



Scientific Journal Quarterly of Middle East Studies

Vol 30. No 3. Autumn 2023

Received date: 2023.04.10

Acceptance date: 2023.10.07



مرکز پژوهش‌های علمی و
مطالعات استراتژیک خاورمیانه

Home page: www.cmess.sinaweb.net

DOR: 20.1001.1.15601986.1402.30.3.2.9

Feminist controversies in the Middle East in the transition from Islamism to post-Islamism

Ali Asghar Davoudi¹, Neda Hajivosough²



Abstract

The subjectivity and agency of mainly Muslim women in the Middle East has always neglected, and their presence and participation in the public arena has limited due to the legacy of cultural traditions left from the past and patriarchal interpretations of religious texts. From the beginning of the Islamic Renaissance movement in the second half of the 19th century in the Middle East until now, the issue of women has always been an inseparable part of this movement, and all other intellectual currents have addressed it in one way or another. With the rise of Islamism in the Middle East, not only was there no improvement in the status of women, but the view of women as a tool prevented them from realizing their ideal of liberation and legal equality. Since the end of the 20th century, a new intellectual movement known as post-Islamism emerged in the Middle East, which has sparked recent debates on women. The question that we address in this article is: what is the difference between the attitude of Islamism and post-Islamism towards the issue of women, and what effect has this had on the movement for equality and freedom of women in the Middle East? By using a documentary method and descriptive-explanatory approach, we tried to find a suitable answer to this question by using secondary data. Studies show that the attitude of post-Islamism in comparison to Islamism arouses more hope for the realization of the ideal of liberation and equality, and the women of the Middle East today have more hope for their future in the light of this discourse and are more determined than in the past to overcome historical obstacles and they take a step in the public arena with their culture of inclusive participation.

Keywords: Middle Eastern women, Islamism, Post-Islamism, Feminism.

1 -Member of the Faculty of Political Science, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran.

2 -PhD in political science, university lecturer and secretary of the Women's Committee of the Scientific Association for Peace Studies of Iran.



مرکز پژوهش‌های علمی و
مطالعات استراتژیک خاورمیانه

فصلنامه علمی مطالعات خاورمیانه

سال ۳۰، شماره ۳، پیاپی (۱۱۳)، پاییز ۱۴۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

Home page: www.cmess.sinaweb.net

DOR: ۲۰,۱۰۰۱,۱,۱۵۶۰۱۹۸۶,۱۴۰۲,۳۰,۳,۲,۹

نوع مقاله: پژوهشی

مناقشات فمینیستی خاورمیانه در گردونه گذار از اسلام‌گرایی به پسا اسلام‌گرایی

علی اصغر داودی^۱، ندا حاجی‌وثوق^۲



چکیده

سوژگی و عاملیت زنان عمدتاً مسلمان خاورمیانه در سایه میراث سنت‌های فرهنگی به جا مانده از گذشته و تفاسیر مردسالارانه از متون دینی، همواره مغفول مانده و حضور و مشارکت آنها در عرصه عمومی محدود شده است. از شروع جنبش بازخیزی اسلامی در نیمه دوم قرن نوزدهم در خاورمیانه، تا کنون، مسئله زن همواره بخش جدایی‌ناپذیر این نهضت بوده و تمامی جریان‌های فکری دیگر نیز هر یک به طریقی به آن پرداخته‌اند. با برآمدن جریان اسلام‌گرایی در خاورمیانه نه تنها بهبود چندان‌ی در وضعیت زنان ایجاد نشد، بلکه نگاه ابزاری به زنان مانع از تحقق آرمان‌رهایی و برابری‌طلبی حقوقی آنها گردید. از اواخر قرن بیستم، جریان فکری نوینی موسوم به پسا اسلام‌گرایی در خاورمیانه ظهور کرد که مباحث جدیدی در حوزه زنان برانگیخته است. پرسشی که در این مقاله به آن می‌پردازیم این است که چه تفاوتی در نگرش اسلام‌گرایی و پسا اسلام‌گرایی نسبت به مسئله زن وجود دارد و این امر چه تأثیری بر جنبش برابری‌خواهی و آزادی‌خواهی زنان خاورمیانه داشته است؟ با به کارگیری روش اسنادی و با رویکرد توصیفی - تبیینی، سعی شده با استفاده از داده‌های ثانویه پاسخ مناسبی برای این پرسش پیدا شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که نگرش پسا اسلام‌گرایی در قیاس به اسلام‌گرایی امیدهای زیاده‌تری را برای تحقق آرمان‌رهایی و برابری‌طلبی برانگیخته و زنان خاورمیانه امروزه بیش از هر زمان دیگر در پرتو این گفتمان به آینده خود امید دارند و مصمم‌تر از گذشته در مسیر عبور از موانع تاریخی و فرهنگی مشارکت فراگیر خود، در عرصه عمومی گام برمی‌دارند.

واژگان کلیدی: زنان خاورمیانه، اسلام‌گرایی، پسا اسلام‌گرایی، فمینیسم.

۱ - عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). adavoudi@mshdiau.ac.ir

۲ - دکترای علوم سیاسی، مدرس دانشگاه و دبیر کمیته زنان انجمن علمی مطالعات صلح ایران.

۱- مقدمه

در طول دو قرن گذشته و از زمان مواجهه مسلمان‌ها با رویه فکری - تمدنی تجددخواهی غربی، جریان‌های فکری و سیاسی متعددی در خاورمیانه شکل گرفته است. هر یک از این جریان‌ها طبق سلیقه خود، مسائل و موضوعات مختلف خاورمیانه را مورد کاوش‌های نظری قرار داده‌اند. از آنجا که نیمی از جمعیت خاورمیانه را زنان تشکیل می‌دهد، که همواره جزو قربانیان همیشگی اقتدارگرایی مردسالارانه، جنگ، خشونت، فرقه‌گرایی و فساد حاکم بر این منطقه بوده‌اند، هر یک از جریان‌های فکری و سیاسی از زاویه خاصی به مسائل زنان نگریسته‌اند. در کنار ره‌آورد‌های تمدنی همچون آموزش مدرن و مطبوعات، یکی از دستاوردهای مهم تجدد برای منطقه خاورمیانه اندیشه‌های جدید، از جمله اندیشه‌های فمینیستی بود.

در غرب فمینیسم به‌عنوان اندیشه و جنبشی رهایی‌بخش، پارادایم جدیدی در مناسبات قدرت ایجاد کرد. این ایدئولوژی متناسب با نیازهای جوامع غربی، الگوهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاصی را جهت تعریف هویت زنانه ارائه کرد (Finley, 1999: 159). با ورود این اندیشه به جوامع عمدتاً مسلمان خاورمیانه، جنبش فکری نوینی در جهت هویت‌خواهی و رهایی‌بخشی زنان شکل گرفت. درون این جنبش، نظریات متناقضی به شکلی آشتی‌ناپذیر سیاست رهایی‌بخشی و آزادسازی زنان از زیر سلطه نظام مردسالار را مطرح کردند. سه دیدگاه اسلام‌گرا، تجددگرا و ملی‌گرا در کنار یکدیگر سازنده گونه‌های مختلفی از اندیشه برای به رسمیت شناسی هویت زنان مسلمان بودند.

به لحاظ تاریخی، وجود فرهنگ اقتدارگرایی، خوانش‌های مردسالارانه از اسلام و نیز آداب و سنن قبیله‌ای در منطقه خاورمیانه، محدودیت‌های عدیده‌ای در مسیر حضور زنان در عرصه عمومی فراهم کرده بود. ورود اندیشه‌های جدید به‌ویژه اندیشه‌های فمینیستی به این منطقه، به مثابه زلزله‌ای بود که ارکان نظم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم را به لرزه در آورد. در کنار آن، رشد تدریجی آگاهی زنان به یمن افزایش سطح سواد و گسترش مطبوعات، رخنه بزرگی در نگرش سنتی مردم خاورمیانه نسبت به مسئله زن ایجاد کرد و جنبش آزادی‌خواهی و برابری‌طلبی را دامن زد. هرچند دستاوردهای این جنبش در مقایسه با آنچه در مغرب زمین اتفاق افتاد، ناچیز به نظر می‌رسد، اما تحولات دهه‌های اخیر نشان می‌دهد که مسیر حرکت به سمت افق‌های تازه و عاری از محدودیت‌های پیشین برای زنان هموارتر شده است. حضور زنان در عرصه سیاست عملی برخی از کشورهای منطقه، در کنار نقش‌آفرینی

آنها در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی همچون جنبش موسوم به «بهار عربی» و اخیراً جنبش «زن، زندگی، آزادی» در ایران، نشان از اثرگذاری قابل توجه نگرش‌های فمینیستی بر زنان خاورمیانه دارد و نویدبخش دستاوردهای بیشتر در آینده است.

از آنجا که اندیشه‌های فمینیستی در خاورمیانه همواره در تعامل با دیگر جریان‌های فکری اعم از سکولار و غیر سکولار عمل کرده است، بررسی نسبت میان فمینیسم با هر یک از این جریان‌های فکری و سیاسی، در شناخت بهتر جنبش هویت‌خواهی و آزادی‌بخشی زنان و نیز موانع و محدودیت‌های موجود در مسیر تحقق آرمان‌های این جنبش مؤثر خواهد بود. به طور کلی، در دو سده اخیر درون گفتمان اسلامی سه جریان عمده نوزایی، اسلام‌گرایی^۱ و پسا اسلام‌گرایی^۲ در منطقه خاورمیانه ظهور و نقش‌آفرینی کرده‌اند. این مقاله در صدد است تا اندرکنش میان تفکر فمینیستی با هر یک از این سه جریان را مورد بررسی قرار دهد. اهمیت این بررسی از آن جهت است که امروزه بسیاری صحبت از بن‌بست اسلام‌گرایی و آغاز دوران نوین پسا اسلام‌گرایی در منطقه خاورمیانه می‌کنند. در گردونه این گذار، این پرسش مطرح می‌شود که چه تفاوتی در نگرش هر یک از این دو جریان فکری نسبت به مسئله زن وجود دارد و این چرخش چه تأثیری بر جنبش برابری‌خواهی و آزادی‌خواهی زنان داشته است؟

در این مقاله با به کارگیری روش اسنادی و با رویکردی توصیفی - تبیینی، سعی شده با استفاده از داده‌های ثانویه ضمن توصیف دیدگاه هر یک از نحله‌های فکری عمده در خاورمیانه، به تحلیل مواضع فکری هر یک از آنها در قبال جنبش برابری‌خواهی و آزادی‌خواهی زنان پرداخته شود.

۲- تحولات خاورمیانه در گذار به پسا اسلام‌گرایی

از زمان نخستین مواجهه با تجدد غربی، سه رویکرد مختلف نسبت به دستاوردهای فکری - تمدنی آن در بین مسلمانان پدید آمد: نفی مطلق، پذیرش مطلق و رویکرد تلفیقی. رویکرد اخیر به دو بخش «اصلاح‌گرایی اسلامی - سیاسی»، شامل دو دوره «نوزایی» و «اسلام سیاسی» و «پسا اسلام‌گرایی» قابل تقسیم است.

1 -Islamism

2 -Post-Islamism

۲-۱- دوره نوزایی

در این دوره، که از اواسط قرن نوزدهم میلادی شروع و تا اواسط قرن بیستم ادامه یافت، مبارزه علیه استعمارگری جریان داشت و به منظور یکپارچه کردن صفوف و بسیج عمومی مسلمانان و یادآوری وظیفه آنان در دفاع از امت اسلامی، استفاده از متون دینی مورد توجه متفکران قرار گرفت، با این هدف که رهایی یافتن استعمارشدگان از قید استعمارگرانی که توانسته بودند بر امتداد جغرافیای عربی و اسلامی استیلا یابند، باید با استفاده از تجربه فکری، علمی و سیاسی همان استعمارگران همراه باشد. در این دوره دو جریان فکری در بین متفکران مسلمان پدیدار شد: یکی جریانی که دارای ماهیت سلفی، البته سلفی گشوده به جهان، بود و به بازگشت به بنیادهای اولیه اسلام و پالایش آن از پس مانده نزاعهای سیاسی و نیز زنگارهای عصر انحطاط باور داشت. این جریان را طلایه‌دارانی چون محمد عبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶ ه.ق)، سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۴ ه.ق) و علّال فاسی (۱۳۹۴-۱۳۲۸ ه.ق) نمایندگی می‌کردند. دیگری جریانی که دارای ماهیتی لیبرالی بود و باورمند به گشودگی در برابر تمدن غربی به‌عنوان یک اصل اساسی برای تجدید حیات دوباره سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در جهان عربی و اسلامی؛ از جمله طلایه‌داران این جریان می‌توان به رفاعة طهطاوی (۱۲۹۰-۱۲۱۶ ه.ق) و محمدحسن الحَجّوی (۱۹۵۶-۱۸۷۴ م) اشاره کرد (جنداری، فوریه ۲۰۱۳).

در دوره نوزایی پرسش‌های سترگ و بی‌سابقه‌ای مطرح شد، پرسش‌هایی که غالباً همسو با ماهیت ساختارهای فکری، سیاسی و اجتماعی رایج نبود. در حالی که جهان اسلام به تازگی داشت از حالت اغما گونه عمیق سده‌های متمادی انحطاط خویش بیرون می‌آمد، به ناگاه نخبگان پرسش‌هایی طرح کردند که ناهمسو با واقعیت‌های موجود بود. علت این عدم همسویی آن بود که روش این نخبگان، همراه با بهره‌گیری از بیداری متأخر اندیشه جدید در خاورمیانه که خود برآیند ضربه استعمار بود، در راستای به کار گیری فرآورده‌های فکری و علمی مدرن برون آمده از دل همین ضربه رقم می‌خورد. بنابراین، محدود بودن کوشش‌ها به حوزه روشنفکری و نخبگان، موجب شد تا فرایند تحول‌خواهی عربی - اسلامی تنها به مدل‌سازی فکری بسنده کرده و از رسوخ به عمق ساختارهای اجتماعی و سیاسی باز ماند.

قرن بیستم برای خاورمیانه فاجعه‌بار آغاز شد؛ امپراتوری عثمانی در جنگ جهانی اول شکست خورد و از هم پاشید و بساط خلافت برچیده شد. این شکست برای خاورمیانه عمده‌تاً مسلمان، تحقیرآمیز و خفت‌بار بود. بخش‌های گسترده‌ای از خاورمیانه در جنگ ویران شد و قدرت‌های پیروز غربی در راستای منافع خود کمک کردند تا طبق قرارداد سایکس - پیکو^۱ در بقایای سرزمین عثمانی کشورهای جدیدی شکل بگیرد که در رأس آنها نیروهای عمدتاً غیر سنتی با الگوبرداری از دولت‌های ملی سکولار غربی، اما با روش‌های آمرانه فرمانروایی می‌کردند.

فروپاشی خلافت عثمانی و سیطره استعمار بر خاورمیانه، مسلمان‌ها را با چالش‌های جدیدی روبه‌رو کرد. محافل اسلام سنتی، چه در الازهر مصر و چه در حوزه‌های نجف که بزرگ‌ترین مراکز فکری مسلمانان سنی و شیعه بودند، در رویارویی با چنین وضعی هیچ بدیلی نداشتند و طرح‌های مطرح شده در دوره نوزایی هم ناکام مانده بود. از نیمه‌های قرن بیستم به تدریج جریان‌هایی پدید آمدند که خواهان تأسیس مکتب سیاسی تازه‌ای بر پایه آموزه‌های اسلام و رفتن به سوی یک جامعه ایدئال اسلامی بودند. آنها در پی تبدیل «طرح تمدنی اسلامی» به «طرح اسلام سیاسی» بودند که به تشکیل «دولت اسلامی» منتهی می‌شد. آنها نظام‌های سکولار در کشورهای اسلامی را «جاهلیت نوین» و عامل فساد و تباهی می‌دانستند و معتقد بودند که همه مشکلات کشورهای اسلامی را می‌توان با ایجاد دولت اسلامی حل کرد. این جریان‌ها که نخست در هند و پاکستان و سپس در مصر و ایران پدید آمدند و به دیگر کشورهای منطقه گسترش یافتند، پیشگامان حرکتی بودند که بعدها «اسلام‌گرایی» خوانده شد (جنداری، می ۲۰۱۴).

شکست نظامی کشورهای عربی از اسرائیل در سال ۱۹۶۷، زمین را زیر پای جریان‌های سکولار عربی خالی کرد و توده‌ها از بی‌لیاقتی و ناکارآمدی حکومت‌های موجود، سرخورده و خشمگین شدند. این شرایط زمینه مناسبی برای جریان‌های اسلام‌گرا که از سال‌ها پیش مشغول سازماندهی بودند، فراهم کرد تا خود را به‌عنوان بدیل جریان‌های حاکم مطرح کنند. قصد آنان از همان آغاز، مبارزه با ایدئولوژی‌های

۱ - مارک سایکس و فرانسوا ژرژ پیکو دو دیپلمات بریتانیایی و فرانسوی بودند که در سال ۱۹۱۶ به نیابت از سوی دولت‌های متبوعه خود درباره تقسیم سرزمین‌های خاورمیانه‌ای امپراتوری عثمانی به توافق رسیدند. این موافقتنامه به طور محرمانه در ۱۶ مه ۱۹۱۶ به امضا رسید.

غیر دینی و مآلا برچیدن بساط حکومت‌های سکولار در این کشورها بود. اسلام‌گرایان خواهان بازگرداندن اسلام به‌عنوان تنها خط مشی تعیین‌کننده حیات اجتماعی و سیاسی بودند و می‌کوشیدند فاصله‌ای که در نتیجه عملکرد مدرنیستی دولت‌های سکولار بین دین و حکومت پدید آمده بود را از میان بردارند. از دید اندیشه‌پردازان رادیکال اسلام‌گرا، جامعه مسلمانان در صدر اسلام، الگوی موفق برای امت اسلامی بود. آنها رستگاری را در «بازگشت به گذشته» جستجو می‌کردند، چرا که آینده آرمانی خود را در گذشته تحقق یافته می‌دیدند. این رویا برای منطقه خاورمیانه پیامدهای دامنه‌داری داشت (محبی، ۱۳۹۹/۱۲/۲۰).

اسلام‌گرایی را می‌توان یک ایدئولوژی سیاسی با جهت‌گیری دینی دانست که نظریه‌پردازان اسلامی آن را در رویارویی فکری با جهان‌بینی‌های غربی تدوین کردند؛ بنابراین، آمیزه‌ای است از عناصری که از قبل در اندیشه اسلامی وجود داشت و رگه‌هایی از جهان‌بینی‌های غربی. اینکه قوانین اسلامی را باید با کمک نهادهای حکومتی به کرسی نشاند، یا قلمرو اسلام را با «جهاد» گسترش داد، در تاریخ سرزمین‌های اسلامی موضوع تازه‌ای نیست؛ اما ایده‌هایی مانند ایجاد «اقتصاد اسلامی» و «دانش اسلامی» تلاشی بود از سوی اسلام‌گرایان برای تجهیز فرهنگ اسلامی به دانش مدرن و ایجاد توازن میان اسلام و جهان‌بینی‌های غربی.

اسلام‌گرایی را می‌توان واکنشی تدافعی در برابر بحران‌هایی دانست که نتیجه رویارویی اسلام با مدرنیته بوده است؛ مانند بحران ساختاری و شکست الگوهای سکولار دولت ملی در جهان اسلام که پیامد آن «غرب ستیزی» بوده و یا بحران هویتی - فرهنگی که به جهت‌گیری هنجاری تازه و ایجاد یک جهان‌بینی دینی سیاسی شده انجامید (محبی، ۱۳۹۹/۱۲/۲۰). از این رو، اسلام‌گرایان فرهنگ غرب را برای خود هم معارضه‌ای سیاسی و هم تهدیدی فرهنگی می‌بینند. در عین حال، اسلام‌گرایی واکنشی بر ضد رهایی روحی انسان از تصویر خدا محوری جهان و نیز «خدا زدایی» از مناسبات آدمی با جهان است. در کانون چنین واکنشی نفرتی بی‌پایان نسبت به فرهنگ مدرنیته و مظاهر آن جای دارد، مظاهری چون جدایی دین از حکومت، حقوق بشر، آزادی‌های دموکراتیک، برابری حقوقی زن و مرد و مؤمن و بی‌دین، حق نقد دین و غیره. در واقع، اسلام‌گرایان در پی آن هستند تا پروژه «دِسکولاریزه کردن جهان» را جانشین «افسون زدایی از جهان» کنند (السید، ۱۳۸۳: ۵۵). غرب ستیزی سبب شده تا اسلام‌گرایان از تن زنان به‌عنوان پایگاه اصلی مخالفت با غرب بهره ببرند و از این رو، غرب ستیزی توأم بوده با نفی حقوق برابر زنان و همواره خواسته‌های زنان را به‌عنوان خواسته‌هایی غربی، طرد و سرکوب کرده‌اند.

از طرف دیگر، اسلام‌گرایی شکل افراطی شده ایده‌ها و الگوهای تفسیری محافظه‌کارانه از اسلام است. به همین جهت میان اسلام‌گرایان و نیروهای محافظه‌کار و سنت‌گرای مسلمان نوعی درهم تنیدگی اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیک تنگاتنگی دیده می‌شود. البته باید توجه داشت که اسلام‌گرایان همان سنت‌گرایان یا محافظه‌کاران اسلامی به معنای متعارف کلمه نیستند، آنان جهان مدرن را در کل آن طرد نمی‌کنند، بلکه حتی آماده‌اند در تحقق نظام سیاسی اسلامی مورد نظر خود از دستاوردها و ابزارهای مادی جهان مدرن استفاده کنند (بهروز لک، ۱۳۸۶). به دیگر سخن، آنان می‌خواهند تکنولوژی و دستاوردهای مادی غرب را در خدمت تعبیری بنیادگرایانه از دین قرار دهند، هرچند از دستاوردهای معنوی مدرنیته مانند دموکراسی، حقوق بشر، سکولاریته و لائسیته، پلورالیسم و فردگرایی بیزار هستند. با توجه به آنچه گفته شد، اسلام‌گرایی مفهومی کلی برای اطلاق به ایدئولوژی‌های سیاسی گوناگونی است که عمدتاً بر پایه آموزه‌های دین اسلام استوار و از این ویژگی بنیادین مشترک برخوردار هستند که اسلام را دین کامل و همه جانبه‌ای می‌پندارند که در همه ابعاد اجتماعی، حقوقی، سیاسی و اقتصادی دستورالعمل‌های صریح و نجات‌بخشی عرضه کرده است و بنابراین نه تنها می‌تواند، بلکه باید به عنوان نظامی حکومتی برقرار گردد.

۲-۳- گذر به پسا اسلام‌گرایی

از اواخر دهه ۱۹۸۰، پیدایش نظم نوین جهانی با همه ابهام مفهومی که با خود به میان آورد، اشاره به آغاز مرحله‌ای جدید از روابط بین‌الملل داشت. فروپاشی الگوی سیاسی، اقتصادی و تمدنی اردوگاه سوسیالیستی به عنوان رقیب ایدئولوژیک نظام سرمایه‌داری، طلیعه فصل مهمی در خاورمیانه شد. جنگ اول و دوم خلیج فارس صف‌بندی سیاسی جدیدی را رقم زد و سرآغاز ایجاد تکانه‌های جدی در وضعیت ایستا و مولد سیستمی بود که از دوران جنگ جهانی اول در خاورمیانه حاکم بود. استبداد داخلی با حمایت خارجی، ریشه‌های سترگی در دل این خاک مستعد داشت. سیاست آزادسازی و بازسازی گورباچف و هویدا شدن سیمای راستین کمونیسم، دریچه‌ای نو به روی اندیشه و اندیشه‌ورزی بسیاری از افراد و گروه‌ها در خاورمیانه، از جمله اسلام‌گرایان گشود و به دنبال آن مدل جدیدی از اسلام‌گرایی و فعالیت احزاب اسلامی آغاز شد که بسیاری از آن به «پسا اسلام‌گرایی» تعبیر کرده‌اند. پسا اسلام‌گرایی یک واژه جدیدی است که تعریف و کاربرد آن به بحث‌های فکری مختلفی منجر شده است.

وقتی از مرحله پسا اسلام‌گرایی سخن به میان می‌آید، دو نکته را باید در نظر داشت؛ اول اینکه تعبیر «پسا» نشانگر پایان تجربه اسلام سیاسی نیست، بلکه از وجود تحول و دگردیدی در تجربه اسلام‌گرایی حکایت دارد؛ تحولی که علت ناگزیر آن بسیاری از متغیرهای بین‌المللی و اقلیمی و ملی بوده که از یک سو بازیگران اسلامی و از سوی دیگر ابزارها و کارکردها را تحت تأثیر قرار داده است (بنگرید به: بیات، ۱۴۰۰). چه بسا این امر همانی باشد که برای نخستین بار توجه پژوهشگر فرانسوی اولیویه روآ^۱ را به خود جلب کرد؛ همان که در سال ۱۹۹۲م کتابی درباره ناکامی اسلام سیاسی نوشت، اما یک دهه بعد زمانی که دانست مسئله تنها به تجربه اسلام سیاسی محدود می‌شود و نه غایت آن، دست به تغییر طرح پیشین خود زد و حاصل این چرخش، کتاب «اسلام جهانی شده: جستجو برای امت جدید» بود که در آن از دگر گشت «اسلام سیاسی» به «اسلام اجتماعی» سخن به میان آورد. روآ این اصطلاح را برای به رسمیت شناختن اینکه اسلام‌گرایان در سرتاسر جهان پس از تلاش‌های مکرر نتوانسته‌اند ایدئولوژی خود را به طرحی مشخص، قابل دوام و قابل اجرا برای جامعه تبدیل کنند، به کار برده است. به این ترتیب، او گفتمان اسلام‌گرایی را به سمت طرحی نوین سوق داد که بعدها پسا اسلام‌گرایی نام گرفت (بنگرید به: روآ، ۱۹۹۴ و ۱۳۸۷).

نکته دوم اینکه نمی‌توان سنجه‌های یکی از گونه‌های اسلام سیاسی را به سایر گونه‌های متعدد آن تعمیم داد. به عنوان نمونه، تجربه اخوانی در دنیای عرب اساساً از تجربه اسلام سیاسی در جنوب شرق آسیا و نیز ترکیه متفاوت است. تجربه اسلام سیاسی در جهان عرب - به جز برخی موارد استثنائی - از مواضع نظری گروه جماعت اسلامی مودودی خارج نشد و اصل فکری حاکم بر آن کماکان حاکمیت الهی است و ابزارهای آن نیز همان ابزارهای سنتی در عرصه فعالیت‌های تبلیغی و بسیج ایدئولوژیکی است؛ حال آنکه تجربه اسلام سیاسی در جنوب شرق آسیا و ترکیه گام‌های بلند رو به جلو را در زمینه پیوند اسلام - به مثابه یک تجربه روحی - با تحولات سیاسی و اجتماعی معاصر برداشته است. این همان چیزی است که پژوهشگر آمریکایی، الکساندر آریفیانثو^۲ از آن با عنوان تجربه «اسلام پیش رو»^۳ یاد کرده است، به این اعتبار که این تجربه تلاشی در راستای ایجاد همگرایی میان آموزه‌های اساسی اسلام

1 -Olivier Roy

2 -Alexander R. Arifianto

3 -Progressive Islam

و اندیشه‌های فراهم آمده از نظریه لیبرالیسم غربی همچون دموکراسی، حقوق بشر، آزادی و کثرت‌گرایی دینی است (Arifianto, 2012: 4).

نخستین بار اصطلاح پسا اسلام‌گرایی در سال ۱۹۹۶ توسط آصف بیات، استاد ایرانی تبار دانشگاه لایدن هلند ابداع گردید.^۱ وی این اصطلاح را برای توصیف وضعیتی به کار برد که پس از مرحله‌ای از آزمایش، جذابیت، انرژی، نمادها و منابع مشروعیت اسلام‌گرایی حتی در میان حامیان سرسخت آن از بین می‌رود و نوعی گرایش به سکولاریزه کردن دین آغاز می‌شود (Bayat, 1996: 45). در اصل او این ایده را در مورد وضعیت ایران پس از انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ به کار برد که در آن بین اسلام - به عنوان یک ایمان شخصی - و آزادی و انتخاب فردی آمیزش پدید آمد و اسلام‌گرایی با ارزش‌های دموکراسی و جنبه‌هایی از تجدد همراه شد. او متذکر می‌شود که پیشوند «پسا» معنای تاریخی ندارد، بلکه به انحراف انتقادی از گفتمان اسلام‌گرایانه اشاره دارد.

بیات بعدها در کتابی که تحت عنوان «پسا اسلام‌گرایی» در سال ۲۰۱۳ منتشر کرد بیان داشت که: «در نگاه برخی تحلیل‌گران غربی، اصطلاح پسا اسلام سیاسی اشاره به پایان اسلام جنگجو یا جهادی و آغاز مرحله جدیدی دارد که در آن اسلام‌گرایان صندوق‌های انتخاباتی و رأی‌گیری را جایگزین اسلحه و گلوله کرده‌اند» (بیات، ۱۴۰۰: ۴۷). مراد بیات از «پایان اسلام جهادگرا»، روی‌گردانی اسلام‌گرایان از کاربست روش‌های خشونت فیزیکی مقدس (انفجار) و خشونت نمادین مقدس (تکفیر) در مواجهه با ساختار سیاسی حاکم و جامعه است. این رویکرد جدید به کنش‌های دموکراتیک، به مثابه روشی برای مشارکت در پروسه حکمرانی، گرایش دارد. در واقع، این همان چیزی است که پژوهشگر ترک‌تبار، احسان داغی، نیز به آن اشاره می‌کند. وی بر این باور است که تجربه «حزب عدالت و توسعه» ترکیه یک تجربه پسا اسلام‌گرایی است که طی آن اسلام‌گرایان ترک توانسته‌اند «خلق/مردم/ملت» را جایگزین «خالق/حق» کنند. آنان نه به نام اسلام بلکه به نام ملت سیاست‌ورزی می‌کنند و بین خدمت به مردم و خدمت به خداوند نوعی آمیختگی ایجاد کرده و حساب خود را از اسلام‌گرایان سستی جدا نموده و اعلام داشته‌اند که «نه اسلام یک ایدئولوژی و نه قرآن قانونی اساسی است». داغی میان دو گروه تفکیک قائل می‌شود: یکی اسلام‌گرایان که به نام اسلام وارد عرصه سیاست شدند، به این اعتبار که اسلام را یک ایدئولوژی تلقی می‌کردند و با قرآن نیز به سان قانون اساسی تعامل داشتند؛ و دیگری پسا

۱ - وی در حال حاضر استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ایلینوی در اربانا شمپین در آمریکای شمالی است.

اسلام‌گرایان که نمود بارز آن در تجربه ترکیه نهفته است، رویکردی که به نام ملت وارد عرصه سیاست شد و به اسلام و قرآن نگاهی ایدئولوژیک و قانون گونه نداشت (الجزیره، ۲۰۱۴).

تجربه ترکیه در دو دهه گذشته الگوی فکری و سیاسی تازه‌ای را ارائه کرد که فراتر از دو رویکرد متناقض موجود در سپهر سیاسی و فکری جهان اسلام است؛ همان دو رویکردی که از روزگار چالش بزرگ تمدنی با غرب ادامه داشته‌اند. ترکیه توانست از یک سو از الگوی سلفی‌گرایانه (متن محور) سنتی^۱ فراتر رود، از دیگر سو توانست از الگوی لائسیسم به عنوان مفهوم تحریف شده سکولاریسم^۲ عبور کند. حزب عدالت و توسعه پس از پیروزی، از این الگوی رادیکال در عرصه نظری و عملی فراتر رفت و توانست با موفقیت دوره تازه‌ای را در ترکیه و جهان اسلام پایه‌گذاری کند که در آن ادبیات دینی و اسلامی به مثابه مانعی بر سر راه دموکراسی نباشد و در عین حال، ارزش‌های فکری و سیاسی مدرنیته به مثابه مانعی در پیش روی مفاهیم اخلاقی دین اسلام قرار نگیرد (جنداری، می ۲۰۱۴).

آصف بیات انقلاب ۱۳۵۷ ایران و تحولات دهه نخست آن را مشخصاً به عنوان تجربه‌ای از اسلام‌گرایی در نظر می‌گیرد که در آن جایی برای دموکراسی وجود نداشت و به جای شهروندان مُحق با شهروندان مکلف روبه‌رو هستیم. به واسطه مشکلاتی که در روند حکمرانی دهه اول انقلاب به وجود آمد و انتقادات درونی و بیرونی که به عملکرد اسلام‌گرایان وارد شد، از دهه ۱۳۷۰ چرخشی از اسلام‌گرایی به پسا اسلام‌گرایی صورت گرفت، چرخشی از تکلیف‌مداری به سمت تأکید بر حقوق شهروندان حق‌مدار. وی مشخصاً دوره اصلاحات از سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ را تجربه پسا اسلام‌گرایی در ایران می‌داند (بیات، ۱۴۰۰). از نظر بیات این تجربه برآمده از واقعیت‌ها و اقتضائات جمهوری اسلامی بود که اسلام‌گرایی را دچار دگردیسی کرد. از این رو، پسا اسلام‌گرایی نه ضد اسلامی است و نه غیر اسلامی یا حتی سکولار، بلکه تلاشی است در جهت تلفیق دین‌داری و حقوق، ایمان و آزادی، تأکید بر حقوق به جای تکالیف، کثرت به جای تک صدایی، تاریخت به جای تصلب و نگاه به آینده داشتن به جای تمرکز به گذشته داشتن. در پسا اسلام‌میس ما می‌توانیم از دولت مدنی طرفدار دموکراسی و غیر مذهبی صحبت کنیم، اما مذهب نقش بسیار فعالی در فضای عمومی چنین جامعه‌ای دارد (Bayat, 1996).

۱ - الگویی که ظاهر متن را چه از خلال دعوی دولت اسلامی و یا از خلال تطبیق شریعت، در راستای حاکمیت بر واقعیت موجود به کار می‌گرفت.

۲ - الگویی که آتاتورک آن را با الهام از تجربه لائسیسته فرانسه پایه‌گذاری کرد و تلاش داشت تا از طریق آن همه مظاهر خلافت عثمانی را بزدايد.

تجارب و اشکال متفاوتی از پسا اسلام‌گرایی وجود دارد که متناسب با بسترهای تاریخی و سیاسی شکل گرفته است. ظهور احزاب میانه‌رو مانند «حزب الوسط» در مصر، «حزب عدالت و توسعه» در ترکیه، «حزب اسلامی» در مالزی نمونه‌های متفاوتی از تجربه پسا اسلام‌گرایی را نشان می‌دهند. به رغم همه فراز و فرودهایی که در پروژه پسا اسلام‌یسم دیده می‌شود، ولی این پروژه دارای قابلیت‌های بخشی است و پیشوند «پسا» در آن عمدتاً برای نشان دادن انتقاد درونی و بیرونی از سیاست اسلام‌گرایانه است.

۳- اسلام و فمینیسم در خاورمیانه

جایگاه زن در نظام اجتماعی و فرهنگی خاورمیانه تا نخستین دهه‌های قرن بیستم متأثر از اوضاع ناگوار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این منطقه بود. وجود حکومت‌های خودکامه، چیرگی بیگانگان و فقر اقتصادی سبب شده بود تا این جوامع در تمامی عرصه‌ها، به‌ویژه فرهنگی و علمی عقب‌نگه داشته شوند و عموم مردم از جمله زنان نتوانند از کمترین حقوق شهروندی برخوردار شوند. با گذشت زمان و در پی شکل‌گیری حرکت‌های آزادی‌خواهانه در پاره‌ای از کشورهای خاورمیانه، به‌ویژه با انحلال رسمی خلافت عثمانی، زمینه گسترش دیدگاه‌های اصلاح‌گرایانه با دو رویکرد اسلامی و غربی برای دانش‌آموختگان در مدارس دینی و مراکز آموزشی وابسته به کشورهای غربی فراهم آمد. در ادامه نگرش متفکران مسلمان به مسئله زن را در ادوار مختلف مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۱- نخستین بارقه‌های فمینیسم اسلامی

اصلاح‌گرایان دوره نوزایی اسلامی کوشیدند در راستای دستیابی به استقلال سیاسی و مبارزه با استبداد و سلطه بیگانگان، نگرش‌های سنتی و بازدارنده، از جمله برداشت‌ها و تلقی‌های غلط درباره زنان که با آمیزه‌ای از آموزه‌های دینی بر اذهان سایه افکنده بود را اصلاح کنند و الگوهای نو و متفاوتی که بر اساس تعالیم قرآن یا تجربه‌های جدید غرب است، به زنان خاورمیانه و حاکمان سیاسی آن بشناسانند. این نواندیشان در نوشته‌های خویش با طرح موضوعاتی چون لزوم برابری حقوق زن و مرد، لزوم اصلاح قوانین ازدواج و طلاق، منع چند همسرگزینی، حدود شرعی پوشش و حجاب زن، ضرورت فراهم آوردن امکان تعلیم و تربیت برای زنان و موضوع سرپرستی مرد بر زن با بهره‌گیری از دیدگاه‌های فقهی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، به ترویج مفاهیم پایه‌ای پیرامون حقوق زنان همت گماشتند (شرابی، ۱۳۸۷: ۹۹).

در یک نگاه کلی باید گفت که مسئله زن در این مرحله، به مثابه بخشی از مسئله بازخیزی اسلامی، یا به عنوان مسئله ثانویه از مسائل جنبش به شمار می‌آید. در این مرحله بود که زن مسلمان وارد دوران تجدد شد و زنان نویسندہ‌ای ظهور کردند که از حقوق خود دفاع کرده و خواهان مشارکت با مردان در زندگی اجتماعی و سیاسی شدند. از جمله ویژگی‌های این مرحله، ظهور نشریات ویژه زنان به خصوص در مصر و لبنان است؛ این گونه نشریات با زبان ادبی و شعرگونه به دفاع از حقوق زنان می‌پرداختند. فعالان حقوق زن در این دوره به دو گروه سکولار که در غالب جریان‌های فکری چون ناسیونالیسم، سوسیالیسم و لیبرالیسم فعالیت می‌کردند، و مسلمان که در راستای بازتفسیر متون دینی در پی دفاع از حقوق زنان بودند، قابل تقسیم است. گروه نخست از دایره بررسی ما در این مقاله خارج است اما برای بررسی رویکرد متفکران مسلمان در این دوره، به اجمال در جدول شماره یک مواضع و نظرات برخی از آنها را آورده‌ایم. لازم به ذکر است که ملاک در انتخاب این عده، آثار و نوشته‌ها و نیز تأثیری که بر جوامع خود گذاشته‌اند، بوده است.

جدول شماره (۱): گرایش‌های فکری تجددگرایان مسلمان درباره زن

متفکر	گرایش فکری	موضع در قبال وضع زنان
۱	رفاعه طهطاوی ^۱	تجددگرا
۲	محمد عبده	میانہ سلفیسم و تجددگرایی (سلفی - عقلی)

۱ - پس از حمله ناپلئون بناپارت به مصر در اواخر قرن هجدهم، دولت محمدعلی پاشا اصلاحاتی را در پیش گرفت که یکی از آنها اعزام محصلین مصری به اروپا بود، رفاعه طهطاوی نیز که از علمای الأزهر بود، همراه این محصلین اعزام شد؛ یکی از نخستین کسانی که به تأمل در علل واپس ماندگی جوامع اسلامی و ترقی اروپا پرداخت، وی درباره زنان کتابی نوشت تحت عنوان: «المرشد الامین للبنات و البنین» (راهنمای قابل اعتماد برای دختران و پسران)

			- بر کاربرد عقل برای ارائه الگوی رهایی زنان تأکید داشت. ^۱
۳	قاسم امین ^۲	تجددگرا	- تفسیر نادرست از دین و تداوم حکومت استبدادی را دلیل عقب‌ماندگی زنان مسلمان می‌دانست. - وظیفه زن تنها به چارچوب خانه محدود نمی‌شود. - نادانی و سستی در تربیت باعث عقب‌افتادگی زن مسلمان از فراگیری علوم، فنون، آداب و تجارت و... همانند همتای غربی خود شده است. - در شریعت نصی درباره وجوب حجاب وجود ندارد. - اختلاط زن و مرد در جامعه، آگاهی زنان را افزایش می‌دهد. - طلاق محضوری است که به دلیل ضرورت جایز است (امین، ۱۹۲۸).
۴	نظیره زین‌الدین ^۳	تجددگرا	- شبهه نقصان عقل و دین زنان را ناشی از سلطه جسمانی مرد بر زن می‌دانست. - احکامی چون میزان سهم ارث زن، اعتبار قضایی شهادت وی، ازدواج مجدد و حق طلاق مردان را حجتی بر ضد مرد می‌بیند، نه به نفع او. - احکام چند همسرگزینی و حق طلاق برای مردان را نزد خداوند مکروه می‌داند و وضع آنها را صرفاً برای جامعه جاهلی می‌داند (زین‌الدین، ۱۹۲۸).

۳-۲- اسلام‌گرایی و مسئله زن

با توجه به آنچه پیش‌تر درباره اسلام‌گرایی آمد، این جریان فکری واجد دو ویژگی بنیادین است: نخست اینکه یک ایدئولوژی حکومتی است و دعوی کسب قدرت سیاسی انحصاری را دارد؛ دوم اینکه خواهان

۱ - عبده معتقد است: اولاً، عقل بشر توان درک مسائل زنان جامعه اسلامی معاصر را دارد. ثانیاً، عقل بشر توان تفسیر کتاب خدا و آیات مربوط به زنان را دارد. ثالثاً، میان نصوص سلف (متون پیشین) درباره زنان و آیات قرآن در این زمینه، تمایز وجود دارد.

۲ - امین دو کتاب درباره زنان نوشت یکی «رهایی زن» (۱۸۹۹) و دیگری «زن جدید» (۱۹۰۰). او موضع خود را بر دو پایه اساسی قرار داد: اول عقاید و اجتهادات محمد عبده در حوزه روابط زناشویی و دوم، دیدگاه غرب و وضعیت زن در آن.

۳ - وی از نخستین زنان مسلمان (لبنانی) است که در چارچوب تفسیر دینی به دفاع از حقوق زن پرداخت. او در سال ۱۹۲۸م کتاب «حجاب و بی‌حجابی» و یک سال بعد کتاب «دختران و شیوخ» را منتشر کرد.

جایگزین کردن حکومتی دینی به جای حکومت سکولار است. به باور اسلام‌گرایان، اسلام سرچشمه همه جنبه‌های حیات اجتماعی اعم از سیاست، اقتصاد، حقوق، آموزش و پرورش و نیز تنظیم رابطه زن و مرد است. با بازگشت به قرآن و سنت می‌توان به اسلام واقعی رسید و بدون حکومت دینی، زندگی مسلمانان از دیانت راستین به دور است. در حکومت اسلامی موضوع بر سر حاکمیت مردم نیست، بلکه بر سر به کرسی نشاندن قوانین شرعی در سرزمین‌های اسلامی و مآلاً سراسر جهان است (بنگرید به: المودودی، ۱۹۶۴). به زعم اسلام‌گرایان، ایمان واقعی را تنها می‌توان در یک حکومت اسلامی تضمین کرد که در آن حاکمیت الله وجود دارد و با حاکمیت مردم در تضاد است. هر کس حاکمیت مردم را به عنوان بدیلی در ردیف حاکمیت الله قرار دهد، مشرک است. بنابراین، هرگونه تلاش برای ایجاد حاکمیت مردم در قالب نظام‌های دموکراتیک، غیر اسلامی و حرام است (همان).

در حکومت الهی مورد نظر اسلام‌گرایان، بنیاد مشروعیت آسمانی است و شمار اندکی از فقها و علمای دینی که وظیفه خود را تعبیر درست قرآن و سنت می‌دانند، می‌توانند از آن برخوردار شوند. بنابراین در این نظام، رأی مردم، انتخابات آزاد و اپوزیسیون واقعی موضوعیت ندارد، اگر هم گاهی نمایی به نام انتخابات برگزار شود، موضوع در آن صرفاً برای تأیید کسانی است که پیش‌تر اقلیتی اندک آنان را منصوب کرده‌اند. اسلام‌گرایان برای کسب قدرت ممکن است به صندوق رأی متوسل شوند، اما هرگز حاضر نیستند به حکم صندوق رأی از قدرت کنار بروند. در چنین نظامی از آزادی و حقوق بشر به معنای متعارف اثری نیست و مردم باید مطیع دکترین حکومتی باشند، ارزش‌های فردی در آن جایی ندارد و همه به امت تبدیل می‌شوند. ایدئولوژی همگن دینی که ادعای حقیقت مطلق دارد، پلورالیسم را بر نمی‌تابد و هنجارها و قواعد حکومت دموکراتیک را بی‌اعتبار می‌داند. اسلام‌گرایان خواهان برقراری قوانین شرعی و هنجارهای برخاسته از آن به جای قوانین عرفی هستند. آنها با دولت ملی به سبب سرچشمه غربی و سکولار میانه‌ای ندارند و اخلاق فرا فرهنگی را هم رد می‌کنند.

به لحاظ معرفتی اسلام‌گرایان نگاه چندان مثبتی نسبت به زن ندارند، زیرا او را عامل فتنه‌انگیزی و فساد در جامعه می‌پندارند. از این رو، بین زن و مرد در کسب کمالات انسانی تفاوت قائل هستند که این نگاه، مسائل حقوقی و اجتماعی مربوط به زنان را نیز در بر می‌گیرد. آنها جایگاه اصلی زن را «اندرون» یا سپهر خصوصی و جایگاه مرد «بیرون» یا سپهر عمومی می‌دانند. اسلام‌گرایان هویت زن را بر محوریت نابرابری با تأکید بر تفاوت ذاتی بین زن و مرد، اقتدارگرایی، سلسله مراتب اجتماعی، بدبینی نسبت به

حضور زن در اجتماع، تاکید بر نقش طبیعی زن در خانواده و نص‌گرایی صورتبندی می‌کنند (قوام و اسدی، ۱۳۹۳: ۱۷).

آنها با تاکید بر ضرورت مشارکت گسترده زنان در شرایط ضروری و عدم مشارکت اجتماعی در شرایط عادی، به شکلی متناقض به هویت‌سازی زن می‌پردازند. اسلام‌گرایی وضعیت فرودست یا حداقل متفاوت زنان را با تکیه بر طبیعت و نقش طبیعی آنها به‌عنوان مادر - که وظیفه‌اش به وجود آوردن و تربیت فرزندان است - و به‌عنوان همسر - کسی که باید از شوهرش اطاعت کند - و به‌عنوان دختری که باید از پدر و گاهی برادر اطاعت کند، توضیح می‌دهد و از آموزه‌های دینی و عرفی برای توجیه آن استفاده می‌کند (مشیرزاده، ۱۳۷۸: ۱۴). از دید آنها جامعه دارای نظم سلسله مراتبی است که در آن اقتدار طبیعی مردانه پذیرفته شده و در این نظم سلسله مراتبی، زنان نیز در جایگاه طبیعی خود زیر نظر مردان قرار دارند و وظایف سنتی خود را ایفا می‌نمایند و در حالت عادی، این نظم زیر سؤال نمی‌رود. برای تدقیق بیشتر دیدگاه اسلام‌گرایان نسبت به مسئله زن، لازم است یادآوری شود که آنها به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که در این میان، دو گروه رادیکال (نوسلفی/جهادی) و معتدل (اجتهادی) قابل تمیز هستند.

۳-۲-۱- نگرش جهادی

نوسلفی‌گری علاوه بر اینکه یک جنبش سیاسی است، دارای خاستگاه‌های فکری، مذهبی و فلسفی نیز هست. این نگرش، تجدید حیات دین را در تجدید فهم مفاهیم دینی و پویایی بخشی به آنها می‌جوید و نسبت به وضعیت موجود مسلمانان دیدگاهی انتقادی اتخاذ می‌کند. این دیدگاه با ادعای تمسک بر تعالیم قرآن و سنت، خواهان یافتن راه‌حل‌های جدید برای مسائل جدید است و با تغذیه فکری از اندیشه‌های ابن تیمیه در پی ساده‌سازی و پالایش انبوه اندیشه‌های ذهنی از شریعت اسلامی است (پزشگی، ۱۳۹۴: ۷۲).

اسلام‌گرایان نوسلفی معتقد هستند که زنان از قدرت جنسی مخربی برخوردارند و می‌توانند به کمک آن بر هر چیزی غالب شوند؛ از این رو، زنان باید کنترل شوند تا مردان بتوانند به وظایف دینی و اجتماعی خود روی آورند. این مهم، از طریق قواعد حقوقی و نهادهای اجتماعی انجام می‌پذیرد. مهم‌ترین وظیفه زن تولید مثل و فرو نشاندن غرایز جنسی مردان است. دیدگاه نوسلفی از «نظریه جنسی»

به «نظریه جنسیتی» زن سوق می‌یابد. نظریه جنسیتی به موقعیت زمانی و مکانی زن در اجتماع اشاره می‌کند و احکام مخصوص زنان را تجویز می‌نماید. این امر را می‌توان آشکارا در تفسیر نوسلفیان از موضوعاتی چون: احکام جداسازی جنسی، ازدواج، خانواده، آموزش، مراسم عبادی جمعی و فعالیت‌های اجتماعی مشاهده کرد (Chamlou, 2004: 34). در این میان، سید قطب و محمد غزالی نقش بسیار مهمی در انتقال دیدگاه‌های جنسی به جنسیتی داشتند که در جدول شماره دو به آن اشاره شده است.

۳-۲-۲- نگرش اجتهادی

دیدگاه اجتهادی بیشتر در بین فقهای شیعی ظهور و بروز یافته است. مهم‌ترین محورهای این دیدگاه در مورد زن عبارت هستند از: مرجعیت عقل در استنباط احکام دینی، توجه به فطرت، طبیعت و حقوق طبیعی برای تحلیل مسائل زنان و توجه به عنصر زمان و عناوین متغیر در دین و نقش آن در تحول تعلیم جنسی و جنسیتی. در این نگرش میان زن و مرد نابرابری‌های حقوقی متعددی در اموری نظیر طلاق، حضانت، ریاست خانواده، داوری، ارث و... وجود دارد. فتوای آنها بر این پیش‌فرض استوار است که برای نظام خانواده وضعی طبیعی قائل هستند که باید آن را در نظام آفرینش پیدا کرد. تقسیم کار در درون خانواده و در خارج از خانه نیز بر اساس همین نظام طبیعی صورت می‌گیرد و در واقع تمام حقوقی که به زنان و مردان تعلق می‌گیرد یا از آنان سلب می‌شود باید از آن نظام طبیعی تبعیت کند (پزشگی، ۱۳۹۴: ۸۷).

از دید ایشان، در نظام آفرینش زن موجودی است که در درجه اول باید فرزند به دنیا بیاورد تا نسل انسانی محفوظ بماند و بسیاری از حقوقی که به زن‌ها داده می‌شود یا از آنها سلب می‌شود، بر همین تلقی مبتنی است. زنان باید حافظ کانونی باشند که به مردها قدرت انجام کارهای بزرگ اجتماعی را می‌دهد، وگرنه تمدن‌سازی صورت نمی‌گیرد. این نگرش زن و مرد را در آفرینش یکسان می‌پندارد، ولی هنگامی که از حقوق و تقسیم کار صحبت به میان می‌آید، بر اساس تفاوت ساختار طبیعی این دو حقوقی را برایشان قائل می‌شوند که زن انسانی درجه دو به حساب می‌آید.

در جدول شماره دو به آراء دو تن از اجتهادگرایان، یعنی مرتضی مطهری و محمدحسین فضل‌الله اشاره شده است. انتخاب این دو تن به دلیل اندیشه‌های نسبتاً نوآورانه آنها در حوزه حقوق زن بوده، هرچند دیدگاه فضل‌الله حاوی نوآوری‌هایی است که آن را از دیگر اسلام‌گرایان متمایز می‌کند.

جدول شماره (۲): گرایش‌های فکری نوسلفی‌ها و اجتهادگرایان درباره زن

متفکر	گرایش فکری	موضع در قبال وضع زنان
۱	سید قطب ^۱	نوسلفی رادیکال
۲	محمد غزالی ^۲	نوسلفی معتدل

- ۱ - سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶م) ادیب برجسته، نویسنده و نظریه‌پرداز اسلام‌گرای مصری که اندیشه‌هایش تحت تأثیر ابوالاعلی مودودی بود و نقش عمده‌ای در احیای تفکر بنیادگرا داشت. اگرچه وی به طور جدی به مسائل زنان نپرداخت، اما مسائل زنان در نگاه نوسلفی به‌شدت وامدار آموزه‌های او است.
- ۲ - محمد غزالی (۱۹۹۶-۱۹۱۷م) از علمای الازهر و از حامیان و داعیان اخوان المسلمین است و مدتی سردبیر مجله آنها بود.

			- سنتی که زن را به خاطر ویژگی های طبیعی اش در کهنتری مداوم نسبت به مرد نگاه می دارد پیشینه شرقی دارد نه اسلامی (الغزالی، ۱۴۱۲ ق).
۳	مرتضی مطهری	اجتهادگرای احیاگر	- تأکید بر نقش طبیعی زن در خانواده است که مبنای تمام آموزه های جنسی و جنسیتی وی از قبیل حجاب، میراث، خواستگاری، ازدواج و... - شعار تساوی و آزادی زن به عنوان انسان بر این حقیقت پرده افکند که زن به جهت زنانگی خود از یک سری مشخصات مخصوص به خود برخوردار است که با ویژگی های مرد تفاوت می کند و این راز انحراف مسئله زن در غرب و دلیل انحراف جنبش های فمینیستی است. - اجتهاد مشروع، که از طریق کاربرد تدبیر و تعقل در فهم ادله شرعی و با اتکای به یک دسته شایستگی های علمی به دست می آید، در مسائل مربوط به زنان راهگشا است. - مسائل زنان ضمن رکون به اقتضائات دنیای معاصر، می بایست به قوانین اسلام به یکی از صورت های ممکن منقاد باشد (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۹، ۲۵-۳۰).
۴	محمدحسن فضل الله ^۱	اجتهادگرای متمایل به نوگرا	- روش نادرست فهم متون اسلامی در پیدایش وضعیت اسفبار کنونی زنان مؤثر است. - زن در طول تاریخ مظلوم بوده است با اینکه عقل و توانایی زن مثل عقل و توانایی مرد است ولی از صحنه معرفت و تجربه کنار گذاشته شده و بازیچه و کنیز مرد در نظر گرفته شده است. - زن بالغه و رشیده مثل مرد بالغ و رشید است و هر کدام از آن دو در مسائل مالی زندگی شخصیت قانونی مستقلی دارند. - زن بالغه و رشیده در مورد ازدواج خود از پدر و جد پدری و برادر خود مستقل است و مشورت گرفتن از پدر جنبه استحبابی دارد نه الزامی. - زن حق دارد برای دفاع از خود، خشونت شوهرش را پاسخ بدهد. - جایز نیست که مرد با سوءاستفاده از ضعف زنش علیه او دست به خشونت بزند.

۱ - سید محمدحسین فضل الله (۱۹۳۵-۲۰۱۰) از مراجع تقلید شیعه در لبنان بود که فعالیت های مذهبی و فرهنگی گسترده ای انجام داد و فتوهایش در زمینه وحدت مسلمین، عزاداری و حقوق زنان مورد توجه و مناقشه بوده است. وی از نخستین اعضای شورای عالی مجمع جهانی اهل بیت بوده است.

- زنان باید ورزش‌های قدرتی یاد بگیرند تا بتوانند از خودشان دفاع کنند (www.bayynat.ir). - دیدگاهی نص‌گرایانه به مسئله زن دارد و بیان جزئیات در مورد زنان تحت تأثیر شرایط و اوضاع خاص است (فضل‌الله، ۱۹۹۷: ۱۷).			
---	--	--	--

در یک استنباط ساده‌سازی شده می‌توان ارکان مفهوم‌سازی زن از نگاه اسلام‌گرایان را در چند محور زیر خلاصه کرد:

- ۱- دوگانگی کامل قوای جسمی و روحی زن و مرد
- ۲- قیومیت مردان بر زنان و اعتقاد به فروتری زنان
- ۳- تأکید بر نقش طبیعی زنان به‌عنوان مادر، همسر و دختر
- ۴- عدم جواز حکومت کردن و ورود زنان به عرصه حکمرانی
- ۵- تأکید بر خانه‌نشینی و بدبین بودن به حضور اجتماعی زن جز در موارد ضرورت
- ۶- حقوق متفاوت زن و مرد از نظر فردی و گروهی

۳-۲-۳- ظهور فمینیسم اسلام‌گرا

از اواخر دهه ۱۹۸۰ میلادی، بر اساس نگرش اسلام‌گرایی نوعی از فمینیسم در جوامع مسلمان خاورمیانه پدید آمد که می‌توان از آن به «فمینیسم اسلام‌گرا» یاد کرد. این نوع از فمینیسم در واکنش به رواج مفهوم حقوق بشر به‌ویژه حقوق و آزادی‌های زنان در عرصه بین‌المللی و نیز تصویب اسناد و معاهدات حقوق بشری، به‌خصوص کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان و اوج گرفتن جنبش‌های آزادی‌خواهانه زنان که اغلب سویه سکولاریتی داشت، شکل گرفت. فمینیست‌های اسلام‌گرا در پی ترویج نگرشی نو به آموزه‌های دینی و سنت‌های رایج و تفسیری خاص از آن هستند که در بر دارنده میزانی از عدالت جنسیتی باشد. آنها با استناد به قرآن مدعی هستند که حقوق و عدالت برای همه آحاد جامعه اعم از زن و مرد، ارمغان قرآنی است.

عدالت مد نظر آنها، عدالت عرفی است نه عدالت عقلی؛ عدالت عرفی مفهومی تغییرپذیر است به این معنا که هر زمان جامعه علمی بر آن صحه بگذارد، عدالت است، اگر چه در زمان‌های دیگر مورد تأیید نبوده باشد. لذا مشخص است که عدالت گرچه از اهداف دین است، اما عدالت مورد نظر فمینیست‌های

اسلام‌گرا در ذات خود تغییرپذیر است و با آن می‌توان بسیاری از احکام زنان را که در تصور جامعه کنونی ما ناعادلانه تلقی می‌شود، لغو کرد (حسین‌زاده و عباسیان، ۱۳۹۴: ۲۱۱).

فمینیست‌های اسلام‌گرا عمدتاً استراتژی محور هستند یعنی به فمینیسم به‌عنوان یک استراتژی نگاه می‌کنند و معتقد هستند که فمینیسم آزادی‌طلبانه موج دوم در ذات اسلام وجود دارد؛ از این رو آزادی حقیقی از آن فمینیسم اسلام‌گرا است. آنها بر این اعتقاد هستند که مساوات مدرن در اسلام وجود دارد و حقوق اسلامی برتر است و مسلمانان باید به آن برگردند (کرمی و محبوبی شریعت‌پناهی، ۱۳۹۲: ۴۲). آنها دین را به‌عنوان مهم‌ترین و نافذترین رکن فرهنگ در کشورهای اسلامی درک کرده و ادبیات دینی را بستری برای طرح مباحث فمینیستی قرار داده‌اند. آنها اهداف برابری‌طلبانه فمینیستی را در همسویی با فرهنگ دینی پنداشته و اندیشه و راهکارهای آنان برخاسته از آموزه‌های دینی است، در عین حال نوگرایی و اصلاح را درون دین جستجو می‌کنند (بدران، مهر ۱۳۸۶).

فمینیست‌های اسلام‌گرا بر این باور هستند که اسلام باید به‌عنوان یک مرجعیت سیاسی و اجتماعی در جوامع مسلمان به کار گرفته شود و برای رسیدن به این هدف، باید به احکام و قوانین شرعی پایبند بود. برای آنها، اسلام یک نظام کامل زندگی است که شامل همه جنبه‌های زندگی مانند سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... می‌شود و به همین دلیل باید به‌عنوان یک مرجع اساسی برای حکومت‌ها و قوانین کشورهای اسلامی به کار گرفته شود. از دید آنها احکام و قوانین شرعی، بهترین راه برای حل مسائل اجتماعی و سیاسی است و باید به‌عنوان یکی از مراجع اساسی برای تصمیم‌گیری در این زمینه‌ها استفاده شود.

«جمعیت زنان انقلاب اسلامی» در ایران نمونه‌ای از یک گروه فمینیست اسلام‌گرا است که اکثر اعضای آن را زنانی تشکیل می‌دادند که خود دست‌اندرکار تشکیل حکومت اسلامی بودند. آنها اعتقاد داشتند که شرق زنان را صرفاً «ماشین کار» و غرب آنان را «اشیای جنسی» می‌داند، در حالی که تنها اسلام آنها را «انسان واقعی» در نظر می‌گیرد (بنگرید به: مجله زنان، ش ۲۶). این فعالان به جای برابری، ماهیت مکمل زن و مرد را متذکر می‌شدند. برخی از ایشان تعدد زوجات را به این دلیل توجیه می‌کردند که از زنان بیوه و یتیمان حمایت می‌کند. گرچه برخی از آنها معترض حجاب اجباری و لغو قانون خانواده بودند، اما از هرگونه اعتراض مشخص پرهیز کردند و مدعی شدند که پوشیدن حجاب باید به میانجی آموزش اجرا شود، نه با تهدید و اجبار. اکثر آنها از پذیرش فمینیست‌های سکولار خودداری می‌کردند و کار آنها را «تحریک زنان علیه مردان» و زیر سؤال بردن اصول دینی و قداست شریعت می‌دانستند.

آنها از خطر بحث‌های جنسیتی دلوپس بودند و فمینیست‌های سکولار را متهم به مبالغه در مورد ستم بر زنان می‌کردند. آنها بر خانواده به‌عنوان قلب جامعه و زنان به‌عنوان قلب خانواده تأکید داشتند و از همین رو مراکز مهدکودک را برای کودکان مضر می‌دانستند و خواهان تعطیلی این مراکز بودند، حتی اگر تعطیلی این مراکز بیکاری بسیار زنان را در پی داشته باشد. برخی از آنها معتقد بودند که «در یک حکومت اسلامی تحت رهبری ولایت فقیه نیازی به تشکیلات خاصی برای دفاع از حقوق زنان نیست» (رسالت، ۱۳۷۵/۱/۲۱)، در حالی که بخش میانه‌روتر آنها با «آزادی زنان برای تحصیل، انتخاب مشاغل مناسب و دسترسی به حوزه‌های مختلف اجتماعی و اداری» موافق بودند (مجله زنان، ش ۲۶: ۵). بخش محافظه‌کارتر آنها تفکیک جنسیتی در مشاغل، وظایف و فعالیت‌ها را امری الهی می‌دانستند. زنان مسلمان در این پارادایم، بیش از آنکه حقوق داشته باشند، تکالیف داشتند.

۳-۳- پسا اسلام‌گرایی و مسئله زن

بر خلاف اسلام‌گرایی که چهره خشنی از اسلام به نمایش گذاشته، پسا اسلام‌گرایی تلاش دارد رویکرد مسالمت‌آمیزی از اسلام ارائه دهد. این رویکرد در پی آن است که نوعی تطابق بین اسلام و مدرنیته و اصلاح‌طلبی، ترکیب مذهب و حقوق فردی، ترکیب ایمان و رهایی، پیوند بین اسلام و آزادی، تأکید بر حق به جای تکلیف، تکرر هویت به جای تک‌وارگی آن، نگاه متن‌محور به جای نگاه تاریخ‌محور، نگاه به آینده به جای نگاه به گذشته، نفی خشونت، ترکیب دین با مسئولیت، تأکید بر سازگاری اسلام و دموکراسی در چارچوب مدرنیته بومی، ایجاد آشتی بین توسعه اجتماعی و دین‌مداری را به نمایش بگذارد.

پسا اسلام‌گرایی به دنبال رویکرد قانونی و انتخاباتی است تا اسلام‌گرایان نه از طریق روش‌های خشن، بلکه از طریق صندوق‌های رأی به قدرت برسند. این رویکرد بر محدود کردن حوزه دین به حوزه اخلاق و تجربه‌های دینی، استفاده از زبان عرفانی و اخلاقی در گفتار، ابرام بر تاریخی و عصری بودن دین و کاستن نقش اقتدار فقه در مطالعات دینی، تأکید دارد. پسا اسلام‌گرایان نقد دین را در دستور کار خود قرار داده و می‌پذیرند که جهان معاصر همواره در حال تغییر است و تحولات جهان بیرونی ناگزیر باید با تمامیت دینی تلفیق یابد. به نظر آنها حقیقت دین تغییر ناکردنی است، اما درک ما از آن باید دگرگون شود. این رویکرد با مشروعیت‌بخشی به معارف برون دینی، در صدد آن نیست که همه چیز را با دین اثبات کند، بنابراین مقولاتی چون آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، عدالت و غیره برون دینی اعلام می‌شود.

۳-۳-۱- زمینه‌های فکری نخستین

ریشه نگرش پسا اسلام‌گرایی درباره زن را باید تلاش‌های نخستین نویسندگان جهان عرب در دهه ۱۹۲۰م نظیر قاسم امین، طاهر حداد، نظیره زین‌الدین و محمد الشحرور باز گرداند. از دهه ۱۹۷۰ با رشد گرایش‌های سوسیالیستی در خاورمیانه، نسلی از نویسندگان متمایل به سوسیالیسم مانند فاطمه مرنیسی و نوال السعداوی با پیروی از نگرش تاریخی میراث اسلامی، اسلام و تاریخ آن را به‌عنوان موضوع مطالعاتی خود برگزیدند و به کاوش ریشه‌های تبعیض علیه زنان در تاریخ اسلام پرداختند.

از دهه ۱۹۸۰ میلادی با توجه به آموزه‌های جدیدی که در زمینه فلسفه، ادبیات و علوم انسانی به وجود آمد، گروه دیگری از نویسندگان مسلمان پدید آمده‌اند که با وجود پراکندگی گرایش‌های فکری‌شان، می‌توان آنها را ذیل عنوان «دگراندیشان معرفت‌شناس» جمع کرد. از جمله این متفکران می‌توان به نصر حامد ابوزید، محمد عابد الجابری، مجید الشرفی، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری اشاره کرد. از منظر اینان، زن جدید برخاسته از شرایط علمی نوین در غرب، در مقابل زن قدیم قرار می‌گرفت؛ گویا دو گونه از زن به لحاظ دو نوع از شرایط محیطی متفاوت به وجود آمده است و این دو نوع هر یک متعلق به یک تاریخ و یک اجتماع خاص است، در نتیجه نمی‌توان الگوی واحدی برای زن ارائه داد، بلکه الگوهای متفاوت تاریخی را باید پذیرفت.

از این دیدگاه، پیراستن اسلام از شائبه‌های عقب‌ماندگی به طور عام و اصلاح وضعیت زن به طور خاص، تمهیدی است برای اندیشه‌ای نو تا قرائت خود از اسلام و نصوص آن را بیان کند؛ قرائتی که متفاوت از اندیشه نوسلفی است و بر اساس آن، حقوق اعطائی اسلام به زن از حقوق زن اروپایی پس از رنسانس بیشتر می‌نماید. اندیشه امین از حد پیرایش اسلام از اتهام جنایت بر زن فراتر نرفت و این طاهر حداد متفکر تونس (۱۹۳۵-۱۸۹۹م) بود که اندیشه امین را از منطق دفاع و تبریئه به الگوی درک شبه تاریخی دلالت نصوص دینی مربوط به زن توسعه داد. اما نوگرایان معرفت‌اندیش که به جریان نواعترالی در جهان اسلام نیز شهرت دارند، با طرح ایده «تأویل عقلانی» بر اهمیت عقل در فهم دین در کنار بهره‌مندی از دیگر دانش‌ها، تأکید دارند (بنگرید به: عرب صالحی، ۱۳۹۳).

ایده وحدت معرفت و تعدد دانش‌ها باعث می‌شود که دانش‌های دینی نیز در قلمرو منظومه بشری قرار گیرند و این به آن معنی است که علوم دینی نیز می‌بایست در برابر همان روش‌ها و اسلوب‌های فهم و

تغییر و تحلیل علوم انسانی تسلیم شوند. طاهر حداد با طرح مفهوم نسبیت و تاریخت، تفسیری از احکام اسلامی در باب زن ارائه داد و در همان آغاز اعلام کرد که این احکام، احکام نهایی نیستند، بلکه برخاسته از شرایط اجتماعی عصر نزول هستند؛ اجتماعی که وضعیت زن در آن وضعیت بندگی بود. حداد معتقد است که احکام محدود و وقایع نامتناهی هستند؛ از این رو با تغییر اوضاع اجتماعی و بهبود وضعیت زن در آن، می‌توان نصوص دینی را در زمینه تاریخی‌اش جهت استنباط گوهر و امر ثابت از امر متغیر و عرضی قرائت کرد. او با تأمل در مفهوم «نسخ» و با طرح چیزی مانند تغییر احکام در نصوص دینی، آن نصوص را در مسیر حقیقی‌اش (به عقیده خود) فهم می‌کند (بنگرید به: حداد، ۱۹۳۰). میراث امین و حداد و آموزه‌های آنها از قبیل توجه به شرایط تاریخی نصوص، شرایط تفسیر متن، گسست‌های گفتمانی، تمایز میان امر ثابت و امر متغیر، تفسیر تاریخی عدالت و...، دستمایه نویسندگان معرفت‌شناس دهه‌های پایانی سده بیستم قرار گرفته است. نویسندگان معرفت‌شناس علاوه بر میراث اندیشوران نوگرایی چون امین و حداد، با بهره‌گیری از دستاوردهای معرفتی اخیر غرب در باب مطالعات زنان و با تأسی به گرایش «متن محور» در هرمنوتیک، به تنظیم ایده‌های خود پرداختند. در واقع، آبشخور فکری رویکرد پسا اسلام‌گرایی درباره زن به چنین اندیشه‌های نوگرایانه پیشین بر می‌گردد که با پذیرش انگاره جهان‌شمولی تعالیم فمینیسم، امکان کاربست آنها را در جوامع اسلامی می‌پذیرد و به انگاره تاریخ‌مندی و تاریخ‌مداری مسائل زنان در جهان اسلام و تفاوت تجربه این جوامع با جوامع غربی، معتقد است (بنگرید به: شحرور، ۱۹۹۰ و ابوزید، ۱۳۹۷).

۳-۲- فمینیسم پسا اسلام‌گرا

به دنبال ناکامی اسلام‌گرایان در تحقق برابری جنسیتی در جوامع مسلمان، از اواسط دهه ۱۹۹۰ میلادی جریان نوینی از فمینیسم موسوم به فمینیسم پسا اسلام‌گرا در خاورمیانه شکل پیدا کرد. این جریان فکری با گسست از کنشگری زنان اسلام‌گرا، آمیزه‌ای از تقوا و انتخاب، دین‌داری و حقوق را پی افکند و استراتژی‌ای برای تغییر به میانجی مباحثه، آموزش و بسیج در یک چارچوب گفتمانی تنظیم کرد که مرکب از اصطلاحات مذهبی و سکولار بود. استراتژی آنها نه از یک مدل انتزاعی، بلکه از واقعیت زندگی روزمره زنان مشتق می‌شد. این عده افراد از روشنفکران مسلمان آشنا با فرهنگ مدرن که قائل به ضروری بودن اصلاحات در دین با ترازوی فرهنگ مدرن هستند. اینان از یک سو به دلیل داشتن رابطه عاطفی با دین و از سوی دیگر به دلیل پذیرش بن‌مایه‌های فرهنگ مدرن به عنوان محصول عقل بشری، به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند. از نظر آنان چالش اساسی میان تجدد و سنت، با شکل‌گیری ادبیات

انتقادی دینی و عاریت گرفتن از مفاهیم بنیادین فرهنگ مدرن چون آزادی، فردگرایی، برابری و عرف‌گرایی، قابل حل است.

پسا اسلام‌گرایان برای استقلال و انتخاب زنان ارزش قائل هستند و بر برابری جنسیتی در همه حوزه‌ها تأکید دارند. از نظر آنها فمینیسم صرف نظر از خاستگاه آن (سکولار، مذهبی یا غربی) به طور کلی، با فرودستی زنان سر و کار دارد و از این جهت می‌تواند به رفع فرودستی زنان خاورمیانه کمک نماید. پسا اسلام‌گرایان در درجه نخست فمینیست‌هایی بودند که از گفتمان اسلامی برای فشار در جهت برابری جنسیتی (و نه عدالت جنسیتی) در چارچوب محدودیت‌های کشورهای اسلامی استفاده کردند. آنها بر خلاف اسلام‌گرایان، منابع فکری خود را به اسلام محدود نکردند بلکه از فمینیسم سکولار نیز بهره بردند. آنها بر خلاف اسلام‌گرایان، غرب را به مثابه موجودیت یکپارچه‌ای آغشته به فساد و انحطاط نمی‌دیدند.

چالش اصلی فمینیسم پسا اسلامی اثبات این بود که مطالبات حقوق زنان لزوماً با فرهنگ بومی یا اسلام بیگانه نیست. آنها در مقابل دیدگاه سکولارها و اسلام‌گرایان که آیات قرآن را محدودکننده برابری جنسیتی می‌دانستند، با برداشت‌های زن محور از متون مقدس به آنها پاسخ دادند. مثلاً افرادی مانند آمنه ودود به تفسیر فمینیستی از قرآن دست زدند. آنها در صدد برآمدند تا «خوانش‌های مردسالارانه» از متون مقدس را واسازی کنند و برداشت‌هایی حساس به جنسیت ارائه دهند که زنان را مجاز می‌دارد تا با مردان برابر باشند و به‌عنوان قاضی، رئیس‌جمهور، مرجع یا فقیه در موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی قرار گیرند (بنگرید به: امینه ودود، ۱۴۰۰). آنها استدلال می‌آورند که در اسلام در مورد زنان هیچ کاستی‌ای وجود ندارد، مشکلات در نگرش‌های سیاسی و مردسالارانه نهفته است. این الهیات فمینیستیِ نوظهور، مفسران قوانین زن‌ستیز و قرائت تحت‌اللفظی آیه‌های قرآن را زیر سؤال می‌برد و در عوض بر روح عمومی اسلام تأکید می‌کند که به زعم آنها حامی برابری بود. اگر پیامبر اسلام در بیست و سه سال مبارزات خود بسیاری از شیوه‌های ضد زن در زمان خود را تغییر داد، فمینیست‌های پسا اسلام‌گرا می‌بایست این سنت‌رهای را به دوران مدرن بسط دهند (مصاحبه ملکیان، ۱۳۹۴/۱۲/۱۶).

به لحاظ روش‌شناسی مبتنی بر هرمنوتیک، زبان‌شناسی و تاریخ‌گرایی، مفسران زن از معانی تحت‌اللفظی به نفع قیاس‌های غیر مستقیم فراتر رفتند و برای رد «برتری ذاتی مردان» که قرائت‌های راست‌اندیش

اسلام‌گرایان از آیات قرآن استنباط می‌کنند (مانند آیه ۳۴ نساء)، با استناد به برخی آیات اساس سلسله مراتب را از جنسیت به تقوا تغییر دادند و با تکیه بر تحلیل‌های زبان‌شناختی به واسازی این آیه پرداختند که بسیاری از برداشت‌های زن ستیز بر آن استوار است.

نگاه پسا اسلام‌گرایی به زن، نگاه انسان‌مدارانه است و بر موازینی چون اخلاق، حقوق بشر، عدالت، عرف‌گرایی و تغییر بر اساس مقتضیات زمان در احکام مربوط به زنان تأکید دارد. این رویکرد هویت زن را بر محور برابری حقوقی با مرد و ضرورت مشارکت او در روند نوسازی جامعه، بازسازی می‌کند و با رویکردی پدیدارشناسانه، میان ذاتیات و عرضیات تعالیم دینی مرتبط با مسائل زنان تفکیک قائل می‌شود و بر تاریخ‌مندی نصوص دینی در این زمینه تأکید دارد. پسا اسلام‌گرایان با یاری جستن از روش‌های تفسیری گوناگون از قبیل هرمنوتیک و بازاندیشی، به تمایز تمدنی عصر کنونی با دوران صدر اسلام می‌پردازند و با تمسک به عناصر ثابت دین، در پی استنتاج تعالیم عصر حاضر هستند. آنها میان جوهر اسلام به عنوان امر ثابت، با عرضیات آن به عنوان امر متغیر، تمایز قائل می‌شوند و احکام زمان نزول را احکام مبتنی بر شرایط اجتماعی نزول معرفی می‌کنند که با تغییر اوضاع اجتماعی، باید حقیقت آن حفظ شود، اما احکام آن متناسب با شرایط جوامع کنونی اسلامی باشد (بنگرید به: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵).

پسا اسلام‌گرایان معتقد هستند که تلاش اسلام‌گرایان برای جستجوی نظام‌های طبیعی انسانی ثابت در زندگی اجتماعی، از جمله نظام طبیعی خانواده که مبتنی بر ساختار متفاوت بدنی و روانی زن و مرد است، به جایی نمی‌رسد و دلایلی که برای وجود چنین نظام‌هایی اقامه شده قانع‌کننده نیست. پرسش از بهترین نوع تنظیم مناسبات میان زن و مرد و نحوه تنظیم حقوق فی ما بین، در اعصار مختلف پاسخ‌های متفاوتی دارد. باید دید کارکرد هر کدام از اشکال گوناگون نظام خانواده، نوع قرارداد زندگی مشترک، حقوق هر یک از زوجین و نوع تقسیم کار بین آنها مناسب‌تر، قابل دفاع‌تر و به تعبیری عادلانه‌تر است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۳/۳/۳۱).

پسا اسلام‌گرایان تفاوت‌های جسمانی و روانی زن و مرد را انکار نمی‌کنند، اما با اسلام‌گرایان در منشأ و پیامدهای ارزشی و حقوقی این تفاوت‌ها اختلاف نظر دارند. اولاً تفاوت‌های موجود در روند تکامل تدریجی انسان به وجود آمده و از ابتدا ثابت نبوده است، بنابراین قابل تغییر خواهد بود. ثانیاً این

تفاوت‌ها نباید اساس تفاوت در ارزش و یا تفاوت در حقوق آنها شود. بنابراین می‌توان شکل‌های دیگری از زندگی خانوادگی را با نوع دیگری از تقسیم کار و سیستم حقوقی مطرح کرد و تفاوت‌های موجود را به نفع عدالت و برابری حقوق، به تدریج کاهش داد؛ البته این کار نباید باعث به خطر افتادن اصل نظام خانواده شود (ابوزید، ۱۳۹۷).

فمینیسم پسا اسلام‌گرا از زاویه رویکرد ساختارشکنانه و هرمنوتیکی آن به دین و تلاش برای جدا کردن گوهر دین از تجربه تاریخی آن، در چارچوب جریان نواندیشی دینی قرار دارد. عزیمتگاه اصلی فمینیست‌های پسا اسلام‌گرا همانند دیگر نواندیشان دینی، ایقان به بنیاد بی‌تبعیض دین و برابری همه انسان‌ها است. اینان نیز مسئولیت تبعیض و ظلم بر زنان را بر دوش تاریخ اسلام می‌نهند و اصل دین را مبرا از بی‌عدالتی می‌دانند. تلاش نواندیشان دینی سامان‌دهی نظام حقوقی نوینی مبتنی بر قرائت بی‌غرضانه متن‌های اصلی اسلام است. نواندیشان دینی معرفت اسلامی شکل گرفته در قرن‌های سوم تا هشتم را زمینه‌ساز نظریه‌های نابرابری زن و مرد می‌دانند و از این رو برای ارائه فهم دیگری از متن‌های اصیل با نگرشی انتقادی به مطالعه تاریخی متن‌های اسلامی می‌پردازند.

آنها همانند نواندیشان دینی بر این باور هستند که تبعیض و بی‌عدالتی علیه زنان، از تفسیرهای مغرضانه و معطوف به منافع قدرت‌مداران - مردسالارانه در احادیث اسلامی سرچشمه می‌گیرند، نه از متن اصیل قرآن به عنوان مرجع اصلی دین اسلام. بنابراین تفسیر نوینی از متن‌های اولیه را - که با نگرشی بی‌غرضانه انجام بگیرد - ضروری می‌دانند. عزیمت‌گاه تئوریک این نحله فکری گفتاری از قرآن است که بر برابری همه بندگان زن و مرد در برابر آفریدگار هستی تأکید دارد و لذا نابرابری‌های اجتماعی میان زن و مرد را برخاسته از تفسیرهای پدرسالارانه از قرآن می‌داند تا از نصوص دین. برخی نظریه‌پردازان این گفتمان سیستم‌های سیاسی اسلام‌گرا را متهم به سوء استفاده از اسلام برای توجیه قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان می‌کنند.

پسا اسلام‌گرایان در بنیادهای تئوریک خود، از مبانی و گفتمان‌های سیاسی فمینیسم سکولار مثل حق رأی عمومی، مبانی عمومی حقوق بشر و آموزش عمومی بهره گرفته و خود را بخشی از جنبش جهانی فمینیستی می‌دانند. آنها هدف خود را ایجاد جامعه‌ای می‌داند که به یکسان ارج‌گذار به دو جنس باشد، جامعه‌ای که در آن زنان به عنوان انسان‌هایی آزاد و با حفظ اعتقادات مذهبی خویش از همه حقوق انسانی و اجتماعی بهره‌مند باشند و اعتقاداتشان در تقابل با حرمت انسانی‌شان قرار داده نشود.

نتیجه

مقاله حاضر نشان می‌دهد که چگونه از آغاز جنبش بازخیزی اسلامی در قرن نوزدهم در خاورمیانه، زنان مسلمان با آشنایی نسبت به وضعیت هم‌جنسان خود در مغرب زمین و نیز مکاتب فمینیستی، به صورت آرام تلاش‌هایی را در جهت رفع محدودیت‌های تاریخی وضع شده بر خود آغاز کرده‌اند. متفکران اصلاح‌گرای مسلمان متناسب با شرایط و اوضاع سیاسی - اجتماعی حاکم بر جوامع خویش، در دوره‌های مختلف تاریخی گام‌های فکری و نظری متعددی در جهت تحقق آرمان‌رهایی‌بخشی و مساوات‌طلبی حقوقی و ارزشی زنان آغاز کردند. جنبش‌رهایی‌بخشی و مساوات‌طلبی زنان با گذر از دوران نوزایی و سپس اسلام‌گرایی، اینک وارد دوران نوینی از حیات فکری خود یعنی پسا اسلام‌گرایی شده است.

در جوامع پرتنش، بی‌ثبات و دولت محور خاورمیانه که سوژگی و عاملیت تاریخی زنان همواره در بند تفاسیر مردسالارانه از اسلام و نیز حاکمیت فرهنگ و نظام قبیله‌ای مغفول مانده است، نگرش پسا اسلام‌گرایی امیدهای زیادی را برای تحقق آرمان‌رهایی و برابری‌طلبی زنان برانگیخته است. نگاهی به نقش‌آفرینی زنان در تحولات دو دهه آغازین هزاره جدید در خاورمیانه نشان از آن دارد که واقعیت‌ها و تنگناهای جهان جدید قدرت عمل اسلام‌گرایان را به شدت محدود ساخته و آنها را ناگزیر از بازنگری در مبانی فکری خود خواهد کرد. پیشروی آرام زنان در مسیر حضور مؤثرتر در عرصه عمومی و سیاسی در کشورهای ترکیه، ایران و برخی کشورهای عربی نمونه‌های قابل توجهی از عقب‌نشینی اسلام‌گرایان در مقابل خواست زنان عرضه می‌نماید. راه‌اندازی کمپین یک میلیون امضاء در ۱۳۸۵ با هدف فشار آوردن بر قانون‌گذاران برای لغو تبعیض‌های قانونی علیه زنان و نیز جنبش «زن، زندگی، آزادی» در پاییز ۱۴۰۱ با هدف رفع الزام حجاب اجباری در ایران، مطالبه حق رانندگی برای زنان از پادشاه عربستان سعودی در سال ۱۹۹۰، تصویب حق شرکت در انتخابات و رأی دادن به زنان توسط دولت کویت در سال ۲۰۰۰، حضور مؤثر زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی ترکیه همگی نشان از پیشروی آرام زنان در مسیر تحقق مطالبات‌شان دارد، هرچند که در همه موارد این پیشروی آسان و هموار نبوده است. از این رو، زنان خاورمیانه امروزه بیش از هر زمان دیگر در پرتو گفتمان پسا اسلام‌گرایی به آینده خود امید دارند و مصمم‌تر از گذشته در مسیر عبور از موانع تاریخی و فرهنگی مشارکت فراگیر خود در عرصه عمومی گام بر می‌دارند.

فهرست منابع

منابع فارسی

- ۱- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۷)، دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی، ترجمه ادريس امینی، تهران: نگاه معاصر.
- ۲- امین، قاسم (۱۹۸۹)، زن امروز، ترجمه محمد عماره، بیروت: دارالشروق.
- ۳- بیات، آصف (۱۴۰۰)، پسا اسلام‌گرایی، ترجمه عباس جنگ، تهران: بزنگاه.
- ۴- پزشکی، محمد (۱۳۹۴)، صورتبندی مطالعات زنان در جهان اسلام (نسخه الکترونیکی)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۵- توحیدی، نیره (۱۹۹۶)، فمینیسم، اسلام و دموکراسی خواهی، ترجمه علیه عباسی، لوس آنجلس: کتاب‌سرا.
- ۶- حسین‌زاده، ابوالحسن و حسین عباسیان (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی مبانی فکری و شاخصه‌های فمینیسم اسلامی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، سال دوازدهم، ش ۳۴، پاییز و زمستان.
- ۷- رواء، اولیویه (۱۳۸۷)، اسلام جهانی‌شده، ترجمه حسن فرشیان، قم: انتشارات بوستان.
- ۸- رواء، اولیویه (۱۹۹۴)، شکست اسلام سیاسی، ترجمه عبدالکریم خرم، پیشاور: انتشارات مصطفی سحر.
- ۹- سوزنگر، سیروس (۱۳۸۳)، اندیشه‌های سیاسی سید قطب، تهران: مرکز استاد انقلاب اسلامی.
- ۱۰- السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ۱۱- شرابی، هشام (۱۳۸۷)، سیاست، نظریه و جهان عرب: نگاه انتقادی، مترجم: مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی.
- ۱۲- عرب صالحی، محمد (گردآوری) (۱۳۹۳)، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلام، جلد دوم، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۳- قوام، عبدالعلی و مشکات اسدی (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی جایگاه زن در گفتمان‌های مختلف تاریخ معاصر ایران»، فصلنامه مطالعات میان فرهنگی، سال نهم، ش ۲۳، پاییز.
- ۱۴- کرمی، محمد تقی و نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی (۱۳۹۲)، «فمینیسم اسلامی، مفاهیم و امکان‌ها»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، سال پانزدهم، شماره ۵۹، بهار.
- ۱۵- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
- ۱۶- مجله زنان، شماره ۲۶.
- ۱۷- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۷۸)، از جنبش تا نظریه اجتماعی تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران، نشر شیرازه.
- ۱۸- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، جلد ۵۵، تهران: صدرا.
- ۱۹- ودود، آمنه‌محسن (۱۳۹۴)، قرآن و زن: بازخوانی و تفسیر متن مقدس قرآن از منظر یک زن، ترجمه آتنا بهادری و فردوس آقاگل‌زاده، تهران: علمی.

منابع غیر فارسی

- 1- Arifianto (March 2012) "The Making of Progressive Islam in Indonesia and Turkey", Presented at the Western Political Science Association (WPSA) Annual Meeting Portland, March 22-24, 2012- pp.: 2-3
- 2- Bayat, Asef (1996) "The coming of a post-Islamist Society", Critical Middle Eastern Studies, Vol.5, Issue 9.
- 3- Chamlou, Nadereh (2004) Gender and Development in the Middle East and North Africa: Women in the Public Sphere, Washington D.C.: World Bank Publications.
- 4- Finley, J. Nancy (1999) "Political Activism and Feminist Spirituality", Gender and Religion Journal, N. 56.
- ۵- جنداری، إدريس (فوریه ۲۰۱۳)، «الإسلام التقدمی، تجربه نهضة العلماء نموذجاً»، مرکز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب الرابع والسبعون.
- ۶- جنداری، ادريس (می ۲۰۱۴)، «الإسلام التقدمی فی تركيا: تجربه حزب العدالة والتنمية نموذجاً»، مؤسسه مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنه.
- ۷- حداد، طاهر (۱۹۳۰)، امرأتنا فی الشريعة والمجتمع، تونس: دارالمعارف.
- ۸- زين الدين، نظيره (۱۹۲۸)، السفور و الحجاب، بيروت: مطابع قوزما.
- ۹- شحرور، محمد (۱۹۹۰)، الكتاب و القرآن: قراءه معاصره، دمشق: دارالاهالي.
- ۱۰- الغزالي، محمد (۱۴۱۲ ق)، تراثنا الفکری فی ميزان الشرع و العقل، فيرجينيا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- ۱۱- فضل الله، سيد محمد حسين (۱۹۹۷)، حوارات فی الفكر و السياسه و الاجتماع، بيروت: دارالملاک.
- ۱۲- المودودي، أبو الأعلى (۱۹۶۴)، نظريه الإسلام و هديه فی السياسه والقانون والدستور، بيروت: دارالفکر.

منابع اینترنتی

- ۱- بدران، مارگوت (مهر ۱۳۸۶)، «فمینیسم اسلامی چه می گوید؟»، ترجمه ناهید کشاورز، وبسایت زنستان: www.Zanestan.org
- ۲- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۶)، «اسلام سیاسی و اسلام گرایی معاصر»، وبسایت پگاه حوزه، ش ۲۰۹: www.hawzah.net
- ۳- روزنامه رسالت، ۱۳۷۵/۱/۲۱.
- ۴- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۳/۳/۳۱)، وبسایت شخصی: www.mohammadmojtahedshabestari.com
- ۵- محبی، بهرام (۱۳۹۹/۱۲/۲۰)، اسلام گرایی چیست و اسلام گرا کیست؟، وبسایت رادیو دویچه وله فارسی: www.dw.com/fa-ir
- ۶- مرکز الجزیره للدراسات (۲۰۱۴/۱۱/۲۰): www.studies.aljazeera.net/bookrevision/2014/11/2014111865841824759.htm
- ۷- ملکيان، مصطفى (۱۳۹۴/۱۲/۱۶)، «زنانه نگری و فلسفه های زنانه نگر»، وبسایت صدانت: www.3danet.ir/feminism-and-feminist-philosophies/