

فمینیسم اسلامی، مفاهیم و امکان‌ها

محمد تقی کرمی*

نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی**

چکیده

موج سوم فمینیسم با طرح الگوهای بومی و با ظاهری اسلامی به دفاع از فمینیسم پرداخته و با تفسیرهای جدید از متون دینی، مفاهیم دینی را در خدمت نهضت فمینیسم قرار دادند. در مقابل، مخالفان فمینیسم اسلامی نیز این مفهوم را مفهومی متناقض دانسته و با تمرکز بر دو مفهوم «اسلام» و «فمینیسم»، امکان مفهومی این ترکیب را به چالش می‌کشند. در این مقاله اندیشه‌های فمینیسم اسلامی و نظرات موافقان و مخالفان این دیدگاه فمینیستی بررسی و رویکردهای مطرح شده در این حوزه طبقه‌بندی شد. در بخش موافقان، سه گروه با استراتژی‌های تحدید مفهوم اسلام، اسلام‌محور و مساوات مدرن‌محور و در بخش مخالفان، سه گروه با تأکید بر مفهوم فمینیسم، با تأکید بر موفق نبودن فمینیسم اسلامی و با تأکید بر منطق کلامی فمینیسم اسلامی شناسایی شدند. پس از بررسی نظرات موافقان و مخالفان یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که با توجه به گستردگی حیطه‌ی مفهومی دو مفهوم اصلی فمینیسم اسلامی یعنی «فمینیسم» و «اسلام» نمی‌توان مدعی امکان یا عدم امکان قطعی این مفهوم شد. بدیهی است در مبحث امکان مفهومی فمینیسم اسلامی توجه به زمینه‌های مفهومی مانند فمینیسم و اسلام در زمینه‌ی اجتماعی مطرح شده ضروری است. از این‌رو بسته به زمینه‌ی اجتماعی و گستره‌ی تعریف دو مفهوم می‌توان به امکان یا عدم امکان فمینیسم اسلامی رأی داد.

واژگان کلیدی

اسلام، فمینیسم، فمینیسم اسلامی، جنسیت، حقوق زن.

* - استادیار دانشگاه علامه طباطبایی (mt.karami@yahoo.com)

** - کارشناس ارشد مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس (nassimasharyat@gmail.com)

۱- مقدمه

«فمینیسم اسلامی» مفهومی مبتنی بر برداشتی برابری خواهانه میان زن و مرد از اسلام است. در پی مطالبات برابری خواهانه‌ی زنان در طول دو قرن گذشته، جنبش زنان در غرب شکل گرفت و ادامه یافت. با توسعه‌ی ارتباطات و تبادل فرهنگی میان کشورهای اسلامی و غرب، خواسته‌ها و مطالبات طرفداران این جنبش همانند مدرنیته و سرمایه‌داری وارد کشورهای مسلمان شد.

در بعضی از مناطق، جنبش زنان در کشورهای مسلمان واکنشی به جریان فمینیستی غرب بوده و حاصل این واکنش، شکل‌گیری جنبش‌هایی مبتنی بر اصول اسلامی در جهت تفسیر جدید و تازه‌ای از اسلام به منظور اعتلای حقوق زنان مسلمان بود. در مناطق دیگر، فمینیسم از سوی زنان مسلمان پذیرفته شد. در این کشورها جنبش زنان به شکل سکولار ظهور کرد و خواستار جدایی حوزه‌ی دین از سیاست شد، زیرا طرفداران آن حاصل این جدایی را بهبود شرایط زنان می‌دانستند. باید توجه داشت که در این مقاله تنها مفهوم فمینیسم اسلامی و آراء موافقان و مخالفان بررسی خواهد شد. از آنجا که رویکرد مقاله بررسی این دو بخش است، باید توجه داشت که امکان بررسی آراء نظرات مسلمانان مدافع حقوق زن به‌طور اخص وجود نداشت و تنها به بررسی آراء مسلمانانی پرداخته شد که لزوماً در مورد فمینیسم اسلامی اظهار نظر نموده بودند.

۲- بیان مسئله

تاریخ حاکی است که طبیعت متفاوت زنان و برخی از عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی باعث شده که زنان، عمدتاً در جایگاه فرودستی نسبت به مردان قرار داشته و از صحنه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حذف شده و یا در صورت حضور در نقش‌های منفعل و کم‌رنگ ظاهر شوند. ظهور گفتمان مدرن در قرن هیجدهم، به بروز جنبش‌های اجتماعی زنان در مغرب زمین منتهی شد. جنبش‌هایی که نظرات خود را از مکاتب و سایر نظریه‌های اجتماعی، سیاسی وام گرفته و با استفاده از آنها یا در پاسخ به آنها، آراء خود را شکل داده‌اند.

هم‌زمان با تحولات غرب، به تدریج نظریات فمینیستی در جوامع اسلامی ظهور و بروز یافت و در این کشورها تحولات مرتبط با زنان، از جنبش‌های زنان در غرب تأثیر پذیرفت. این در حالی بود که برخی از روشنفکران دینی و غیردینی به بهانه‌ی حل نشدن مسائل زنان در کشورهای اسلامی برای بومی‌سازی مسئله‌ی فمینیسم با توجه به اعتقادات دینی و گرایش‌های مذهبی تلاش کردند (توحیدی ۱۹۹۶: ۱۰).

بنا بر نظر برخی از متفکران عرب نظیر رفاعه طحطاوی،^۱ طاهر حداد^۲ و قاسم امین^۳ باید تحولاتی در نقش زنان و خانواده به وجود می‌آمد تا

1-Rifa'a el-Tahtawi

2-Tahar Haddad

3-Qasim Amin

رنسانسی عربی رخ دهد. نوگرایانی چون محمد عبده^۱ با تمایز نهادن میان عبادات و معاملات راه اجتهاد را گشودند؛ بنا به تعریف آنان عبادات ازلی و اجتهاد ناپذیرند در حالی که معاملات موضوعاتی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و آموزشی‌اند که باید در هر عصر تفسیر مجدد شوند. آنها بر این باور بودند که اقتباس از فرهنگ‌های دیگر برای ارتقای سطح جامعه امری مشروع است (یازبک حد ۱۳۷۸: ۵۵).

بدین ترتیب از اواخر قرن نوزدهم، اندیشه‌های برابری‌گرای غربی در قالب آثار مکتوب، توسط نویسندگان مسلمان آشنا به غرب به این کشورها راه یافت. شاید مصر از اولین کشورهای اسلامی باشد که اندیشه‌ی مدرن دفاع از حقوق زنان به آن راه یافته است. در این دوران، قاسم امین، نویسنده‌ی مصری، مهم‌ترین آثار زن‌پژوهی را منتشر کرد. این نویسنده تلاش کرد تا بر اساس دیدگاه تجددگرایانه، به تفسیر و تأویل آموزه‌های دینی بپردازد. امروزه نیز فمینیست‌های زیادی در کشورهای اسلامی، بخش مهمی از تلاش خود را صرف مبارزه‌ی درون دینی برای حاکمیت نگاه زن‌گرایانه می‌کنند که معروف‌ترین آنها فاطمه مرنیسی (مراکش)، رفعت حسن (پاکستان)، عزیزه الحبری (لبنان)، فاطمه احمد ابراهیم (سودان) و نوال السعداوی (مصر) هستند (متمسک ۱۳۸۰: ۴۵۲).

در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، علائم روشنی از ظهور آگاهی جدیدی بروز کرد؛ یک شیوه‌ی جدید تفکر و یک گفتمان جنسیتی که مطالباتش فمینیستی و در

1-Mohammed Abdu

عین حال زبان و منبع مشروعیتش اسلامی بود. برخی از این انواع گفتمان جدید نام «فمینیسم اسلامی» را گرفت. هر چند اکثر اسلام‌گراها و برخی از فمینیست‌های سکولار، ایده‌ی «فمینیسم اسلامی» را با ایدئولوژی‌ها و جهت‌گیری خود مغایر می‌دانند و در واقع آن را مفهومی متضاد می‌پندارند (میرحسینی ۱۳۸۵: ۴۵).

این گرایش فمینیستی، همواره به دنبال یافتن پایگاه محکمی در جوامع اسلامی بوده و در این راه هیچ تلاشی را فرو نگذاشته، زیرا با پذیرش فمینیسم اسلامی در کنار سایر انواع فمینیسم و نیز به عنوان جریانی اسلامی، بر طرفداران این نظریه روزبه‌روز افزوده شده و بنیان‌گذاران آن می‌توانند مشروعیتی نسبی را برای نظرات خود فراهم آورند و بدین ترتیب راه برای تغییر حقوق زنان در این کشورها به مرور زمان هموار گردد.

بنابر آنچه گفته شد، پرسش اساسی این مقاله را می‌توان این گونه سامان داد که آیا «فمینیسم اسلامی» به لحاظ مفهومی، امکان‌پذیر است؟

۳- تعریف مفهوم فمینیسم

تعاریف متنوع و متعددی از فمینیسم وجود دارد (بیات ۱۳۸۱: ۴۳۶-۴۲۳؛ میشل ۱۳۷۷: ۱۱؛ ۴۲۸؛ ۲۰۰۰: ۷۰۸؛ Webster 1989) که نشان دهنده‌ی پیچیدگی و گستردگی حوزه‌های اجتماعی‌ای است که این مفهوم بر آنها دلالت می‌کند و در نهایت نیز به عدم توافق بر یک تعریف نهایی منجر می‌شود. طرفداران فمینیسم، گاه آن را نظریه‌ای اجتماعی دانسته که در تلاش

برای رفع هر گونه تبعیض جنسیتی شکل گرفته و گاه آن را موضع گیری ای سیاسی تعریف کرده اند که آرمانش تغییر جهان به وسیله ی زنان است. باید توجه داشت این تنوع بر سر تعاریف، به تنوع در مطالبات و خواسته های طرفداران فمینیسم و در نتیجه نبود توافق بر اهداف و نوع کنش گری آنها نیز منجر شده است. در مقاله ی حاضر، مفهوم فمینیسم مبتنی است بر تعریف اندرو هیوود به معنای بینش و معرفتی که نابرابری و ستم جنسی را قابل رفع می داند و بر لزوم رفع آن دو تأکید می کند.

فمینیسم در لغت به معنای طرفداری از تساوی سیاسی و اجتماعی زنان و مردان است و در غرب به طرفداران حقوق زن اطلاق می شود (مصفا ۱۳۷۵: ۷۸). فمینیسم در شکل کلی آن، بینش و معرفتی است که نابرابری یا ستم جنسی را قابل رفع می داند و ایدئولوژی ای است که بر لزوم رفع آن دو تأکید می کند. ویژگی بارز فمینیسم این است که به تقسیمات جنسیتی رایج در جامعه توجه و آنها را بررسی می کند و چنین تقسیماتی را سیاسی می پندارد نه طبیعی؛ در نتیجه، تقسیمات جنسیتی بازتاب رابطه ی قدرت مدارانه ی زن و مرد تلقی می شود. فمینیست ها معتقدند که چون زندگی خصوصی، رفتارهای شخصی، خانوادگی و جنسی امری به شدت سیاسی است بنابراین موضوع مناسبی برای تحلیل سیاسی می باشد (هیوود ۱۳۸۶: ۳۰).

دشواری های موجود در تعریف مفهوم فمینیسم، در تعریف مفهوم فمینیسم اسلامی دو چندان می شود. مفاهیمی مانند فمینیسم اسلامی، فمینیسم مسیحی، فمینیسم سیاه و.. را می توان به نوعی حاصل جریان پست مدرن

دانست. جریان پست‌مدرن بر این مسئله تأکید می‌کند که ارائه‌ی تعریفی جامع و مانع از مفهوم فمینیسم، طرفداران آن و مطالبات این دسته از زنان، بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی و خصوصیات فرهنگی هر منطقه‌ی جغرافیایی ناممکن است. از این رو برای به دست آوردن مطالبات زنان در هر منطقه باید به این شرایط توجه و به نوعی این مفهوم را بومی کرد.

فمینیسم اسلامی برابری جنسی- انسانی و عدالت اجتماعی‌ای که ریشه در اصول اخلاقی قرآنی دارد را بازتعریف و عمل و اندیشه‌های پدرسالاران‌های که در جوامع اسلامی تاخت و تاز می‌کند را افشا می‌کند. منظور از این جوامع، سرزمین‌هایی است که پیام قرآن برای اولین بار در آنجا عرضه شده است. نفوذ این دسته افکار به درون اسلام، به فاصله‌ی کوتاهی پس از درگذشت پیامبر اکرم (ﷺ) آغاز شده و تا قرن نهم (میلادی) و پیش از تحکیم و انسجام فرقه‌های مختلف مذهبی به عناصر ثابت متون فقهی مبدل شده بودند. مضامین کلیدی این مفهوم، در اصول قرآنی به برابری جنسی و عدالت اجتماعی خلاصه می‌شوند. از آنجا که فمینیسم اسلامی برقراری برابری و عدالت اجتماعی در ساختارهای پدرسالارانه را ناممکن می‌داند، در راه پیش‌برد پیام اولیه‌ی اسلام و زدودن آن از بقایای فرهنگ‌های مردسالار تلاش می‌ورزد (Badran 2002).

مارگوت بدران، فمینیسم اسلامی را عمل و گفت‌وگو فمینیستی معرفی می‌کند که در درون پارادایم اسلامی مطرح می‌شود و می‌خواهد نسخه‌ی جدیدی از جامعه‌ی اسلامی ایده‌آل ایجاد کند و نقش زنان در آن متفاوت از

نقش فعلی شان در جوامع اسلامی است (همان). وی در جای دیگری، این مفهوم را گفتمان و عملی تعریف می‌کند که از درون به یک پارادایم اسلامی متصل است. از نظر وی فمینیسم اسلامی، فهم و قدرت‌ش را از قرآن می‌گیرد و در جست‌وجوی حقوق و عدالت برای زنان و مردان در تمامیت وجودشان است. وی معتقد است که فمینیسم اسلامی، پروژه‌ی قرائت مجدد قرآن به‌وسیله‌ی فمینیست‌های مسلمان برای ارتقاء اعمال تجویز شده در قرآن بر اساس برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است (Badran 2006).

سوزانه اشروتر^۱، پروفسور قوم‌شناسی دانشگاه فرانکفورت، فمینیسم اسلامی را پروژه‌ای تعریف می‌کند که به طور یکسان، هم مربوط به الهیات و هم مربوط به سیاست است. از نظر وی، زنان فعال در حوزه‌ی فمینیسم اسلامی، در کشورهای اسلامی برای دموکراسی و حقوق زنان و در کشورهای غربی علیه اسلام ستیزی و برای حقوق زنان مسلمان در این کشورها مبارزه می‌کنند (Schroter 2011:32). تفاوت این تعریف با سایر تعاریف مطرح در این بخش این است که زنان در این تعریف با دو رویکرد متفاوت و در عین حال محدود کننده‌ی هویت «زن مسلمان بودن» مبارزه می‌کنند؛ نخست، رویکرد ضد اسلامی کشورهای مسلمان و سپس، رویکرد حقوقی زن مسلمان در کشورهای اسلامی.

مهم‌ترین اشکال این تعریف، به قسمت نخست آن مربوط می‌شود. «هویت اسلامی» و تلاش برای حفظ آن وظیفه‌ی هر مسلمانی است. چه

1-Susanne Schroter

بسیار زنان مسلمانی که با رویکرد غربی مبارزه می‌کنند، اما بر وضع حقوقی زنان مسلمان انتقادی نداشته و آن را برخاسته از شریعت اسلامی می‌دانند و چه بسیار زنانی که از وضعیت زنان مسلمان انتقاد می‌کنند اما این دفاع از حقوق زنان مسلمان، برخاسته از تفکرات غربی و فمینیستی آنهاست.

۴- بررسی امکان مفهومی فمینیسم اسلامی

به رغم عدم بحث از «امکان مفهومی فمینیسم اسلامی»، برای جلوگیری از هرگونه اشتباه در روند پژوهش حاضر، انتخاب یکی از تعاریف فمینیسم اسلامی، ضروری است. از این رو در این مقاله منظور از فمینیسم اسلامی، تعریفی است که بدران در سال ۲۰۰۲ میلادی ارائه داده است.

بعد از آشنایی با مفهوم فمینیسم اسلامی، بحث از بررسی امکان مفهومی فمینیسم اسلامی مطرح می‌شود. در بررسی امکان فمینیسم اسلامی به این مسئله باید توجه کرد که در مقاله‌ی حاضر، ذیل عنوان بررسی امکان وجود فمینیسم اسلامی، بحث امکان مفهومی این نوع از فمینیسم بر بحث وقوع آن مقدم است. متخصصانی که بر سر امکان مفهوم فمینیسم اسلامی بحث می‌کنند، دغدغه‌ی طرفداران فمینیسم اسلامی را ندارند. آنان از مدعیان و غیرمدعیان صرف نظر کرده و تنها بحث امکان مفهوم فمینیسم اسلامی را مطرح می‌کنند. از سوی دیگر باید توجه داشت، برای سامان‌دهی به بحث گروه موافقان و مخالفان طبقه‌بندی شده‌اند. این طبقه‌بندی حاصل مطالعه و بررسی نظرات این دو گروه بوده و امکان مقایسه‌ی نظرات را تسهیل می‌کند.

۵- نظریه‌ی امکان مفهومی فمینیسم اسلامی

طرفداران نظریه امکان مفهومی فمینیسم اسلامی به دو گروه «موافقان تاکتیک محور» و «موافقان استراتژی محور» تقسیم می‌شوند.

۵-۱- موافقان تاکتیک محور^۱

به باور موافقان تاکتیک محور این مفهوم، بایستی از قابلیت‌های اسلام در جهت بهبود وضعیت زنان بهره‌مند شود. دغدغه‌ی اصلی این گروه فمینیسم اسلامی نیست، اما برای رسیدن به آزادی و ایجاد تغییر در وضعیت زنان مسلمان، در جهت ایجاد و ترویج این گرایش فمینیستی تلاش می‌کنند. نیره توحیدی را می‌توان در این گروه قرار داد.

توحیدی در یکی از کتاب‌هایی که ویرایش آن را بر عهده داشته است، بر امکان و وجود فمینیسم اسلامی تأکید کرده و می‌نویسد، زنان دنیای اسلام با دو نوع فشار و مقابله مواجه‌اند که به ناچار از تاکتیک‌هایی علیه آنها استفاده می‌کنند. این دو فشار از سیستم مردسالارانه‌ی داخلی و نیروهای خارجی تهدیدکننده‌ی مرزهای فرهنگی و ملی مردم ناشی می‌شود. وی یکی از تاکتیک‌های کاربردی زنان مسلمان را پدیده‌ی تازه رشدیافته‌ی فمینیسم اسلامی می‌داند. این تاکتیک از آن زنانه‌ی است که با حفظ عقاید دینی تلاش می‌کنند اخلاق تساوی‌طلبانه‌ی اسلام را با استفاده از آیه‌های حامی زنان در

۱- منظور از تاکتیک در این مقاله عملیاتی کردن ایده یا تفکری است که لزوماً از طرف طرفداران آن پذیرفته نیست اما از آن به عنوان ابزار، سلاح یا روشی برای دستیابی به اهداف خویش استفاده می‌کنند و با تغییر شرایط از آن دست خواهند کشید.

قرآن، در مبارزاتشان برای حقوق زنان، به خصوص برای حق تحصیل زنان، ترویج کنند (Moghadam 2002: 1144).

از نظر سدیه شیخ،^۱ مفهوم فمینیسم سبب می‌شود زنان مسلمان پراگماتیسم خود را در یک چشم‌انداز سیاسی و جهانی تعریف کرده و جای دهند که به نوبه‌ی خود امکاناتی وسیع‌تر را برای هم پیمانان و مبادلات و تعامل غنی متقابل میان گروه‌های مختلف زنان ایجاد می‌کند. این ارتباطات، گروه‌های مختلف زنان را توانا کرده و امکان سهیم شدن ایشان در تجارب یکدیگر را فراهم می‌کند (Shaikh 2003:155).

به‌طور کلی، موافقان تاکتیک محور، از هرگونه تفرقه و جدایی میان زنان مسلمان هراس داشته و در تلاش برای رسیدن به توافق بر سر مسئله‌ی «احقاق حقوق زنان» در کشورهای اسلامی، بر اتحاد زنان مسلمان تأکید داشته و از فمینیسم اسلامی، در جهت پیشبرد اهداف خویش و تنها به عنوان یک تاکتیک بهره می‌برند. بنابراین این گروه با تغییر شرایط، فمینیسم اسلامی را همانند ابزاری کنار خواهد گذاشت.

۵-۲- موافقان استراتژی محور^۲

گروه اول از طرفداران نظریه‌ی امکان مفهومی فمینیسم اسلامی، کسانی هستند که به فمینیسم اسلامی به عنوان یک استراتژی می‌نگرند. این گروه

1-Sadiyya Shaikh

۲- منظور از استراتژی در این مقاله راهبردها و سیاست‌های کلی‌ای است که یک فرد یا گروه آن را پذیرفته‌اند. از این رو این گروه موافقان استراتژی محور نامگذاری شدند تا نشانه‌ی رویکرد آنان به اسلام باشد.

معتقدند که اسلام در ذات خویش، فمینیسم به معنای آزادی طلبانه‌ی موج دومی است. از این رو آزادی حقیقی از آن فمینیسم اسلامی است. باید توجه داشت که این گروه خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف- موافقان با استراتژی مساوات مدرن محور: طرفداران این گروه معتقدند مساوات مدرن در اسلام وجود دارد.

ب- موافقان با استراتژی اسلام محور: این گروه به شدت معتقدند که حقوق اسلامی برتر است و مسلمانان باید به آن برگردند.

ج- موافقان با استراتژی تحدید مفهوم اسلام: این گروه اسلام را تنها به عنوان دینی در حیطه‌ی شعائر اسلامی و نه حکومت یا سیاست اسلامی می‌دانند و لذا با تحدید مفهوم اسلام به مسلمانان طرفدار حقوق زنان و اسلام، فمینیسم اسلامی را فمینیسم مسلمان می‌نامند.

۵-۲-۱- موافقان با استراتژی مساوات مدرن محور

مارگوت بدران، امیما ابوبکر و ناهید توسلی را می‌توان در گروه موافقان با استراتژی مساوات مدرن محور قرار داد. مارگوت بدران، محقق مصری تبار آمریکایی، مفهوم فمینیسم اسلامی را پذیرفته و از آن به عنوان یک پدیده‌ی جهانی نام می‌برد. در دیدگاه بدران، فمینیسم اسلامی در مناطق جغرافیایی متفاوت ظهور یافته و نتیجه‌ی تلاشی است که زنان در داخل بافت‌های ملیشان انجام می‌دهند. از این رو فمینیسم اسلامی، در کشورهایی با جمعیت اکثریت مسلمان و نیز در کشورهایی که در آنها اقلیت مسلمان وجود دارد، پدید آمده است (همان). بدران در راستای پذیرش این گرایش فمینیستی،

به اهداف آن نیز پرداخته است. از نظر وی یکی از اولویت‌های فمینیسم اسلامی رفتن مستقیم به سوی قرآن، قلب و ستون دین اسلام، برای فهمیدن پیام برابری خواهانه‌ی اسلام است. بدین ترتیب، برخی زنان مانند امینا ودود^۱، رفعت حسن^۲ و یا فاطمه نسیف^۳ تنها بر قرآن تمرکز می‌کنند. برخی دیگر مانند عزیز الهیبن لبنانی^۴ و سردار علی پاکستانی^۵ خود را صرف قرائت دوباره از قرآن و اشکال مختلف شریعت می‌کنند. گروه دیگر مانند فاطمه مرنیسی^۶ از مراکش و هدایت توکسال^۷ از ترکیه هنوز در فکر بررسی دوباره‌ی احادیث هستند.

بدران معتقد است، اگر فمینیسم به عنوان آگاهی نسبت به اجبار و محدودیت‌های زنان، دور انداختن این محدودیت‌ها و تلاش برای ایجاد یک نظام روابط منصفانه‌تر و عادلانه‌تر بین زن و مرد در نظر گرفته شود، هیچ تناقضی میان فمینیست بودن و مسلمان بودن وجود ندارد (Badran 2002). به اعتقاد بدران، هدف فمینیسم اسلامی بازگرداندن سلامت گذشته‌ی واژه‌ی «امت» به آن و بازیابی مفهوم آن به عنوان فضای اشتراکی و کثرت‌گرایی است که حقوق برابر زن و مرد را تضمین کند.

1-Amina Wadud

2- Rifaat Hassan

3- Fatima Nase1392ef

4- Aziza Al-Hibri la libanaise

5- Sardar Ali pakistanaise

6- Fatima Mernissi

7- Hidayet Tuksal

نگرش فمینیسم اسلامی فراتر از دوئیت‌ها و دوقطبی‌هایی نظیر شرقی / غربی، خصوصی / دولتی و یا مذهبی / غیرمذهبی است. مخالف تاکتیک‌های تسلط طلبانه‌ای مانند «تفرقه بیانداز و حکومت کن»، «صف بندی ایجاد کن و کنترل کن» و «جدایی بیانداز و تنبیه کن» است و آن را از پیام قرآن به دور می‌داند. از سوی دیگر، فمینیسم اسلامی از طریق انطباق مجدد اسلام با پیام قرآنی برابری انسان‌ها و عدالت اجتماعی، ناخالصی‌های وارد شده در اسلام را دگرگون می‌کند. دگرگون‌سازی به طور ضمنی، به معنی فرایند تبدیل «لایه‌های عمقی» به «لایه‌های رویی» است. در این مفهوم پیام «عمقی» قرآن به «لایه‌های بالا» و عام آگاهی انتقال می‌یابد؛ به بیان دیگر، این «دگرگون سازی» به معنی بازگرداندن اسلام به اصول خود، از طریق متن مقدس - و نه دگردیسی و تبدیل آن به یک پدیده‌ی متفاوت- است (Badran 2006).

وی ضمن پذیرش امکان مفهومی فمینیسم اسلامی، اذعان می‌دارد که در مقایسه با فمینیسم جهانی، در کشورهای مسلمان این گرایش، فمینیسم موفق‌تری بوده است. به نظر وی دلیل این موفقیت این است که وقتی فمینیسم جهان‌شمول به یک جامعه‌ی محلی پرتاب می‌شود و کمپینی به راه می‌اندازد، می‌تواند مشکل‌زا باشد، زیرا تعریف درستی از شرایط و ویژگی‌های آن جامعه نداشته و نمی‌تواند تمام جنبه‌های بومی و منطقه‌ای آن جامعه را در تلاش برای دستیابی به برابری در نظر بگیرد. فمینیست‌های بومی، دانش محلی لازم را دارند. آنها به خوبی می‌دانند که در چه زمینی بازی می‌کنند، ویژگی‌های مشخص قوانین خود را می‌شناسند و می‌دانند که قوانین کشورشان در کجاها

به خوبی کار می‌کند و در کجاها کارکرد مناسبی ندارد. به هر حال آنها در مقایسه با کسانی که در خارج از جامعه‌شان زیسته‌اند، شناخت بومی بهتر و دقیق‌تری نسبت به اسلام جامعه‌شان دارند. آنها از چگونگی شکل‌گیری خانواده و کارکرد آن در میهنشان آگاه‌اند، بنابراین درخواست‌هایشان برای دستیابی به برابری به واقعیت نزدیک‌تر است (Badran 2010).

امیما ابوبکر وجود دو مفهوم فمینیسم و اسلام را در کنار یکدیگر لازم و ضروری می‌داند. وی معتقد است: «فمینیسم اسلامی تلاش می‌کند تا نشان دهد همواره نیاز به واژه و اصطلاح «فمینیسم» در کنار «اسلام» و «مسلمان» وجود دارد تا با «حساسیت جنسیتی» بتوانیم بر شرایط، حقوق و نقش‌های زنان در بسترهای مختلف فرهنگی خود و پیش‌زمینه‌های مذهبی و تاریخی، اجتماعی آنها متمرکز شویم» (Aboubakr 2001:1-2).

وی همچنین واژه‌ی «اسلامی» چسبیده به «فمینیسم» را شرط لازم در زمان حال می‌داند تا روشن سازد که نگرانی‌های مربوط به شرایط، حقوق و نقش‌های زنان در شرایط فرهنگی و زمینه‌ی اجتماعی، تاریخی و دینی آنها واقع شده است. بنابراین این صفت، دستورالعمل فمینیست‌های اسلامی را توصیف می‌کند و مرز بین انواع مختلف روندها و جهت‌گیری‌ها را مشخص می‌سازد» (همان).

به طور کلی، این گروه بر پتانسیل نهفته در اسلام برای دست‌یابی به مساواتِ مدرن تأکید داشته و معتقدند کافی است که به ذات اسلام بازگشت، آن وقت تمامی نابرابری‌های حقوقی در مورد زنان از بین می‌رود. این گروه

بر تفسیر دوباره‌ی متون مقدس برای یافتن روح حقیقی و مساوات طلب اسلام تأکید می‌کنند. باید توجه داشت آنچه این گروه را از گروه موافقان اسلام محور متمایز می‌کند نوع نگاه آنها به متن مقدس است. این گروه با نادیده گرفتن سنت، تنها به بازخوانی متن مقدس اسلام یعنی قرآن مجید با رویکرد زن محور پافشاری می‌نمایند. بدون شک این بازخوانی در نفس خود بر نادیده گرفتن دیدگاه مفسران مرد تأکید دارد، این در حالی است که موافقان اسلام محور به هیچ عنوان چنین رویکردی را نپذیرفته‌اند.

۵-۲-۲- موافقان با استراتژی اسلام‌محور

با توجه به دیدگاه سید حسین نصر در مقاله‌ی «فمینیسم اسلامی» در مورد امکان مفهومی فمینیسم اسلامی، وی را باید در این گروه قرار داد. از نظر این گروه، فمینیسم اسلامی، به معنای حقوق زن در اسلام، امکان‌پذیر است. نصر در مقاله‌ی خود چنین می‌نویسد: «دو دهه است که در میان زنان مسلمان مؤمن حرکت تازه‌ای برای استیفای حقوقی که به اعتقاد آنها قرآن و حدیث ارزانی‌شان داشته اما آداب و رسوم و قواعد محلی اجتماع از آنها محروم‌شان کرده، به راه افتاده است. این فمینیسم به اصطلاح اسلامی، تا جایی که به آینده‌ی جامعه‌ی اسلامی مربوط است بسیار بجای از فمینیسم غربی است، چرا که بیشتر فمینیست‌های اسلامی، زنان پرهیزگاری هستند که این کار را در چهارچوب جهان‌بینی اسلامی انجام می‌دهند. وانگهی آنها به مشکلات حقیقی خویش نیز بسیار بهتر از همتایان غربی‌شان آگاه‌اند» (نصر ۱۳۸۴: ۳۹۹).

نصر پس از مقایسه‌ی فمینیسم اسلامی با فمینیسم غربی و همچنین مضرات و فواید هر کدام از این دو گرایش فمینیستی برای جوامع اسلامی و نیز زنان مسلمان، به وجود فمینیسم اسلامی رأی می‌دهد. تاکید وی بر مسئله‌ی برتری حقوق اسلامی است؛ از این رو از نظر وی فمینیسم اسلامی را می‌توان تلاشی برای بازگشت به اسلام و حقوق اسلامی تعبیر کرد.

۵-۲-۳- موافقان با استراتژی تحدید مفهوم اسلام

زیبا میرحسینی ضمن پذیرش امکان مفهومی فمینیسم اسلامی، از باور خود به این فمینیسم در سال‌های پیدایش آن و نحوه‌ی شکل‌گیری آن سخن می‌گوید: «آنچه که من «فمینیسم اسلامی» می‌نامیدم، نوعی مشروعیت بخشی به فمینیسم با به کار بردن کلمه‌ی «اسلامی» به دنبال آن بود. بحث من این بود که «فمینیسم اسلامی» فرزند ناخواسته‌ی اسلام سیاسی است. گفتمان فمینیسم اسلامی یا همان مفهوم «فمینیسم اسلامی» به این دلیل به وجود نیامد که اسلام‌گراها با نگاهی مساوات‌طلبانه به روابط جنسیتی آن را ارائه کردند. نه، اصلاً این طور نبود بلکه بر عکس، باور آنان به «بازگشت به شریعت» و تلاششان برای ترجمان مفاهیم ذاتی جنسیتی مردسالارانه از فقه کلاسیک، زنان را برانگیخت که به این گونه مفاهیم انتقاد کرده و اقدامات گسترده‌ای در میان فمینیست‌های سکولار که در آن زمان مشروعیت فعالیتشان را از گفتمان‌های حقوق بشری در سطح بین‌المللی می‌گرفتند، صورت پذیرد. اسلام‌گراها از احکام مردسالارانه‌ی خود به عنوان «قانون الهی» دفاع می‌کردند و از آنجا که به دنبال ترویج آنچه که اسلام واقعی و

اصیل می‌دانستند، بودند به تقدیس قوانین و متون سنتی و فقهی برآمدند»
(Mir-Hosseini 2010:22-23).

در دیدگاه میرحسینی، آنچه که مفهوم فمینیسم اسلامی و احتمال امکان آن را با مشکل مواجه می‌کند، عناصر تشکیل دهنده‌ی این مفهوم یعنی اسلام و فمینیسم است که مفاهیمی تفسیرکردنی هستند و هر کدام از آنها در زمینه و بسترهای متفاوت ممکن است در ذهن مخاطبان معنی متفاوتی را متبادر کنند (همان). برای روشن شدن موضوع، باید معلوم شود که منظور از اسلام، اسلام چه کسی و منظور از فمینیسم، فمینیسم چه کسی است؟ از نظر میرحسینی متأسفانه به این سؤالات در بسیاری از مباحث مربوط به فمینیسم اسلامی، چه در عرصه‌ی آکادمیک و چه در عرصه‌ی جنبش، توجه نمی‌شود. به نظر وی، فقدان شفافیت در طرح ادبیات این موضوع - که در دستور جلسات به آن اشاره‌ای نمی‌شود- باعث ایجاد تنش و مشکلات لاینحلی می‌گردد. به نظر میرحسینی در حال حاضر، مفهوم ترکیبی فمینیسم اسلامی، چنان بار معنایی مجادله‌انگیز و در عین حال منازعه‌برانگیزی دارد که دیگر نمی‌توان آن را تنها به عنوان یک مفهوم توصیفی و یا تحلیلی به کار برد و باید ابتدا درک و برداشت خود را از اسلام و فمینیسم تعریف کرد.

میرحسینی فمینیسم را هوشیاری و نگرانی در مورد مسائل مربوط به زنان، آگاهی از تبعیض زنان در محیط کار، خانه و جامعه به خاطر تفاوت‌های جنسیتی، و اقدام برای بهبود زندگی و شرایط زنان تعریف می‌کند. وی در عین حال معتقد است، فمینیسم یک بُعد معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نیز

دارد و به اعتباری، درک زنان مسلمان از شرایط خود را روشن‌تر می‌کند و به موضوعاتی مانند سنت‌های خانوادگی و مذهبی و از جمله‌ی آنها مقرراتی که مشروعیت خود را از مذهب می‌گیرند، می‌پردازد. این شناخت یا آگاهی، از نظر وی، به زنان مسلمان این امکان را می‌دهد که از درون، پدرسالاری تثبیت شده در سنن و قوانین را به چالش بکشند.

از نظر میرحسینی، اولین نکته در مورد مفهوم اسلامی وجود تفاوت بین این مفهوم با مفهوم «اسلام‌گرایی» است. اسلام‌گرایی چیزی کمتر یا بیشتر از «اسلام سیاسی» نیست و معنای عملی آن، اقدام گروهی یا جمعی با هدف اجرای برنامه‌هایی مشخص، از طریق استقرار نظام اسلامی است که خود را به خوبی در شعارهایی همچون «اسلام تنها راه حل است» و یا «تنها راه نجات، بازگشت به شریعت (قوانین اسلامی) است» نشان می‌دهد (همان)، اما واژه‌ی اسلامی، وقتی به یک مفهوم یا مجموعه‌ی دیگری مثل فمینیسم افزوده شود، به این معناست که اسلام و آموزه‌ها و سنن آن، منبع الهام بخش و یا مشروعیت بخش به این مفهوم هستند.^۱

همچنین وی، حضور افرادی که در ابتدا بر انطباق ناپذیر بودن اسلام و فمینیسم پافشاری می‌کردند، اما امروزه در طیف فمینیسم اسلامی قرار گرفته‌اند را دلیلی بر امکان وقوع فمینیسم اسلامی می‌داند. از جمله‌ی این افراد فاطمه مرنیسی (آثار دهه‌ی هفتاد میلادی) و واله افشار (در آثار دهه‌ی

۱- میرحسینی این موضوع را دلیلی می‌داند بر اینکه برخی از زنان تحت تأثیر این جنبش، ترجیح می‌دهند خود را «فمینیست‌های مسلمان» معرفی کنند تا از هرگونه تشابهی با «اسلام‌گرایی» پرهیز شود.

هشتاد) می‌باشند که مردسالاری را امری تفکیک ناپذیر از اسلام معرفی می‌کردند، اما در نوشته‌های اخیر خود از این دیدگاه فاصله گرفته و رجوع به منابع به منظور یافتن مفاهیم فمینیستی و بازخوانی آن را به عنوان راهبرد جدید برگزیده‌اند. این در حالی است که آنها هیچ گاه راجع به چرایی این تغییر نگرش خود چیزی ننوشتند و در این مورد سکوت کرده‌اند^۱ (همان).

پروین پایدار در مصاحبه‌ای با مجله زنان تأکید می‌کند که «معنای لغوی فمینیسم فعالیت برای حل مسائل زنان است، از این رو چرا نتوان آن را در کنار اسلام نشانند. وی معتقد است هرگز کسی نتوانسته است استدلال محکمی بیاورد که می‌توان سوسیالیسم یا لیبرالیسم را در کنار فمینیسم نشانند اما اسلام را نه. بنابراین، از آنجا که در سه دهه‌ی اخیر زنانی تلاش کرده‌اند که تفاسیر جدیدی از اسلام در برابر تفاسیر سنتی ارائه دهند، پس فمینیسم اسلامی وجود دارد و عده‌ای از زنان برای بهبود شرایط سایر زنان در جوامع اسلامی با کمک تفاسیر جدید از اسلام فعالیت می‌کنند. حال دیگر مهم نیست که این زنان را با چه برچسبی بخوانیم. مهم نفس عمل و تلاش آنها برای دستیابی به برابری در کشورهای اسلامی است. از سوی دیگر چگونه

۱- هر چند که مریسی در مورد نوشتن درباره‌ی زندگی شخصی خود تردیدی به خود راه نداده و آثار ارزشمندی را در این خصوص خلق کرده است. به علاوه دیگرانی که درباره‌ی فمینیسم اسلامی نوشته‌اند به نظر می‌رسد که این نیاز را احساس نکرده‌اند که درباره‌ی رابطه‌ی خودشان با دینی که با آن متولد شده و تحت اصول و قوانین آن رشد کرده‌اند صحبت کنند. به نظر میرحسینی این سکوت بسیار چشم‌گیر است و نشانه‌ی اضطراب و تردیدی است که بسیاری از زنان مسلمان و غیرمسلمان نسبت به بازنمایی هویتی خود، احساس می‌کنند. این مسئله هم دارای پیامدهای استراتژیک و هم پیامدهای معرفت‌شناختی است.

می‌توان وجود افرادی که خود را تحت این عنوان نام‌گذاری می‌کنند، نادیده گرفت؟ گرچه محققان گاه برای تحلیل و دسته‌بندی، ممکن است سایر فعالان فمینیستی را تحت این نام مطالعه کنند» (پایدار ۱۳۸۳: ۵۵).

پایدار در پاسخ به این چالش که «چه چیزی سبب شده، گروهی از فعالان زنان در عرصه‌ی جنبشی و آکادمیک خود را با این عنوان متمایز کنند؛ آنها چه ضرورتی احساس کرده‌اند و برای تعریف خود از چه ویژگی‌هایی بهره می‌برند؟» به صراحت بیان می‌کند: «مهم‌ترین دلیلی که می‌توانم در تأیید فمینیسم اسلامی بیاورم آن است که عده‌ای از زنان مسلمان مایل‌اند خود را فمینیست اسلامی بخوانند» (همان). وی پس از پذیرش امکان مفهومی این گرایش فمینیستی، هدف آن را این‌گونه بیان می‌کند: «فمینیسم اسلامی، می‌خواهد نسخه‌ی جدیدی از جامعه‌ی اسلامی ایده‌آل ایجاد کند که نقش زنان در آن متفاوت است. ایده‌آل‌سازی جامعه‌ی اسلامی آینده، نقد گذشته و آینده را مجاز می‌داند. نظریه‌ی فمینیسم اسلامی درباره‌ی ظلم به زنان، در مخالفت با اسلام سنتی مطرح شده است. اسلام حقیقی از این منظر متعالی‌تر از اسلام استعماری، سنتی و تحریف شده است» (Paidar 1996: 34&35).

پایدار بیشتر از عبارت «فمینیست‌های مسلمان» استفاده کرده و فمینیسم اسلامی و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند: «چون فمینیسم اسلامی لغتی است که تقریباً جا افتاده است و البته در غرب هم بیشتر تدوین شده، ممکن است این تصور پیش بیاید که فمینیسم باید در دنیای اسلام رنگ مذهبی به خودش بگیرد، مثل دموکراسی که باید دموکراسی اسلامی وجود داشته باشد

تا بتوان آن را پیاده کرد. این معنا، هم به لحاظ تئوریک و هم به لحاظ عملی درست نیست، اما اگر منظور از فمینیسم اسلامی و مسلمانان فمینیسم زنانی است که در عین مسلمان بودن و حفظ اعتقادات دینی‌شان تلاش می‌کنند تا در اعتقاداتشان و دین رایج در جامعه‌شان، تعابیر مدرن، مترقی و تساوی جویانه‌ای را تدوین کنند، مشکلات زنان را حل کنند و اصلاحات قانونی ایجاد کنند؛ این امر نه تنها لازم است، بلکه برای همه‌ی زنان مثبت هم هست، چه برای زنان مسلمان و چه زنان سکولار که اصولاً به دین خاصی پای‌بند نیستند و چه برای زنان غیرمسلمان مانند زنان مسیحی، یهودی، زرتشتی و غیره که در این کشورها زندگی می‌کنند» (Badran 1999: 45).

بنابراین این گروه با تحدید مفهوم اسلام به عنوان دینی تنها در حوزه‌ی شعائر اسلامی و نه دینی به عنوان حکومت یا سیاست اسلامی، فعالیت زنان مسلمان را برای رسیدن به وضعیت حقوقی-اجتماعی بهتر، فمینیسم اسلامی یا فمینیسم مسلمان تعریف می‌کنند.

۶- نظریه‌ی عدم امکان مفهومی فمینیسم اسلامی

توحیدی امکان مفهومی فمینیسم اسلامی، در جوامع اسلامی را از منظر دو گروه اسلامی و لائیک مورد تردید قرار داده است.^۱ وی معتقد است که هر دو این گروه‌ها، اسلام و فمینیسم را مانع‌الجمع دانسته و این دو را

۱- باید توجه داشت که توحیدی تنها به بیان نظرات این دو گروه می‌پردازد و خود این نظرات را باور ندارد.

در تضاد با یکدیگر فرض می‌کنند، به طوری که هیچ مسلمانی حق ندارد ارزش‌ها و خواست‌های فمینیستی داشته باشد و هیچ فمینیستی حق ندارد اعتقادات دینی و ارزش‌های اسلامی داشته باشد (توحیدی ۱۹۹۶: ۱۰۷). به هر حال برای قضاوت در مورد این دو گروه بایستی به نظرات آنها توجه کرد؛ لذا مخالفان امکان مفهومی فمینیسم اسلامی به سه گروه تقسیم شده‌اند:

الف- مخالفان با تأکید بر مفهوم فمینیسم: این گروه از مخالفان با بررسی مفهوم فمینیسم و همچنین نشان دادن تناقض این مفهوم با مفهوم اسلام، فمینیسم اسلامی را ممکن ندانسته و رأی بر ناممکن بودن آن می‌دهند.

ب- مخالفان با تأکید بر موفق نبودن فمینیسم اسلامی: به نظر این گروه فمینیسم اسلامی در رسیدن به اهداف خویش ناموفق عمل کرده و با توجه به گذشت دو دهه از ظهور آن هنوز نتوانسته به برابری حقوقی و کامل میان زنان و مردان در جوامع اسلامی دست یابد. از این رو، امکان مفهومی آن را به چالش کشیده و معتقد بر ناممکن بودن آن هستند.

ج- مخالفان با تأکید بر منطق کلامی مفهوم فمینیسم اسلامی: این گروه از لحاظ منطق کلامی و زبانی به بررسی مفهوم فمینیسم اسلامی پرداخته و سعی می‌کنند عدم امکان مفهومی این گرایش را اثبات کنند. این گروه معتقدند دو مفهوم فمینیسم و اسلام چنان از لحاظ منطق کلامی با یکدیگر متضادند که حتی امکان وقوع این نوع فمینیسم در مفهوم نیز وجود ندارد.

۶-۱- مخالفان با تأکید بر مفهوم «فمینیسم»

رضا متمسک در مخالفت با امکان مفهومی فمینیسم اسلامی، در ابتدا به آرمان فمینیست‌های اسلامی که ناشی از مفهوم «فمینیستی» این گرایش بوده و مبتنی بر دستیابی به برابری است، می‌پردازد. از نظر وی یک فمینیست مسلمان جامعه‌ای را در ذهن خود می‌پرورد که در آن رابطه‌ی حقوقی زن و مرد، حضور اجتماعی، روابط خانوادگی و اقتصادی به گونه‌ای مشابه و بدون وجود مرزهای جنسیتی تعریف شود و زنان آزادانه به هر آنچه متمایل‌اند دسترسی داشته باشند. از نگاه متمسک چنین آرمانی صحیح و دست‌یافتنی نیست.

الگوی تشابه صحیح نیست، زیرا نه بر معیارهای عقلی و شرعی استوار است و نه سعادت انسان را تأمین می‌کند. سعادت انسان در دسترسی به آرامش است و آرامش انسان‌ها در آن است که در عین برخورداری از تفاوت در عملکرد و برخورداری از حقوق و تکالیف، راه تعالی خود را بدون مزاحمت طی کنند و تفاوت‌ها را در خدمت آرامش و تعالی خود بیابند (تمسک ۱۳۸۰: ۴۹۱). به عبارت دیگر، الگوی مد نظر مسلمانان الگویی تناسب‌محور است نه تشابه‌محور. تنها در پرتو دستیابی به این الگوست که توانمندی‌های هر یک از دو جنس به ظهور می‌رسد و محدودیت‌های آنها در نظر گرفته می‌شود.

الگوی تشابه دست‌یافتنی هم نیست چون خداوند متعال بر اساس حکمت خویش زن و مرد را با تفاوت‌هایی خلق کرده و از این دو جنس،

انتظارات کم و بیش متفاوتی هم دارد. الگوی تشابه چون متناسب با طبیعت هیچ یک از دو جنس نیست در بطن خود تراحم و تضاد را افزایش می‌دهد و در عمل به پیچیده‌تر شدن اشکال ستم علیه زنان می‌انجامد. اگر آمار شاخص‌های پیشرفت زنان در اجتماع، اقتصاد، مدیریت و... در میان ده کشور پیشرفته‌ی جهان در دستیابی به برابری زنان با آمار طلاق، روابط جنسی خارج از چارچوب ازدواج، خانواده‌های تک‌والد، تک‌زیستی زنان، خشونت‌های خانگی و مواردی از این قبیل مقایسه شود، نکات جالب و تأمل برانگیزی به دست خواهد آمد که نشان‌گر ناکارآمدی الگوی تشابه است (همان).

همچنین متمسک به مفهوم اسلام در ترکیب فمینیسم اسلامی اشاره کرده و خاطر نشان می‌کند که اسلامی بودن فمینیسم به معنای آن نیست که این نحله‌ی فمینیستی همه‌ی آرمان‌ها و راه‌کارهای خود را از اسلام گرفته است، بلکه این قید نشانگر پیگیری اهداف فمینیستی در یک قالب و شکل خاص است. به عبارت دیگر، می‌توان فمینیسم اسلامی را شاخه‌ای از فمینیسم تفسیر کرد که آرمان‌های فمینیستی و راه‌کارهای مورد نظر خود را با ادبیاتی کم و بیش دینی پی می‌گیرد نه آنکه دین را پالایشگاه اندیشه‌ی بشری بداند (همان).

محمد تقی کرمی نیز بر تناقض مفهومی فمینیسم اسلامی تأکید داشته و معتقد است که این ایده با چالش‌های نظری بسیاری روبه‌روست. به نظر وی همان‌گونه که نظریه‌پردازان فمینیسم تأکید کرده‌اند، جنبش فمینیسم در غرب

به رغم وجود گرایش‌های مختلف عمده‌تاً محصول لیبرالیسم است و نیز اصل سکولاریسم و تفکیک حوزه‌ی دستورات دینی از متن جامعه، در نظریه‌های گوناگون این جنبش تعبیه شده است. حال اگر تئوری فمینیسم اسلامی منجر به قرائتی از اسلام شود که در آن از اصول مسلم اسلامی دست برداشته شود، مسلماً چنین گرایشی اسلامی نخواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد این واژه- با حفظ مفهوم غربی آن- واژه‌ای متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است. تأکید نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی بر تفکیک میان دین‌باوری و دین‌مداری و تأکید بر تشابه حقوق زن و مرد و نبود ثبات در شریعت مؤید این مدعاست (کرمی ۱۳۸۱: ۲۳۳ و ۲۳۴).

محمدرضا زیبایی‌نژاد در گفت‌وگویی به نام «فمینیسم اسلامی نداریم» دلیل خود را بر رد مفهومی این گرایش، این‌گونه بیان می‌کند: «به این دلیل واقعی که معتقدیم «فمینیسم اسلامی» با اسلام سازگاری ندارد. به بیان بهتر، نمی‌توان قرائت فمینیستی از اسلام را پذیرفت. مثل این است که شخصی بگوید، من قرائت شاعرانه‌ای از دین دارم. تنها آنچه برای ما حجیت دارد، قرائتی است که مبنای عقلانی و شرعی داشته باشد. اما مفهوم دیگری از فمینیسم اسلامی می‌توان ابداع کرد و گفت که آیا می‌توان بر اساس الگوی دینی از حقوق زنان دفاع کرد؟ که به نظر می‌رسد می‌توان این [برداشت] را داشت؛ یعنی می‌توان یک الگوی اسلامی از حقوق زنان ارائه داد. اما این تفسیر، تفسیر صحیح فمینیسم اسلامی نیست، تفسیر دفاع از حقوق زنان با ادبیات اسلامی است» (زیبایی‌نژاد ۱۳۸۶: ۸۰).

برخی از صاحب‌نظران مانند سید صادق حقیقت نیز امکان مفهومی فمینیسم اسلامی را هم‌زمان وابسته به منظور ما از فمینیسم می‌دانند. حقیقت معتقد است: «اگر منظور از فمینیسم یک اصطلاح خاصی است - همان طور که در لیبرالیسم مکاتب مدرن و پسامدرن وجود دارد- در عرض آنها و با پیش فرض‌های آنها نمی‌توانیم فمینیسم اسلامی داشته باشیم. یکی از تفاوت‌های اساسی اسلام با مکاتب مدرن در این است که اسلام سعادت‌گرا و خیرگراست؛ در حالی که مکاتب مدرن، سعادت‌محوری را آن طور که در اسلام و یونان باستان وجود دارد، قبول ندارند و برای سعادت معنای بسیار حداقلی در حد لذت و سود قائل‌اند. اما اگر ما از فمینیسم معنای عامی مانند احیای حقوق زنان برداشت کنیم، می‌تواند در اسلام هم مطرح شود؛ یعنی اگر معنا را خیلی وسیع و عام بگیریم و با مسامحه مطرح کنیم، می‌توانیم فمینیسم اسلامی داشته باشیم» (حقیقت ۱۳۸۴: ۵۵).

این گروه ذات مفهوم اسلام را با مفهوم فمینیسم متضاد دانسته و آنها را ترکیب‌پذیر نمی‌دانند. همچنین آنها این دو مفهوم را جدای از معانی، تعاریف و پیشینه‌ی نهفته در هر کدام در نظر نگرفته و معتقدند همین پیشینه و معانی مانع از ترکیب این دو می‌شود.

۶-۲- مخالفان با تأکید بر موفق نبودن فمینیسم اسلامی

با توجه به ناکامی‌های تاریخی فمینیسم در کشورهای اسلامی، گروهی از مخالفان ترکیب فمینیسم اسلامی معتقدند پروژه‌ی فمینیسم اسلامی در عمل شکست خورده است. حامد شهیدیان از معتقدان به این گروه معتقد

است: «مهم‌ترین پروژه‌ی فرهنگی فمینیسم اسلامی یعنی تفسیری زن‌مدارانه از اسلام، تا کنون راه به جایی نبرده است. به این ترتیب اگر پس از گذشت بیش از یک دهه (منظور تا زمان نوشتن مقاله به دست شهیدیان یعنی سال ۱۳۷۷ است) تلاش‌های همه‌جانبه، هنوز فمینیست‌های اسلامی نتوانسته‌اند الهیات فمینیستی خود را به وجود آورند، تنها از آن روست که بازتفسیر و بازنگری در احکام اسلامی به بن‌بست رسیده است» (شهیدیان ۱۳۷۷: ۶۱۸). بر این اساس وی معتقد است که فمینیسم اسلامی وجود ندارد، زیرا در رسیدن به اهداف خود که شامل «لغو محدودیت‌های حقوقی زنان در خانواده، تمهیدات حقوقی و اجتماعی برای دستیابی زنان به فضای اجتماعی، تغییر دادن نظام‌های اعتقادی و هنجارهای فرهنگی مربوط به توانایی‌های زنان و توان مشارکت آنها در جامعه و سرانجام تعدیل برخورد جامعه با «اخلاق» و در واقع با «جنسیت زنانه» می‌باشد» (همان: ۶۳۰) ناموفق بوده است.

در این نوشتار، سعی شده که از عدم امکان مفهومی فمینیسم دفاع شود. یکی از قوی‌ترین استدلال‌ها بر امکان مفهومی فمینیسم، امکان مفصل‌بندی‌های جدید در جوامع و فرهنگ‌هاست. جوامع مدرن امروز خرده فرهنگ‌ها و بازیگران متفاوتی در عرصه‌ی اجتماع دارند. مؤلفه‌های فرهنگ بومی، فرهنگ مسلط جهانی و آموزه‌های مذهبی متفاوت در جوامع مختلف، زمینه‌ی امتزاج منابع فرهنگ‌ساز و معنابخش را در جوامع متفاوت فراهم کرده و بنابراین بسیاری از ترکیبات جدید فکری و فرهنگی که در گذشته نامأنوس محسوب می‌شدند، امروزه نه تنها نامأنوس نیستند، بلکه لازمی

زیستن در جامعه‌ی جدید هستند.

بر اساس این اندیشه - که اساساً برای صورت‌بندی فمینیسم اسلامی مطرح نشده - می‌توان استدلال‌های قدرتمندی در امکان عینی فمینیسم اسلامی یافت، زیرا می‌توان بر پایه‌ی ایده‌ی مرکزی امکان وسیع امتزاج منابع هویت‌بخش و ایده‌ساز ادعا کرد، در جوامع غیر مسلمان و همچنین جوامع اسلامی، اسلام با مفصل‌بندی‌های جدیدی مواجه شده که بر اساس آن ترکیب‌بندی‌هایی به وجود آمده است و ترکیب‌بندی‌های دیگری نیز امکان تحقق یافته است. در جوامع اسلامی و همچنین در برخی کشورها از جمله فرانسه، مفصل‌بندی‌های متعددی در حوزه‌ی زنان به وجود آمده است که به رغم تفاوت‌های فراوان در سوگیری‌های آن، می‌توان آنها را در عنوان کلی فمینیسم اسلامی صورت‌بندی و معرفی کرد (فریدمن ۱۳۸۱).

در پاسخ می‌توان گفت، به نظر می‌رسد قضاوت درباره‌ی ترکیبات و مفصل‌بندی‌های جدید، زود است و به فرض تحقق چنین مفصل‌بندی‌هایی، باید گفت اساساً این مفصل‌بندی‌ها عینی و خارجی هستند و گفتمانی نمی‌باشند. اختلاف در امکان فمینیسم اسلامی (و یا امکان مفهومی فمینیسم) اساساً موضوعی مفهومی و گفتمانی است.

در واقع در نقد ایده‌ی اصلی امتزاج افق‌ها و فرهنگ‌ها باید گفت، این امتزاج بر اساس تحلیل خارجی مفصل‌بندی‌های موجود در جامعه صورت می‌گیرد که بر اساس آن ادعا می‌شود از گفتمان‌ها و مفاهیم رقیب و یا مغایر، مؤلفه‌هایی در عینیت‌ها و هویت‌های خارجی مشاهده می‌شود و دیگر با

واقعیت ناب و محض فرهنگی و اجتماعی روبه‌رو نیستیم، اما بعید به نظر می‌رسد در میان گفتمان‌های متعارض که تعارضشان حداکثری است (مانند اسلام و فمینیسم)، چنین امتزاجی در عینیت نیز صورت گرفته باشد. در سطح عینی هم، حتی در حوزه‌هایی که میان عناصر معنابخش آن تعارض جدی وجود ندارد، غلبه‌ی گفتمانی با یکی از دو طرف ترکیب است.

در واقع، اگرچه می‌توان پذیرفت به دلیل غلبه‌ی رسانه‌ها و فرهنگ جهانی، هیچ واقعیت ناب و محضی در عینیت‌های اجتماعی وجود ندارد و تمام عینیت‌ها درگیر مسئله‌ی امتزاج منابع و افق‌ها هستند، اما نمی‌توان کتمان کرد که هر کدام از عینیت‌ها بازتاب دهنده‌ی یکی از گفتمان‌ها و مفاهیم امتزاج یافته هستند.

بنابراین، در پاسخ به دیدگاه‌هایی که مستقیم به صورت‌بندی امکان فمینیسم اسلامی پرداخته‌اند، می‌توان گفت: «ترکیب خارجی فمینیسم اسلامی یا در نهایت بازتاب دهنده‌ی روح اسلام و آموزه‌های آن است و یا تحت سیطره و سلطه‌ی گفتمان فمینیستی است. همچنین برخی تعبیر مبنی بر اینکه اساساً فمینیسم اسلامی به معنای فمینیسم مسلمانان و یا فمینیسم در کشورهای اسلامی تعبیر شود، به طور کلی از محل بحث خارج است».

۷- نتیجه‌گیری

در بحث «امکان مفهومی فمینیسم اسلامی»، بخش مهمی از اختلاف به معنای فمینیسم و معنای اسلام و تفاوت در فهم این دو اصطلاح باز می‌گردد، زیرا این فهم در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی خاص می‌تواند معنای خاصی

بیابد. بی‌شک، تعریف اسلام در کشورهای مسلمان نشین خاورمیانه با تعریف آن در کشورهای غربی متفاوت است. توجه به ویژگی‌های اجتماعی جامعه و نیز نوع نگاه متفکران آنها به هر کدام از این مفاهیم می‌تواند به معنای امکان یا عدم امکان فمینیسم اسلامی در آن جامعه تعبیر شود؛ برای مثال رضا متمسک اسلام را اسلامی با الگوی تناسب‌محور در نظر می‌گیرد. این درک از اسلام در دیدگاه وی در تقابل با فهم تشابه‌محور از اسلام در نظرگاه برخی از فمینیست‌های اسلامی قرار می‌گیرد. از این رو متمسک بر عدم امکان فمینیسم اسلامی معتقد است. محمدرضا زیبایی‌نژاد نیز معتقد است که اگر منظور از فمینیسم اسلامی، برداشتی فمینیستی از اسلام است، چنین گرایشی نداریم، اما اگر منظور الگویی دینی از حقوق زنان در اسلام است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این گرایش وجود دارد. این در حالی است که نیره توحیدی به عنوان یک مسلمان ساکن در غرب، اسلام را نه به عنوان یک مفهوم، بلکه به عنوان یک تاکتیک در خدمت جنبش زنان تصور می‌کند و رأی به امکان مفهومی این گرایش فمینیستی می‌دهد. از این رو توحیدی در رویکرد خود به تضاد مفهومی مد نظر زیبایی‌نژاد و متمسک توجه نکرده است.

بنابراین می‌توان تفسیرها و قرائت‌های گوناگونی از فمینیسم اسلامی تصویر کرد و همچنین دیدگاه‌های متفاوتی فمینیسم اسلامی را با هم مقایسه و تطبیق نمود. در برداشت رضا متمسک از مفهوم اسلام، به هیچ وجه نمی‌توان به امکان مفهوم فمینیسم اسلامی قائل بود. و از سوی دیگر،

در برداشت توحیدی، میرحسینی و بدران از مفهوم فمینیسم، بدون شک این مفهوم تناقضی ذاتی داشته و جمع بین دو مفهوم تشکیل دهنده آن، یعنی اسلام و فمینیسم امکان‌پذیر نیست.

از این رو، پس از بررسی این تفاسیر و قرائت‌ها این نتیجه حاصل می‌شود که تنها زمانی می‌توان رأی بر وجود مفهوم «فمینیسم اسلامی» داد که برداشت ما از مفهوم فمینیسم، به معنای دفاع از حقوق زنان بوده و منظورمان از اسلام، آخرین دین الهی با تمامی قوانین و اصول اصلی آن باشد. باید توجه داشت که اسلام مد نظر توحیدی و حتی میرحسینی اسلامی‌گزینش شده است، از این رو بخشی از متون اسلامی مبنای دفاع از حقوق زنان قرار گرفته و توجیهی بر وجود فمینیسم اسلامی دانسته شده است. این درحالی است که اسلام را نمی‌توان تنها به بخشی از متون یا تفاسیر محدود کرد. بدین ترتیب بررسی حقوق زنان در چارچوب دین مبین اسلام امری تحقق‌پذیر است، اما سایر برداشت‌ها از اسلام به دلیل تأکید بر روش‌های غیر اسلامی و زیر پا نهادن اصول اولیه‌ی اسلام شایسته‌ی استفاده و توجه نبوده و نیست. در نهایت باید پذیرفت اگر چه برخی تفاسیر از دین با برخی دیدگاه‌های فمینیستی در پاره‌ای موارد ممکن است قرابت‌ها و امتزاج‌هایی داشته باشند، اما در نهایت غلبه‌ی گفتمانی یا با اسلام و یا با فمینیسم است.

منابع

- ◀ بیات، عبدالرسول ۱۳۸۱. فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- ◀ پایدار، پروین. «جنبش زنان گذر از فرقه گرایی به اقتدار گرایی»، مجله زنان، ش ۱۱۵، (۱۳۸۳).
- ◀ توحیدی، نیره ۱۹۹۷. فمینیسم، دموکراسی و اسلام‌گرایی، لوس آنجلس، کتاب‌سرا.
- ◀ حقیقت، سید صادق. «هم‌نهادسازی سنت و تجدد در حوزه‌ی مسائل زنان»، مجله زنان، ش ۱۲۲، (۱۳۸۴).
- ◀ زیبایی‌نژاد، محمدرضا. «گفتگو با زیبایی‌نژاد: فمینیسم اسلامی نداریم»، بازتاب‌اندیشه، ش ۱۰۱، (۱۳۸۶).
- ◀ شهیدیان، حامد. «فمینیسم اسلامی و جنبش زنان در ایران»/ایران‌نامه، ش ۶۴، (۱۳۷۷).
- ◀ فریدمن، جین ۱۳۸۱. فمینیسم، ترجمه‌ی فیروزه مهاجر، تهران، آشتیان.
- ◀ کرمی، محمد تقی. «فمینیسم اسلامی»، فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، (۱۳۸۱).
- ◀ متمسک، رضا. «فمینیسم اسلامی، واقعیت‌ها و چالش‌ها»، مجموعه مقالات هم‌اندیشی بررسی مسائل و مشکلات زنان (اولویت‌ها و رویکردها)، ج ۱، (۱۳۸۰).
- ◀ مصفا، نسرین ۱۳۵۷. مشارکت سیاسی زنان در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- ◀ میرحسینی، زیبا. «آواهای تازه فمینیستی در جهان اسلام» مجله زنان، سال ۱۵، ش ۱۳۲، (۱۳۸۵).
- ◀ میشل، آندر ۱۳۷۷. جنبش زنان (فمینیسم)، ترجمه‌ی هما زنجانی زاده، مشهد، نیکا.
- ◀ نصر، سید حسین. «فمینیسم اسلامی»، ترجمه‌ی مصطفی شهرآیینی، یاد، ش ۷۵، (۱۳۸۴).
- ◀ هیوود، اندرو ۱۳۸۶. درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی، ترجمه‌ی محمد رفیعی مهرآبادی، وزارت امور خارجه، موسسه چاپ و انتشارات.
- ◀ یازبک حد، یون. «زنان مسلمان عرب سرگردان میان سنت و مدرنیته»، ترجمه‌ی رزا

افتخاری، مجله زنان، ش ۵۶، (۱۳۷۸).

- Abou-Bakr Omaima , "Islamic Feminism: What's in a Name?," *Middle East Women's Studies Review*,(Winter/Spring 2001).
- Ahmad,Leila, , "Early Feminist in the Middle East :Turky and Egypt", in Freda Hussain(ed), *Muslim Women* ,London,Croom Helm, (1984).
- Badran, Morgot 2002. *Islamic Feminism : What 's In a Name?*, Al-Ahram Weekly online 569 . January, in <http://www.weekly.ahram.org>
- Badran, Margot, *Islamic Feminism Revisited*, 10 February 2006, [Countercurrents.org](http://www.countercurrents.org),(A version of this article was presented recently as a talk at the Netherlands/Flemish Institute in Cairo. Margot Badran is a senior fellow at the Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University
- Badran,Margot. "Feminist Activism for change in family law and practices Lessons from the Egyptian past for the global present", In *Islamic feminism and beyond: the new Frontier*. Occasional Papers by woodrow Wilson center. Fall (2010).
- Barlas 2002. *Believing Women in Islam: Unreading Patriachal Interpretations of the Quran* Barlas, Asma. "Believing Women" in *Islam:Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002).
- Gomez-Garcia ,luz, 2002 , "Islamic Feminism : From an Identity-based Response to an Islamic Knowledge Frame", in:<http://www.travellingconcepts.net>.
- Mir-Hosseini ,Ziba 2010. *Islamic Legal Tradition and Feminism: Opening a New Dialogue*, IV International Congress on Islamic Femi-

nism.

➤ Moghadam, Valentin, "Islamic Feminism and Its Discontents", *Toward a Resolution of the Debate Signs*, Vol. 27, No. 4, The University of Chicago Press, (Summer 2002).

➤ Paidar, Parvin 1996. *Feminism and Islam in Iran*, In Deniz Kandiyoti. *Gendering the Middle East*. Tauris : IB,

➤ Schröter ,Susanne, Welche Chancen hat der islamische Feminismus? SEITE 32 · DIENSTAG, 22. NOVEMBER 2011 · NR. 272 ,FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG.

➤ Shaikh ,Sadiyya 2003. *Transforming Feminisms: Islam, Women, and Gender Justice*. in Omidsafi (ed), progressive Muslims. Oxford: One World, Tohidi ,Nayereh ,2001. "Islamic Feminism: Perils and Promises". *MewsReview*16,314. In :<http://www.nodo50.org/feminismos/spip.php?article118>.

➤ The Oxford English Dictionary. 2000,p:428. dictionary, Second Edition,2001, by Crown Publisher

➤ Tohidi, nayere, Fall: 2010, "Beyond Islamic Feminism: Women and Representation in Iran's Democracy Movement. " In *Islamic Feminism and Beyond: The New Frontier*. Occasional Papers by Woodrow Wilson Center. 18:23:in: <http://www.nayerehtohidi.com/publications>.

➤ Webster encyclopedic unabridged dictionary of The English Language, ,1989 by Crown Publisher.