

تأملی نظری در باب موانع توسعه فمینیسم اسلامی

نعیما محمدی*، علی محمد حاضری**

(تاریخ دریافت ۹۵/۰۱/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۶/۰۲/۰۵)

چکیده

این مقاله با هدف مطالعه عوامل تحریف کننده فمینیسم اسلامی در کشورهای مسلمان واقع در قاره آسیا انجام شده و به منظور واری فریضات تحقیق از روش تحلیل ثانویه داده‌های مراکز اطلاعات جهانی و گزارش سازمان ملل (۲۰۱۵) استفاده شده است. یافته‌های تحقیق نشان دادند دو مانع مهم و تبیین کننده در عینیت بخشیدن به اصول فمینیسم اسلامی عبارت است از: (۱) درونی شدن ارزش‌های مردسالارانه در حکومت و تقویت فقه ایستا که زنان را به یک سوژه منفعل سیاسی مبدل کرده است؛ (۲) استعمار غرب و سلطه فمینیسم سکولار که مانع استقلال هویت فمینیسم در کشورهای اسلامی شده است. در چنین شرایطی تقویت و ترویج فمینیسم هرمنوتیک ضرورت دارد که مبتنی بر بر تفسیر زنانه بومی است. نتایج این مطالعه نشان داد؛ در شرایطی که شکاف جنسیتی (توسعه و توانمندسازی جنسیتی) در جامعه افزایش یابد، آزادی‌های سیاسی و حقوق مدنی زنان کاهش یابد شود و همزمان یا اصول فقهی در ارتباط با مسائل زنان ایستا باشد یا جامعه تحت استعمار گفتمان فمینیسم سکولار باشد، زمینه تعامل با مبانی فمینیسم اسلامی در جامعه کاهش می‌یابد. با توجه به این شاخص‌ها، در گروهی از کشورهای اسلامی-آسیایی فقه ایستا و در موارد دیگر، قدرت عملگری استعمار مهمترین عوامل تحریف فمینیسم اسلامی به‌شمار می‌روند. اگرچه فمینیسم برای مولد بودن نیازمند حفظ پیوندهای بین‌المللی است، اما تا زمانی که از استعمار گفتمان غرب رها نشود و با توجه به معیارهای فقه پویا مورد بازاندیشی قرار نگیرد، نمی‌تواند اصالت خود را به عنوان یک اندیشه‌رهای بخش بومی در راستای به رسمیت‌شناسی حقوق زنان مسلمان نقش مؤثری ایفا کند.

*استادیار جامعه‌شناسی و عضو هیئت علمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده

مستول) naima.mohammadi@uk.ac.ir

**دانشیار جامعه‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس و مدیر گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام

خمینی(ره)

مفاهیم کلیدی: چالش‌های نظری؛ «فمینیسم اسلامی»؛ «فمینیسم‌پسااستعماری»؛ فمینیسم سکولار.

مقدمه و طرح مسئله

تغییر در سیاست بازتوزیع و نیل به سیاست، به رسمیت‌شناسی یک جریان کلی در تمام جهان است که فمینیسم را همچون دیگر جنبش‌های رهایی‌بخش متأثر ساخته است. جنبشی که ساختارهای مختلف سلطه را از طریق سیاست‌های تکثرگرا، ضد تبعیض و ضد استعمار تعدیل کرده تا گروه‌های مختلفی را از تهدید نظام‌های سرکوبگر و سلطه‌طلب نجات دهد (Fraser, 2004:48). با توجه به این‌که فمینیسم مدرن از یک سو به حق خواهی «زنان سفیدپوست طبقه متوسط» پرداخت و از سوی دیگر متکی بر اصول سکولاریسم و اومانیسم معتقد به تفکیک حوزه دستورات دینی از متن جامعه بود، در اواخر دهه ۸۰ به دلیل محدودیت فمینیسم مدرن در شناسایی گروه‌های حاشیه‌ای، مورد نقد جدی فمینیسم‌پسامدرن قرار گرفت (قانع‌راد و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۲).

در این دوره رهیافت فمینیسم با تکیه بر فرهنگ سیاسی جدید به‌ویژه «نسبیت‌گرایی فرهنگی» راهی برای معرفی گروه‌های حاشیه‌ای دیگر باز کرد (Fraser, 2004:47). از این رو، رسالت فمینیسم طرح مطالبات زنان از گروه‌های مختلف نژادی، مذهبی و قومیتی بود تا تجربه زنان سفیدپوست غیرمسلمان به هنجار بدل نشود و فمینیسم هم‌چون دیگر جنبش‌ها به خدمت نظام استعماری در نیاید (Moghadam, 2005:81) در این دوره «فمینیسم اسلامی» رهایی بخشی زنان مسلمان را با توجه به نسخه واحد، بدون در نظر گرفتن شرایط منطقه‌ای و خصوصیات فرهنگی ملل مختلف امری ناممکن دانست و از این جهت با چالش‌های نظری زیادی در درون جامعه اسلامی و بیرون از آن مواجه است^۱. این گرایش می‌خواهد نسخه‌ای بومی و متناسب با عقاید دینی و در عین

۱ آثار و نوشته‌های رو به افزونی در مورد فمینیسم اسلامی و سیاست وجود دارد. به عنوان نمونه مراجعه کنید به: هاله افشار (۱۹۹۸)، «اسلام و فمینیسم: مورد شناسی ایرانی»؛ الیزابت فرنی (۱۹۹۸)، «در جستجوی فمینیسم: سفر جهانی یک زن»؛ مارگوت بدران (۲۰۰۲)، «فمینیسم اسلامی: در یک نام چه چیزی وجود دارد؟»؛ مارگوت بدران (۲۰۰۵) «فمینیسم سکولار و اسلامی: انعکاسی بر خاورمیانه و فراتر از آن؛ انور مجید (۲۰۰۲)، «سیاست فمینیسم در اسلام»؛ زیبا میر حسینی (۲۰۰۴) «حقوق اسلامی و فمینیسم»؛ قدسیه میرزا (۲۰۰۶) «فمینیسم اسلامی، امکانات و محدودیتها»؛ ولنتاین مقدم (۲۰۰۱) «فمینیسم اسلامی و نارضایتی‌های آن: به سوی راه حلی برای مباحثه»؛ افسانه نجم‌آبادی (۱۳۸۵) «فمینیسم در جمهوری اسلامی»؛ و «اسلام و فمینیسم در ایران»، حبا رئوف عزت (۲۰۰۱): «آیشه خاموش» و «روایتی مصری»؛ نیره توحیدی (۲۰۰۱) «جهانی‌سازی، جنسیت و مذهب: سیاست حقوق زنان در بافتهای اسلامی و کاتولیک».

حال مبتنی بر بسیاری از مبانی فمینیستی برای رهایی بخشی زنان ارائه دهد. مهمترین ادعای فمینیسم اسلامی آن است که آموزه‌های فمینیسم قابل تطبیق با اسلام است و اسلام با نگرش‌های فمینیستی نیز قابل قرائت و تفسیر است.

مهمترین مخالفان پروژه فمینیسم اسلامی را بنیادگرایان سکولار و اسلام‌گرایان سنتی تشکیل می‌دهند. گروه اول؛ منکر آن هستند که هرگونه قانون مذهبی یا عمل اجتماعی که ریشه در مذهب دارد، بتواند مطابق با عدالت و برابری باشد. گروه دوم معتقدند که مشروعیت‌شان را از شریعت تغییرناپذیر می‌گیرند و در برابر هر نوع تغییری در سنت اولیه مقاومت می‌کنند. گروهی از افراطیون حتی از این هم فراتر می‌روند و قصد بازگشت به اصول صدر اسلام در امور زنان را پیشنهاد می‌دهند. آنچه ایده فمینیسم اسلامی را با چالش‌های نظری بیشتری مواجه ساخته، واژه متناقض‌نما (پارادکسیکال) مستتر در آن است (بیات، ۱۳۸۱: ۴۲۳). از این رو، تا کنون یک اجماع پایدار در خصوص موضوع حقوق زنان در کشورهای اسلامی حاصل نشده است (محمدی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۴۹).

در شرایط کنونی که فمینیسم اسلامی، ظرفیت‌های نظری زیادی برای رهایی بخشی زنان از انقیاد و محدودیت‌های نظام‌های مردسالار دارد و هیچ تحول اساسی در کشورهای اسلامی بدون در نظر گرفتن مذهب به وقوع نمی‌پیوندد، لازم است به ظرفیت‌ها، چالش‌ها و محدودیت‌های فمینیسم اسلامی در این بستر فرهنگی-ارزشی پرداخت، زیرا در شرایط اجتماعی-سیاسی جدید، اولاً، مسئله «جنیست» و «حقوق زنان» در اکثر کشورهای اسلامی از اهمیت بالایی برخوردار است و پرداختن به اهداف این جنبش رهایی‌بخش یکی از منابع مشروعیت‌زا به‌شمار می‌رود (Badran, 2001: 47). ثانیاً، بسیاری از کشورهای اسلامی به دنبال بهبود شاخص‌های مرتبط با توسعه انسانی از طریق ارتقاء نمرات توسعه^۱ و توانمندسازی جنسیتی^۲ می‌باشند (باستانی، ۱۳۸۳: ۱۸۲). در چنین شرایطی فمینیسم اسلامی خواستار بازاندیشی در برخی سنت‌های مردسالار و نقد رویه‌های غیرمنصفانه علیه زنان است (شهیدیان، ۱۳۷۷: ۶۲۲). حال که فمینیسم اسلامی محصول بسط مرزهای به‌رسمیت‌شناسی جنبش فمینیسم در سال‌های اخیر است و مبانی منسجم نظری در دست دارد (Badran, 2005: 17) پرسش‌های اصلی مقاله حاضر این است که:

کدام یک از کشورهای اسلامی ظرفیت بیشتری برای طرح مسائل زنان در قالب اندیشه فمینیسم اسلامی را دارند؟

1- GDI
2-GEM

چرا فمینیسم اسلامی در کشورهای مسلمان گفتمان منسجم و پایداری برای رهایی بخشی زنان فراهم نکرده است؟

چارچوب نظری

در بُعد نظری، نظریه «فمینیسم اسلامی» محصول مشترک برخی روشنفکران دینی و مخالفان نظام مردسالار است که توسط نوال سعداوی (۱۳۸۲) در مصر، فاطمه مرنیسی در مراکش و افسانه نجم‌آبادی در ایران مطرح شده و ضرورت چنین پیوندی دفاع از نسبیت فرهنگی، تأکید بر ارزش‌های بومی و مذهبی است (شهیدیان، ۱۳۷۷: ۶۱۳). زندگی زنان در کشورهای مختلف اسلامی به مثابه فرایندی همگن و تفکیک نشده، پذیرای تحلیل نیست، به همین دلیل فرم‌ها (ساختارها) شرایط ضروری فهم‌پذیری جهان به شمار می‌روند. براین اساس می‌توان مدعی شد جهان اجتماعی از فرم‌هایی تشکیل شده که اتصال بین محتواها را ممکن ساخته است. در این تحقیق ساختار سیاسی کشورهای مختلف اسلامی در قالب «فرم» و اندیشه فمینیسم اسلامی که در قالب آن مطالبات زنان مسلمان معنا پیدا می‌کند مصداق مفهوم «محتوا» در نظر گرفته شده است (محمدی، ۱۳۸۹: ۸۴).

محتواها به وسیله درک شدن، فرم پیدا می‌کند. در واقع خود محتوا یک وجود ایده‌آل است که واقعیت را از طریق فرایند ذهنی می‌سازد، اما هر انسانی یا هر گروهی که فهمی در مورد محتوا دارد عملاً در بر ساختن محتوا نقشی ایفا می‌کند. با قبول این قانون نظری^۱ محتوای مطالبات زنان مسلمان در قالب فرم سیاسی، براهین فقه اسلامی و پتانسیل زنان در این کشورها تغییر می‌کند (زیمل، ۱۳۸۸: ۲۵). در واقع وقتی که یک فرم، قدرت خود را از دست می‌دهد یا متأثر از عواملی نظیر استعمار، رو به زوال می‌گذارد، امکان باز شکل‌گیری فرم جدیدتری در جریان کنش متقابل در برابر فرم‌های پیشین ایجاد می‌شود. در این میان افراد در جریان کنش متقابل و پیچیده اجتماعی، محتواهایی را تولید می‌کنند که گاه در قالب هیچ فرمی نمی‌گنجند. این محتواهای منزوی شده به دنبال توانایی تولید فرم‌های جدید، اندیشه‌های موجود در جامعه را می‌سازند؛ خواه این تمایل آگاهانه یا ناآگاهانه، پایدار یا موقتی، ایده‌آل یا احساس‌برانگیزاننده باشد. بقاء یا حذف فرم‌ها بستگی به مواد، نیروها و منافعی دارد که برای ماندگاری اندیشه‌ها با هم به تنازع می‌پردازند (محمدی، ۱۳۸۹: ۸۵).

فمینیسم اسلامی با طرح برقراری تعامل میان اصول و مبانی دینی با آموزه‌های فمینیسم پا به این عرصه نهاد و درصدد شالوده شکنی و ایجاد یک فرم جدید بر پایه جریان افراطی فمینیسم نبود.

۱ - مراجعه شود به تئوری «فرم» و «محتوا» جورج زیمل.

در این میان آنچه بیش از هر چیز مورد توجه نظریه‌پردازان و طرفداران فمینیسم اسلامی قرار گرفت، عدم تقابل جدی حقوق زنان با دین اسلام بود. بنیان‌های نظری فمینیسم اسلامی مبتنی بر هرمنوتیک فمینیستی است که بر اساس آن قرآن، اصل برابری و عدالت جنسیتی را به رسمیت شناخته، اما عدم تحقق عدالت جنسیتی در کشورهای اسلامی ریشه در تفسیر دارد (Mohammadi, 2015: 67). با وجود این توافق کلی اما به دلیل تحریف معنای فمینیسم اسلامی مناقشات زیادی در خصوص این مفهوم فمینیسم اسلامی وجود دارد (Ghosh, 2008: 100). این دو گفتمان مهم انحرافی عبارتند از:

گفتمان اول، ضمن باور به برابری جنسیتی در قرآن و روایات معتقد است فقه سنتی مردسالار از نفوذ سیاسی و فرهنگی خود برای عقب نگه داشتن زنان و تولید احکام ناروا برای تبعیض جنسیتی استفاده می‌کند. از این منظر تفسیر سیاسی از زنان در جامعه اسلامی مانع تحقق برابری زن و مرد است. به همین دلیل بر «تفسیر زنانه» تأکید می‌کنند.

«حسنی عبود^۱» از نمایندگان اصلی این رویکرد در آثار خود در خصوص زن اذعان کرده است: «تنها زنی که در قرآن از او نام برده شده مریم است». در قرآن اصل برابری به رسمیت شناخته شده، ولی شیوه‌های اعمال این اصل در عمل با دخالت فقه مردسالارانه تخریب شده است. به نظر این گروه از فمینیست‌ها برخی «فقه‌های اسلامی» دارای یک رویکرد کاملاً سنتی هستند که با دیدگاه‌های مردسالارانه درآمیخته شده و با استفاده از نفوذ سیاسی و فرهنگی خود به تحریف روایات و دامن زدن به احادیث جعلی به نابرابری زنان دامن می‌زنند (Shakry, 1998: 195-196). مارگارت بدران^۲ از دیگر طرفداران این رویکرد نوشت: «فمینیسم اسلامی که مفاهیم و خاستگاه اصلی خود را از قرآن دریافت کرده است، حقوق و عدالت را برای زنان و مردان به طور کلی مطالبه می‌کند. بنابراین مبدل کردن زنان به یک سوژه سیاسی و اعمال نظرهای تبعیض‌آمیز، مانع تحقق فمینیسم اسلامی و رقابت آن با فمینیسم سکولار شده است». او تلاش می‌کند تا در چارچوب اسلام از طریق تفسیر مجدد قرآن و دیگر متون دین اسلام، محتوایی جدید به «فمینیسم اسلامی» بدهد. او که نماینده گفتمان فمینیسم تفسیرگرا قلمداد می‌شود معتقد است اسلام، نوعی برابری بالقوه را میان دو جنس مقرر می‌کند و زنان از این فرصت برخوردارند که متون مذهبی را در راستای دفاع از حقوق خودشان مورد بازخوانی قرار دهند. زیرا اسلام با تفوق روایت‌های مردسالار دستخوش تحریف شده است. مثلاً در کشوری نظیر عربستان معنای فمینیسم اسلامی تابع نظر مفتی‌ها است. خاندان آل‌سعود که مسئول رسیدگی به همه امور کشوری است در امور مربوط به قواعد دینی قادر به

1 - Hosni Abboud

2- Margot Badran

مخالفت با تصمیمات مفتی‌ها نیستند. به‌عنوان مثال درخواست «تأخیر سن ازدواج دختران تا بعد از اتمام تحصیلات دبیرستان» با این فتوای خالد ابو الفادل^۱ مواجه شد: «ما به تحصیلات دانشگاهی زنان نیاز نداریم. اگر زنی تحصیلات ابتدایی را به پایان برساند و قادر به خواندن قرآن باشد برای جامعه کافی است.» «... خداوند متعال به زنان دستور داده است که در خانه‌هایشان باقی بمانند. حضور آنان در عرصه عمومی عامل گسترش فتنه است.» «... پرهیزگاری زنان به‌معنای خروج از منزل در حد ضرورت و با حفظ حجاب است. اما حکم کلی این است که آن‌ها باید در خانه بمانند» (Zoepf, 2010: 31).

استراتژی این گروه «اجتهاد وابسته به جنسیت» (بررسی و مطالعه مستقل منابع دینی) و (تفسیر زنانه قرآن کریم) است. بر اساس این گفتمان خود زنان هستند که باید تجربیات و مسائل خاص خود را به عنوان زن مدنظر قرار دهند و سپس به ارائه تفسیر از قرآن مبادرت نمایند. طرفداران این گفتمان بر این باورند که در شیوه‌های کلاسیک، عمدتاً تفسیر قرآن مبتنی بر تجربیات مردان است.

فاطمه فخریه^۲ از مهمترین طرفداران این رویکرد در مقاله‌ای تحت عنوان «مسلمان بودن و فمینیست بودن، انحصاری نیست» اذعان کرده است: «امروزه نمی‌توان هم یک فمینیست و هم یک مسلمان بود. همین امر منجر به بروز برخی برداشت‌های غلط شخصی در مورد اسلام و فمینیسم شده است. این گروه از نظریه‌پردازان با توجه به نهادینه کردن «تفسیر زنانه از قرآن» درصدد تساوی جنسیتی و عدالت اجتماعی هستند. بنا به ادعاهای طرفداران فمینیسم اسلامی اگر چه این دو موضوع در وادی امر، متعارض به‌نظر می‌رسید، لیکن اکنون در نوشتارها و مقالات متعددی که در ارتباط با فمینیسم اسلامی به چاپ رسیده است، به‌تدریج این شکاف کمتر شده است (Ghosh, 2008: 99). از این رو، اولین اولویت برای این دسته از طرفداران فمینیسم اسلامی این است که به سراغ مبانی اسلامی و متن قرآن بروند. امینا ودود^۳، ریفات حسن^۴ و فاطمه ناسیف^۵ عمده تمرکز خود را بر متن قرآن گذاشته‌اند. برخی دیگر از جمله فاطمه مرنیسی^۶ و هدایت توکسال^۷ بر روی احادیث تمرکز کرده‌اند.

1-Khaled Abo Al- Fadel

2- Fatemeh Fakhraie

3- Amina Wadud

4-Rifaat Hassan

5- Fatima Naseef

6-Fatima Mernissi

7-Hidayet Tuksal

گفتمان دوم به نقش استعمار در تحریف فمینیسم اسلامی و اصول دینی در کشورهای اسلامی می‌پردازد. لایلا احمد^۱ در کتاب «زنان و جنسیت در اسلام» با همین رویکرد به مسئله فمینیسم می‌پردازد. او معتقد است میان حقوق زنان در مذهب و تجربه زندگی بیشتر آنان در کشورهای اسلامی، شکاف بزرگی وجود دارد. حامیان این رویکرد، اندیشه فمینیسم اسلامی را جایگزین مناسبی برای «فمینیسم سکولار» می‌دانستند، اما معتقدند نه تنها ناتوانی در عرصه فقه و اجتهاد، بلکه نفوذ گرایش‌های سکولار از سوی حاکمان زمینه‌ساز تحریف ارزش‌های زن مسلمان و به حاشیه رفتن اندیشه فمینیسم اسلامی شده است. اقدامات آتاتورک در ترکیه، رضاشاه در ایران و ... زمینه‌ساز «غیرمتمدن» و «عقب‌مانده» تلقی شدن حجاب زنان معرفی شد.

لایلا احمد معتقد است توصیف خاستگاه‌ها و توصیف ایده حجاب به عنوان شاکله گفتمان استعمار غرب و منازعه زن مسلمان قرن بیستمی دارای مضامین متعددی است. اول، پیوند میان فرهنگ و زنان توسط فمینیست‌های اروپایی بود که «گفتمان استعماری» را خلق کرد. این ایده که برساخته نظم مستقر مردسالاری و استعمار بود بنا داشت مردسالاری را در خدمت اهداف سیاسی قرار دهد. به طوری که مدافعان نخست این روایت سعی داشتند شعائر ویکتوریایی و الگوی پوششی آن دوره را برای زنان مسلمان تجویز کنند. دوم «گفتمان مقاومت اسلامی» است که تلاش دارد پیوند ذاتی میان زنان و فرهنگ تولید کند و با این تصور به دستکاری‌های سیاسی و سوءتفاهم‌ها دامن زدند (Ahmet, 2012: ۱۷۹).

در جریان مناقشات میان این دو گفتمان، زنان مسلمان همزمان سوژه دو بازی سیاسی شدند که در یک طرف آن گفتمان استعماری و در طرف دیگر گفتمان مقاومت اسلامی قرار گرفت. این در حالی است که موضوع پوشش ویکتوریایی زنان غربی توسط خودشان مورد چالش قرار گرفت و در نهایت منسوخ و با نوعی دیگر جابه‌جا شد. اما زنان مسلمان در حوزه اندیشه فمینیستی در بسیاری از کشورهای اسلامی یا گرفتار گفتمان استعماری یا مقاومت سیاسی شدند. سوءاستفاده استعمار از اندیشه فمینیسم برای زوال فرهنگ بومی این شائبه را در تمام کشورهای اسلامی تقویت کرد که اندیشه فمینیستی همدست سیاسی استعمار غربی و اندیشه لیبرالیسم است و باید در مقابل آن سیاستی سرکوبگرانه اعمال کرد. همین موضوع عرصه را برای بسط اهداف رهایی‌بخشی جنبش فمینیسم اسلامی تنگ و شکل‌گیری آن را فلج کرد. به این ترتیب جنبش زنان در برخی کشورهای اسلامی متأثر از «گفتمان مقاومت اسلامی» سرکوب شد و امکان شکل‌گیری و گسترش پیدا نکرد. در گروهی دیگر از کشورهای اسلامی اندیشه فمینیسم اسلامی در معرض نفوذ «گفتمان استعماری» یا فمینیسم سکولار قرار گرفت، مطالبات نسبتاً همگونی را برای آزادی و برابری جنسیتی دارند. از

آن‌جا که انتظار می‌رفت این جنبش در کشورهای اسلامی در مسیر رهایی‌بخش و آزادی زنان، فرااستعماری و فراسیاسی عمل کند، در عمل به دام گفتمان مقاومت اسلامی و استعماری افتاده است (حاضری و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۰). در مقام تجربه، شکل‌گیری و تکوین فمینیسم اسلامی با پیچیدگی‌های بیشتری روبه‌رو است، در پژوهش حاضر مهمترین عوامل تأثیرگذار در این خصوص مورد بررسی قرار گرفته است.

روش تحقیق

این تحقیق از نوع تبیینی و در مقام پاسخ به پرسش تحقیق و واری مدعی نظری از دو روش استفاده شده است:

روش اول، تحلیل ثانویه اسناد است و شامل گزارش سازمان ملل، مرکز تحقیقات و اطلاعات خانه آزادی^۱ و نتایج نظرسنجی مؤسسه پیو^۲ در کشورهای اسلامی واقع در قاره آسیا در سال ۲۰۱۵ به دست آمده است. سازمان توسعه بین الملل^۳ از سال ۲۰۰۱ به منظور محاسبه دقیق‌تر موقعیت زنان در کشورهای مختلف جهان آن‌ها را بر اساس توسعه جنسیتی^۴ (میزان انتظار به زنده ماندن، رشد و نسبت درآمد، میزان سواد آموزی زنان نسبت به مردان) و توانمندسازی جنسیتی^۵ (میزان دسترسی زنان به مناصب سیاسی- پارلمانی و تأثیرگذاری آنان در سطح تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و اجرایی در عرصه بهره‌وری از قدرت و اختیارات) را به توسعه انسانی اضافه کرد. همچنین مرکز تحقیقات و اطلاعات خانه آزادی کشورهای جهان را بر اساس حقوق سیاسی^۶ (فرایندهای انتخاباتی^۷، مشارکت و تکررگرایی سیاسی^۸ و کارکرد دولت^۹) و آزادی‌های مدنی^{۱۰} (آزادی بیان^{۱۱}، حقوق سازمانی و نهادی^{۱۲} و قواعد حقوقی و شهروندی^{۱۳}) رتبه‌بندی می‌کند که در این مطالعه از آن‌ها

1-Freedom House's Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties

2 Pew Research Center

3 UNDP

4 -GDI

5-GEM

6-Political rights

7-Electoral process

8-Political pluralism and participation

9-Function of government

10-Civic liberties

11-Freedom of expression and belief

12-Associational and organizational rights

13-Rule of law and citizenship

برای سنجش ظرفیت زنان در کشورهای اسلامی استفاده می‌شود. با توجه به این‌که داده‌ها در این بخش با استناد به پایگاه‌های اطلاعات بین‌المللی جمع‌آوری شده‌اند، دارای اعتبار می‌باشند. روش دوم، تحلیل نظریه علمای شیعه در خصوص حقوق زنان با رویکرد تأویل است تا ظرفیت فقهی کشورهای مختلف برای به‌کارگیری فمینیسم اسلامی سنجیده شود. داده‌های تحقیق از نوع ثانویه است و جامعه آماری شامل کشورهای اسلامی واقع در قاره آسیا است.

جدول شماره ۱. جمعیت آماری تحقیق

غرب آسیا	بحرین، لبنان، سوریه، ترکیه، قطر، اردن، یمن، امارات، عمان، عربستان، عراق، کویت و ایران
شرق آسیا	مالزی، اندونزی، برونئی
جنوب آسیا	پاکستان، افغانستان، مالدیو و بنگلادش
آسیای میانه	ازبکستان، تاجیکستان، قزاقستان، قرقیزستان و آذربایجان

یافته‌های تحقیق:

الف) بخش اول: بررسی ظرفیت زنان در هر یک از کشورهای اسلامی واقع در قاره

آسیا

برای پاسخ‌گویی به پرسش تحقیق ابتدا با استناد به خلاصه نتایج حاصل از مطالعه شورای اقتصادی-اجتماعی سازمان ملل متحد می‌توان نتیجه گرفت، در کشورهای اسلامی واقع در منطقه آسیا شکاف ساختاری فزاینده‌ای میان وضعیت زنان و آزادی سیاسی ساختاریافته وجود دارد. طبق گزارش این سازمان تعداد وزرای زن در سطح جهانی در سال ۱۹۹۰ از ۳/۴٪ به ۸/۲٪ در سال ۲۰۱۵ افزایش یافته است؛ درحالی‌که در کشورهای مسلمان آسیای شرقی و خاورمیانه کمترین مشارکت سیاسی زنان وجود دارد به‌طوری‌که در سال ۲۰۱۵ این مقدار از ۵٪ نیز کمتر شده است. در کشورهای اسلامی-عربی نیز علی‌رغم افزایش میزان توسعه انسانی به‌شکل معناداری آزادی‌های مدنی و حقوق سیاسی زنان کاهش داشته است. واضح است هرچه توسعه جنسیتی کوچک‌تر از توسعه انسانی^۱ باشد، شکاف جنسیتی به‌دلیل وجود قواعد تبعیض‌آمیز در این کشورها بیشتر است. ارقام مندرج در جدول ۲. نشان می‌دهند، اگرچه سه کشور قطر، عربستان و امارات متحده عربی در غرب آسیا دارای توسعه انسانی بالایی هستند، اما زمینه ساختاری بسیار ضعیفی در حوزه حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی دارند و این موضوع مانع بزرگی برای دستیابی زنان به حقوق و برابری

1 HDI

جدول شماره ۲. ظرفیت زنان در کشورهای اسلامی آسیایی

منطقه	نام کشور	توسعه جنسیتی	رتبه توسعه جنسیتی	توانمندسازی جنسیتی	رتبه توانمندسازی جنسیتی	حقوق سیاسی ^۲	آزادی‌های مدنی ^۱
غرب آسیا	قطر	۰/۹۷	۳۲	۰/۴۴	۸۸	۶	۵
	عربستان سعودی	۰/۹۰	۳۹	۰/۲۹	۱۰۶	۷	۶
	امارات متحد عربی	۰/۸۷	۴۱	۰/۶۹	۲۵	۶	۶
	بحرین	۰/۸۴	۴۵	۰/۶۰	۴۶	۶	۷
	کویت	۰/۸۱	۴۸	۰/۳۱	۸۱	۵	۵
	عمان	۰/۷۶	۵۲	۰/۴۵	۸۷	۶	۵
	لبنان	۰/۶۹	۶۷	-	-	۵	۳
	ایران	۰/۶۵	۶۹	۰/۳۳	۱۰۳	۶	۶
	ترکیه	۰/۶۲	۷۲	۰/۳۷	۱۰۱	۳	۴
	اردن	۰/۵۸	۸۰	-	-	۶	۵
	فلسطین	۰/۵۰	۱۱۳	-	-	-	-
	عراق	۰/۴۸	۱۲۱	۰/۳۹	۹۸	۶	۶
	سوریه	۰/۴۶	۱۳۴	-	-	۷	۶
	یمن	۰/۴۳	۱۶۰	۰/۱۳	۱۰۹	۶	۵
شرق آسیا	برونئی	۰/۹۸	۳۱	-	-	۶	۵
	سنگاپور	۰/۹۹	۱۱	۰/۷۲	۲۰	۵	۴
	مالزی	۰/۷۶	۶۲	۰/۵۴	۶۸	۴	۴
	اندونزی	۰/۵۴	۱۱۰	۰/۴۰	۹۶	۲	۴
جنوب آسیا	مالدیو	۰/۵۱	۱۰۴	۰/۴۲	۹۰	۳	۴
	بنگلادش	۰/۴۱	۱۴۲	۰/۲۶	۱۰۸	۴	۴
	پاکستان	۰/۴۵	۱۴۷	۰/۳۸	۹۹	۴	۵
	افغانستان	۰/۳۹	۱۷۱	-	-	۶	۶
آسیای میانه	قزاقستان	۰/۷۳	۵۶	۰/۵۳	۷۳	۵	۵
	آذربایجان	۰/۶۴	۷۸	۰/۳۸	۱۰۰	۶	۶
	ازبکستان	۰/۵۸	۱۱۴	-	-	۷	۷
	قرقیزستان	۰/۴۹	۱۲۰	۰/۵۷	۵۶	۵	۵
	تاجیکستان	۰/۴۲	۱۲۹	-	-	۶	۵

منبع: گزارش سازمان ملل، ۲۰۱۵؛ (مرکز اطلاعات خانه آزادی، ۲۰۱۵)

- ۱- در محاسبه این شاخص نمره ۱ به معنای بهترین وضعیت و ۷ به معنای بدترین وضعیت است.
 ۲- در محاسبه این شاخص نمره ۱ به معنای بهترین وضعیت و ۷ به معنای بدترین وضعیت است.

جنسیتی در قالب اندیشه فمینیسم اسلامی شده است. در میان کشورهای مسلمان واقع در آسیای غربی ترکیه بستر مساعدتری دارد.

ارقام مندرج در جدول ۳ نتایج نظرسنجی مؤسسه پیو درخصوص میزان اعتقاد به برابری جنسیتی در کشورهای مختلف جهان است. در این پژوهش نظر شهروندان در کشورهای اسلامی است که از آن به عنوان ظرفیت جامعه برای پیوستن به جنبش حقوق زنان و اندیشه‌های فمینیسم اسلامی استفاده شده است. از میان کشورهای مورد بررسی هر چه اختلاف زنان و مردان برای تحقق برابری جنسیتی کمتر باشد نشان دهنده ظرفیت بیشتر جامعه مدنی است. طبق نتایج به دست آمده کشور سنگاپور، مالزی، ترکیه و قزاقستان کمترین و عربستان سعودی بیشترین شکاف میان زنان و مردان درخصوص تحقق برابری جنسیتی را باور دارند. این شواهد نشان می‌دهد ظرفیت طرح اندیشه فمینیسم اسلامی در کشورهای سنگاپور، مالزی، ترکیه و قزاقستان به ترتیب بیشتر از سایر کشورها است و در عربستان، اردن، قطر و پاکستان کمتر وجود دارد.

ب) بخش دوم: اختلاف میان مکاتب فقهی مختلف درباره فمینیسم اسلامی

در کشورهای اسلامی سخن پیرامون حقوق و جایگاه اجتماعی زنان وابسته به فقه اسلامی است. در قرآن حدود ۱۳۰ آیه در سوره‌های بقره، مانده، احزاب، تحریم، طلاق، نور و ممتحنه وجود دارد که به احکام زنان مربوط می‌شود. در جهان اسلام علاوه بر تفاوت میان مکاتب فقهی مورد قبول شیعیان و اهل تسنن اختلاف نظرهایی در درون این مکاتب در خصوص حقوق زنان نیز وجود دارد که در تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی آن‌ها مؤثر است (Barlas, 2005: 421).

این شکاف فقهی از همان ابتدای فوت پیامبر در جامعه اسلامی منجر به شکل‌گیری رویه‌ها و جریان‌های مختلف شد؛ اگر چه فقه اسلامی را شیعه و اهل سنت تقسیم کردند و این دو از جهات مختلف با یکدیگر تفاوت معناداری دارند، اما در خصوص حقوق زنان اختلاف نظر میان فرقه‌های مختلف اهل تسنن در فروع دین بیش از اختلاف نظرها میان آموزه‌های شیعیان با اهل تسنن است. اما همین آموزه‌های فکری خاص و متفاوت در مورد مسائل زنان وضعیت آن‌ها را تا حدودی متفاوت ساخته است (Ahmed, 1991: 66). در این بخش از پژوهش مهمترین دستورات فقهی مربوط به حقوق اجتماعی-سیاسی زنان در عرصه عمومی و اختیارات زنان در عرصه خصوصی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

جدول شماره ۳. نتایج نظر سنجی مؤسسه پیو در خصوص برابری جنسیتی
آیا به برابری حقوق زن و مرد اعتقاد دارید؟

منطقه	نام کشور	مردان	زنان	شکاف جنسیتی
غرب آسیا	قطر	%۵۱	%۷۱	-۲۰
	عربستان سعودی	%۳۲	%۶۹	-۳۷
	امارات متحد عربی	%۳۹	%۵۸	-۱۹
	بحرین	%۶۴	%۶۵	-۱۹
	کویت	%۷۰	%۵۲	-۱۸
	عمان	%۵۶	%۷۱	-۱۵
	لبنان	%۶۹	%۸۳	%۱۴
	ایران	-	-	-
	ترکیه	%۷۹	%۸۵	-۶
	اردن	%۵۴	%۸۲	-۲۸
	فلسطین	-	-	-
	عراق	%۵۳	%۶۳	-۱۰
	سوریه	-	-	-
	یمن	%۵۲	%۶۱	-۹
شرق آسیا	برونئی	-	-	-
	سنگاپور	%۸۹	%۹۲	-۳
	مالزی	%۸۶	%۹۲	-۶
	اندونزی	%۸۳	%۹۰	-۷
جنوب آسیا	مالدیو	-	-	-
	بنگلادش	%۵۸	%۶۶	-۸
	پاکستان	%۶۵	%۸۷	-۲۲
	افغانستان	-	-	-
آسیای میانه	قزاقستان	%۹۱	%۹۶	-۵
	آذربایجان	%۸۳	%۹۴	-۹
	ازبکستان	-	-	-
	قرقیزستان	-	-	-
	تاجیکستان	%۸۱	%۸۹	-۷

منبع: (Pew Research Center, 2015)

مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان: صرف نظر از دیدگاه خوارج، مطابق آرای اکثریت فقها واگذار کردن مقامات سیاسی و اجتماعی به زنان خلاف شرع است. با این وجود در قرآن و سنت مواردی وجود دارد که صلاحیت زنان در انجام امور اجتماعی تأیید شده است. «شهادت دادن زنان» یکی از فعالیت‌های اجتماعی محسوب می‌شود که در خصوص آن قرآن به صراحت در آیه ۲۸۲ سوره بقره اظهار نظر کرده است. برخی مفسران از این آیه عدم صلاحیت زنان در قضاوت را استنباط کردند (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۷۱). «امامت زنان در نماز جماعت» از مواردی است که فقها عدم صلاحیت زنان برای حاکمیت سیاسی را استنباط کردند. در این میان شیعیان فقه امامیه و زیدیه و در میان اهل سنت فقه حنفی و شافعی امامت زن را برای زنان جایز می‌شمارند (زیدان، ۲۰۰۰، جلد ۱: ۲۴۵). فقهای حنبلی برآنند که زنان برای اقامه نماز هم بهتر است به مسجد نیایند و در منزل نماز جماعت بخوانند (زیدان، ۲۰۰۰: ۲۵۶). برخی فقها با استناد بر اهمیت بیعت زنان در زمان پیامبر بر لزوم اهمیت مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان اشاره می‌کنند، اما از آنجا که در زمان هیچ یک از خلفای راشدین بجز امام علی (ع) با زنان بیعت صورت نگرفت، نزد اهل تسنن حضور زنان در صحنه سیاسی اولویت ندارد. فقه حنبلی در این خصوص پیشگام است بطوری که با تصدی تمامی پست‌های سیاسی و اجتماعی زنان مخالف است (Mir-Hosseini, 2006: 640). فقه شافعی نیز محدودیت‌هایی برای تصدی برخی مشاغل سیاسی نظیر حاکمیت و قضاوت برای زنان تعیین می‌کند، اما فقه حنفی در این خصوص تفاوت بسیاری با سایر مکاتب اهل سنت دارد بطوری که برای زنان قائل به شهادت دادن، قضاوت و اجتهاد است (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۵۲-۵۳).

حجاب: اگرچه الزام به پوشش برای زنان مسلمان در همه مکاتب فقهی وجود دارد^۱، اما موضوع بر سر حدود آن است. در فقه مالکی و حنبلی به‌ویژه نزد وهابیون حجاب به معنای جدایی و فاصله‌گذاری در مکان است (Mernissi, 1993: 79). مترادف دانستن حجاب با پرده‌نشینی مجوز محدودیت برای حضور زنان در برخی اجتماعات از جمله مساجد^۲، مدارس، قبرستان، اماکن متبرکه، دارالخلافه، محکمه را در برخی کشورهای اسلامی فراهم آورد. اما در برخی کشورهای اسلامی حجاب دارای کارکرد اجتماعی و نشانه‌شناسی اخلاقی در نظر گرفته شد، در این کشورها حجاب محدودیت‌های کمتری برای مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان به دنبال داشت.

۱- در آیات ۳۲ و ۳۳ سوره احزاب خطاب به زنان پیامبر در مورد حجاب توصیه شده است اما در آیات ۳۰، ۳۱ و ۶۰ سوره نور حجاب، دلالت عام دارد. با توجه به اینکه سوره نور بعد از سوره احزاب نازل شده است اختلاف نظری بر سر نوع حجاب برای زنان مسلمان وجود ندارد. مورد استثناء در آیه ۶۰ سوره احزاب وجود دارد که زنان مسن (پانسه) را به شرط عدم تبرج معاف از حجاب می‌کند.

۲ در زمان عمر برخلاف سنت پیامبر از حضور زنان در مسجد حتی برای اقامه نماز جلوگیری شد.

ختنه زنان: در فقه اسلامی ختنه مردان الزامی است، اما این رسم دینی در فقه شافعی و مالکی در مورد زنان نیز توصیه می‌شود و آن را به‌لحاظ نشانه‌شناسی مهم دانسته و توصیه می‌کنند. نزد شیعیان امامی و حنفیون مختون کردن زنان جایز نیست (Karam, 1998: 54).

ازدواج و تشکیل خانواده: یکی از مهمترین جلوه‌های حقوق خصوصی و اجتماعی زنان در این حوزه متجلی می‌شود که بین فرقه‌های مختلف اسلام در باب تعدد زوجة، ازدواج موقت و شروط ضمن عقد تفاوت معناداری وجود دارد. اگر چه تعدد زوجات در اغلب کشورهای اسلامی مشروع است، اما تفاسیر متعددی از آن وجود دارد مثلاً در مکتب زیدیه تعدد زوجات تا ۱۸ زن شرعی و مجاز است^۱. نزد مکتب امامیه (جعفری) تعدد زوجات چهار همسر است و شرط آن عدالت هم در نفقه و هم در مودت (محبت) است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۶: ۹۷).

در مورد ازدواج موقت، اهل تسنن و شیعیان غیرامامی بر آنند که پیامبر در روز فتح خیبر این نوع ازدواج را باطل کرده است^۲ اما شیعیان امامی آن را مجاز می‌دانند.

نظر فقها در مورد شروط ضمن عقد نیز متفاوت است. در فقه شافعی، مالکی، حنبلی و زیدیه شروط ضمن عقد کاملاً باطل است (زیدان، ۱۳۶۵: جلد ۶: ۱۳۳). در فقه امامی بر حسب نوع شرط در باب صحت عقد تصمیم اتخاذ می‌شود مثلاً اگر زن شرط کند مرد، همسر دیگری نگیرد شرط باطل و عقد صحیح است اما اگر شرط کند بدون رضایتش او را از شهرش بیرون نبرد، شرط باید انجام شود (طوسی، ۱۳۴۴: ۴۸۲). در فقه حنفی شروط زن برای عقد هر چه که باشد قابل قبول است و تنها مکتبی است که در آن بر صلاحیت زن برای عقد بدون اذن ولی تأکید دارد. به کار بستن شرایع مختلف در مناطق مختلف برای زنان مسلمان وضعیت‌های متفاوتی را ایجاد می‌کرد مثلاً در کوفه متأثر از فقه حنفی زنان مجوز عقد بدون اذن ولی داشتند، درحالی‌که در مدینه فقه حنبلی چنین مجوزی را نمی‌داد (Ahmed, 1991: 89).

برخی محققان در امور زنان معتقدند در خصوص حدود و اختیاراتی که مکاتب فقهی برای حقوق اجتماعی و خصوصی زنان در نظر گرفته‌اند، فقه حنفی به ویژه در شکل اولیه آزادانه‌ترین احکام النساء را دارد. در شرایطی که مکتب شافعی، حنبلی و مالکی به دلیل اعتقاد به دیدگاه همزمانی و عدم مطابعت با شرایط و مقتضیات روز محافظه‌کارترین مکاتب فقهی در امور زنان قلمداد می‌شود (Roest Crollius, 1978: 280).

۱ استنباط قاسمیه از فرقه زیدیه از آیه ۳ سوره نساء این است که "او" میان مثنی، ثلاث و رباع "او" عطف است.
 ۲ استدلال گروهی از فقها که متعه را جایز نمی‌دانند آیات ۲۹، ۳۰ و ۳۱ سوره معارج و آیات ۵ و ۶ سوره مؤمنون است، در حالی‌که فقهای شیعه با استناد به احادیثی از امام محمد باقر(ع) و جعفر صادق(ع) بر حلیت متعه رأی دادند (صادقی‌گیوی، ۱۳۸۲: ۵۸۲).

جدول شماره ۴. توزیع کشورهای اسلامی آسیایی بر اساس تبعیت از مکاتب فقهی

کشورهای تحت امر	مکتب فقهی	
سوریه، اردن، لبنان، بنگلادش، عراق (۳۴/۵٪)، ترکیه (۸۱/۲٪)، افغانستان (۸۴٪)، پاکستان (۷۷٪)، ازبکستان، تاجیکستان، قزاقستان، قرقیزستان.	حنفی	اهل تسنن
کویت، قطر، امارات متحده عربی (۵۰٪).	مالکی	
مصر، یمن (۶۰٪)، اندونزی، مالزی، امارات متحده عربی (۲۰٪)، برونی (۷۰٪)	شافعی	
عربستان، امارات متحده عربی (۳۰٪).	حنبلی	
یمن (حدود ۴۰٪).	زیدیه	شیعیان
پاکستان (۲۰٪)، عمان (۱۰٪)	اسماعیه	
ایران (۹۴٪)، عراق (۶۲/۵٪)، آذربایجان، بحرین	امامیه	
عمان (حدود ۷۰٪)	اباضیه	خوارج

منبع: (<http://www.wikifeqh.ir>)

بخش سوم: گزارشی از وضعیت کنونی فمینیسم اسلامی در دو کشور اسلامی

با توجه به چارچوب نظری پژوهش، دو منبع تحریف‌کننده «فمینیسم اسلامی» عبارتند از: ۱- «بنیادگرایی اسلامی» که نمونه ایده‌آل آن را براساس شواهد ارائه شده (مراجعه شود به بخش اول و دوم یافته‌های تحقیق) می‌توان در عربستان سعودی یافت؛ ۲- «گفتمان استعماری فمینیسم سکولار» که نمونه ایده‌آل آن طبق شواهد ارائه شده در کشور ترکیه وجود دارد.

عربستان سعودی: سرشت مذهبی دولت عربستان سعودی، حقوق زنان را در چارچوب مبانی فقهی به رسمیت می‌شناسد. خاندان آل سعود که مسؤل رسیدگی به همه امور کشوری است در امور مربوط به قواعد دینی قادر به مخالفت با تصمیمات مفتی‌ها نیستند. در خصوص مسائل به زنان نيز در طول تاریخ بیش از دیگر مسائل تصمیمات مفتی‌ها تعیین کننده است. بطوری‌که در سال ۱۹۹۹ موضوعاتی نظیر کنترل موالید، سقط جنین، حق تردد، اشتغال و آموزش در محیط مختلط زنان توسط همین شورا رد شد (Moghissi, ۱۹۹۹:۸۷).

در سال‌های اخیر تحولات اجتماعی-سیاسی موجب شکل‌گیری جریان‌های نوگرای دینی در عربستان شده است. شکل‌گیری جریان نوسلفیون متشکل از شخصیت‌های دینی که از موضع انتقادی سیاست‌های خاندان آل سعود را ارزیابی می‌کنند. گروه‌های دینی غیروهابی که در حجاز، مکه، مدینه و جده پیروان زیادی دارند و گروه‌های سیاسی تأثیرگذار قلمداد می‌شوند. این گروه‌های شافعی مکتب اغلب وابسته به سازمان اخوان المسلمین هستند. شیعیان اسماعیلی هم که اغلب

ساکنان تهامه الجنوبیة، عسیر، الباحة به‌شمار می‌روند از دیگر گروه‌های منتقد قدرت فعلی محسوب می‌شوند و برای تحقق اهداف رهایی‌بخش فمینیسم اسلامی رژیم را تحت فشار قرار می‌دهند. به‌عنوان مثال شواهد آماری نشان می‌دهند که در سال ۱۹۷۰ فقط ۱۶/۴ درصد از زنان بالای ۱۵ سال باسواد بودند حال آن‌که در سال ۲۰۰۵ به ۷۳/۳ درصد و در سال ۲۰۱۲ این میزان به ۸۹/۴ درصد رسیده است (nHuma Right Report, 2012). تلاش فعالان حقوق زنان در عربستان و سازمان‌های بین‌المللی برای تقویت وضعیت آموزش دختران در این خصوص غیرقابل انکار است.

طبق ماده (۱۵۳) سیاست آموزشی عربستان سعودی هدف از آموزش دختران، انتقال احکام واقعی اسلامی برای پرورش زنان خانه‌دار، همسران نمونه و مادران دلسوز است (گودوین، ۱۳۸۳: ۴۳). در این کشور تا سال ۲۰۰۰ حق آموزش زنان منوط به رضایت ولی بود، اما «کنواسیون رفع تبعیض علیه زنان» این قانون را نقض ماده ۲۹ توافق‌نامه اعلام کرد (CEDAW Report, 2012). اگرچه از سال ۲۰۰۲ اعطای بورسیه مطالعاتی خارج از کشور به زنان متأهل با اجازه همسر امکان‌پذیر شد، اما هنوز زنان سعودی حق حضور در مکان‌های عمومی را ندارند؛ مثلاً مطالعه کتاب در محیط کتابخانه، خواندن نماز در مساجد دانشگاه (Zoepf, 2010: 35).

طبق نظر محققین، مهمترین عامل محدود کننده در ارتباط با تحقق فمینیسم اسلامی در این کشور «حق قیومیت مردان بر زنان»^۱ است. اگرچه در دیگر کشورهای اسلامی نیز چنین قانونی وجود دارد، اما در عربستان موضوع سرپرستی مردان بر زنان وجه فقهی و حقوقی محدودکننده‌تری دارد. بنا به تفسیر «شورای مفتی‌ها» در عربستان سعودی مشارکت اجتماعی-سیاسی زنان به مصلحت جامعه نمی‌باشد از این رو با هر نوع درخواست مشارکت اجتماعی زنان برابر قانون برخورد می‌شود (Seedat, 2013: 105). به‌عنوان مثال در عربستان پزشکان حق ندارند هیچ زن و کودکی را بدون اجازه سرپرست تحت درمان قرار دهد، زنان حق افتتاح حساب، ثبت‌نام فرزند در مدرسه، دریافت کارنامه تحصیلی و سفر با کودک خود را ندارند. زنان از اشتغال در مشاغل نظیر قضاوت، فروشنده‌گی و وکالت قانوناً محرومند. پادشاه عربستان در سال ۲۰۱۲ فرمانی را به اجرا گذاشت که مطابق آن ۷۰۰۰ فروشگاه لباس زیر زنانه و لوازم آرایشی با مدیریت زنان جایگزین مردان شد؛ برنامه‌ای که به گفته عادل فقیه^۲ (وزیر کار عربستان) می‌تواند ۲۷ درصد از میزان بیکاری زنان را کاهش دهد (Al-munajjed, 2008: 90). پس از تلاش‌های بسیار توسط فمینیست‌های اسلام-گرا در سال ۲۰۰۹ دولت عربستان حق داشتن تلفن همراه، کارت شناسایی مستقل و انتقال

۱ این قانون مبتنی بر سوره ۴ آیه ۳۴ قرآن است که می‌گوید: «مردها حامیان و مراقبین زنان هستند زیرا خداوند به برخی افراد نسبت به برخی دیگر توانایی بیشتری عطا کرده است» (Zoepf, 2011: 32).

دارایی‌های زنان را در دفاتر رسمی صادر کرد. مجوز ارائه گواهی‌نامه نیز در سال ۲۰۱۱ به زنان داده شد و از سال ۲۰۱۲ مشروط به حضور یکی از محارم مرد، رانندگی زنان در معابر عمومی آزاد شد (Al-Shiri, 2010: 43).

ترکیه: اگرچه کشور ترکیه از جمله معدود کشورهای اسلامی است که در طول تاریخ هرگز مستعمره واقع نشده است، اما نزاع میان فمینیسم اسلام‌گرا و سکولار در این کشور سابقه طولانی و پیچیده‌ای دارد. کاندیاتی^۱ در این باره می‌نویسد: «جامعه اسلام‌گرای ترکیه در دوره عثمانی نیازمند منابعی برای مشروعیت بود؛ لذا گروهی از ترکان جدید و تحول‌خواه در صدد پیوند میان سنت‌های ترکیه با ارزش‌های غربی برآمدند. نماینده این دیدگاه ضیاء گلالپ^۲ است که پیشنهاد اخلاق خانوادگی براساس فرهنگ ترکیه باستان شامل ارزش‌ها و سنت‌هایی نظیر برابری زن و مرد، وجود خانواده تک‌همسری و «دموکراسی والدین»^۳ را مطرح کرد. او همچنین به اسلام و سازگار کردن آن با فرهنگ ترکی تاکید داشت» (Kandiyoti, 1988:18).

بعد از تأسیس رسمی ترکیه جدید توسط مصطفی کمال آتاتورک^۴ بسیاری از اصلاحات دور دست در ارتباط با زندگی زنان آغاز شد و فاصله زیاد میان تجددگرایان و اسلام‌گرایان خیلی زود کم شد. نفوذ تفکر غرب‌گرایان تجددخواه به ویژه روحیاتی نظیر عقل‌گرایی، سکولاریسم و فردگرایی جایگزین باورهای اصلاح‌طلبان در دوره امپراطوری عثمانی شد. آتاتورک نه تنها نهادهای مرکزی اسلام عثمانی را از طریق حذف بنیان خلافت^۵ از بین برد و همه فضاهای زندگی را سکولاریزه کرد، بلکه هویت ملی ترکیه را در مقایسه با اسلام‌گرایی ترکیه وسعت بخشید (Acar, 1999: 54). این گروه از فعالان حقوق زنان تحت عنوان «زنان کمالیسم» بیش از هشتاد سال در ترکیه برای جنسیتی را مبتنی بر ایدئولوژی سکولاریستی و بدون مراجعه به شریعت اجرا کردند. مهمترین هدف آن‌ها از سکولاریزه کردن مسائل زنان، عضویت ترکیه در اتحادیه اروپا و منع حجاب اسلامی در محافل رسمی است (Gurpinar, 2006:68). در راستای تحقق این هدف در سال ۱۹۸۶ ترکیه به «کمپین رفع هر نوع تبعیض علیه زنان» پیوست و بسیاری از قواعد حاکم بر فمینیسم سکولار در این کشور حاکم شد.

در دهه‌های اخیر جنبش زنان اسلام‌گرای ترک تحت تأثیر انقلاب اسلامی در ایران، بالا گرفته است. آن‌ها مدعی خلاء معنویت‌گرایی در میان چپ‌ها و عملکرد کمالیست‌ها می‌باشند. اگرچه این

1-Kandiyoti

2-Ziya Gokalp

3-Parental democracy

4-Mustafa Kemal Atatürk

5-Caliphate

منازعات از سال ۱۹۹۰ آغاز شد، اما در حال حاضر رو به افزایش است (Sactaber, 2009: 32). مهم‌ترین موضوع مورد توجه طرفداران فمینیسم اسلامی در ترکیه مسئله «حجاب^۱» و حاکم شدن اصول اسلامی در قوانین مربوط به زنان است. اعتراضات و جنبش‌های آزادی‌خواهانه از سوی زنان، قوانین سکولار را مورد نقد قرار داده و آن را غرب‌زدگی می‌نامد. از این رو فمینیسم اسلامی طی ده سال گذشته در ترکیه خواهان تحقق اهداف «فمینیسم اسلامی» بر اساس شریعت است. این درحالی رخ می‌دهد که قانون اساسی این کشور مبتنی بر اصول لائیسیته نوشته شده است (Moadel, 1989: 187).

از سال ۲۰۰۲ با روی کار آمدن حزب «عدالت و توسعه» در ترکیه به تدریج زنان اسلام‌گرا امتیازات ویژه‌ای دریافت کردند و عملاً حمایت‌های قانونی از فمینیست‌های سکولار رو به افول گذاشت (IlerHa, 2003: 93). اسلام‌گرایان با تأسیس انجمن‌هایی نظیر: «زنان دانشگاهی ترک»، «جامعه حامی حقوق زنان»، «جامعه مادران»، اعتراضاتی علیه قانون سقط جنین و کشف اجباری حجاب در محافل دولتی مطرح کردند و موفق به گرفتن امتیازاتی شدند (سپاوشیان، ۱۳۷۷: ۲۹). این نوع مجوزها در کنار برخی دیگر از رخدادهای اخیر سیاسی در این کشور^۲ تقاضای پیوستن به اتحادیه اروپا را امروز به رویایی دور دست مبدل کرده است، اما نزاع میان این دو جریان همچنان بر قوت خود باقی است. در سال‌های اخیر جریان فمینیسم در ترکیه وارد موج دوم خود شده است. مقاومت‌هایی که از سوی زنان اقلیت گرد شکل گرفته است، معادلات قدرت را پیچیده‌تر ساخته است. بنابراین از سال ۲۰۰۱ موضوع زنان گرد در قالب سازمان‌های فمینیستی به یکی از چالش‌زاترین مسائل فمینیست‌ها در مجامع و محافل علمی ترکیه مبدل شده است (محمدی، ۱۳۹۵: ۱۵۸). این گروه که تقریباً معادل ۲۰ درصد جمعیت ترکیه را تشکیل می‌دهند و در مناطق جنوبی ترکیه به ویژه دیاربکر^۳ سکونت دارند محل مناقشه جریان‌های فمینیسم اسلامی و فمینیسم سکولار برای بسیج منابع و یارگیری هستند (Stuart, 2001: 43).

بحث و نتیجه‌گیری

۱. منازعات میان فمینیست‌های اسلام‌گرا و سکولار زمانی بالا گرفت که دانشجویان محجبه از ورود به دانشگاه و محیط‌های کاری منع شدند.

۲. موضوع کودتای نافرجام در اواسط سال ۲۰۱۶ و اقدامات دولت مبتنی بر حبس و اخراج هزاران نیروی شاغل در بخش‌های مختلف دولت.

3- Diyarbakır

در این مطالعه تلاش شده با مروری تحلیلی بر وضعیت اجتماعی-سیاسی زنان در کشورهای اسلامی، به بررسی مسئله تحقیق پرداخته شود. در پاسخ به این پرسش که کدام یک از کشورهای اسلامی ظرفیت بیشتری برای طرح مسائل زنان در قالب اندیشه فمینیسم اسلامی را دارند، یافته‌های حاصل از بخش اول یافته‌ها نشان می‌دهد که هر چه شکاف میان آزادی‌های مدنی و حقوق شهروندی زنان در ساخت سیاسی جامعه با توسعه و توانمندسازی زنان در ساختار اجتماعی (مراجعه شود به جدول شماره ۲) و باور به برابری جنسیتی در ساختار فرهنگی (مراجعه شود به جدول شماره ۳) کمتر باشد، امکان طرح مبانی نظری فمینیسم اسلامی موضوعیت بیشتری پیدا می‌کند. نتایج این تحقیق نشان داد در آسیای شرقی بهترین وضعیت را برای طرح مسائل زنان در قالب اندیشه فمینیسم اسلامی دارد. کشورهایی نظیر سنگاپور، مالزی و اندونزی به ترتیب از بهترین شرایط برخوردارند و پس از آن مالدیو و قرقیزستان قرار دارند. این نتایج در تحقیق باستانی (۱۳۸۳) و محمدی و همکارانش (۱۳۹۳) تأیید شد.

در پاسخ به این پرسش که چرا فمینیسم اسلامی در کشورهای مسلمان گفتمان منسجم و پایداری برای رهایی بخشی زنان فراهم نکرده است، بخش دوم و سوم یافته‌ها دلالت بر تأثیر مبانی فقهی مختلف (مراجعه شود به جدول شماره ۴) و وضعیت کنونی جریان فمینیسم در این کشورها دارد. با توجه به وابستگی نسبتاً زیاد وضعیت اجتماعی-سیاسی زنان به فقه در کشورهای اسلامی، به میزان رواداری ادله فقهی و تأیید نخبگان سیاسی امکان استفاده از اصول فمینیسم اسلامی برای رهایی بخشی زنان وجود دارد. این یافته با نتایج الخادر (۲۰۱۱) و شمس‌الدین (۱۳۷۶) سازگار است. واقعیت تجربی نشان می‌دهد در طول تاریخ اسلام، برحسب میزان هژمونیک شدن نوع و نحوه تفسیر نخبگان سیاسی از ادله فقهی وضعیت زنان در کشورهای اسلامی متفاوت شده است. با توجه به گستره کشورهای اسلامی تحت نفوذ اهل سنت، فقه حنفی بیشترین رواداری و فقه حنبلی کمترین رواداری در برابری حقوق زنان را برمی‌تابد. از این رو، به بررسی وضعیت زنان براساس منطق نظری تحقیق به دو کشور ترکیه و عربستان پرداخته شد.

از یافته‌های این تحقیق می‌توان نتیجه گرفت چالش‌های موجود در به‌کارگیری اصول فمینیسم اسلامی آن‌گونه نظریه تحقیق شرح می‌دهد، از یک سو بنیادگرایی اسلامی است که تمایلی به بازنگری در آموزه‌های فقهی و انعطاف در برابر وضعیت جدید زنان در شرایط کنونی ندارد و از سوی دیگر استعمار گفتمان فمینیسم سکولار است. در نمونه عربستان، دولت به زن به مثابه یک سوژه سیاسی نگاه می‌کند و فقه ارتجاعی مانع از تحقق هرمنوتیک فمینیستی یا به عبارت روشن‌تر تفسیر زنانه از آیات و روایات مذهبی می‌شود. اندیشه فمینیسم اسلامی در میان زنان ترقی خواه و تحصیل کرده فاقد اعتبار و اهمیت شده است. زیرا خوانشی که مفتی‌ها از زن مسلمان ارائه می‌دهد به هیچ

عنوان رهایی‌بخش و جذاب نیست. در این کشور فقه مردسالار و ساختار سیاسی، بی‌تفاوت از زنان به عنوان ابزاری سیاسی و با نیت سوء استفاده ابزاری می‌کنند و با این تعبیر که زنان نباید سوژه بازی غرب قرار گیرند عملاً جنبشی به سمت فمینیسم سکولار پایه‌ریزی می‌کنند. در مورد کشور ترکیه که سال‌ها میراث‌دار سنت آتاتورکیسم، قانون اساسی لائیک و متقاضی عضویت در اتحادیه اروپا است، روی کار آمدن دولت اسلام‌گرا مقاومتی جدی در میان فعالان حقوق زنان ایجاد کرده است، زیرا مدافعان فمینیسم اسلامی طی این سال‌ها نتوانستند مشارکت سیاسی، حضور شاغلین در بدنه دولت، آموزش زنان و اتخاذ رویه‌ای دموکراتیک با زنان گرد پیش بگیرند، چنین محدودیتی از جذابیت فمینیسم اسلامی می‌کاهد و امکان تفوق گرایش‌های وابسته به فمینیسم سکولار را فراهم می‌کند.

منابع

- باستانی، سوسن (۱۳۸۳). «گزارش توسعه، برابری و جنسیت: جایگاه ایران در بین کشورهای جهان»، *فصلنامه مطالعات زنان*، شماره ۴، صص ۱۷۷-۱۸۸.
- بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱). «فرهنگ واژه‌ها» قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ دوم.
- حاضری، علی‌محمد، محمدی، نعیم (۱۳۹۱)، تحلیل جامعه‌شناختی تنوع جنبش زنان در کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، دوره ششم، شماره ۲، صص ۳۰-۵۳.
- زیدان، جرجی (۱۳۶۵). *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زیمل، گئورگ (۱۳۸۸). *مقالاتی درباره تفسیر در علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سعداوی، نوال، رؤف عزت، هبه و عباس محمدی (۱۳۸۲)، *نیمه دیگر: نابرابری حقوقی زنان در بوته نقد*، ترجمه: مهدی سرحدی، تهران: نشر ناقد.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۳۷۶). *حدود مشارکت سیاسی زنان از دیدگاه اسلام*، ترجمه محسن عابدی، تهران: انتشارات بعثت.
- شهیدیان، حامد (۱۳۷۷). «فمینیسم اسلامی و جنبش زنان ایران»، *مجله ایران نامه*، شماره ۶۴، صص ۶۱۱-۶۴۰.
- قانع‌راد، محمدمین و محمدی، نعیم (۱۳۸۸)، جنبش‌های پسافمینیستی و مسأله کلیت انسان، *مجله پژوهش زنان*، صص ۵-۳۳.
- گودوین، ویلیام (۱۳۸۳)، عربستان سعودی، ترجمه فاطمه شاداب، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.

- محمدی، نعیمه. (۱۳۸۹)، تحول در معنای خانواده چندهمسری از صدر اسلام تا امروز، *مجله آینده پژوهی مسائل خانواده*، جلد دوم، صص ۱۹۹-۲۲۱.
- محمدی، نعیمه. (۱۳۸۹)، بررسی نوع و نحوه مداخلات روحانیت در سیاست. *مجله علوم سیاسی*. سال ۱۳، شماره ۵۰، صص ۸۱-۱۲۳.
- محمدی، نعیمه. (۱۳۹۵)، «گونه شناسی عملکرد سازمان های غیردولتی زنان در برخی کشورهای اسلامی»، *فصلنامه تحقیقات سیاسی بین المللی*، شماره بیست و هفتم، صص ۱۴۵-۱۷۴.
- محمدی، نعیمه، جوانمرد، کمال. (۱۳۹۳)، «مطالعه موردی جنبش های اجتماعی زنان در کشورهای اسلامی: ترکیه، مصر، عربستان سعودی و مالزی»، *فصلنامه پژوهشنامه سیاسی جهان اسلام*، سال چهارم، شماره سوم، صص ۱۴۵-۱۷۵.

منابع عربی

- طبرسی، فضل ابن حسن، (۱۴۰۸). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی؛ سید فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
- طوسی، محمد بن جعفر، (۱۳۴۴). *النهایه*، ترجمه محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- Ahmed, Leila, (1991). *Early Islam and position of women: The problem of interpreaion*” Yale university: women in Middle Eastern history press.
- Al-munajjed, Mona. (2008). *Women’s employment in Saudi Arabia, a major challenge*, http://www.booz.com/media/uploads/womens_employment_in_Saudi_Arabia.
- Badran, Margot. (2005). between secularism and Islamic feminism: reflection between Middle East and beyond, *Journal of Middle East women’s studies*. Vol 3(1): 3-19.
- Badran, Margot (2001). Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism, *Journal of Women’s History*, 13.1, 47-52.
- Barlas, Asma (2005) Qur’anic Hermeneutics and Women’s Liberation. *International Congress on Islamic Feminism*, Barcelona, 29 October 2005.
- Fraser. Nancy. (2004). *mapping the feminist imagination: from redistribution to recognition to representation*, London, combridge university.
- Freedom House. (2015). Freedom in the world, methodology, [http://www/freedomhouse.org](http://www.freedomhouse.org).
- Ghosh, Ahmed-Huma (2008). Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and *Feminisms*. *Journal of International Women’s Studies*, 9(3), 99-116.
- Kandiyoti, Nasia. (1991). *Introduction the women, Islam and the state*, Philadelphia, Temple university press.
- Karam. M. Azza. (1998). *Women, islaim and the state: contemporey feminism in Egypt*, United States of America and Martin’s Press (INT).

- Mernissi, Fatima (1993). *The forgotten queens of Islam*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mir-Hosseini, Ziba (2006) Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic, Law and Feminism. *Critical Inquiry* 32(4), 629–645.
- Moaddel, Mansoor. (1996). the social bases and discursive context of the rise of Islamic fundamentalism: The cases of Iran and Syria, *Journal of sociological inquiry*, Vol.66, No.3, Pp 330-355.
- Moghadam, Valentine (2005) *Islamic feminism: its discontents and its prospects*. *International Congress on Islamic Feminism*, Barcelona, Spain, October 29, www.islamicfeminism.org.
- Moghissi, Haideh. (1999). *Feminism and Islamic fundamentalism: The limits of post-modern analysis*, Zed books; New York.
- Mohammadi, Naima. (2014). "Theoretical Dilemmas of Feminism in the Islamic World", Fourth international conference on social thought and theory in the MENA.
- Pew Research Center (2015), Gender equality in the world: Gender Gap survey.
- Roest Crolius, Ary R. (1978) Mission and Morality. Al-amr bi-l-ma'ruf as Expression of the Communitarian and Missionary Dimensions of Qur'a-nic Ethics. *Studia Missionalia* 27, 257–284.
- Seedat, Fatima, (2013). When Islam and Feminism Converge, *Muslim world journal*, DOI: 10.1111/muwo.12022.
- Shakry, Omnia (1998) Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in the Turn of-the Century Egypt. In Abu-Lughod, L. (ed.) *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, 127–169. Princeton: Princeton University Press.
- Stuart, Anderia. (2011). Feminism: dead or alive in Turkey. *Middle East journal*, 48 (4): 645-60.
- United Nations (2015). Human Development Report, Development Program, New York, Oxford University.
- Zaman, Muhammed Qasim (2007) Ijtihad and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the Sunni 'Ulama. *Zentrum Moderner Orient*, Berlin, Germany, May 24.
- Zoepf, Katherine. (2010). *Talk of women's rights divides Saudi Arabia*, New York Times.