



## جنسیت در اسلام : نیاز به شفافیت

دکتر زیبا میرحسینی - 13 مهر 1389

مدرسه فمینیستی: مطلب حاضر، نسخه خلاصه شده ای از فصل اول کتاب «اسلام و جنسیت: مباحث مذهبی در ایران اسلامی» نوشته زیبا میرحسینی است که حاصل کار تحقیق میدانی بین سال های 1992 تا 1997 است. این کتاب که به زبان انگلیسی نوشته شده در سال 1999 توسط انتشارات دانشگاه پرینستون منتشر شده است.

از ابتدای قرن، موضوع «زنان و روابط جنسیتی» در کانون گفتمان های مذهبی و سیاسی جهان اسلام قرار گرفته و در حال حاضر ادبیات وسیعی درباره زنان در اسلام و اخیراً نیز با عنوان جنسیت در اسلام وجود دارد. البته مجموعه این ادبیات، هر چند با ظاهری پژوهشی اما عمدتاً دربرگیرنده بحث و جدل های ایدئولوژیک است. از جمله این بحث و جدل ها می توان به بحث اسلام به منزله علت اصلی سلطه بر زنان، یا اسلام به عنوان راه حلی برای تمام مشکلات زنان، اشاره کرد. هر چند اخیراً شاهد بحث هایی نیز بوده ایم که اساس و بن مایه اش بر این است که این جوامع اسلامی هستند که حقوق و جایگاه واقعی زنان در اسلام را منکر شده اند، یا اینکه فقهای مسلمان پیام مساوات طلبانه پیامبر اسلام (ص) را بد جلوه داده اند.

جنسیت و اسلام دو عنوان گسترده و بسیار مبهم هستند، چرا که در هر یک از این موضوعات، گفتمان های متفاوت و دیدگاه های بسیار متنوع وجود دارد. و از همین روست که چنین گستردگی و تنوع و تفاوتی در بحث مربوط به تلاقی این دو و ارتباط آنها یعنی جنسیت در اسلام، نیز قابل شناسایی است. درحالی که ادبیات موجود در این رابطه غالباً در حد کلی گویی و مطالب تکراری باقی مانده است.

مسئله جنسیت و اسلام را می توان در سه سطح مورد بررسی قرار داد: اولین سطح، تفسیرها یا بازتفسیرهای گوناگون از متون مقدس و دینی است، که از آن به منزله منابع اقتدار و مشروعیت برای ایدئولوژی یا دیدگاهی خاص درباره حقوق زنان، و درباره نقش ها و روابط جنسیتی و امثال آن استفاده شده است. دومین سطح، ایدئولوژی های ملی و محلی با مقتضیات تاریخی محلی خاص آنهاست، که این ایدئولوژی ها گفتمان های خاص خود درباره زن و نقش های جنسیتی را تولید می کنند. اما هیچیک از این گفتمان ها معمولاً در ادبیات موجود، به نحو کامل و دقیقی با «سطح سوم» ارتباطی پیدا نمی کند، منظوم با "تجارب زیسته" [1] افراد در جوامع مختلف است یعنی فرصت های واقعی، میزان واقعی قدرت، کنترل بر منابع و بر خود، و نیز مسئله اشتغال، آموزش، نقش ها و روابط جنسیتی.

مباحث موجود در رابطه با جنسیت و اسلام معمولاً یا به محدود ساختن خود به یک سطح و کنار گذاشتن کامل دیگر سطوح تمایل دارند، یا اینکه غالباً آگاهانه یا ناآگاهانه با پریدن از یک سطح به سطح دیگر سعی می کنند با عبارت های شعاری و غیرواقعی در بحث و جدل ها پیروز شوند. ترفند رایج تر دیگر در این جدل

ها مقایسه ایده آل ها و شعارهای نظام فکری و ایدئولوژی مورد حمایت با اتفاقات و تجارب واقعی در جامعه ای که در مقابل آن ایدئولوژی و نظام فکری است. درحالی که صداقت ایجاب می کند که برای برقراری مقایسه ای صحیح و منصفانه، سه سطح مورد اشاره از یکدیگر تفکیک شود و مقایسه هر سطح از یک نظام های فکری و اجتماعی با سطح مشابه اش در نظام فکری و اجتماعی دیگر انجام گیرد.

از سوی دیگر همه ما که درباره جنسیت در اسلام پژوهش می کنیم، و در مورد آن می اندیشیم و سخن می گوئیم، باید بتوانیم نسبت به مواضع و تجارب شخصی مان که با درونی ترین احساسات خود ما پیوند می یابد با خود و مخاطبان مان صریح، بی پرده و صادق باشیم. [2] به گمانم هر یک از ما مادامی که درباره انگیزه های فردی و شخصی مان برای مشارکت در چنین مباحثی، صادق باشیم، آنگاه لازم نیست که از ترفند پریدن از یک سطح به سطح دیگر بهره ببریم و بی شک چنین اتفاقی در بحث های ما پیش نخواهد آمد. البته منظورم آن نیست که پیش از مشارکت در این بحث باید تحلیل روانی فردی یا جمعی از خود ارائه کنیم بلکه می خواهم تاکید کنم که هر یک از ما دارای موضعی معین در رابطه با موضوع پژوهش مان هستیم که با تجارب شخصی ما گره خورده و از این رو نشان دادن این موضع شخصی، نشانه صداقت در کار پژوهشی ما است و می تواند پژوهش ما را غنا بخشد. اغلب وقتی نوشته ها و پژوهش های همکاران ام را می خوانم و یا با آنها صحبت می کنم به وضوح احساس می کنم در ورای آنچه سعی دارند موضوعی را به عنوان امری عینی و واقعی ارائه کنند آگاهانه یا ناآگاهانه مسأله دیگری وجود دارد. از سوی دیگر به خوبی می دانم که شناختن و گفتگو درباره هویت ها و واقعیت های بسیار پیچیده و تناقض آمیز تجارب فردی، تا چه اندازه دشوار است.

وقتی ما در یک جامعه و یا خانواده مسلمان به دنیا می آیم، صرف نظر از اینکه به اسلام اعتقاد داشته باشیم یا نه و یا به شعائر دینی مان عمل کنیم یا نه، اسلام بخشی از هویت، روش زندگی و فرهنگ و نظامی از ارزش های ما است. گاه ممکن است با این مسئله راحت باشیم و گاه سبب شود این واقعیت، جایگاه و موقعیت مان را حتی دشوار و مبهم سازد. و وقتی در یک جامعه و خانواده مسلمان به دنیا نمی آیم پس اسلام برای ما "دیگری" است. بنابراین چه هویت مسلمان داشته باشیم و چه نداشته باشیم، باید این مسئله را بپذیریم که بعد از انتشار "شرق شناسی" (1978) ادوارد سعید، موقعیت مان به طور اجتناب ناپذیری به وسیله ی نوعی شک گزایی بجا نسبت به رسانه های عمومی غرب متأثر شده است. این رسانه ها، اسلام را به صورت پدیده ای معرفی می کنند که یکپارچه و واحد است و به هیچ دین دیگری شباهت ندارد و ناتوان از توسعه، بازنگری، خودآگاهی و به طور کلی ضد زن است. در این میان شریعت موقعیتی کانونی و محوری می یابد. برای مثال، احکام اسلام درباره ازدواج و نقش زنان مدتی است مباحث مربوط به جنسیت بین نیروهای سنت گرا و نوگرا در اسلام را به میدانی برای نبرد مبدل کرده است. این نبرد، با جهانی شدن، سرزمین زدایی [3] و محو شدن مرز گفتمان اسلامی با دیگر گفتمان ها، دیگر حتما محدود به دنیای اسلام نیست. [4]

در این میان بحث های پیچیده و دشواری وجود دارد که به تازگی در انسان شناسی و مطالعات جنسیت توجه زیادی به خود جلب کرده است. [5] در هر صورت چیزی که می خواهم تأکید کنم این است که گاهی تمایز میان امر شخصی از امر سیاسی، و تفکیک چیزی که می بینیم از چیزی که می خواهیم ببینیم مشکل است. این امر در حالی است که ادعا می کنیم بی طرفی دانشگاهی خود را حفظ کرده ایم. هیچ بحث هدفمند و معناداری از جنسیت در اسلام ممکن نیست مگر آنکه آماده باشیم اولاً درباره سطحی که می خواهیم بحث کنیم کاملاً شفاف و روشن صحبت کنیم، و وقتی که از سطحی به سطح دیگر می رویم کاملاً صادق باشیم. و ثانیاً، دیدگاه ها و اهداف اصلی خود را صادقانه آشکار سازیم. در غیر این صورت، ما در خطر محصور شدن در مجادلات کهنه یا مباحث "ذاتگرایانه" [6] گرفتار می شویم و بحث را بدون هیچ حاصلی جز تکرار مکررات و بحث های کلیشه ایی و کلی گویی های صرف به پایان می بریم.

به نظر من همه این مسائل و دشواری هایی که مطرح ساختم، سبب شده که غالباً بحث درباره اسلام و جنسیت همواره موضوعی ناخوشایند باشد. این مسئله به وضوح در عمده آثار و پژوهش های مربوط به "زنان در اسلام" چه از زاویه مذهبی و چه از زاویه غیرمذهبی و چه در داخل و چه در خارج از جهان اسلام وجود دارد. صرف نظر از آثاری که توسط بیرونی ها (بیرون جهان اسلام) نوشته شده اند، در میان آثاری که ریشه در درون جهان اسلام دارند دو دسته اثر رایج است: [7] دسته اول که عمده پژوهش ها را در بر می گیرد شامل مطالعاتی است که محتوا و لحنی کاملاً مذهبی دارند و عمدتاً به وسیله مردان مسلمان و اخیراً زنان نوشته شده اند. مخاطبان این آثار مسلمانان متدین هستند و به زبان عربی نوشته شده اند. من این آثار را "شرع گرا" [8] می نامم. در میان این آثار، طیف های مختلفی وجود دارد از دیدگاه ها و استدلال هایی که نگاهی مردسالارانه دارند تا دیدگاه هایی که به برابری جنسیتی معتقدند. اما موضع گیری همه آنها روشن است: آنها برای این می نویسند که از اسلام در برابر حمله ای که به وسیله غرب و به خصوص به وسیله فمینیست های غربی به اسلام انجام می شود دفاع کنند. [9]

دسته دوم عمدتاً شامل آثاری است که نگرش فمینیستی دارند. این گونه آثار را عمدتاً زنانی نوشته اند که دارای زمینه و فرهنگ اسلامی هستند، و اغلب به زبان انگلیسی یا فرانسه و برای مخاطبانی نه ضرورتاً مذهبی نوشته شده اند. این نوشته ها - که اجازه دهید آنها را "فمینیست گرا" [10] بنامیم، به وسیله نویسندگان گوناگون همانند هاله افشار، لیلا احمد، رفعت حسن، عزیز الحیری، نیلوفر گلی، فاطمه مرنیسی، نوال السعداوی و آمنه و داد-محسن نوشته شده اند. موضع گیری این گروه نیز همگن و یک دست نیست. برخی به طور آشکار نگرش فمینیستی خود را در چارچوب اسلام قرار می دهند، و برخی دیگر خود را از هرگونه پیوند اسلامی دور نگه می دارند. از جمله ودود محسن و حسن نگرش فمینیستی شان را به نحو واضحی از درون اسلام بدست می آورند. [11]

به رغم این واقعیت که نویسندگان در هر دو دسته «شرع گرا» و «فمینیست گرا» موضعی درونی دارند، اما تقریباً هیچگونه گفت و گویی بین آنها وجود ندارد. [12] مسأله فقط این نیست که آنها از نظر نگارش و سبک بیان به زبان های متفاوتی سخن می گویند، بلکه همچنین آنها به شیوه های مختلفی نیز استدلال می کنند و به دو سنت پژوهشی کاملاً متفاوت تعلق دارند. با وجود همه این ها، هنوز مشترکات زیادی بین این دو دسته وجود دارد. هر دو برای تغییر و بهبود وضعیت زنان مسلمان، افزایش آگاهی های جنسیتی جدیدشان و آرزوهای شان برای مشارکت و برابری کامل زنان در جامعه تلاش می کنند. اگرچه هر دو به ویژه وقتی که به بحث های مخالفان شان پاسخ می دهند دارای مهارت های زیادی برای پریدن از یک سطح به سطح دیگر، در بین سه سطحی که اشاره شد، هستند. در انجام این کار نویسندگان هر دو گروه دشمنانی می شوند با واژگان گفتمان اسلام گرا یا فمینیستی که آنها قصد دگرگونی آن را دارند؛ و اغلب نیز بحث آنها با کلی گویی ها و مباحثات ذات گرایانه و از این قبیل شیوه ها پایان می پذیرد.

اما در این میان نقطه روشن آن است که اخیراً نوعی آشتی میان این دو دیدگاه به وجود آمده است؛ آشتی از این حیث که نویسندگان در هر دو دیدگاه به طور فزاینده ای مسیر مشابهی برای جستجوی پرسش شان دنبال می کنند هر چند به نظر می رسد تعداد معدودی از کسانی که درگیر این گونه مطالعات هستند حاضرند این مسئله را روشن و صریح بیان کنند. برای مثال، اگر کتاب فاطمه مرنیسی با عنوان "سیاست حرم" [13] (1987) با اثر جدیدترش یعنی "آن سوی حجاب: پویایی های زن و مرد در جامعه مسلمان" مقایسه شود، به وضوح می توان دید که رویکرد مرنیسی نه تنها متفاوت شده بلکه شیوه تدوین استدلال هایش نیز تغییر کرده است. او قبلاً در جستجوی نشان دادن منطق درونی مردسالارانه متون اسلامی بود. حال او دقیقاً همانند نویسندگان گروه اول عمل می کند، یعنی اینکه در جستجوی معانی جدیدی در متون مقدس و دینی است که پرتوی جدید و کمتر مردسالارانه بر روابط جنسیتی از دیدگاه اسلام بیافکند.

همچنین اگر آثار اولیه هاله افشار درباره تأثیر انقلاب اسلامی بر زنان ایران را با نوشته هایش در ده

1370 مقایسه کنیم می بینیم که افشار در اوایل دهه 1360 هیچ راهی که زنان در ایران بتوانند حقوق شان را در چارچوب نظام جمهور اسلامی به دست بیاورند نمی بیند. اما ده سال بعد او موضع جانبدارانه ای نسبت به کسانی که آنها را "فمینیست های اسلامی" در ایران می نامد اتخاذ می کند. [14] S

چه چیزی در طی دهه ی گذشته اتفاق افتاده است که تغییر محتوای باطنی در نوشته های افشار و تغییر در سبک بیان مرنیسی را به وجود آورده است؟ امیدوارم که این نویسندگان زمانی آشکارا درباره سیر تحول فکری شان بنویسند و تبیین نظری اینکه چرا و چگونه فهم شان از جنسیت در اسلام تغییر یافته است ارائه کنند. این تغییر نمی تواند به دور از تغییرات بیرونی تبیین شود. آیا این حرکتی تاکتیکی و یک ترفند است، از این حیث که هدف وسیله را توجیه می کند؟ یا اینکه واقعاً تفسیر و فهم شان از اسلام تغییر کرده است؟

به هر دلیلی که باشد به نظر می رسد که برخی از نویسندگان گروه فمینیست گرا به سوی مواضع اتخاذ شده به وسیله برخی نویسندگان گروه دیگر حرکت کرده اند. این گروه حداقل برای گوش دادن به آنها، جدی گرفتن آنها، و اقتباس بخشی از استدلال ها و رهیافت های شان آماده شده اند و هم زمان می توان مشاهده کرد که در نویسندگان شرع گرا نیز تغییراتی مشابه رخ داده، تغییراتی که متقابل اما در جهتی دیگر است [15] در این گروه از نویسندگان دلایل و استدلال ها صراحت بیشتری دارد. یکی از پیامدهای مغفول مانده و تناقض آمیز خیزش اسلام سیاسی در دهه 1350 این بود که به شکل گیری نوعی فضا در میان زنان مسلمان کمک کرد و توانست ایمان دینی زنان را با آگاهی جدید فمینیستی شان آشتی دهد. این پیامد در هر سه سطح تفسیر متن، ایدئولوژی سیاسی، و تجربه شخصی اتفاق افتاده است. بنابراین، ما پس از این دوره با پیدایش نوعی فمینیسم اسلامی در شکل قرائت های فمینیستی از شرع و پیامدهایش در سطوح دیگر روبرو شدیم که امروزه بحث در مورد آن به صورت گسترده رایج است.

پیش فرض اصلی من این است که نقش ها و روابط جنسیتی و حقوق زنان موضوعاتی مطلق نیستند و از پیش تعیین نشده اند. آنها برساخته های فرهنگی [16] و همواره در حال تغییر و تفسیر هستند که در واکنش به واقعیت های زندگی و از طریق گفتگوهای که اکنون در سراسر جهان اسلام در جریان است و از طریق صدای زنان و مردانی که می خواهند به حفظ یا تغییر موقعیت کنونی بپردازند، ایجاد می شوند. این نقش ها و روابط جنسیتی و حقوق زنان در روش هایی که ما درباره آنها به صورت خصوصی یا عمومی صحبت می کنیم وجود دارند و هنگامی که درباره روابط جنسیتی و حقوق زنان در اسلام مطالعه کرده و می نویسیم، همچنان هستند و می توانند باشند.

پیش فرض دیگر من این است که من "فمینیسم" را در گسترده ترین معنایش به عنوان تمایل و علاقه ای آگاهانه در بحث های زنان، و آگاهی به این که زنان از تبعیض در محل کار و خانه و در جامعه به دلیل جنسیت شان رنج می برند، و همچنین کنشی که بهبود زندگی و تغییر موقعیت زنان را هدف قرار داده است درک می کنم. اگرچه برخی از زنان مسلمان با واژه فمینیسم راحت نیستند، اما من این واژه را به کار می برم زیرا معتقدم که قرار دادن خواسته های زنان در نوعی بافت سیاسی ای که از تجارب و جنبش های زنان در دیگر نقاط جهان منزوی نکند بسیار حائز اهمیت است. فمینیسم بخشی از سیاست های قرن بیستم است و زنان مسلمان فقط از طریق مشارکت در این سیاست های جهانی فمینیستی می توانند از آن و تأثیرات محوری اش بهره ببرند. [17] علاوه بر این، از سال 1371 در میان زنان در ایران (مانند کسانی که در مجله زنان بودند)، زنانی که مشارکت سیاسی در نظام جمهوری اسلامی ایران داشتند و خود را فمینیست می نامیدند و بدون آنکه برای بکارگیری این عنوان هیچگونه عذری بخواهند و از منابع فمینیستی غرب استفاده کرده اند، جنبش و حرکت رو به رشدی وجود داشته است.

نهایتاً استدلال من این است که اسلام و فمینیسم دو مقوله متضاد نیستند. امروزه قرائت های فمینیستی از شریعت نه تنها امکان ناپذیر نیست بلکه حتی وقتی اسلام ایدئولوژی رسمی حاکمیت است، این قرائت ها

اجتناب ناپذیرند. زیرا زمانی که متولیان شریعت در رأس قدرت اند و قادر به مشروعیت بخشیدن به آن هستند، مجبورند به تعارض بین موضوعات و خواسته های سیاسی و نوع گفتارشان بپردازند. برای مثال، روحانیون می بایست هم خانواده را حفظ کنند و زنان را به جایگاه رفیع و واقعی شان در اسلام برسانند و هم احکام مردم سالارانه قوانین حقوقی شرع را پاس بدارند. این تنش همواره در ذات عمل شرع وجود داشته است اما وقتی شریعت بخشی از دستگاه دولت می شود متولیان آن ناگزیر از انطباق و حتی جستجوی تفسیرهای تازه از شریعت هستند. این امر مجالی برای تفسیر در معنایی خاص را فراهم می نماید که در تاریخ اسلام سابقه ندارد.

### چشم اندازهای گوناگون درباره زنان در ایران پس از انقلاب اسلامی

ایران بهترین مثال در این باره است. بعد از انقلاب اسلامی، فمینیست ها عمدتاً به نقد و بررسی انگیزه اظهارات مسئولان رژیم اسلامی مبنی بر بازگشت به شریعت و اجباری شدن حجاب پرداختند. برخی افراد پیش بینی های هولناکی درباره سرنوشت زنان پس از انقلاب کردند مبنی بر اینکه موقعیت زنان ممکن است در حد اموال مردان تنزل یابد. [18] بعد از گذشت یک نسل از انقلاب، می بینیم که چنین پیش بینی هایی تحقق نیافته است. بالعکس، پیشرفت های پیش بینی نشده ای رخ داده است. اول اینکه نه تنها زنان از حوزه عمومی و سیاست محروم نشده اند بلکه مشارکت شان عملاً در این زمینه ها افزایش یافته است، البته در پوشش ها و مطابق قوانین متفاوت. [19] به طور تناقض آمیزی، اجباری کردن حجاب به عاملی شتاب دهنده تبدیل شده است؛ حضور عمومی زنان از طریق ایجاد فضای عمومی که در چشم خانواده های سنتی اخلاقاً صحیح قلمداد نمی شد مشروعیت یافته است. دوم، نشانه های روشنی از ظهور بازخوانی فمینیستی متن های شرعی در دو جریان تبلور و تجلی پیدا کرده است.

جریان نخست، تغییری در گفتمان رسمی جنسیت را منعکس می کند که در برخی از قوانین و مقررات به وضوح انعکاس یافته است. در حقیقت می توان این مقررات و قوانین را به مثابه نوعی دگرگونی در تصمیمات اولیه حکومت انقلابی دانست، برای نمونه لغو ممنوعیت زنان از تحصیل در رشته های معدن، کشاورزی و نیز حضور دوباره زنان به عنوان قاضی. [20] آشکارترین دگرگونی در زمینه قوانین مربوط به خانواده است. مدت کوتاهی بعد از انقلاب، قانون حمایت از خانواده سال 1353 کنار گذاشته شد و دادگاه های خانواده نیز ملغاً گردید، با این استدلال که این قانون در تضاد با شرع است اما مدتی بعد در سال 1371، اصلاحیه قوانین طلاق در سال 1371 به اجرا در آمد. یعنی عملاً دوباره به نحو موثری عناصر و قوانین کنار گذاشته شده قانون حمایت از خانواده با منطق حقوقی متفاوتی مجدداً به اجرا در آمد. [21]

دومین جریان فمینیستی، نوعی بحث و تنش درونی در میان روشنفکران و روحانیت شیعه و در میان زنان از طبقات مختلف در داخل و خارج از کشور را منعکس می کند. در اینجا است که می توان ظهور گفتمانی جدید درباره زنان را نشان داد، گفتمانی که آهنگ و گرایش فمینیستی دارد. یکی از کانون های برخورد آراء در این جریان در ایران نشریات زنان است؛ به خصوص مجله زنان که نوعی آشتی بین زنان مذهبی و سکولار ایجاد کرده بود. [22] کانون های دیگر عبارتند از مجلس، حوزه علمیه قم و انجمن ها و گروه های زنان است. برخی از طرفداران این جریان در زمان حکومت پهلوی به گفتمان های شرعی اولیه به منزله بخشی از مخالفت اسلامی با حکومت وقت کمک کرده بودند و پس از انقلاب نیز به انتقال و برگرداندن این گفتمان از صورت سخن و عبارت پردازی به نوعی سیاست و خط و مشی بعد از تثبیت جمهوری اسلامی یاری رسانده بودند. اما در طی فرایندی بغرنج، برخی از این زنان (و مردان) مجبور به مواجهه با سوگیری های مردسالارانه قوانین شرعی شدند. زیرا آنها به این موضوع واقف گشتند که فمینیسم می تواند فارغ از جنبه های غربی اش از آنها حمایت کند، در حالی که بدون این تلاش آنها می توانستند در برابر مردسالاری با وجود پشتوانه های اسلامی اش فقط مقاومت کنند.

در این میان تحصیلکردگان ایرانی که در غرب زندگی می‌کردند با تولید ادبیاتی نظری و مهم درباره زنان در ایران بعد از انقلاب در شکل‌گیری گفتمان‌های جدید درباره زنان نقش مهمی ایفاء کرده‌اند. برخی از آنها با توجه به اتخاذ رویکرد فمینیستی سکولار و نوشتن به زبان‌های انگلیسی و فرانسه، تاحدودی این نگاه غربیان از حوادث ایران پس از انقلاب را که انقلاب را به منزله نوعی فاجعه برای زنان ایرانی ترسیم می‌کردند تحت تاثیر قرار داده و می‌دهند. در عین حال آنها زنان داخل ایران را قادر ساختند که در درون محدودیت‌هایی که توسط جمهوری اسلامی به آنها تحمیل می‌شد عمل نمایند و برخی مطالبات‌شان را شکل بخشیده و نیز نوعی ضدگفتمان در برابر گفتمان ضد زن حکومت ایجاد کنند.

این نویسندگان هنوز تا اندازه‌ای از درگیری انتقادی با اصول اسلامی مربوط به جنسیت اجتناب کرده‌اند. یکی از دلایل این امر آن است که نوعی پارادایم نوسازی با رویکردی ترقی‌خواهانه در مطالعات خاورمیانه با نوعی انطباق غیرانتقادی نظریه‌های مربوط به جنبش زنان در غرب در آمیخته است. این درآمیختگی و سردرگمی تجارب واقعی زنان و سیاست‌های مربوط به جنسیت در جوامع مسلمان کنونی را کمی تیره و مبهم ساخته است. روایت‌های جاری فمینیستی در اسلام بر مفروضاتی بنا شده است که هدف‌اش ایجاد فرصت و امکاناتی برای ظهور نظریه‌های فمینیستی مبتنی بر سیاست‌های واقعی جنسیت در جوامع مسلمان است، جوامعی که مذهب در آن عنصری بسیار حائز اهمیت است و از این رو پیش‌فرض‌های موجود در این زمینه باید مجدداً بررسی شوند. [23]

دلیل دیگر این امر را باید در رابطه دشوار بین فمینیسم و مذهب جست. «صبا محمود» به این نکته اشاره می‌کند که «دو موضوع محوری و مهم است که فمینیست‌ها حول آن با مذهب ناسازگارند. یکی این ادعا که مذهب عمدتاً فعالیت‌های مردانه است و از نظر تاریخی نوعی موقعیت تحت سلطه به زنان بخشیده است. دوم اینکه اهداف خیزش‌ها و جنبش‌های سیاسی و مذهبی (در آمریکا، خاورمیانه، و جنوب آسیا)، مغایر با علایق و خواسته‌های زنان شناخته شده است» [24] این ناسازگاری مذهب و فمینیسم بخشی از عدم تعادل رنج‌آوری است که بسیاری از مسلمانان بین جنبه‌های هویت مذهبی و رابطه‌شان با غرب احساس می‌کنند. همان‌طور که لایلا احمد یادآور می‌شود وفاداری و تعهد مخصوصاً در ارتباط با فمینیسم در گفتمان‌های جوامع اسلامی موضوع مهم بوده است. زنان مسلمان همواره از نابرابری جنسیتی آگاه بوده‌اند، اما از قرن نوزدهم آگاهی فمینیستی اساساً در جنبش‌های ضد استعماری و ملی‌گرا و عمدتاً توسط طبقات متوسط و بالا مطرح شده است. [25] برخلاف فمینیست‌های غرب که می‌توانند منتقد عناصر مردمدار [26] در فرهنگ و مذهب‌شان باشند، اما فمینیست‌های مسلمان همواره تحت فشار برای همسو شدن و سازگاری بوده‌اند. هر نوع دگراندیشی و مخالفت می‌تواند به منزله نوعی خیانت تلقی شود که این امر به کارگیری واژگان سیاسی موجود برای بیان خواسته‌های فمینیستی‌شان را دشوار می‌ساخت. [27]

از دهه 1970 با رشد رسانه‌های جمعی و سواد عمومی و خیزش جنبش‌های اسلام‌گرا با بسیج توده‌ای، [28] دیگر وفاداری موضوع مهمی نیست و مطالبات و انتقادات فمینیستی بخش زیادی از سیاست‌دوره پسا استعماری جوامع مسلمان هستند. در ایران همانند دیگر کشورهای مسلمان، زنانی که آگاهی فمینیستی چه به صورت غربی یا به شکل بومی آن را به دست آورده‌اند، همیشه با نوعی تنش بین مؤلفه‌های مختلف هویت‌شان مواجه بوده‌اند. یعنی مسلمان بودن‌شان به عنوان نقطه ضعف تلقی شده که در عین حال اصل و سرشت آنهاست، و از طرف دیگر فمینیسم‌شان به عنوان مترقی بودن و رهایی بخش که در عین حال فاسد و بیگانه شناخته می‌شود. انقلاب ایران در طول زمان شکاف ایجاد شده بین اسلام و فمینیسم را عمق بخشید و بسیاری از زنان ایران - اعم سکولار و مذهبی - را به بررسی مجدد و تعریف دوباره‌ی رابطه بین ایمان‌شان و فمینیسم واداشت. از این رو مرحله‌ای جدید در سیاست جنسیت در جوامع مسلمان گشوده می‌شود و نوعی آگاهی جنسیتی تازه را شکوفا می‌کند. عنصر اساسی در این سیاست آن است که نوعی فضا برای نقد مفروضات بنیادین جنسیت در فقه اسلامی ایجاد کرده است که تا همین اواخر وجود آن

ناممکن بود.

## پانویشت:

[1] Lived experience

[2] تعدادی از نویسندگان نشان می دهند که از این امر آگاهند. برای مثال:

◀ (Accad 1991, Ahmed 1984 and 1992, Hoodfar 1996b, Hussain 1984 (preface

[3] Deterritorialization

[4] see an-Na'im 1990, Eickelman and Piscatori 1996, and Watt 1988

[5] من بحث زیر را مخصوصاً مفید یافتم

◀ Abu-Lughod 1993 and B. Tedlock 1991

[6] essentialism

[7] به هیچ وجه قصد ندارم تمایزهایم بین بیرونی یا درونی (در جهان اسلام)، یا بین فمینیسم غربی و بومی را به عنوان مقولات مقابل هم مطرح کنم. اینها عناصر و نقاط در یک فرایند هستند. من در اینجا بر روی متونی کارم را متمرکز می کنم که بوسیله مسلمانان نوشته شده اند. این امر به خاطر این نیست که نوشته ها و متونی که بوسیله غیرمسلمانان نوشته شده اند ارزش یا ربط کمتری به بحث دارند، بلکه به این دلیل است که همان طور که خواهیم دید، این موضوعی است که به مشروعیت و تعلق داشتن (هویت) مربوط است.

[8] Shari's based

[9] برای بحث هایی در زمینه نوشته های عربی در این زمینه به Haddad 1998 and Stowasser 1993؛ و آثار انگلیسی به

Amini n. d., Doi 1989 and 1993; Khan 1995, Lemu and Heeten 1976; Mesbah et al, 1985, Motahhari 1991, and Nazlee 1996 مراجعه کنید.

[10] Feminism-based

[11] افشار و Gole خود را فمینیست های سکولار می نامند. و دیگران جایی بین این طیف قرار می گیرند. در این زمینه به Badran 1995b and 1997 رجوع شود.

[12] از اواسط دهه 1980 شبکه های زنان مانند «خواهران در اسلام» (از جمله ودود محسنی)، و WLUMI (Women Living Under Mulim Laws) سعی داشته اند نوعی دیالوگ بین خودشان برقرار کنند. اما نه فمینیست های سکولار و نه محققان مسلمان توجه شایسته به اهمیت آثارشان نداده اند. در زمینه WLUMI به کتاب Shaheed 1994 رجوع شود.

[13] Le harem politique

[14] ee Afshar 1982, 1987, 1996, and most recently 1998

[15] see Stowasser 1993, 1994, and 1998

[16] cultural construct



[17] برای زنان جهان سوم و سیاهپوست نیز در کاربرد واژه فمینیسم دشوار است. (Mohanty 1991, and Johnson- Odim 991, 316). در تأیید این نکته مارگوت بدران اصطلاح "فعالان جنسیتی" gender activism را پیشنهاد می کند (Badran 1994, 202) اگرچه فمینیست های جهان سوم نشان داده اند تا چه میزان فمینیسم بخشی از فرایندهای سیاسی است اما هنوز نقش دین به عنوان هدایت کننده فمینیسم دیده نشده است. see Mahmood 1996

[18] این را من "موج اول" می نامم و شامل تحقیقات وسیعی که من از اوایل دهه 1980 درباره زنان در ایران انجام داده ام می شود. به منابع رجوع شود.

[19] این امر بیش از هر چیز در زمینه آموزش آشکار است، که تا 1996 بیش از 33 درصد دانشجویان دانشگاه ها زن بودند، که 49 درصد آنها در رشته پزشکی اشتغال داشتند. در زمینه بازار کار زنان دیدگاه های مختلفی هست. برخی مطالعات (بری امثال F. E. Moghaddam 1994, Omid 1994) می گویند که نوعی کاهش اساسی در میزان اشتغال زنان ایجاد شده است. اما دیگران (Khalatbari 1998, V. Moghaddam 1988) این موضوع را نمی پذیرند.

[20] از 1992 زنان مشاور قاضی بوده اند، و در 1998 اولین زن قاضی منصوب شد. تعدادی از آثار در زمینه این تغییرات تحلیل کرده اند (Ramazani 1993, Paidar 1995, chapter 9, Hoodfar 1994a, and 1996a, and Kian 1995a and 1997a)

[21] See Mir-Hosseini 1996a, 1998a, and Paidar 1995 chapter 8

[22] See Najmabadi 1998

[23] برای مفروضات های معینی که تاریخ روابط بین زنان و حقوق اسلامی را تعریف نموده و شکل داده آمد و نه تجربیان واقعی زنان و یژگی های معین تاریخی و فرهنگی، به مقالات Sonbol 1996 رجوع شود. در زمینه زنان الجزایر به Lazerg 1994 رجوع شود.

[24] Mahmood 1996, 2; cf, Gerami 1996

[25] For Egypt see Ahmed 1992, and Badran 1995a; for Iran see Najmabadi 1991, Paidar 1996, and Sanasarian 1982

[26] andocentric

[27] Ahmed 1984, 121-122, cf. Badran 1997, Ghossoub 1987, and Lazreg 1988

[28] See Eickelman 1992, and 1998