



Fresh Footprint; Religion and Agency of Pious Traditional Muslim Women

Zainab Mesgartebrani¹, Abbas Kazemi^{*2}

Received: Jan.15, 2020; Accepted: Apr. 28, 2020

ABSTRACT

Studies in the field of religion and women consider the emancipation of women from the structure of patriarchy and the challenge of the beliefs and interpretations of traditional Islam to belong to the upper class and elite of society. In this study, this question arises whether traditional pious women of the lower classes also can re-interpret religion in their everyday lives? How do these women, without knowing the sources of religious intellectualism, re-interpret traditional religion, and practically apply it in their lives? For this study, in-depth semi-structured interviews with traditional pious women in Ankara and Tehran were used. The results of this study show that women have not only used religion as a tool to expand their empowerment opportunities, but they have challenged traditional Islam and the interpretations that have tried to suppress them with the help of patriarchy for long years. They have inadvertently opened the space for the entry of religious intellectualism thoughts into their practical everyday life. Indirect opposition to the laws that have a jurisprudential basis has caused: firstly, women to go beyond the stage of resistance, and secondly, this opposition as intangible struggles has been able to change aspects of their lives, and eventually, it shows a more concrete view of Islam's equality towards women.

Keywords: agency, Muslim women, The Middle East, Turkey, Iran

1. PhD Candidate, Cultural Sociology, Department of Social Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

✉ zmtehrani@nasiminstitute.org

2. Assistant Professor, Sociology, Department of Cultural Studies, Institute of Cultural and Social Studies, Ministry of Science, Tehran, Iran. (corresponding author)

✉ kazemi@iscs.ac.ir



INTRODUCTION

Studies on religion and women attribute the emancipation of women from the structure of patriarchy and the challenge of traditional Islamic interpretations to the upper class and the elites of society. On the other hand, women's agency is a particularly interesting phenomenon to study because agency is usually defined through intention and independence, and these are characteristics that are not typically used to describe religious women. But little is known about women's agency in the Middle East, despite frequent references to women's disempowerment. This study focuses on the agency of traditional Muslim women belonging to the lower economic classes with low education, and argues that they act as active, creative, and richer forces than has been said in previous narratives. .

We understand the agency of subaltern women through the normal experiences of their lives to combat masculine values and traditional patriarchal interpretations. The ordinary in the everyday lives of women has acted as a practical interpretation of the new religiosity.

Findings show that there is insufficient knowledge about the meanings of women's agency for women living in conservative non-western regions esp. the Middle East. Such regions adhere to a variety of norms and values that may be different from Western cultures, such as different gender roles, and perceptions of what is considered appropriate for women. Current women's agency does not fully depend on context specificity, historical influences, and the patriarchal field of their life. Maybe the reason for distinction and unconventional form of their agency is just because they don't fit into our prevailing categories and conceptual imagination.

PURPOSE

the major aim of this paper is to highlight the multi-faceted agency of women in the Middle East. This research is in line with the views of Saba Mahmoud, who does not consider religion as a means of oppressing women. This article, however, goes beyond Mahmoud's ideas. On the other hand, contrary to what Mir Hosseini and Friedel argue about the impact of women's social status on the interpretation and use of religion, it shows pious traditional Muslim women have not only used religion as a tool to expand their empowerment opportunities (Fridle, 1994), but they have challenged traditional interpretations of Islam that have suppress them with the help of patriarchy for long years. From Mir Hosseini's point of view, challenging traditional Islam and patriarchy is reserved for elite and minority women with higher education.(Mir-Hosseini, 2006).

Furthermore, in this study, this question arises whether pious traditional Muslim women of the lower classes also can re-interpret religion in their daily lives? How do these women, without knowing the sources of religious intellectualism, re-interpret traditional religion, and practically apply it in their practical life?

METHODOLOGY

For obtaining a direct, firsthand experience and an accurate description of the agency in traditional Muslim women's everyday life, using a qualitative approach with a focus on thematic analysis. Data has been collected by direct observation and semi-structured interviews with 50 women in Tehran and Ankara and focus on the meaning and interpretation of what the participants said. This study adds to the literature by using in-depth cognitive interviews to understand the interpretations of and motivations for responding to the women's agency among married women both employee and unemployed in a conservative, non-Western context. We tried to encourage women to express their own opinions.

To select the participants, purposeful sampling and—due to the sensitivity of the issue and the samples—the snowball method is used. The sample size in this study depends on when data saturation was being reached.

RESULT AND CONCLUSION

By exploring the lives of lower-middle-class traditional- pious Muslim Women in the Middle East, with an emphasis on women in Ankara and Tehran the results of this study show that pious traditional Muslim women have not only these women often did not think and act regarding social, cultural, traditional, and religious expectations as an obedient, passive, and submissive personality but they look for redistribution of their facilities and opportunities and also gaining internal independence while they are conscious of what is going on in their current situation.

Furthermore, they do not use religion as a tool to expand their empowerment opportunities, but they have challenged traditional Islam and the interpretations that have tried to suppress them with the help of patriarchy. They have inadvertently opened the space for the entry of religious intellectualism thoughts into their practical everyday life. Indirect opposition to the laws that have a jurisprudential basis has caused: firstly, women to go beyond the stage of resistance, and secondly, this opposition as intangible struggles has been able to change aspects of their lives, and eventually, it shows a more concrete view of Islam's equality towards women.

NOVELTY

This study also is novel, as to our knowledge, no other studies of cognitive processes have been undertaken in the Middle East to understand pious traditional Muslim women's agency related to Religion and female agency of the lower classes.



Iranian Cultural Research

Abstract



BIBLIOGRAPHY

- Abolfath Razi, H. (1987). *Rawz Al-Jinan wa Ruh Al-Jinan*. Mašhad, Iran: Āstān-e Qods-e Razavi.
- Abu Zahra, M. (n.d). *Zahrāt al-Tafasir*. Beirut, Lebanon: Daralfikr.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104, 783-90. doi: 10.1525/aa.2002.104.3.783
- Ahmed, L. (2015). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate* (F. Sadeghi, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Negah-e Moāser. (Original work published in 1992)
- Al-Jurjani, A. (2009). *Darj al-Dorar fi Tafseer Ahkam al-Qur'an* (Researcher: T. Farhat). Jordan: Dāralfikr.
- Al-Khazin, A. (1995). *Tafsir Al-Khazin*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Elmia.
- Al-Maturidi, M. (2005). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Beirut, Lebanon: Dār Al-Kotob Al-Elmia.
- Al-Qasimi, J. (1997). *Tafsir al-Qasimi al-Musamma Mahasin at-Ta'wil* (Researcher: M. Basel). Beirut, Lebanon: Dār al-Kotob Al-Elmia.
- Al-Qurtubi, M. (1985). *Al-Jami al-Ahkām Ahkam al-Qur'an*. Tehran, Iran: Naser Xosro.
- Al-Sayis, M. (2002). *Tafsir āyāt al-Ahkām*. Beirut, Lebanon: Almaktaba Alasria.
- Al-Suyuti, A. (1984). *Dur al-Manthur in tafsir*. Qom, Iran: Ayatollah Marashi Public Library.
- Al-Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir-e Al-kabir: Tafsir-e ahkam al-Qur'an al-Azim [Al-Mu'jam al-Kabir]*. Jordan: Dār Al-kitab Al-Saghafi.
- Ameli, I. (1982). *Tafsir Ameli* (A. Ghafari, ed.). Tehran, Iran: Sadough.
- Ammerman, N. T. (2003). Religious identities and religious institutions. In Michele Dillon (Ed.), *Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- As-Sawi, A. (2006). *Hašiat al-Allamah as-Sawi Ala Tafsir al-Jalalayn* (M. Shahin, Ed., 4th ed.). Beirut, Lebanon: Dār Al-Kotob Al-Elmia.
- Bartkowski, J.P. (1999). One step forward, one step back: "Progressive traditionalism" and the negotiation of domestic labor within evangelical families. *Gender Issues*, 17, 37-61. doi: 10.1007/s12147-998-0003-3
- Bartkowski, J.P., & Read, J.G. (2003). Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States. *Qualitative Sociology*, 26(1), 71-92. doi: 10.1023/A:1021456004419
- Bayat, A. (2010). *Zendegi Hamchon Siasat - Chegune Mardom-e Adi Khavar-e Miane Ra Taghir Dadand* [Life as politics: How ordinary people change the Middle East] (F. Sadeghi, Trans). Amesterdam University.

- Becker, P. E. (1999). *Congregations in conflict: Cultural models of local religious life*. New York: Cambridge University Press.
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9–28. doi: 10.1080/07256860903477662
- Boddy, J. (1989). *Wombs and alien spirits: Men and women in the Zar Cult in North Africa*. Madison. University of Wisconsin Press.
- Burke, K.C. (2012). Women's agency in gender - traditional religions: A review of four approaches. *Journal of Sociology of Compass*, 6(2), 122-133. doi: 10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x
- Chapman, M. (2015). Feminist dilemmas and the agency of veiled Muslim women: Analysing identities and social representations. *European Journal of Women's Studies*, 1–14. doi:10.1177/1350506815605346
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ebaugh, H. R., & Chafetz, J. S. (2000). *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Fadlallah, M. (1998). *Min Wahy al-Qur'an*. Beirut, Lebanon: Dār Almalāk.
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mafatih al-Qayb*. Beirut, Lebanon: Dār al-Turab Al-Arabi.
- Fazil Miqdad, M. (1994). *Kanzol Erfan fi fiqh al-Qur'an*. Tehran, Iran: Mortazavi.
- Fridle, E. (1994). Sources of female power in Iran (M. Afkhami & E. Fridle, Eds). In: *In The Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran* (Pp. 151-167), New York: I.B. Tauris Publishers.
- Gallagher, S. (2007). Agency, Resources, and Identity: Lower-Income Women's Experiences in Damascus. *Gender and Society*, 21(2), 227-249.
- Gesas, A. (1984). *Ahkām al-Qur'an Gesas* (Researcher: M. Qamhavi). Beirut, Lebanon: Dār Ehyā al-Terās Al-Arabi.
- Hegland, M. (1995). Shia Women of Northwest Pakistan and Agency through Practice: Ritual, Resistance, Resilience. *Political and Legal Anthropology Review*, 18(2), 80-65. doi: 10.1525/pol.1995.18.2.65
- Irving S. (2016). Agency and Gender in Gaza: Masculinity, Femininity, and Family during the Second Intifada by Aitemad Muhanna. *Journal of Middle East Women Studies*, 12(2), 258-260. doi: 10.1215/15525864-3507683
- Kandiyoti, D. (1996). Gendering the Middle East Emerging perspective (Chapter 1). In *Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies* (Deniz Kandiyoti, Ed.). Syracuse University Press.
- Kiaharasi, A. (2001). *Ahkām al-Qur'an*. Beirut, Lebanon: Dār Al-Kotob Al-Elmia.



Iranian Cultural Research

Abstract



- Lazreg, M. (2013). Poststructuralist theory and women in the Middle East: going in circles?. *Contemporary Arab Affairs*, 6(1), 74-81. doi:10.1080/17550912.2012.757884
- Maghniyah, M. (2003). *Tafsir al-Kashif*. Qom, Iran: Dār Al-Kitāb Al-Islami.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Manning, C. (1999). God gave us the right: Conservative Catholic, evangelical Protestant, and Orthodox Jewish women grapple with feminism. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Marāghi, A. (n.d). *Tafsir Al Maraghi*. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629-645. doi: 10.1086/508085
- Mir-Hosseini, Z. (2015). *Ayā mardān Ma'so'land? Āzāndiši nesbat be eqtedār dar sonnat hoquqi-ye mosalmānān* [Men in charge? Rethinking authority in Muslim legal tradition] (H. Mobseri, Trans) Retrieved from <http://www.feministschool.com/spip.php?article7887>
- Muhanna, A. (2015). Women's moral agency and the politics of religion in the Gaza Strip. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 31(1), 3-21. doi: 10.2979/jfemistudrel.31.1.3
- Muhanna, A. (2020). *Agency and gender in Gaza: Masculinity, femininity and family during the second Intifada*. New Yourk: Routledge; 1 edition.
- Patillo-McCoy, M. (1998). Church culture as a strategy of action in the black community. *American Sociological Review*, 63, 767-784. doi: 10.2307/2657500
- Piran, P. (2007). *Arsehaye Tasmimgiri Va Tasmimsazi-e Zanan-e Iran Zamin: Nim Negahi Be Yek Tahghig-e elmi* [Areas of decision-making for Iranian women: A look at a scientific study]. *Čehešmandaz-e Iran*, 46, 71-81.
- Qutteina, Y. & James-Hawkins, L. & Al-Khelaifi, B. & Yount, K.M. (2019). Meanings of Women's Agency: A Case Study from Qatar on Improving Measurement in Context. *Journal of Arabian Studies: Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, 9(1), 33-51. doi: 10.1080/21534764.2019.1649828
- Rinaldo, R. (2014). Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency. *Gender & Society*, 28 (6), 824-846. doi: 10.1177/0891243214549352
- Sadiqi, F. (2018). Female perceptions of Islam in Today's Morocco. *Journal of Feminist Scholarship*, 11, 48-60.
- Saktanber, A. (2002). *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. I.B.Tauris publishers, London. New York.
- Sehlikoglu, S. (2018). Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam*, 12, 73-92. doi: 10.1007/s11562-017-0404-8

- Shively, K. (2014). Entangled ethics: Piety and agency in Turkey. *Anthropological Theory*, 14(4), 462–480. doi: 10.1177/1463499614539072
- Smith, C. (1998). *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. (2000). *Christian America? What evangelicals really want*. Berkeley: University of California Press.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273–286.
- Tabatabaei, M. (1971). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Scientific Foundation for Publications.
- Tayeb, A. (1991). *Al-Tayeb al-Bayan fi Tafsir Ahkam al-Qur'an*. Tehran, Iran: Islamic Publication.
- Vintges, K. (2012). Muslim women in the western media: Foucault, agency, governmentality and ethics. *European Journal of Women's Studies*, 19(3), 283–298. doi: 10.1177/1350506812443476
- Warner, R. S., & Wittner, J. G. (Eds.). (1998). *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Werbner, P. (2018). Between Islamic piety, agency and ethical leadership: paradoxes of self-transformation. *Contemporary Levant*, 3(1), 79–90. doi: 10.1080/20581831.2018.1449934
- Williams, R. (1995). Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources. *Journal of Social Problems*, 42(1), 124–144. doi: 10.2307/3097008
- Yount, K. (2005). Women's Family Power and Gender Preference in Minya, Egypt. *Journal of Marriage and Family*, 67(2), 410–428. doi: 10.1111/j.0022-2445.2005.00125.x
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Keššāf* (3rd ed.). Beirut, Lebanon: Dār Al-Kitāb al-Aarabi.



Iranian Cultural Research

Abstract



ردیابی تازه؛ دین و عاملیت زنان مسلمان مذهبی سنتی

زینب مسگر طهرانی^۱، عباس کاظمی^{۲*}

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

چکیده

مطالعات انجام شده در حوزه دین و زنان، رهایی زنان از ساختار مردسالاری و به چالش کشیدن باورها و تفاسیر اسلام سنتی را مخصص طبقه بالا و نخبه جامعه می‌دانند. در این مقاله، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زنان مذهبی طبقه سنتی و فرودست هم از توان بازتفسیر دینی در زندگی روزمره خود برخوردار هستند؟ چگونه این زنان بدون آشنایی با منابع نواندیشی دینی دست به بازتفسیر دین سنتی زده و آن را به صورت عملی در زندگی خود به کار می‌برند؟ برای انجام این مطالعه از مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساخت یافته با زنان مذهبی سنتی در شهرهای آنکارا و تهران استفاده شده است. نتایج نشان داد که زنان نه تنها به دنبال گسترش فرصت‌های توانمندسازی از طریق دین به‌عنوان ابزار نبوده‌اند؛ بلکه، اسلام سنتی و تفسیرهایی را که سال‌ها هم‌دوش پدرسالاری، بستری برای منکوب‌کردن شان فراهم کرده بود را به چالش کشیده و فضا را برای ورود تفکرات نواندیشی دینی، ناخواسته در قالب زندگی روزمره و به شکل عملی از درون باز کرده‌اند. مخالفت غیرمستقیم با قانون‌هایی که زیربنای فقهی دارند باعث شده تا زنان از مرحله مقاومت کردن فراتر روند. این مخالفت به‌عنوان مبارزه‌ای که در زندگی روزمره چندین محسوس به نظر نمی‌رسد، جنبه‌هایی از زندگی آنها را تغییر داده و در نهایت نگاه ملموس‌تری از مساوات طلبی اسلام نسبت به زنان را به نمایش می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: عاملیت، زنان مسلمان، خاورمیانه، ترکیه، ایران

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران

zmtchrani@nasiminstitute.org ✉

۲. استادیار جامعه‌شناسی، گروه مطالعات فرهنگی، مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

Kazemi@iscs.ac.ir ✉

۱. مقدمه

قرائت‌های متفاوتی دربارهٔ عاملیت زنان مسلمان در پژوهش‌های فمینیستی وجود دارد مسئله هر کدام از این خوانش‌ها، عاملیت و درک و توصیف آن بوده است. بر اساس نظریهٔ فمینیستی لوئیس مک‌نی^۱، عاملیت ظرفیتی برای کنش مستقل در رویارویی با اغلب تحریم‌های طاقت‌فرسای فرهنگی و نابرابری‌های ساختاری است. کنش‌هایی برخلاف آنچه توسط نهادهای اجتماعی و آداب و رسوم و سنت‌های درونی‌شده به‌خصوص در جوامع اسلامی تعیین شده است (سی. بورکه^۲، ۲۰۱۲).

به‌طور معمول، عاملیت به واسطهٔ نیت‌مندی و استقلال و اقتدار تعریف شده است؛ ویژگی‌هایی که معمولاً برای توصیف زنان مذهبی به‌کار برده نمی‌شود. زیرا به نظر می‌رسد اسلام ذاتاً و به‌نحو لایتغیر زنان را سرکوب کرده و آداب و رسوم رایج آن دلیل اصلی عقب‌ماندگی جوامع مسلمانان است (احمد، ۱۳۹۴، ۱۶۵). این موضوع حاکی از آن است که در مورد معانی عاملیت برای زنان مسلمان ساکن مناطق پدرسالار غیرغربی از جمله خاورمیانهٔ اسلامی، دانش کافی وجود ندارد (کوتنیا، جیمز هاوکینز، الخلیفه و یونت^۳، ۲۰۱۹؛ یونت، ۲۰۰۵). چراکه در این مناطق، زنان به انواع هنجارها و ارزش‌هایی پایبند هستند که ممکن است با فرهنگ‌های غربی و برداشت‌های آنها از موضوعاتی مانند نقش‌های جنسیتی متفاوت باشد (کوتنیا، جیمز هاوکینز، الخلیفه و یونت، ۲۰۱۹)؛ بنابراین، تمرکز بر معین‌کردن عاملیت زنان مسلمان خاورمیانه و نقش دین بر آن، می‌تواند نقش مهمی در بحث‌های پیچیده و گسترش آن در رابطه با جنسیت در جوامع غیرغربی ایفا کند؛ چیزی فراتر از ثبت سادهٔ انقیاد و مردسالاری (محمود، ۲۰۰۱).

نیکولا پرت^۴ در پیشگفتار کتاب عاملیت و جنسیت در غزه^۵ به این موضوع اشاره می‌کند که صدای زنان عادی، مگر در مواردی که با عقاید لیبرال دربارهٔ تعریف عاملیت مطابقت داشته



1. Lois McNay

2. Burke

3. Qutteina, James-Hawkins, Yount, Al-Khelaifi

4. Nicola Pratt

5. Agency and Gender in Gaza: Masculinity, Femininity, and Family during the Second Intifada by Muhanna Muhanna

باشند، خاموش می‌شود و به‌عنوان زنان قربانی خشونت و مردسالاری در نظر گرفته می‌شوند (ایروینگ^۱، ۲۰۱۶). به نظر می‌رسد، تأکید بیش از حد پژوهشگران بر این موضوع می‌تواند ناشی از نگاه برخی مفسران به منابع دینی مسلمانان باشد که در آنها زنان مطیع، منفعل و فرودست به تصویر کشیده شده‌اند. برای استعمارگران و سکولارهای طرفدار مدرنیسم، قوانین اسلامی از مظاهر نظام عقب‌افتاده‌ای دیده می‌شدند که باید به اسم پیشرفت کنار گذاشته شوند. از طرفی، دولت‌های مدرنیست غیردموکراتیک اسلامی نابرابری جنسیتی را بازتولید می‌کردند و مشروعیت خود را از فقه‌های کلاسیک اسلامی می‌گرفتند (میرحسینی^۲، ۲۰۰۶).

کنار زدن پوسته‌ها و دیدن حقیقت، کار سخت و دشواری است؛ به‌خصوص اگر سال‌های سال لایه‌های رسوب‌گرفته از یک نوع نگاه، تمام آن را پوشانده باشد. بدون تردید تمرکز بر این نگاه‌ها و ترویج آن‌ها علاوه بر تأثیرگذاری بر نگاه پژوهشگران، کار را برای زنان مسلمان سخت‌تر و طاقت‌فرساتر می‌کند. در دهه‌های اخیر، تمرکز بر عاملیت زنان، اصلاحاتی مهم در این پژوهش‌ها به وجود آورده است و این یعنی بارقه‌هایی از امید. هرچند موضوعات بیشتر در حوزه‌های کلیشه‌ای چون حجاب و اصلاحات مذهبی محدود شده‌اند (سهلیکولو^۳، ۲۰۱۸)، اما همه، تلاش‌هایی برای برگرداندن صدای شنیده نشده زنان در تحلیل جوامع خاورمیانه به‌عنوان عامل فعال است که زندگی‌شان به مراتب غنی‌تر و پیچیده‌تر از روایات موجود در گذشته بوده است.

این مقاله علاوه بر تأکید بر توضیحاتی که به آن اشاره شد، از یک طرف در راستای نظرات صبا محمود پیش می‌رود که دین را وسیله‌ای برای سرکوب زنان در نظر نمی‌گیرد، اما از نگاه محمود فراتر می‌رود؛ از طرفی دیگر، برخلاف آنچه میرحسینی و فریدل درباره تأثیر جایگاه اجتماعی زنان نسبت به تفسیر دین و استفاده از آن مطرح می‌کنند، نشان می‌دهد که زنان نه تنها صرفاً به‌دنبال گسترش فرصت‌های توانمندسازی از طریق دین به‌عنوان ابزار نبوده‌اند، بلکه، اسلام سنتی و تفسیرهایی را که سال‌ها هم‌دوش پدرسالاری بستری برای منکوب‌کردنشان فراهم کرده بود را به چالش کشیده و فضا را برای ورود تفکرات نواندیشی دینی، ناخواسته در قالب زندگی روزمره و به

1. Irving
2. Mir-Hosseini
3. Sehlikoglu





شکل عملی از درون بازکرده‌اند. میرحسینی دیدگاه خود را دربارهٔ رد یا به‌چالش کشیدن باورها و قوانین اسلام سنتی و مردسالاری مطرح می‌کند و آن را مختص طبقهٔ نخبگان و اقلیت زنان دارای تحصیلات عالی می‌داند (میرحسینی، ۲۰۰۶) و فریدل نیز معتقد است، مذهب تا جایی می‌تواند به‌عنوان عاملی برای قدرت در نظر گرفته شود که آنها بتوانند از توضیحات، معانی و تبیین‌های زبان مذهبی برای اقدامات مستقل زنان در قالب طرح‌ها و اندیشه‌های زیرکانه استفاده کنند. حضور زنان در بیرون از خانه به قصد عبادت و اجرای توصیه‌های مذهبی، که باعث افزایش مشارکت زنان و ایجاد شبکه‌های ارتباطی میان آنها می‌شود و فضا را برای شناخت و فهم خود و پیرامونش افزایش می‌دهد (فریدل^۱، ۱۹۹۴). در ادامه این مباحث، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زنان مذهبی طبقه سنتی و فرودست هم از توان بازتفسیر دینی در زندگی روزمرهٔ خود برخوردار هستند؟ چگونه این زنان بدون آشنایی با منابع نواندیشی دینی دست به بازتفسیر دین سنتی زده و آن را به‌صورت عملی در زندگی خود به‌کار می‌برند؟

۲. پیشینه نظری

تاکنون جریان‌های مختلف فکری نگاه‌های متفاوتی از زن مسلمان ارائه کرده‌اند. در دهه‌های اخیر پژوهشگران توجه خود را به عاملیت زنان با ادیان سنتی جنسیتی^۲ معطوف کرده‌اند. اندیشهٔ لیبرال غربی از جملهٔ این جریان‌هاست که عاملیت فردی را با اقداماتی که در برابر سلطهٔ مقاومت می‌کند و برخلاف هنجارهای اجتماعی است، تعریف کند و نه اقداماتی که با هنجارهای اجتماعی و چهارچوب‌های انضباطی مطابقت دارند. در حقیقت، عاملیت را در دو بخش در نظر می‌گیرند: مقاومت در برابر انقیاد (محمود، ۲۰۰۵، ۵؛ بیلگه، ۲۰۱۰؛ لازرگ، ۲۰۱۳؛ موهانا^۳، ۲۰۲۰) و دوگانه فرد در مقابل جامعه که مبتنی بر اندیشهٔ اومانستی اقتدار است (چاپمن^۴، ۲۰۱۵). عاملیتی که به تعبیر باتلر تحت اجبار فرهنگی تحقق پیدا می‌کند (چاپمن، ۲۰۱۵).

1. Fridle

2. Gender-Traditional Religions

3. Bilge, Lazreg, Muhanna

4. Chapman

فمینیست لیبرال نیز انقیاد زنان را در محدودیت‌های قانونی و عرفی که مانع دسترسی زنان به عرصه‌های عمومی می‌شود در نظر می‌گیرد. این رویکرد، مطالعاتی را در رابطه با زندگی خانوادگی و کاری زنان و واقعیت‌های متفاوتی از تبعیض و کلیشه‌های جنسیتی انجام می‌دهد. این گروه به مفهوم پدرسالاری به سیستمی نامناسب که به بازتولید اقتدار مردان کمک می‌کند، استناد می‌کنند. نگاه این گروه بر پایه تداوم ستم به زنان به خاطر جنسیت و توانایی در زایششان است. توجه به مادری، علاقه اجباری به جنس مخالف، تجاوز، هرزه‌نگاری و خشونت خانگی از موضوعات مورد توجه فمینیست‌های لیبرال است (کاندیوتی^۱، ۱۹۹۶، ۴). در سنت فمینیسم لیبرال، استدلال، تسلیم داوطلبانه را با آگاهی کاذب پیوند می‌زند (بیلگه، ۲۰۱۰) و عاملیت، به مثابه مقاومت در مقابل سلطه مردان در نظر گرفته می‌شود.

برخی محققان با دور شدن از روایت‌هایی که صرفاً بر ظلم و ستم نسبت به زنان در جهان اسلام تأکید می‌کنند، تفاوت‌های مربوط به مقاومت را بررسی کرده‌اند (وربیر، ۲۰۱۸؛ وینتگس، ۲۰۱۲؛ گالاگر، ۲۰۰۷؛ ابولوند، ۲۰۰۲؛ دیب^۲، ۲۰۰۶). بعضی از مطالعات تجربی نیز (بادی، ۱۹۹۸؛ مک‌لنود، ۱۹۹۱؛ سینگرمن^۳، ۱۹۹۵ به نقل از موهانا، ۲۰۲۰)، فعالیت‌های مقاومتی زنان را از طریق روابط آنها با شبکه‌های خانوادگی و استفاده از آیین‌های مذهبی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و ادعا می‌کنند که زنان از این طریق در برابر سلطه مردان یا مردسالاری مقاومت می‌کنند. از طرفی مطالعات دیگر (کاندیوتی، ۱۹۸۸؛ ارلی، ۱۹۹۳؛ حج، ۱۹۹۲؛ شالکومی، ۲۰۰۳؛ جانسون، ۲۰۰۶ به نقل از موهانا، ۲۰۲۰) مطرح می‌کنند که زنان فقط با سیستم مردسالاری معامله و سازش کرده‌اند (موهانا، ۲۰۲۰).

صبا محمود پیش‌گام جریان فکری جدیدی بود (سهلیکولو، ۲۰۱۸). او در مطالعه خود درباره جنبش زنان مصر مطرح می‌کند که چرا زنان مسلمان تمایل به تسلیم‌شدن در برابر

1. Kandiyoti
2. Werbner, Vintges, Gallagher, Abu-Lughod, Deeb
3. Boddy, Macleod, Singerman



هنجارها را دارند و با انجام این کار، فرضیات مربوط به نظریه فمینیستی لیبرال و فلسفه غربی را به چالش می کشد. او برای اینکه عاملیت به مقاومت تقلیل پیدا نکند، معتقد است مقاومت، صرفاً جنبه‌ای از عاملیت است. عاملیت از منظر محمود، می تواند کاملاً غیرمقاومتی بوده و (سهلیکولو، ۲۰۱۸؛ بیلگه، ۲۰۱۰) هنجارشکنی برای رهایی از تحت سلطه بودن، تنها راه موجود نیست. او معتقد است که به عاملیت باید به عنوان ظرفیتی برای کنشگری نگاه کرد به جای اینکه به عنوان مترادفی برای مقاومت در برابر هنجارهای اجتماعی (محمود، ۲۰۰۵، ۱۵۳ و ۱۵۷؛ محمود، ۲۰۰۱).

از نظر محمود، زنان ممکن است به آسانی تسلیم سیستم‌های هنجاری بشوند که بر مبنای فروتنی و تسلیم است اما تسلیم زنان مصری که اطاعت از اعمال مذهبی را در زندگی روزمره خود مهم می دانند و از طریق این تسلیم، تقوا را در خود پرورش می دهند را نباید با تسلیم و انفعال یکسان تلقی کرد. آنها از طریق آموزش و کسب تعالی فکری خود که هم راستا با خواسته‌های خداوند است، پتانسیل و ابزار لازم را برای بروز عاملیت برای خود ایجاد می کنند؛ پذیرفتن دینی که از نظر فمینیسم لیبرال، مانع آزادی زنان و در نتیجه تحت انقیاد قرارگرفتن آنها توسط دین است (محمود، ۲۰۰۵، ۳۱ و ۳۴ و ۱۵۴ و ۱۷۴؛ محمود، ۲۰۰۱). درحالی که این کنش، زنان را برای ورود به تعلیم و تعلّم اسلامی در مؤسسات وابسته به مساجد توانمند کرده است و مشارکت آنها انتقادی به ساختار است. انتقاد به محدودیت‌های سنت گفتمانی که از تبعیت و اقتدار مردان حمایت کرده و (محمود، ۲۰۰۱) ساختار سلطه مردان را تضعیف کرده است. محمود با اطمینان نشان داد که تصدیق مفاهیم دینی توسط زنان متدین در حقیقت حاوی یک فرم خاص از عاملیت است که قبلاً از نظر تئوری فمینیستی مورد غفلت واقع شده بود (سهلیکولو، ۲۰۱۸).

محمود از نقطه نظر فوکو به این موضوع نگاه می کند. فوکو معتقد است همان قدر که قدرت فراگیر است، مقاومت نیز در برابر آن وجود دارد (ورنبر، ۲۰۱۸). در حقیقت، محمود دریچه جدیدی را برای نگاه به عاملیت زنان خاورمیانه گشود و به پژوهشگران، این فرصت را داد تا بتوانند واقعیت زنان خاورمیانه را خارج از چهارچوب لیبرال و از نزدیک، درک و تحلیل کنند. برخی از پژوهشگران نگاه محمود به عاملیت را دنبال کرده و نشان



داده‌اند که زنان چگونگی با تقوا، خود را از کنترل هنجارهای گفتمان جنسیتی در جوامع مردسالار رهایی داده‌اند (موهانا، ۲۰۱۵؛ صادقی، ۲۰۱۶). کار محمود چنان تأثیرگذار بود که منجر به ایجاد تعدادی از کارها بر روی تقوا و خلق اصطلاح «چرخش تقوا»^۲ شد (سهلیکولو، ۲۰۱۸). برخی پژوهشگران از بحث محمود هم فراتر رفتند و از دریچه موضوع تقوا به جنبه‌هایی از تأثیر دین بر عاملیت پرداختند.

از نظر شیولی^۳ (۲۰۱۴) زنان مسلمان مذهبی به‌ویژه در جامعه‌های پیچیده مانند مصر، ایران، ترکیه، با سیستم‌های هنجاری متعددی روبه‌رو هستند و با چندین لایه اقتدار مثل خانواده، دین سنتی و جامعه درگیر می‌شوند که سبب ایجاد خواسته‌ای متناقض در این افراد می‌شود. در جوامع پیچیده زنان در شرایطی قرار می‌گیرند که صرفاً با یک هنجار روبه‌رو نیستند که بخواهند در آن بستر و بر اساس آن رفتار کنند، بلکه سیستم‌های هنجاری چندلایه به‌طور هم‌زمان وجود دارند که خواسته‌های متناقضی را برای آنها ایجاد می‌کنند. به این ترتیب، ممکن است کنش افراد در جایی عاملیت باشد و در همان‌زمان غیرعاملیت در نظر گرفته شود. درحالی‌که ممکن است دین و خانواده مجموعه مطالبات اخلاقی را از زنان بخواهند، جامعه ممکن است انتظار دیگری از این زنان داشته باشد، درحالی‌که ممکن است دولت به‌عنوان طرف سوم، خواسته‌های خود را بر این زنان تحمیل کند؛ بنابراین، رقابت‌ها در مورد نقش‌ها و هنجارهای جنسیتی بدین ترتیب مطابق (یا مخالف) طیف وسیعی از انتظارات پیکربندی می‌شود (شیولی، ۲۰۱۴).

رینالدو^۴ نیز معتقد است عاملیت زنان می‌تواند به‌طور مشترک هم از منابع سکولار و هم منابع مذهبی برای ترویج گفتمان‌های انتقادی در مورد جنسیت استفاده کند. عاملیت انتقادی، تقوا^۵ را پیشنهاد می‌دهد که در حقیقت، ظرفیت تعامل انتقادی و علنی با متون

1. Bayat 2002; Deeb 2006; Hasan 2009; Heryanto 2011; Hitq 2003; Huq 2008; S. Huq and Rashid 2008; Jones 2010; Rozario 2011; B. F. Soares 2004; Tong and Turner 2008; Weintraub 2011 quoted from Sehlirkoglu, 2018; Widodo 2008

2. the piety turn

3. Shively

4. Rinaldo

5. pious critical agency (PCA)





دینی است. عاملیت انتقادی تقوا قصد دارد مشارکت جدیدی از زنان در بحث‌های عمومی و سیاسی درباره معنای متون دینی را جلب کند که در آن اغلب تفاسیر متعارف را به چالش می‌کشند و به نوعی نسبت به هنجارهای موجود مقاومت نشان می‌دهند. او برخلاف محمود به این نکته اشاره می‌کند که چنین عاملیت‌هایی به دلیل وجه انتقادی خود با آرمان‌های فمینیسم‌های لیبرال مغایرتی ندارد علاوه بر اینکه اسلام هم می‌تواند منبعی برای عاملیت زنان باشد (رینالدو، ۲۰۱۴). این در حالی است که بعضی پژوهش‌ها، مذهبی بودن زنان را از جمله مهم‌ترین عوامل عدم مقاومت آنها در برابر هویت‌های سنتی می‌دانند؛ چرا که آنها معمولاً مذهب و باورهای دینی را از مؤلفه‌های اساسی سنت در نظر می‌گیرند. همان‌طور که در بخش قبل به آن اشاره شد، در برداشت‌های سنتی از دین، بر تقدس نقش‌های مادری و همسری و ضرورت تلاش بیشتر زن در زندگی زناشویی موفق و کسب رضایت شوهر و اطاعات از او تأکید زیادی می‌شود (ساروخانی و رفعت‌جاه، ۱۳۸۳).

۳. روش‌شناسی

دامنه مطالعاتی این پژوهش ۵۰ زن مسلمان سنتی مذهبی ساکن تهران (۲۹ نفر ایرانی) و آنکارا (۲۱ نفر ترک) هستند که با در نظر گرفتن دو متغیر اقتصاد و تحصیلات پایین (دیپلم و پایین‌تر) انتخاب شدند. تمامی زنان متأهل بوده برخی فرزندی نداشتند و برخی تعداد فرزندان‌شان به ۴ می‌رسید. بازه سنی مشارکت‌کنندگان در تهران بین ۲۸ تا ۵۱ سال و برای مشارکت‌کنندگان ترک ۲۸ تا ۶۰ سال سن بود. جمع‌آوری داده‌ها یک سال در تهران و حدود ۷ ماه در آنکارا به طول انجامید. صرفاً برای اینکه معیار مشخصی برای انتخاب جامعه آماری وجود داشته باشد، بعضی از پارامترهای معمول مذهبی که نیاز به کنکاش در باورهای فردی ندارند، به عنوان ملاکی برای انتخاب جامعه آماری در نظر گرفته شد. برای نمونه: الف) پایبندی به اخلاقیات دینی مثل عدم مصرف مشروبات الکلی، عدم انجام سقط جنین، ربا و حضور در مهمانی‌های مختلط؛ ب) مناسک جمعی دینی مثل حضور در نماز جماعت، نماز جمعه، جلسات قرآن و برنامه‌های مذهبی مساجد؛ ج) رفتارهای واجب دینی مثل انجام نمازهای واجب، روزه گرفتن، انجام غسل و فطریه دادن.

این زنان اغلب خانه‌دار بوده (۲۱ نفر در تهران و ۱۱ نفر در آنکارا) یا شغل‌هایی چون نظافت‌چی، آشپز، پرستار و مربی داشتند. بعضی از آنها نیز در خانه کارهایی انجام داده و کسب درآمد کوچکی از آن خود داشتند (۸ نفر در تهران و ۱۰ نفر در آنکارا).

مصاحبه‌ها در تهران عمدتاً در خانه و فضاهای بسته و در آنکارا در محل کار و کلاس‌های دینی انجام شد. اطلاعات جمع‌آوری شده از طریق مشاهده و مصاحبه نیمه‌ساخت‌یافته و متمرکز بر معانی و تفسیرهای مشارکت‌کنندگان به دست آمده است. برای انتخاب مشارکت‌کنندگان، روش نمونه‌گیری هدفمند و روش گلوله‌برفی انجام شد بدین معنا که از یک نمونه به نمونه دیگر، مصاحبه‌ها شکل می‌گرفت. تجزیه و تحلیل، روش تحلیل تماتیک مورد استفاده قرار گرفته است به این معنا که پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، تحلیل به شکل قیاسی و نه استقرایی انجام شد. بر مبنای سؤال‌ها، تم‌ها استخراج و روی تم‌ها تمرکز صورت گرفت. برای گفت‌وگو با زنان در تهران و آنکارا سؤالاتی انتخاب و عادی‌سازی شدند و بر اساس نوع پاسخگویی، شرایط پاسخگویی و شرایط اجتماعی چندین بار تغییر و ویرایش شدند. در ترکیه سؤال‌ها از قبل به ترکی تنظیم و سپس مصاحبه‌ها از ترکی به فارسی برگردانده شد. سؤال‌ها از کارهای روزمره شروع و سپس به لایه‌های عمیق‌تری از خودشان، زنانگی‌شان، باورهایشان، احساساتشان کشانده شدند. در طول مصاحبه سعی شد زنان تشویق شوند تا نظرات خود را بیان کنند.

۴. دین و عاملیت زنانه در آنکارا و تهران

مطالعه حاضر بر اساس مفهوم عاملیت، که از منظرهای مختلف مطرح شد، به مطالعه دین و عاملیت زنان مسلمان خاورمیانه و با تأکید بر دو کشور ایران و ترکیه می‌پردازد. از این رو، متن پیاده‌شده مصاحبه‌ها، بخش‌هایی که بتوان بازنمایی کاملی از این جنبه از زندگی روزمره زنان را ارائه بدهد، در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد، زنان مورد مطالعه در ارزش‌ها و گرایش‌های مذهبی با هم تفاوت داشتند و هیچ‌گاه از امتیاز تحصیلات عالی برخوردار نبوده و به سایر منابع فرهنگی و اقتصادی نیز به صورت محدود دسترسی داشتند. آنها نشان دادند هنگامی که با فضاهای جدید روبه‌رو می‌شوند، دقیقاً طبق الگوی سنتی



دین‌داری، فکر و عمل نمی‌کنند بلکه آگاهانه در بنیان‌های اعتقادی و رفتاری خود بازانندیشی و بازنگری کرده، آن را نقد می‌کنند و به چالش می‌کشند. شرکت در کلاس‌های دینی مثل قرآن و تفسیر و بحث و تبادل نظر درباره سؤال‌ها و دغدغه‌هایی که در زندگی روزمره برایشان چالش ایجاد می‌کند، علاوه بر ایجاد احساس آرامش و همدلی و هویت جمعی که بیات (۲۰۱۰، ۱۲۹) به آن اشاره می‌کند، پیامد دیگری به اسم گسترش سواد دینی را به همراه دارد (وربتر، ۲۰۱۸).

جدا از اعمال عبادی، مثل رفتن به مسجد برای نماز، مطالعه کتاب‌های تفسیر و شرکت در جشن‌های کندیل، زنان روش‌های دیگری از یادگیری و عملی کردن ایدئولوژی اسلامی را گسترش داده‌اند؛ مانند شکل‌گیری گروه‌های کوچک اجتماعی در قالب ملاقات‌های خانگی. آنها در کنار انجام کنش‌های ساده مثل نوشیدن چای، با خواندن متن‌هایی از قرآن و سایر کتاب‌های مذهبی، که به‌طور سنتی آموزش دیده‌اند، به سؤال‌های عملی در مورد زندگی روزمره پاسخ می‌دهند. این موضوع در میان زنان در تهران کم‌رنگ‌تر بود.

در آنکارا زنان گروه‌های کوچکی را برای بحث درباره موضوعات خاصی مثل فمینیست یا حقوق زنان در اسلام تشکیل می‌دهند و به‌طور معمول سمینارها و پنل‌هایی را برای بحث درباره نقش زن در اسلام و مسائل سیاسی جاری که بر موقعیت‌های اجتماعی‌شان تأثیرگذار است سازماندهی می‌کنند. نکته جالب توجه این است که در میان این فعالیت‌های مبتکرانه و اختصاصی که شاید بی‌سروصدا و به دور از جنجال‌های جنبش‌ها و تحرکات بزرگ باشد، آنها محیط‌های فعال فکری را به‌منظور تقویت سبک زندگی اسلامی ایجاد کرده‌اند. آنها زنان بسیاری را از سطوح فکری متفاوت پیرامون یک ایده جمع کرده و حس برابری اسلامی را جاودانه کرده‌اند (ساکتانبەر، ۲۰۰۲، ۲۱۷). زنانی همچون زیبا در چنین فضاهایی فرصت می‌یابند سواد دینی خود را گسترش داده و دست به نقد و بازنگری بزنند:

اگر مشکل دینی داشته باشیم خودبه‌خود شبها تمون برطرف می‌شه. اینجا آن‌قدر سخنرانی داریم، دیگه ما هم مثل خودشون شدیم. تازه اشکالم از سخنرانی‌هاشون می‌گیریم (زیبا، ۳۸ ساله، ساکن تهران، کارهای کوچک در منزل).



آنها، برداشت‌ها و تعریف‌های متفاوت درباره عباراتی همچون عرف و سنت، مطیع و در اختیار بودن، تحت سلطه بودن، اجازه گرفتن، تمکین کردن و حق انتخاب ارائه می‌کنند. آنها این عبارات را بر اساس دانش، آگاهی و تجربه‌های خود بازنمایی و بازتولید می‌کنند. در ادامه تلاش می‌کنیم برخی از این عناصر بازناندیشی شده را شرح و بسط بیشتری بدهیم.

عرف و سنت یا دین: وابستگی به یک جامعه دینی، زنان را در معرض ایدئولوژی‌هایی قرار می‌دهد که به شدت می‌تواند بر آنها تأثیرگذار باشد؛ به عنوان مثال، احکام، هنجارهای جنسیتی و خانوادگی و البته منابع اجتماعی متمایزی از عرف و عادت‌ها و شبکه‌های اجتماعی، که همه مبتنی بر دین در نظر گرفته می‌شوند (وارنر و ویتنر، ۱۹۹۸؛ ایباوق و چافتز، ۲۰۰۰؛ بارتکوسکی و رید، ۲۰۰۳؛ بکر^۱، ۱۹۹۹). در طی قرن‌ها، نفوذ عرف و ساختار پدرسالار بر بدنه دین برساخته^۲ عمیق شده و پذیرش آن به عنوان بخشی از باور دینی را نمی‌شود نادیده گرفت. با این حال زنان مورد مطالعه ما می‌کوشند تا با تفکیک دین از عرف، راه را برای بازتفسیر دین مطابق با شرایط زندگی روزمره خود باز کنند:

فکر نمی‌کنم دین من را محدود کند. به نظرم این عرف و عادت‌ها هستند که به زن می‌گن این کار رو بکن این کار رو نکن. زن اینجا باید بره اینجا نباید بره. این محدودیت‌هایی هستند که عرف و عادت‌های جامعه به ما تحمیل می‌کند. طبیعیه که از این محدودیت‌ها ناراحت می‌شم. داریم بهش می‌گیم عرف و عادات اجتماعی. من این طوری نیستم که اگر بیرون باشم برای کارهای خانه و بچه‌ها وقت کم بذارم. اما خب چکار می‌شه کرد. همسرم رفتن به جاهای دیگه رو اجازه نمی‌ده. این کلاس (قرآن) رو به خاطر فضای خوبی که داره اجازه می‌ده. نمی‌دونم چرا جاهای دیگه رو اجازه نمی‌ده. به نظر من که فرقی نداره. شاید چون یکم حسوده. من میام اینجا کلاس و کلی چیز یاد می‌گیرم. قرآن و تفسیرش رو می‌فهمم که خدا به ما چی گفته و از ما چی خواسته و این خوبه (سُمیرا، ۴۳ ساله، ساکن آنکارا، کار پاره‌وقت خدماتی).

هر یک از این زنان نگاه‌ها و دیدگاه‌های مخصوص به خود را در این موضوع بیان می‌کنند. آنها بدون خواندن تحقیقات و نقطه نظرات زنان نواندیش همچون آمنه ودود، درک

1. Warner & Wittner, Ebaugh & Chafetz, Bartkowski & Read, Becker

۲. دینی است که از میان نگاه فقها و تفاسیر شکل گرفت و خود را به صورت اسلام برساخته در جوامع اسلامی بازتعریف کرده است. دینی که بیشتر ریشه پدرسالارانه و میل به سلطه مردان را بازتاب می‌دهد و تا حدی منشأ اصیل اسلامی خود را از دست داده است.



خود را نسبت به لزوم و اهمیت مساوات میان زن و مرد مطرح می‌کنند؛ تعریف‌هایی دربارهٔ نفوذ عرف و سنت بر تعالیم دینی که نواندیشان دینی سال‌هاست تلاش کرده‌اند تا آن را در اشکال مختلف مطرح کنند. این زنان با همان عمق و بر اساس تجربهٔ زیسته‌شان و آنچه در لابه‌لای روزمرگی‌ها آموخته‌اند را نه تنها ساده، روان و ملموس بیان می‌کنند؛ بلکه تلاش می‌کنند به آن جامه عمل ببوشانند. خدیجه ساکن آنکارا است. او می‌کوشد تا نابرابری موجود میان زنان و مردان را از اعتقادات دینی خود جدا کند، بدین شکل که نه در برابر نابرابری تسلیم شود و نه در برابر اعتقادات دینی خود بایستد:

بیشتر جامعه است که دید نابرابری رو به زن داده نه مذهب. خدا انسان را برابر آفریده. از نظر من هیچ‌وقت این طوری نبوده که زن و مرد با هم فرق دارن. فقط وظایف زن و مرد متفاوت هست و هر کدام باید اون وظیفه رو انجام بدن (خدیجه، ۴۲ ساله، ساکن آنکارا، خانه‌دار).

مسلط بودن: در اسلام سنتی برتری مردان بر زنان امری بدیهی به نظر می‌رسد و از جانب برخی از زنان نیز پذیرفته شده است. این اختیار به مردان داده شده تا رفتارهایی چون مسلط بودن، خودرأی بودن و مشورت نکردن را برای سال‌های متمادی بازتولید کنند. برای نمونه، در تفسیرهای سنتی امتیاز مردان بر زنان، به برتری در کمال عقل و دین، دوراندیشی، اقامهٔ شعائر دینی مانند اذان، خطبه‌خوانی، اعتکاف، نماز جمعه، جهاد، انتخاب شدن برای مقام نبوت و امامت، سهم بیشتر در ارث و شهادت به مردان نسبت داده شده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ۲۳۱؛ جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۴۸۵؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ۲۱۲؛ سائس، ۱۴۲۳، ۲۸۲). برخی نیز حق طلاق، تعدد زوجات، ولایت در نکاح و دیهٔ کامل را سبب تفضیل مردان بر زنان می‌دانند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ۳۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ۵۰۵؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۲، ۳۹۲؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۱، ۳۷۰). تعدادی از مفسران نیز علاوه بر صفات فوق، قدرت جسمانی، علم، نویسندگی، اسب‌سواری و تیراندازی را از عوامل برتری مردان برشمرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ۵۰۷؛ کیه‌راسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ۴۴۸).

اشتغال مردان به کسب‌وکار و تجارت در شهرها و کشورهای مختلف هم یکی دیگر از این ویژگی‌هاست (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۳، ۱۵۷). برخی از مفسران معاصر نیز علت برتری



مردان را قدرت بدنی و ضعیف بودن عاطفه در مردان (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ۲۳۷)، توانایی جسمانی و عقل (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۵۴۳)، و توانایی جسمی و معرفت (ابوزهره، بی تا، ج ۳، ۱۶۶۷) می‌دانند. اما زنان در مصاحبه‌ها برداشت‌هایی متفاوت از اسلام سنتی را مطرح می‌کنند. آنها مصداق‌هایی از اسلام را با استناد به منابع اصلی دین، یعنی قرآن و سنت، اشاره می‌کنند که به سادگی می‌تواند لایه‌های سخت ساختار پدرسالاری، که خود را مجهز به ابزار دین کرده، را نشانه گرفته و پایه‌هایش را به لرزه درآوردند. به اعتقاد این زنان، همراه و همگام بودن مردان با زنان و مشورت با آنان نه تنها برخلاف دین نیست، بلکه امری توصیه شده در قرآن است. آنها به هیچ‌وجه به دنبال کاهش کارکرد خانواده و یا آسیب پذیر کردن پایه‌های خانواده نیستند؛ بلکه می‌خواهند با حفظ ارزش‌های خانوادگی، و با نگاهی تازه به مبانی دین، جایگاه و موقعیت واقعی و درست خود را به دور از تعاریف موجود از جایگاه‌های سنتی زنان و مردان در خانواده داشته باشند؛ مواردی که امروز این زنان می‌توانند مصداق‌هایی برای نقض هر کدام از این تفاسیر باشند. در مصاحبه، این طور نبود که همه زنان بر اساس انتظارات اجتماعی در مورد جنسیت و نقش‌ها، روابط و اقتدار به سؤال‌ها پاسخ بدهند، بلکه تلاش می‌کردند تا دیدگاه‌های شخصی خودشان را نیز در کنار تعریف‌هایی که جامعه برایشان مشخص کرده جایی دهند؛ بنابراین، چطور می‌توان همه زنان را به عنوان یک کل در نظر گرفت و چنین کلیشه‌هایی را تعمیم داد. شاید زن مفهومی یکپارچه باشد، اما در دل این مفهوم، هزاران زن وجود دارند که از نظر طبقه اجتماعی، قشر بندی، قومیت، و مسائل جنسیت، دارای تفاوت‌های بنیادینی هستند (پیران، ۱۳۸۶). در دل همین اشتراک‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی هم زنان بسیاری وجود دارند که با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارند. هر کدام روایت و فهمی متفاوت از خود دارند.

به نظر من مردها برای اینکه کسی رو گناه‌کار یا خطاکار در نظر بگیرن میان از دین استفاده می‌کنن. اصلاً این طور نیست. دین به زن‌ها قوت می‌ده. اگر بر اساس قرآن رفتار کنیم، به ما یاد می‌ده که چطور رفتار کنیم تو زندگی مجردی، متأهلی، اجتماعی. اصولاً کسانی که طبق دین زندگی می‌کنن، از نظر شخصیتی این فرصت رو به اون می‌ده که رشد کنن. من با آموزه‌های دینی سرپام (مُبراً، ۳۷ ساله، ساکن آنکارا، آسپز).





هرچند صحبت‌های زنان در تهران و آنکارا به‌طور مستقیم ردی از گرایش‌ها فمینیستی را نشان نمی‌داد، اما آنها ناخواسته مطالبات برابری طلبانه خود را در قالب اندیشه‌های فمینیست‌های اسلامی و نواندیشان دینی مطرح می‌کردند. هر دو گروه از زنان به‌هیچ‌وجه به‌دنبال کاهش کارکرد خانواده و یا آسیب‌پذیر کردن پایه‌های خانواده نبودند؛ بلکه می‌خواستند با حفظ ارزش‌های خانوادگی و با نگاهی تازه به مبانی دین، جایگاه و موقعیت واقعی و درست خود را به دور از تعاریف موجود از جایگاه سنتی زنان و مردان در خانواده داشته باشند. از نظر مانده مردان باید همراه با زنان باشند نه جلودار. او این خواسته را نه تنها به معنی تزلزل خانواده در نظر نمی‌گرفت، بلکه با استناد به منابع دینی، این موضوع را توجیه می‌کرد:

این‌که می‌گن مرد باید مسلط باشه، به نظر من مرد باید همراه باشه. به نظرم مشورت کردن خیلی بهتره. تو قرآن هم اومده که و امراهم شورا بینهم. دیدگاه‌های همدیگر رو شنیدن و تصمیم نهایی رو کسی که درست تصمیم می‌گیره، بگیره، نه اون‌کی که خودرأیه. من کسی که این طوری باشه رو اصلاً باهاش کاری ندارم (مانده، ۳۷ ساله، ساکن تهران، رهبر گروه سرود).

اجازه گرفتن: کسب اجازه از مردان، مفهوم دیگری است که این زنان در زندگی روزمره خود به شکلی ملموس تجربه می‌کنند. مفهومی که بر اساس برداشت‌های سنتی، از موانعی است که بر لزوم محدود ماندن زنان تأکید می‌کند. حق انتخاب و اختیار او را سلب می‌کند و او را حتی در ساده‌ترین شرایط مثل تصمیم برای دیدن پدر و مادر و نزدیکان (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ۱۴۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ۱۶۹؛ صاوی، ۱۴۲۷، ج ۱، ۲۹۱؛ مراغی، بی‌تا، ج ۵، ۲۷؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۷۲) و عبادات مستحبی (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۷۲) تحت نظارت همسر قرار می‌دهد. برای مانده، تجربه زندگی مشترک و مقاومت در مقابل نابرابری جنسیتی، به او این جرئت را داده که «خبر دادن» را جایگزین «اجازه گرفتن» کند:

یه وقت‌هایی می‌گم چرا مردها باید برای زن‌ها تصمیم بگیرند. مثلاً وقتی می‌گه من راضی نیستم، من مجبورم استوپ کنم. چون راضی نیست فلان‌جا برم. اولاً فکر می‌کردم هر کاری می‌خوام انجام بدم باید اجازه بگیرم. حتی آب خوردن. فکر می‌کردم باید برای هر چیزی اجازه بگیرم. بعد فهمیدم می‌شه یه اجازه کلی بگیرم. مثلاً می‌خواستم برم مسجد می‌گفتم اجازه می‌دی می‌گفت نه. بعد خیلی احساس بدی داشتم. می‌گفتم اگر من الان مرد بودم می‌رفتم مسجد نماز و می‌خواندم بعد می‌رفتم خانه. خودم تصمیم می‌گرفتم که

الان دلم می‌خواد چکار کنم. از این خیلی بدم میاد که برای هر چیزی باید اجازه بگیریم. چون که کار بدی یا چیز بدی نیست. اما دیگه الان اجازه نمی‌گیرم. الان فقط می‌گم که در جریان باشه... (مانده، ۳۷ ساله، ساکن تهران، رهبر گروه سرود).

من و همسرم کلاً اجازه گرفتن رو خیلی دوست نداریم و اینطور نیست که بخواهیم از هم اجازه بگیریم. فقط در حدی که به هم خبر بدیم. در حدی که هر دو آگاه باشیم. من به لحاظ شخصیتی این طور نیستم (مُبرا، ۳۷ ساله، ساکن آنکارا، آشپز).

نمونه دیگری از این زنان عاطفه است که تلاش می‌کند تا با محدود کردن کارکرد مفهوم اجازه (و نه زیر سؤال بردن تمامیت آن) این نگاه را ضعیف کند و به حاشیه ببرد. «خاص کردن اجازه از شوهر» و تبدیل آن به استثنا و نه قاعده، راه را برای آزادی عمل بیشتر این زنان باز کرده است. مسئله‌ای که با توجه به تفسیرهای نواندیشان، مربوط به جامعه صدر اسلام بوده و با توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی آن دوران مطرح شده و در این زمان کارکرد خود را تا حد زیادی از دست داده است:

اجازه شوهر یعنی اینکه من بخوام به کاری از مال شوهرم بکنم، حتی خیرات، بهش بگم تو راضی هستی. اون فرق می‌کنه. وقتی شوهر من با فعالیت اجتماعی من موافقه، دیگه نیازی نیست بابت هر چیزی برم ازش اذن بگیرم. اجازه از شوهر تو موارد خاصه نه موارد عمومی. ۱۴۰۰ سال پیش اون صحبت مطرح شده. اون اتفاق که در زمان پیامبر زنی مثلاً به کاری کرده که تو نمی‌تونستی بدون اذن شوهر کاری بکنی. برای چی برای ما مجتهد گذاشتن. برای اینکه بر اساس زمان شرع هم تغییر می‌کنه. شرعیات وابسته به زمانه (عاطفه، ۳۶ ساله، ساکن تهران، مربی مهد).

این زنان، تلاش می‌کنند تا بافهم متفاوت خود از چنین قوانینی، تعاریف سنتی که مردان را منشأ قدرت و زنان را تابع و در اختیار نشان می‌دهد به چالش بکشند و یا آن را بنا به خواست خود متحول کرده و در مسیر اهداف خود تغییر بدهند. راحله سومین نمونه از نوع واکنش در برابر این امر را نشان می‌دهد. او به جای محدود کردن یا جایگزین کردن کارکرد مفهوم اجازه با مفهوم خبر دادن، به کلی آن را زیر سؤال می‌برد و معتقد به «اصل اختیارات متقابل» است. درست مانند زلیش که توجه به چنین موضوعاتی را پایه زندگی مشترک و درک صحیح از ارتباط متقابل در یک ازدواج هماهنگ در نظر می‌گیرد:





می‌گن وقتی زن ازدواج می‌کنه {باید کامل در اختیار شوهر باشه}، حالا شاید تو اسلام هم باشه اما نه این جور. شرایط اجتماعی الان فرق کرده. اینکه می‌گن وقتی ازدواج کنی، زن کلاً باید در اختیار مرد باشه یا زن اجازه‌اش دست مرده، دیگه به همچین چیزی وجود نداره. وقتی زن و مرد با هم ازدواج می‌کنن دو فردی هستن که کنار همن. همون قدر که مرد از یه سری اختیارات استفاده می‌کنه زن هم باید بتونه از اختیاراتی استفاده کنه. این یه چیز متقابله. نه کمتر و نه بیشتر. اما متأسفانه مردهای ایرانی این و متوجه نمی‌شن. الان خودم و می‌گم مثلاً اگر من دو روز از صبح تا شب بیرون باشم، شروع می‌کنه نه دیگه بسه چه خبره دو روز بیرون بودی. انگار که به من امتیاز مثبت یا جایزه داده. در صورتی که، این همچین چیزی نیستش. چون من که کار غلط و اشتباهی نمی‌کنم یا سوء استفاده نمی‌کنم. دارم یه کار اجتماعی می‌کنم. پس این حرف یعنی اشتباه. یعنی چی دو روز بیرون بودی بسه دیگه. این فرهنگ متأسفانه پایینه (راجله، ۳۲ساله، ساکن تهران، خانه‌دار).

وقتی همسرت این همه بهت خدمت می‌کنه، تو اون رو تو جایگاهی قرار می‌دی که بهش احترام بگذاری. به نظر من بعضی این مسائل رو قاطی می‌کنن. این به‌خاطر رفتار بعضی مردهاست که زن‌ها رو حساس می‌کنن. تو خیر می‌دی چون تو همراه اون هستی. داری با اون زندگی می‌کنی. این که اون در جریان باشه که اگر نیاز بود کمکت کنه. اما بعضی‌ها این رو با معنی بد اجازه قاطی می‌کنن (زلیش، ۲۸ ساله، ساکن آنکارا، نظافت‌چی).

تمکین کردن: مطیع بودن، تمکین کردن و در صورت اعتراض برچسب‌زن ناشزه خوردن، مفاهیمی است که به نظر می‌رسد در دنیای امروز جایگاه کم‌رنگی در ذهن زنان پیدا کرده است حتی اگر سنت با اصرار آن را به زندگی آنها تحمیل کند. واکنش اغلب زنان در آنکارا و تهران، در این باره منفی بود. بار منفی این واژگان اول در چهره‌هایشان و بعد در کلامشان پیدا بود. از نظر راجله حتی برای در خدمت بودن، بایستی تعادل و تناسب برقرار باشد. «در اختیار بودن» موضوعی دوطرفه است و مفاهیمی چون «سلب حق آزادی و اختیار» برای هیچ کدام از زنان ساکن تهران و آنکارا مجاز دانسته نمی‌شود. رابطه زنان با همسرانشان مبتنی بر «تعامل و همکاری» است نه «فرمان برداری». آنها تمایز مهمی بین تعهد در مقابل یک حاکم مستبد و انتخاب او برای پیروی محض قائل هستند.

نه بین، در خدمت همسر و خانواده باید باشه، ولی یه چیز متعادل. خب ببین مثلاً همین طور که مرد باید در خدمت خانواده باشه، هزینه‌های خانه رو تأمین کنه، زنم باید یه سری کارها رو انجام بده. ولی این خدمت تناسب داره. یعنی این که صرف این که عمرش و بذاره برای یه

خانواده، اصلاً به همین چیزی اشتباهه. ازدواج تکمیل می‌کنه زندگی رو. نه این که زندگی یک زن رو درست در اختیارش بگیره (راجله، ۳۲ ساله، ساکن تهران، خانه‌دار).

تغییر تعاریف و مفاهیم در میان روزمرگی‌های زندگی که در نگاه سنتی ارزشی و غیرقابل تغییر است، زیر سؤال بردن برداشت‌های سنتی از دین، تلفیق تفسیرهای جدید از منابع دینی با توجه به شرایط روز جامعه، نشان از میزان بازنگری زنان در تفکرات سنتی دارد. آنها، ویژگی مادری و همسری را با داشتن اصالت فکر و اندیشه درهم آمیخته و تلاش می‌کنند مرزهای موجود برای این مفاهیم را جابه‌جا کنند. عاطفه به صراحت این موضوع را به چالش می‌کشد. از نظر او بین احکام دین سنتی و مطالبات امروز زنان، همخوانی وجود ندارد. برای مثال، «حق آزادی و اختیار» در نگاه او باید در تمام مناسبات زندگی جاری باشد:

نه مرد در اختیار زن و نه زن در اختیار مرده. اینا برای هم پوشش هستن که آبروی هم و نگه دارن. این که تفسیرهای مختلف وجود داره که زن باید مطیع مرد باشه، متأسفانه امثال محتهدهایی گفتن که دیدشون تو اون زمان بوده. جامعه امروز این رو نمی‌پسندنه. چطور جامعه امروز می‌گه من {به عنوان زن} اختیارم دست خودمه بعد وقتی من به مرد رسیدم بگم نه {هیچ اختیاری در مقابل اون ندارم}. الان زن و مرد آزادن هر کاری بخوان بکنن (عاطفه، ۳۶ ساله، ساکن تهران، مربی مهد).

با وجود اینکه در اسلام سنتی تمکین زن در امور جنسی واجب مطلق بوده و در هر زمان و مکان لازم الاجراست مگر در حالتی که زن عذر شرعی داشته باشد (مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۷۲)؛ و با اینکه سال‌هاست هر نوع کنترلی بر بدن زنان با نام مدرنیته، سکولاریسم، جمهوری، مذهب، سنت، عرف، اخلاق و... از طرف مدافعان حقوق زنان محکوم شده است؛ با این حال، به موازات همان سال‌ها، بدن زنان همچنان میدان نبردی بوده است برای بازیگرانی که گاهی با نام دین، گاهی سنت، گاهی سیاست و گاهی مصلحت او را وادار به تسلیم کرده‌اند. زنان ترک همانند هم‌تایان تهرانی خود می‌گویند که از تمکین خسته شده‌اند. آنها تعریف تازه‌ای را از دل این مفاهیم بیرون آورده‌اند. تعاریفی که رنگ‌وبوی جدیدی از بروز هویت‌های فردی و خواسته‌های جدید این زنان می‌دهد. الهه می‌خواهد که همانند همسرش از لذت‌های جنسی بهره‌برد. از نظر او این امر کاملاً بدیهی و حقی برای هر دو طرف رابطه است. در این جا مفهوم «لذت زنانه» جایگزین مفهوم «تمکین» می‌شود:





من با عشق با همسرم ازدواج کردم. ۵۰ ۵۰ بوده. یه موقع اون درخواست می‌کنه، یه موقع من. سعی می‌کنیم دو طرفه باشه. من شنیدم تو اسلام اومده که وقتی زن این موضوع را از شوهرش بخواد، عشقش به زندگی بیشتر میشه. چون وقتی مرد همش درخواست کنه، میگه خب پس این چکاره اس. این یه حس خداییه. گرچه زن بیشتر استفاده می‌کنه و زن بیشتر تخلیه می‌شه. دیدگاه زنایی که فکر می‌کنن وسیله هستن غلطه. وقتی یه زن تر و تمیز باشه و خودش رغبت داشته باشه بگه، به نظرم خودش بیشتر لذت می‌بره. چون خواست خودش بوده. مثلاً برای زن انگار یه چیزه عاره. بدش میاد. اما چند بار که بگه ببینه لذت می‌بره می‌فهمه نیاز منم هست نیاز اونم هست (اللهه، ۲۹ ساله، ساکن تهران، آرایشگری در خانه).

زنان چیز بیشتری می‌خواهند، عاطفه و ریحان می‌خواهند حصار بدن، از آن خودشان باشد. آنها نشان داده‌اند که می‌خواهند طعم ناب «احترام و عشق دوطرفه» را جایگزین طعم کهنه تعاریف دیگر همچون تمکین و در اختیار بودن کنند.

روابط زناشویی خیلی مهمه، اگر روابط زناشویی رو رها کنی، مرد نمی‌مونه. یه زن باید خیلی هنر داشته باشه. اما متأسفانه خانم‌ها آرایش می‌کنن می‌رن بیرون. اما وقتی میایی خانه کثیفن به مرد حمله می‌کنن. خواست همسرم خیلی مهمه. اما اون به منم احترام می‌ذاره. همسر خوب نعمته. خب یه موقع‌هایی هست که من حوصله ندارم. روابط زناشویی فقط به ارتباط جنسی نیست. این که همسرت رو دوست داشته باشی، حتی به یک بوسیدن. این موضوع دوطرفه است (عاطفه، ۳۶ ساله، ساکن تهران، مربی مهد).

به نظر من در روابط جنسی زن باید مورد احترام قرار بگیره و از طرفی کاری که زن انجام می‌ده باید از سر دوست داشتن باشه. نه از روی وظیفه. ولی نمیشه نادیده گرفت که مرد اولویته براش که نیاز جنسیش را رفع کنه. من از همسرم احترام می‌خوام و اون هم فهمیده که باید برای رفع نیازش به من احترام بگذاره (ریحان، ۳۹ ساله، ساکن آنکارا، نظافت چی).

این زنان حتی در زمینه زیبایی‌های ظاهری خود نیز راهکارهایی به دست آورده و سعی در عملی کردن آنها دارند. به جز مواردی که یا هر دو دوست داشتند و زن آرایش می‌کرد و هر دو دوست نداشتند و در نتیجه آرایشی در کار نبود. یکی آرایش را دوست داشت و به خواست شوهرش آرایش نمی‌کرد چون شوهرش بی‌پروا به او انگ می‌زد. خشمگین بود و به گفته خودش مسخره‌ترین حقی است که نمی‌تواند استفاده کند. در غیاب همسرش، یک دل سیر آرایش می‌کرد. آن یکی آرایش دوست نداشت و به خواست شوهرش آرایش می‌کرد. به قول خودش می‌ترسید و می‌خواست چشم‌های شوهرش را سیر نگه دارد. به نظر می‌آید

ترس ازدست دادن، می تواند انسان را به هر کاری وادار کند. زن دیگر دوست داشت بینی اش را جراحی کند، اما شوهرش او را منع کرده بود و دیگری که می گفت:

یکی از دوستانمون شوهرش خیلی مذهبی، اما از زنش می خواد دائماً بوتاکس و پروتز کنه بیچاره تا حالا چند بار برا آقا سینه هاش رو پروتز کرده و در آورده، دکترای خیلی بهش گفتن خطر داره اما چون شوهرش از اون می خواست تن به این کار داده بود. من بهش گفتم احمقی. الان چند وقتی دیگه به حرف شوهرش رو گوش نمی ده می گه خسته شدم به درک که این طوری خوشش میاد ...

حق انتخاب: دگرگونی در مناسبات زنشویی و خانوادگی و ایجاد هویت های جدید

برای بیان خواست و نظرات در میان مصاحبه ها کاملاً مشهود بود. به نظر می رسد این امر ناشی از پیدایش ارزش ها و نگرش های جدید و آگاهی یافتن زنان نسبت به جایگاه واقعی ایشان بود که سبب شده تا مقاومت هایی از طرف آنها در عرصه های خانوادگی و اجتماعی شکل بگیرد. ریحان از جمله زنانی بود که موضوع انتخاب را در قالب «رفتار بر اساس تشخیص فردی» با قاطعیت مطرح می کرد:

حسی که نسبت به همسرت داری خیلی مهمه اما این طوری نیست که هرطوری اون بخواد رو انجام بدی. خیلی وقت ها لازمه اون طور که تشخیص می دی رفتار کنی نه اون طوری که اون می خواد (ریحان، ۳۹ ساله، ساکن آنکارا، نظافتچی).

این حق شاید در مورد برخی زنان مانند راحله به مسائل فردی تقلیل پیدا کرده باشد و نتواند آن را به فضای بیشتر زندگی تعمیم دهد؛ اما این مقاومت در قالب حفاظت از «انتخاب های شخصی» تعریف می شود:

تو تصمیم ها خودشه که حرف آخر و می زنه یا خودش بعضی وقت ها تنهایی تصمیم می گیره. می گم هنوز همون روحیه ها رو داره. اما من نسبت به مسائلی که مربوط به خودم می شه کوتاه نمیام (راحله، ۳۲ ساله، ساکن تهران، خانه دار).

دنیز و اسلی ۴۷ و ۵۱ ساله، ساکن آنکارا، هر دو، به صلاح دید خود، بر «عقل گرایی» و «دست زدن به انتخاب» به جای «پیروی بدون تفکر» تأکید داشتند. نگاهی که نشان می دهد آنها تا چه اندازه بر اهمیت استفاده از تجربه و آگاهی های فردی در زندگی اشراف دارند:



من نماز جماعت می‌رم. میام اینجا مانتی ۱ درست می‌کنم. اینطور نیست که شوهرم منو محدود کنه. این جا نرو یا برو خودم هر کاری بخواهم می‌کنم. من کاری به حرف و عقل دیگران ندارم به عقل خودم نگاه می‌کنم. من اصلاً به هیچ‌کس تو کارهام نگاه نمی‌کنم. کسی هم نمی‌تونه تو کارهای من دخالت کنه. هر کاری که تشخیص بدم رو انجام می‌دم (اسلی، ۵۱ ساله، ساکن آنکارا، کار خدماتی).

از بین تمام آیات مربوط به زنان، آیه مرتبط با عاملیت و یکی از پرمناقشه‌ترین آنها در میان مفسران آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...»^۲ است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در سنت حقوقی اسلام این پیش فرض وجود دارد که خداوند اقتدار و سلطه بر زنان را برای مردان قرار داده است. کسانی که با این نوع نگاه موافق هستند؛ به عنوان توجیه اصلی خود اغلب آیه ۳۴ سوره نساء را مورد استناد قرار می‌دهند، آیه‌ای که فقهای پیشامدرن از آن مفهوم قوامیت^۳ را برداشت کرده و روابط جنسیتی را بر اساس آن تعریف می‌کنند (میرحسینی، ۲۰۱۵). این آیه از گسترده‌ترین آیات حقوقی قرآن است که در فقه اسلامی در مسائل مربوط به احکام زنان، مورد استدلال فقها قرار گرفته است. منابع فقهای پیشامدرن، مطرح می‌کنند که زن اجازه حکومت در جامعه اسلامی^۴ (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۵۴۳) را ندارد. عدم قضاوت زنان (سیوطی، ۲۰۰۷، ج ۱، ۹۱؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۳، ۹۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۵۴۳)، وجوب تمکین او در امور جنسی (مغنیه، ۱۴۲۵،



۱. یک غذای ترکی است.
۲. مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است به واسطه آن برتری که خدا برای بعضی بر بعضی مقرر داشته و هم به واسطه آنکه مردان از مال خود نفقه دهند. نساء/۳۴
۳. محمدبن عمر فخر رازی، ۱۴۲۰، التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)، لبنان: دار احیاء التراث العربی، صفحه ۷۰، جلد دهم (این مفسر از عبارت «الاحذ فوق ایدیهن» برای معنای قیومیت استفاده کرد)؛ محمدبن جریر طبری، ۱۴۱۲، تفسیر طبری، لبنان: دارالمعرفه، صفحه ۳۷، جلد پنجم (این مفسر از عبارت «الاحذ علی ایدیهن» برای معنای قوام استفاده کرد)؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، تفسیر مقاتل بن سلیمان، لبنان: دار احیاء التراث العربی، صفحه ۳۷، جلد اول؛ سلیمان بن احمد طبرانی، ۲۰۰۸، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن: دارالکتب الثقافی، صفحه ۲۳۰، جلد دوم.
۴. البته در موضوع عدم حکومت زنان، علامه طباطبائی این موضوع را برخاسته از نوع رفتار عرب با زنان بیان کرده و می‌نویسد: «به هر حال رفتاری که عرب با زنان داشت، ترکیبی بود از رفتار اقوام متملن و رفتار اقوام متوحش. ندادن استقلال به زنان در حقوق، و شرکت ندادن آنان در امور اجتماعی از قبیل حکومت و جنگ و مسئله ازدواج و اختیار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ایران و روم گرفته بودند، و کشتن آنان و زنده‌به‌گور کردن و شکنجه‌دادن را از اقوام بربری و وحشی اقتباس کرده بودند؛ پس محرومیت زنان عرب از مزایای زندگی مستند به تقدیس و پرستش رئیس خانه نبود، بلکه از باب غلبه قوی و استخدام ضعیف بود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۰۳). اما این که چرا خود علامه به‌رغم اشراف به رفتار اعراب، به موضوع عدم حکومت زنان اعتقاد داشته، جای تأمل دارد.



ج ۱، ۱۰۵)، عدم خروج زن از منزل بدون اجازه همسر حتی برای دیدن پدر و مادر و نزدیکان (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ۱۴۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ۱۶۹؛ صاوی، ۱۴۲۷، ج ۱، ۲۹۱؛ مراغی، بی تا، ج ۵، ۲۷؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵) و حق طلاق مردان هر زمان که اراده کنند (مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵)، همه یک حرف را بازگو می کنند که کل موجودیت زن در این امر خلاصه می شود که در خانه بماند، تحت حمایت مردان باشد و به مردان خدمت کند. اما زنان درباره خودشان فکر می کنند، رؤیای پردازی می کنند، مطالعه می کنند، گفت وگوها و صحبت هایی را در دورهمی ها و مجالس خود شکل می دهند و درباره مردان در اجتماعات خود صحبت می کنند. همه این ها می تواند نشان دهنده فهم آنها از پویایی جنسیتی شان باشد (بیات، ۲۰۱۰، ۱۱۶). از نظر زنان مشارکت کننده در این مطالعه، زن موجودی نبود که صرفاً در خانه بماند، به امور خانه برسد و خودش را نادیده بگیرد. فولیا به فعالیت های اجتماعی و فردی در کنار فعالیت های مربوط به امور خانه تأکید داشت و تلاش می کرد به آن عمل کند. از نظر او زنان مانند مردان و سایر هم جنسان خود، علاوه بر مسئولیت مربوط به خانه، همسر و فرزندان شان، علائق دیگری هم دارند و باید به حال خوبشان اهمیت بدهند:

کتاب می خونم؛ برای خوردن قهوه و کافی بیرون میرم؛ یکم به مغزم استراحت می دم؛ اصلاً به مشکلات فکر نمی کنم و واقعاً استراحت می کنم و این طور برداشت می کنم که وقتی این کار رو می کنم این وقت به خودم اختصاص داره و می خوام حالم رو خوب کنم (فولیا، ۴۹ ساله، ساکن آنکارا، خانه دار).

هرچند این افراد به طور منفرد و مجزا پیش می روند، بی شک تأثیر رفتارهای آنها در حاشیه نمی ماند و دیده خواهند شد. خواست زنان برای داشتن حقوق حداقلی و حضور در عرصه های اجتماعی، آنها را قادر می سازد تا تنها و به دور از نظارت دیگری، زندگی خارج از خانه را تجربه کنند و شغل یا فعالیتی درآمدزا داشته باشند تا بتوانند از این طریق سلطه مردانه را به چالش بکشند. فعالیت این زنان با آن چه جیمز اسکات^۱ اشکال روزمره

1. James Scott, weapons of the weak: Everyday Forms of peasant Resistance (New haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

منظور، مبارزات دهقانان فقیر در برابری پیشروی طبقات مسلط به وسیله کنش های محتاطانه، غیرقانونی، و فردی همچون این دست و آن دست کردن تجاهل، گردن نهادن، تهمت زدن، یا خرابکاری است (بیات، ۱۲۸).

مقاومت نامیده است، همخوانی دارد. با این تفاوت که کنش‌های زنان مسلمان نه تنها غیرقانونی و صرفاً دفاعی، مخفی و خاموش و فردی نبوده بلکه پیشروی روبه‌جلو نیز داشته است. «هرقدر تعداد زنانی که حضور خود را در فضای عمومی ابراز می‌کنند، بیشتر باشد، پدرسالاری ضعیف‌تر خواهد شد» (بیات، ۳۱، ۲۰۱۰)؛ بنابراین، چطور می‌توان همه زنان را به‌عنوان یک کل در نظر گرفت و چنین کلیشه‌هایی را تعمیم داد. شاید زن مفهومی یکپارچه باشد، اما در دل این مفهوم، هزاران زن وجود دارند که از نظر طبقه اجتماعی، قشربندی، قومیت، و مسائل جنسیت، دارای تفاوت‌های بنیادینی هستند (پیران، ۱۳۸۶). در دل همین اشتراک‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی هم زنان بسیاری وجود دارند که با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارند. هرکدام روایت و فهمی متفاوت از خود دارند، حتی اگر خاکشان را از یک جا برداشته باشند.

۵. نتیجه

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد دین با سنت‌های پدرسالارانه همسو بوده و عامل مهمی در سرکوب و یا محدودکردن عاملیت زنان است. اگرچه زنان مورد مطالعه به قوانینی که سنت آمیخته به مذهب برایشان تعریف کرده احترام می‌گذارند، قوانینی که به‌شدت از سمت مردانشان پذیرفته، بازتولید و تقویت می‌شوند. اما اگر کسی از آنها بپرسد معنی این احترام چیست، آنها بی‌تردید خواهند گفت که به معنی پذیرش همه این قوانین نیست. ممکن است این زنان با نظریه فمینیستی و از رابطه آشفته بین فمینیسم و سنت‌های مذهبی اطلاعی نداشته باشند؛ درست مثل شرایط زنان در ترکیه که برای اطاعت از خدا و انجام اعمال مذهبی از یک طرف در تضاد مستقیم با خواسته بخش‌های سکولار جامعه به‌عنوان انقیاد، و از طرف دیگر، توسط بخش‌های مذهبی جامعه به‌عنوان مقاومت در نظر گرفته می‌شود (شیولی، ۲۰۱۴). اما بی‌شک روش‌های مختلفی وجود دارد که بتوانند به‌طور آگاهانه یا ناآگاهانه، تبعیض جنسیتی را به چالش کشیده و به مبارزه بطلبند، در برابر آن مقاومت کنند، با آن چانه و یا حتی دورش بزنند. آنها روش‌های ظریف و سختی را برای تعریف مجدد یا تغییر مسیر حرکت برای انجام فعالیت‌های خود در نظر می‌گیرند که شاید در ظاهر



جلوه‌های اطاعت را برجسته می‌کند اما در حقیقت در حال مقاومت و ایجاد محدودیت در برابر تابع بودن خود هستند (گالاگر، ۲۰۰۷).

نتایج به دست آمده از این مقاله نشان می‌دهد که این موضوع بسیار عمیق و قابل تأمل است؛ چرا که زنان نه تنها به دنبال گسترش فرصت‌های توانمندسازی یا تحقق هویت خود از طریق دین نبوده‌اند، بلکه اگر بگوییم حتی به خود جرئت داده‌اند تا با تردید در تعاریف موجود، برداشت‌های جدیدی را که با تعاریف سنتی فاصله قابل توجهی دارند را مطرح کنند. به بیان دیگر، عاملیت انتقادی، تقوا (PCA) در میان زنان ترک و ایرانی رخ داده است. به نظر می‌رسد، دین قرار نیست صرفاً ابزاری برای پیش برد اهدافی باشد که مربوط به جنبه‌های غیر مذهبی زندگی‌شان است. آنها مخالفت غیر مستقیم با قوانینی که زیربنای فقهی دارند را آغاز کرده‌اند که همه این‌ها ناشی از فهم زنان از پویایی جنسیتی ایشان است. این مخالفت نه تنها باعث شده تا از مرحله مقاومت کردن فراتر بروند، بلکه توانسته به‌عنوان وجه مبارزاتی که در زندگی روزمره چندان محسوس به نظر نمی‌رسد، جنبه‌هایی از زندگی آنها را دستخوش تغییر کرده و تفسیری ملموس‌تر از مساوات‌طلبی اسلام نسبت به زنان را به نمایش بگذارد.

این زنان، برداشت‌ها و تعاریفی متفاوت درباره عباراتی همچون عرف و سنت، مطیع و دراختیار بودن، تحت سلطه بودن، اجازه گرفتن، تمکین کردن و حق انتخاب، ارائه می‌کنند. تفسیری از دین که آنها را نسبت به کنترل بیشتر جنبه‌های مادی زندگی‌شان توانمند می‌کند. آنها خبر دادن را جایگزین اجازه کرده و دامنه اجازه گرفتن را محدود و یا با کلیت آن مخالفت می‌کنند. ارتباط و اختیار متقابل و تعامل و همکاری را به جای تابعیت در نظر می‌گیرند. دوطرفه بودن لذت جنسی و قائل بودن به لذت زنانه و حق اختیار بر بدن نیز از دیگر مفاهیمی است که آنها به جای تمکین کردن باز تولید کرده‌اند. آنها اختیار و آزادی، احترام و عشق دوطرفه و اهمیت به انتخاب‌های فردی را به جای مسلط بودن مطرح کرده و بر توجه به عقل‌گرایی به جای پیروی از قوانین سنتی تأکید می‌کنند. هرچند زنان می‌پذیرند که پایداری، فداکاری، مهربانی و شفقت از ویژگی‌های آن‌هاست و با اینکه باورها و ارزش‌های سنتی در آنها نهادینه و درونی شده است اما، چیزی از درونشان می‌گوید آنها و موجودیتشان فراتر از نقش‌ها و ارزش‌های سنتی مادر و همسری است که با آن سنجیده می‌شوند.



در میان اغلب زنان ساکن تهران چنین تفسیرهایی کم‌رنگ‌تر بود. به‌رغم اینکه آنها هم مانند زنان ترک، مناسک دینی را انجام می‌دادند و هر دوزن خوب را زنی می‌دانند که تسلیم اوامر خداوند باشد، اما آنچه میان آنها و هم‌تایان ترکشان تمایز ایجاد می‌کند، این است که زنان ساکن آنکارا نسبت به تفکیک عرف و عادت از دین و توجه به تفسیرهایی که مبتنی بر عقل‌گرایی است تأکید بیشتری دارند. این در حالی بود که زنان ساکن تهران، تفسیرهای سنتی از دین که با عرف و عادت همسو و هم‌پیمان است را پذیرفته بودند. به‌عنوان مثال، آنچه زنان ساکن آنکارا دربارهٔ تسلیم و تبعیت از مردان در قالب عرف و عادت مطرح می‌کردند، زنان ساکن تهران آن را در قالب دین سنتی می‌دیدند حتی اگر با آن موافق نبودند. اغلب زنان مورد مصاحبه در ایران و ترکیه، دقیقاً طبق الگوی سنتی دینداری و بر اساس انتظارات اجتماعی، فرهنگی، عرفی و دینی، فکر و عمل نمی‌کنند. برخلاف مطالعه انجام‌شده در قطر که برای فهم ادراک زنان دربارهٔ موارد مربوط به تصمیم‌گیری، آزادی عمل و نوع نگرش جنسیتی برای سنجش عاملیت زنان انجام شد، این تفاوت مشهود بود که زنان قطری، شاید می‌توانستند در تصمیم‌ها نقش بیشتری داشته باشند، اما از آزادی عمل کمتری برخوردار بودند. برای مثال آنها می‌توانستند تصمیم بگیرند که از خانه خارج شوند اما برای خروج از خانه، نیاز به کسب اجازه داشتند (کوتنیا، ۲۰۱۹). این در حالی بود که زنان مورد مطالعه این مقاله، این موضوع را تا حد زیادی حل شده می‌دانستند. با گذشت زمان، آنها با خروج از نقطهٔ امن خود و تجربهٔ لذت تغییر، نه تنها فضا و منابعی را برای آزادی عمل و تحقق خواسته‌هایشان ایجاد کرده‌اند، که از قالب شخصیت مطیع خارج‌شده و خود به عنوان عامل در فرایند تصمیم‌گیری‌ها نقش ایفا کرده و دست به انتخاب می‌زنند. آنها به‌طور کامل از هنجارهای جنسیتی غالب در جامعه آگاهی دارند؛ با این حال تعاریف خاک‌خورده را جابه‌جا می‌کنند، خاک‌هایش را می‌گیرند و بدون آنکه آسیب محسوسی به آن وارد کنند، به خود جسارت می‌دهند تا آن را طوری بچینند که می‌پسندند و همهٔ این‌ها در فضایی جریان دارد که مدام به آنها گوشزد می‌شود در خانه بمانند و حواسشان به نقش‌هایشان باشد.





با این حال، آنها هیچ گسستی بین ایمان مذهبی که بر اساس تفسیرهای جدید پایه‌ریزی شده و دنیای مدرنی که در آن زندگی می‌کنند، نمی‌بینند. مناسک، بخشی از فعالیت‌های آنها را شکل می‌دهد و در کنار سایر اعمال و فعالیت‌های روزمره‌شان قرار می‌گیرد. آنها برای رهایی، خود را درون مذهب غرق نمی‌کنند و یا برای فرار از موقعیت بیرونی خود، مانند زنان فرقه‌زار یا سودانی (بادی، ۱۹۸۸؛ محمود، ۲۰۰۱) به خلسه نمی‌روند. در این مطالعه، زنان عاملیت را ورای تزکیه نفس زاهدانه^۱ پیش می‌برند. به نظر می‌رسد وجود چنین تفسیرهایی باعث شده تا برخی از پژوهشگران این موضوع را مدنظر قرار دهند که دین به عنوان یک مجموعه فرهنگی و ابزاری پویا، متفاوت از نظریه‌هایی است که دین را به عنوان یک نهاد اجتماعی ایستا و از بالا به پایین سوق می‌دهد (آمرن، ۲۰۰۳؛ بارتکوسکی و رید، ۲۰۰۳؛ بارتکوسکی، ۱۹۹۹؛ مانینگ، ۱۹۹۹؛ پاتیلو مک کویی، ۱۹۹۵؛ اسمیت، ۱۹۹۸ و ۲۰۰۰؛ سویدلر، ۱۹۸۶؛ ویلیامز^۲، ۱۹۹۵). این چرخش از پایین به بالا اتفاق افتاده است. زنان در عین حال که بعضی از ارزش‌های سنتی دین را تصدیق می‌کنند، آن را متناسب با زندگی که حالا چندان سنتی به نظر نمی‌رسد، اصلاح می‌کنند. در حقیقت، زنان فرصت پیدا می‌کنند با دین خود پای مذاکره بنشینند (بارتکوسکی و رید، ۲۰۰۳).

گسترش سواد دینی علاوه بر به چالش کشیدن تفاسیر رایج، به شکل نامحسوس‌تری، اقتدار انحصاری مردان در امور مذهبی و کارشناسان دینی، توسط مخاطبین اصلی‌شان به چالش کشیده می‌شود (ورنبر، ۲۰۱۸). نگاه زنان به دنیا در میان چهارچوب‌های محافظت‌شده نه تنها آنها را متوقف نمی‌کند بلکه زنان را به سمت انجام کارهایی که فکر می‌کنند ارزش دارد پیش می‌برد: به رسمیت شناخته شدن، ارزش داشتن در نگاه دیگران و دیده شدن. به نظر، همه این‌ها کارهای سختی است؛ چرا که بخشی از فرهنگ زنان سنتی-مذهبی این است که به دنبال دیده شدن نباشند؛ بنابراین، ساخت معانی که خود می‌خواهند، حتی در میان دیوارهای سخت پدرسالاری می‌تواند قابل تأمل باشد. زنانی که در چنین شرایطی مقاومت می‌کنند، به تدریج این قدرت را پیدا می‌کنند که نیرو و توانشان

1. pious self-cultivation

2. Ammerman, Manning, Pattillo-McCoy, Smith, Swidler, Williams

را بازسازی کنند و اعتماد به نفس و حتی فردیت خود را بسازند (هگلند^۱، ۱۹۹۵). به نظر می‌رسد، تفاسیر جدید از دین در مقابل ساختار پدرسالار به حمایت از این زنان می‌پردازد و به آنها اجازه می‌دهد تا به عنوان سوژه و زنانی فعال، مستقل و با قدرت تفکر و تصمیم‌گیری ظاهر شوند. برخلاف آنچه میرحسینی دربارهٔ رد یا به چالش کشیدن باورها و قوانین اسلام سنتی و مردسالاری مطرح می‌کند و آن را مختص طبقهٔ نخبگان و اقلیت زنان دارای تحصیلات عالی می‌داند (میرحسینی، ۲۰۰۶). این زنان با تحصیلات سطح پایین، اسلام سنتی و تفاسیری را که سال‌ها هم دوش پدرسالاری بستری برای منکوب کردنشان فراهم کرده بود را به چالش کشیده و فضا را برای ورود تفکرات نواندیشی که در نقطهٔ مقابل تفکرات سنتی وجود دارد، از درون باز می‌کنند.

۶. سپاسگزاری

نگارندگان از خانم زهرا بختیاری برای مطالعهٔ عمیق مقاله و کمک‌های ارزشمندشان در ترجمهٔ بخش‌های عربی قدردانی می‌کنند.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۵۸

دوره ۱۳، شماره ۳
پاییز ۱۳۹۹
پیاپی ۵۱

1. Hegland

منابع

- ابو زهره، محمد (بی تا). زهره التفاسیر. بیروت: دارالفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان. مشهد: آستان قدس رضوی.
- احمد، لیلا (۱۳۹۴). زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی (مترجم: فاطمه صادقی). تهران: نگاه معاصر.
- بیات، آصف (۲۰۱۰). زندگی همچون سیاست؛ چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر دادند (مترجم: فاطمه صادقی؛ نسخه الکترونیکی). انتشارات دانشگاه آمستردام.
- پیران، پرویز (۱۳۸۶). عرصه‌های تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی زنان ایران زمین: نیم‌نگاهی به یک تحقیق علمی. چشم‌انداز ایران، ۴۶، ۷۱-۸۱.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۳۰). درج الدرر فی تفسیر القرآن (محقق: طلعت فرحات). اردن: دارالفکر.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵). احکام القرآن جصاص (محقق: محمدصادق قمحاوی). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵). تفسیر الخازن. بیروت. دارالکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف (چاپ سوم). بیروت: دارالکتب العربی.
- ساروخانی، باقر، رفعت جاه، مریم (۱۳۸۳). عوامل جامعه‌شناختی مؤثر در بازتعریف هویت اجتماعی زنان، زن در توسعه و سیاست، ۸، ۷۱-۹۲.
- سایس، محمد علی (۱۴۲۳). تفسیر آیات الاحکام. بیروت: المکتبه العصریه.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴). الدرالمشور فی التفسیر بالماثور. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی.
- صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷). حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین (مصحح: محمد عبدالسلام شاهین؛ چاپ چهارم). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). بیروت، موسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (جلد دوم). اردن: دارالکتب الثقافی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.





- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی (مصصح: علی اکبر غفاری). تهران: صدوق.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله (۱۳۷۳). کنزالعرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰). تفسیرالکبیر (مفاتیح الغیب). چاپ سوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸). تفسیرالقاسمی المسمى محاسن التأویل (محقق: محمد باسل). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴). الجامع الاحکام القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- کیاهراسی، علی بن محمد (۱۴۲۲). احکام القرآن (کیاهراسی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ماتریدی، محمد (۱۴۲۶). تأویلات اهل السنه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مراغی، احمدمصطفی (بی تا). تفسیرالمراغی. بیروت: دارالفکر.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- میرحسینی، زیبا (۲۰۱۵). آیا مردان مسئول اند؟ بازاندیشی نسبت به اقتدار در سنت حقوقی مسلمانان (مترجم: هدی مبصری). برگرفته از <http://www.feministschool.com/spip.php?article7887>
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104, 783-90. doi: 10.1525/aa.2002.104.3.783
- Ammerman, N. T. (2003). Religious identities and religious institutions. In Michele Dillon (Ed.), *Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Bartkowski, J.P. (1999). One step forward, one step back: "Progressive traditionalism" and the negotiation of domestic labor within evangelical families. *Gender Issues*, 17, 37-61. doi: 10.1007/s12147-998-0003-3
- Bartkowski, J.P., & Read, J.G. (2003). Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States. *Qualitative Sociology*, 26(1), 71-92. doi: 10.1023/A:1021456004419
- Becker, P. E. (1999). *Congregations in conflict: Cultural models of local religious life*. New York: Cambridge University Press.
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9-28. doi: 10.1080/07256860903477662
- Boddy, J. (1989). *Wombs and alien spirits: Men and women in the Zar Cult in North Africa*. Madison. University of Wisconsin Press.



- Burke, K.C. (2012). Women's agency in gender - traditional religions: A review of four approaches. *Journal of Sociology of Compass*, 6(2), 122-133. doi: 10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x
- Chapman, M. (2015). Feminist dilemmas and the agency of veiled Muslim women: Analysing identities and social representations. *European Journal of Women's Studies*, 1-14. doi:10.1177/1350506815605346
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ebaugh, H. R., & Chafetz, J. S. (2000). *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Fridle, E. (1994). Sources of female power in Iran (M. Afkhami & E. Fridle, Eds). In: *In The Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran* (Pp. 151-167), New York: I.B. Tauris Publishers.
- Gallagher, S. (2007). Agency, Resources, and Identity: Lower-Income Women's Experiences in Damascus. *Gender and Society*, 21(2), 227-249.
- Hegland, M. (1995). Shia Women of Northwest Pakistan and Agency through Practice: Ritual, Resistance, Resilience. *Political and Legal Anthropology Review*, 18(2), 80-65. doi: 10.1525/pol.1995.18.2.65
- Irving S. (2016). Agency and Gender in Gaza: Masculinity, Femininity, and Family during the Second Intifada by Aitemad Muhanna. *Journal of Middle East Women Studies*, 12(2), 258-260. doi: 10.1215/15525864-3507683
- Kandiyoti, D. (1996). Gendering the Middle East Emerging perspective (Chapter 1). In *Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies* (Deniz Kandiyoti, Ed.). Syracuse University Press.
- Lazreg, M. (2013). Poststructuralist theory and women in the Middle East: going in circles?. *Contemporary Arab Affairs*, 6(1), 74-81. doi:10.1080/17550912.2012.757884
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Manning, C. (1999). God gave us the right: Conservative Catholic, evangelical Protestant, and Orthodox Jewish women grapple with feminism. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629-645. doi: 10.1086/508085
- Muhanna, A. (2015). Women's moral agency and the politics of religion in the Gaza Strip. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 31(1), 3-21. doi: 10.2979/jfemistudreli.31.1.3

- Muhanna, A. (2020). *Agency and gender in Gaza: Masculinity, femininity and family during the second Intifada*. New Yourk: Routledge; 1 edition.
- Patillo-McCoy, M. (1998). Church culture as a strategy of action in the black community. *American Sociological Review*, 63, 767–784. doi: 10.2307/2657500
- Qutteina, Y. & James-Hawkins, L. & Al-Khelaifi, B. & Yount, K.M. (2019). Meanings of Women's Agency: A Case Study from Qatar on Improving Measurement in Context. *Journal of Arabian Studies: Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, 9(1), 33-51. doi: 10.1080/21534764.2019.1649828
- Rinaldo, R. (2014). Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency. *Gender & Society*, 28 (6), 824–846. doi: 10.1177/0891243214549352
- Sadiqi, F. (2018). Female perceptions of Islam in Today's Morocco. *Journal of Feminist Scholarship*, 11, 48-60.
- Saktanber, A. (2002). *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. I.B.Tauris publishers, London. New York.
- Sehlikoglu, S. (2018). Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam*, 12, 73–92. doi: 10.1007/s11562-017-0404-8
- Shively, K. (2014). Entangled ethics: Piety and agency in Turkey. *Anthropological Theory*, 14(4), 462–480. doi: 10.1177/1463499614539072
- Smith, C. (1998). *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. (2000). *Christian America? What evangelicals really want*. Berkeley: University of California Press.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273-286.
- Vintges, K. (2012). Muslim women in the western media: Foucault, agency, governmentality and ethics. *European Journal of Women's Studies*, 19(3), 283–298. doi: 10.1177/1350506812443476
- Warner, R. S., & Wittner, J. G. (Eds.). (1998). *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Werbner, P. (2018). Between Islamic piety, agency and ethical leadership: paradoxes of self-transformation. *Contemporary Levant*, 3(1), 79-90. doi: 10.1080/20581831.2018.1449934
- Williams, R. (1995). Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources. *Journal of Social Problems*, 42(1), 124-144. doi: 10.2307/3097008
- Yount, K. (2005). Women's Family Power and Gender Preference in Minya, Egypt. *Journal of Marriage and Family*, 67(2), 410-428. doi: 10.1111/j.0022-2445.2005.00125.x

