

**Women's Cultural Agency, Post Islamic Revolution: A Discourse
Analysis on Islamic Feminists' Demands in Iran***

Zohreh Nosrat Kharazmi¹
Fateme Ghasempour²
Hannaneh Nosrat Kharazmi³

Received October 5, 2019 Acceptance May 18, 2020

Abstract

Introduction: The historic revival of the political Islam late 1970s and the establishment of the Islamic Republic in Iran as an unprecedented form of government has attracted many international scholars for four decades. From the very beginning of this socio-political transition in Iran, the status of women and their rights and empowerment have been of high priority under an Islamic government. The Islamic Republic has become an enabling force to bring an exceptional opportunity for Iranian women to acknowledge their position in individual and social capacities. Simultaneously, the definition of womanhood and women's social mission and role taking has changed a lot based on new Islamic cultural values and laws in the Islamic Republic. In parallel, some new and different interpretations came to surface in particular during Mohammad Khatami's presidency and under the title of dynamic jurisprudence was giving way to Islamic feminism. Islamic feminists claim to re-interpret Quran and the Prophet's Sunnah in terms of modern gender equality and women's socio-political participation. However, "Islamic" and "feminism" sounds paradoxical to many critics, "Islamic feminism" is a named phenomenon and a theorized body of knowledge that got its climax in 1990s as it sounds to remain significant in the 21st century.

* Paper from Research project "Flow ology of Islamic Feminism in Iran", commissioned by Aftab Kherad Research Institute

1. Assistant Professor, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.
Email: zkharazmi@ut.ac.ir.

2. Assistant Professor, Women and Family Research Center, Tehran, Iran (Corresponding Author).
Email: fateme.ghasempour@gmail.com.

3. MA in Islamic Jurisprudence and Law, Al Zahra University, Tehran, Iran.
Email: hn.kharazmi@yahoo.com.

Method: The present study is an attempt to seize the focal discursive nodes of Islamic feminism regarding both academic and journalistic literature with acknowledging the fact that many of the current Islamic feminists are not even located in Iran as they produce and publish such knowledge in European and American universities. The present study, thus, addresses various academic and journalistic publications to unveil the focal nodes that constructs the discourse of Islamic feminism in Iran. It has covered a vast literature including 40 articles, book chapters and books in the Islamic feminism genre to unveil its discursive construction in Iran. It employs Laclau and Mouffe's approach to critical discourse analysis: it finds the most frequent concepts that imply the re-reading of Islam in terms of gender equality and women's rights and empowerment.

Results and discussion: The study indicates that Islamic feminism that has developed in response to the political Islam discursively focuses on four major themes, including a) criticizing the Islamic Republic for reductionism in women's identity into the domestic and communal roles, b) emphasis on human dignity to achieve the legal equality, c) demand on halting gender-based discriminatory legislature, and finally, d) fostering women's participation in civil society.

Conclusion: To provide a compatible version of Islam with women's modern needs and wishes is a dilemma with which many Muslim scholars and activists are faced. Islamic feminists in Iran challenge the pervasive narrative of womanhood post Revolution since they believe it has undermined women's position as individuals and reinforced men's power and control over women. Studies such as the present one paves the way for a vigorous dialogue between Islam and modernity in the field of gender. It draws the complex status of modern Muslim women in border thinking between Islam and modernity.

Keywords: Islamic Feminism, Political Islam, Iran, Gender Equality.

Bibliography

- Abiad, N. (2008), **Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study**, London: British Institute of International and Comparative Law.
- Ahmed, L. (1992), **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**, London: Yale University Press.
- Alizadeh, P. (2000), **The Economy of Iran: Dilemmas of an Islamic State**, London: I.B. Tauris.
- Badran, M. (2013), **Feminism in Islam: Secular and Religious**

Convergences, New York: Oneworld Publications.

- Badran, M. (1995), **Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt**, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Bodman, H. L., and Towhidi, N. (1998), **Women in Muslim Societies: Diversity within Unity**, Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers.
- Brumberg, D., and Farhi, F. (2016), **Power and Change in Iran: Politics of Contention and Conciliation**, Indianapolis: Indiana University Press.
- Diamond, Larry Jay, Plattner, Marc F. and Brumberg, D. (2003), **Islam and Democracy in the Middle East**, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ebrahimi, Z. (2004), “Se zan-e namayande be hey’at-ha-ye nezarat rah yaftand”, **Mahname-ye Zanan**, No. 11: 19.
- Eftekhari, R. (2004), “Jonbeš-e zanan-e gozar az ferghe-gerayi va eghtedargerayi (mosahebe ba Parvin Paydar)”, **Mahname-ye Zanan**, No. 13: 46-52.
- Ganji, A. (1997), “Avvalin fašist šeytan ast”, **Majalleye kiyan**, No. 39: 20.
- Golkar, S. (2015), **Captive Society: The Basij Militia and Social Control in Iran**, Washington: Woodrow Wilson Center Press.
- Gorji, M. (1992), “Zan va zemamdari; negahi be hokumat-e malake-ye saba’ dar qur’an”, **Farzane**, No. 1: 28.
- Haddad, Y. Y. (1998), **In John L. Esposito (Ed.), Islam, Gender and Social Change**, NY: Oxford University Press.
- Hidayatullah, A. A. (2014), **Feminist Edges of the Qur'an**, NY: Oxford University Press.
- Hooglund, E. J. (2002), **Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran Since 1979**, Syracuse, N.Y: Syracuse University Press.
- Kadivar, M. (2002), “Ba sonnat-e rishe-dar bayad zarif barxord kard”, **Mahname-ye Zanan**, No. 11: 34-36.
- Laclau, E., and Mouffe, Ch. (1985), **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**, London: Verso.
- Mashini, F. (2007), “Hoghugh-e ensani va jensiyyat dar qur’an-e karim”, **Fasl-name-ye bayyenat**, No. 53: 162.
- Mehran, G. (2003), “The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the Islamic Republic of Iran”, **Comparative Education Review**, No. 47: 269-86.
- Minu’i, Z. (2014), “Šorut-e zemn-e aghd: jobran-e mafat”, **Mahname-ye Zanan**, No. 1: 36.

- MirHosseini, Z. (1999), **Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran**, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mir-Hosseini, Z., and Tapper, T. (2006), **Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform**, London: I. B. Tauris.
- Moallem, M. (2005), **Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran**, Berkeley: University of California Press.
- Moghadam, V. M. (1993), **Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East**, Boulder, CO: L. Rienner.
- Mojtahed Shabestari, M. (2000), **Naghdi bar ghera'at-e rasmi az din**, Tehran, Iran: Tarh-e Now.
- Monshipouri, M. (2011), **Muslims in Global Politics: Identities, Interests, and Human Rights**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Najmabadi, A. (2014), **Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran**, Durham: Duke University Press.
- Paidar, P. (1995), **Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran**, Cambridge England: Cambridge University Press.
- Panah, M. (2007), **The Islamic republic and the World: Global Dimensions of the Iranian Revolution**, London: Pluto Press.
- Parsa, N. (2019), **Production of Islamic Feminism in the World in the Last 5 Years**, <https://trends.google.com/trends/explore?date=today%205-y&q=islamic%20feminism>
- Parsa, N. (2014), "Zanan-e šaghel, hasrat-e faraqat (barresi-e mo'alefchaye faraqat baraye zanan-e šaghel)", **Mahname-ye Zanan-e Emrouz**, No. 1: 6-14.
- Poulson, S. C. (2005), **Social Movements in Twentieth-Century Iran: Culture, Ideology, and Mobilizing Frameworks**, Lanham, Md: Lexington Books.
- Poya, M. (1999), **Women, Work and Islamism: Ideology and Resistance in Iran**, London: ZED Books.
- Sadr, Sh. (2002), "Eslahat-e ghatrečekani dar ghavanin-e marbut be zanan", **Mahname-ye Zanan**, No. 11: 22-23.
- Sadr, Sh. (2003), "Aya hokumat mas'ul-e bi-hejabi ast?" **Mahname-ye Zanan**, No. 12: 14-17.
- Shaditalab, ž. (2002), "Ba'id ast da ayande-ye nazdik šahed-e jonbeš-e zanan bašim", **Mahname-ye Zanan**, No. 11, 35-37.
- Shahidian, H. (2002), **Women in Iran**, Westport, Conn: Greenwood Press.

- Sherkat, Sh (2003), “Modir-e Mas’ul, gushe-ye ring; goft-o gu ba Modir-e Mas’ul”, **Mahname-ye Zanan**, No. 12: 69-82.
- Sherkat, Sh. (1991), “Češme-ye agai agar bejušad”, **Mahname-ye Zanan**, No. 1: 2-3.
- Shokri, Sh, and Labriz, S. (1991), “Tamkin”, **Mahname-ye Zanan**, No. 1: 58-63.
- Sonja van, W (2012), **In Bryan S. Turner (Ed.)**, The Routledge Handbook of the Body, Hoboken: Taylor and Francis.
- Tabatabayi, N. (2014), “Enerži-ye sazman-yafte-ye zanan va tašdid-e asib-ha-ye ejtema’i (goft-o gu ba Azar Tašakkor)”, **Mahname-ye Zanan-e Emrouz**, No. 1: 92-95.
- Taheri, F. (1991), “Sad hezaran gol šekoft-o bang-e morghi bar-naxast; Mosahebe ba Parisa (Xanande-ye zan)”, **Mahname-ye Zanan**, No. 1: 64-71.
- Tarighi, N. (2003), “Xat-te bi-payan-e dočarxe-savari-ye zanan”, **Mahname-ye Zanan**, No. 11: 2-11.
- Towhidi, N. (1996), **Feminism, Democracy and Islamism in Iran**, Translated by Elliye Abbasi, Los Angeles, USA: Ketabsara.
- Vakil, S. (2011), **Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction**, New York: Continuum.
- Wadud, A. (1999), **Quran and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman’s Perspective**, New York: Oxford University Press.
- Zerehdaran, B. (2014), “Defa’ az hoghugh-e zanan ‘amr-e be ma’roof ast (goft-o gu ba Soroush Dabbagh darbare-ye nesbat-e rowshanfekri-e dini va feminism)”, **Mahname-ye Zanan-e Emrouz**, No. 9: 82-86.
- Zeydabadi-Nejad, S. (2010), **The Politics of Iranian Cinema: Film and Society in the Islamic Republic**, London: Routledge.

مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران / دوره ۹، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹

شماره صفحات: ۹۳۱-۹۶۶ (مقاله علمی پژوهشی)

DOI:10.22059/jisr.2019.290212.947

کنش فرهنگی زنان پس از انقلاب اسلامی:

تحلیل گفتمان مطالبات فمینیسم اسلامی در جمهوری اسلامی ایران*

زهرا نصرت خوارزمی^۱

فاطمه قاسمپور^۲

حنانه نصرت خوارزمی^۳

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۲/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۱۳

چکیده

وقوع جمهوری اسلامی در ایران، فرصت ویژه‌ای برای کنشگری فرهنگی مبتنی بر آموزه‌های اسلام و نگاه ضدامپریالیستی به زنان بخشید. این امر عامل توانمندسازی جریان‌های مدنی زنان نیز بوده است. یکی از این جریان‌ها که در ادبیات بین‌الملل با عنوان فمینیسم اسلامی شناخته می‌شود، مدعی بازتفسیر ادبیات دینی مبتنی بر مفهوم مدرن برابری جنسیتی است. تدوین قوانین و تکوین هنجارهای اجتماعی، از جمله روابط زن و مرد در عرصه خانواده و اجتماع مبتنی بر قواعد اسلامی پس از انقلاب اسلامی، به‌زعم فمینیست‌های اسلامی جایگاه فرودستی برای زنان ایجاد کرده است و آن‌ها از همان مجاری دینی خواستار بازتعریف برخی قوانین و هنجارهای فرهنگی هستند. مقاله حاضر با بررسی منابع متعدد دانشگاهی و مطبوعاتی که گفتمان فمینیسم اسلامی را بر ساخته است، دل‌های مرکزی این گفتمان را در مواجهه با جمهوری اسلامی در ایران بیان کرده است. در اینجا، فمینیسم اسلامی بر مبنای نظریه مارگات بدران تعریف شده است و با استفاده از رویکرد لاکلا و موف در تحلیل گفتمان انتقادی دل‌های مرکزی بازشناسی شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد، نقد رویکرد جمهوری اسلامی به تقلیل هویت زنانه به خانواده و اجتماع، تأکید بر برابری ارزشی زن و مرد برای دستیابی به تشابه حقوقی، توقف قانون‌گذاری نابرابر میان زنان و مردان مبتنی بر تفاسیر دینی و توسعه مشارکت زنان در جامعه مدنی از جمله موارد انتقاد فمینیسم اسلامی به جمهوری اسلامی است.

واژه‌های کلیدی: ایران، برابری جنسیتی، زنان، فمینیسم اسلامی.

* مستخرج از طرح پژوهشی «جریان‌شناسی فمینیسم اسلامی در ایران»، به سفارش موسسه پژوهشی آفتاب خرد.

۱. استادیار گروه مطالعات آمریکا، دانشگاه تهران، zkharazmi@ut.ac.ir

۲. استادیار مرکز تحقیقات زن و خانواده (نویسنده مسئول)، fateme.ghasempour@gmail.com

۳. کارشناس ارشد فقه و حقوق، دانشگاه الزهرا، hn.kharazmi@yahoo.com

مقدمه

مفهوم فمینیسم اسلامی با دلالت بر ارائه تفاسیر مدرن و زن‌دوستانه از اسلام، امروزه در ادبیات دانشگاهی در سطح بین‌المللی رواج دارد. این نحله فکری طیف وسیعی از نظریه‌های دانشگاهی تا کنشگری اجتماعی را در برمی‌گیرد و تلاش می‌کند احکام شرعی را مبتنی بر ارزش‌ها و هنجارهای جهانی اعم از برابری جنسیتی و توانمندسازی اجتماعی-سیاسی زنان بازتفسیر کند. شبهه در دانش و احکام اسلامی موجود با برچسب مردم‌محوری آن‌ها و ارائه تفاسیر زن‌دوستانه، در مقابل رسمیت‌بخشیدن به آرای مفسران زن، از مشخصات بارز و ادعاهای مبنایی فمینیست‌های اسلامی به حساب می‌آید (بدران، ۲۰۱۳؛ ودود، ۱۹۹۹؛ احمد، ۱۹۹۲). شکل‌گیری و تکوین مکتب فکری فمینیسم اسلامی از سوی بسیاری از نظریه‌پردازان، واکنشی به توسعه اسلام سیاسی از اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ در کشورهای اسلامی محسوب می‌شود. بدران، تاریخ‌نگار برجسته فمینیسم اسلامی در مرکز بین‌المللی وودرو ویلسون، بر این باور است که ایران و مصر مهد بروز اسلام سیاسی در دهه‌های واپسین قرن بیستم بوده‌اند. هرچند وی فمینیسم اسلامی در ایران را با بقای اسلام سیاسی و تأسیس جمهوری اسلامی به‌عنوان یک حکومت اسلامی بی‌سابقه از جهت گفتمانی مهم‌تر ارزیابی می‌کند (بدران، ۲۰۱۳: ۳۰۴). نکته مهم درباره نام‌گذاری فمینیسم اسلامی این است که بسیاری از منتقدان، قرارگرفتن این دو واژه کنار یکدیگر را از لحاظ فلسفی دچار تناقض می‌دانند. برخی نیز در هضم آن و طبقه‌بندی متفکران متعلق به این نحله دچار سردرگمی هستند. این تناقض یا سردرگمی از آن حیث ایجاد می‌شود که این منتقدان اسلام را یک فراروایت در ابعاد فردی و اجتماعی زندگی مسلمین در نظر می‌گیرند؛ درحالی‌که حامیان فمینیسم اسلامی، مدرنیته و به‌تبع آن برابری مطلق جنسیتی و رهبری زنان را فراروایتی در نظر می‌گیرند که به خوانش‌های دینی نیز قابل‌تعمیم است؛ بنابراین نظریه‌پردازان و فعالان اجتماعی بسیاری از دو سر طیف معتقدند، حکومت اسلامی یا کاملاً سکولار، بدون هیچ تفاوت و تقابلی می‌تواند حامی فمینیسم اسلامی باشد، چنانکه این امر در بخش ملاحظات نظری و روشی نیز به‌تفصیل بیان شده است.

توسعه فمینیسم اسلامی به عنوان یک گفتمان فراگیر حائز اهمیت است. بدران (۲۰۱۳) معتقد است به دلایل متعدد این نحله فمینیستی به یک مکتب جهانی در طول قرن بیست و یکم بدل خواهد شد. نخست آنکه اسلام به یک الگوی فرهنگی و سیاسی غالب تبدیل می‌شود. دوم، سطح تحصیلات زنان مسلمان در حال افزایش است و به همان نسبت انتظار می‌رود مشارکت ایشان در جنبش‌های فمینیستی افزایش یابد. سوم اینکه به‌زعم وی، فمینیسم اسلامی تنها زبانی است که قدرت فرارفتن از مرزها را دارد و می‌تواند زنان مسلمان را از پیشینه‌های بسیار متفاوت پوشش دهد، چهارم اینکه با تعداد کثیر زنان مسلمان که در جریان جهانی شدن در اقصی نقاط جهان منتشر شده‌اند، فمینیسم اسلامی اهمیت ویژه‌ای خواهد یافت و در نهایت اینکه با توسعه رسانه و فناوری جهانی شده، فمینیسم اسلامی از منظر وی می‌تواند صدای قدرتمند زنان مسلمان باشد تا مطالبات مدنی خود را طرح کنند (همان: ۲۱۹).

در ایران نیز مقوله فمینیسم اسلامی به گفتمانی قابل‌اعتنا بدل شد؛ زیرا ایران نه تنها خاستگاه، بلکه میدان تکوین این گفتمان است و این موضوع خواه‌ناخواه، مطالبات مدنی و سیاست‌های فرهنگی ایران را در داخل تحت تأثیر قرار می‌دهد. همچنین ایران به‌عنوان تنها کشور اسلامی که توانسته است با پیروزی انقلاب به تأسیس یک نظام سیاسی بی‌بدیل مانند جمهوری اسلامی دست یابد، بی‌شک از موضع حقوق شهروندی زنان، از سوی پرسشگران بین‌المللی، اعم از علاقه‌مندان به آن یا مخالفان آن، بررسی می‌شود و بخشی از این مطالبات تحت لوای نظری و مدنی فمینیست‌های اسلامی مطرح و تفسیر می‌شود. در واقع تحقق انقلاب اسلامی به‌عنوان یک الگوی سیاسی اسلامی جدید، برخلاف جنبش‌های پیشین ناسیونالیستی و سوسیالیستی، این باور را تحکیم کرده است که نفوق امپریالیسم غرب بر مسلمانان در عرصه مذهب و فرهنگ به مراتب بیش از عرصه اقتصادی عمیق و جدی است (حداد و اسپوزیتو، ۱۹۹۸: ۶۰). بازتاب این چرخش فرهنگی در ایران و فرایند هویت‌سازی پس از انقلاب، زنان را به‌عنوان نماد فرهنگ به عرصه عمومی کشانده و نوعی آگاهی جنسیتی بی‌سابقه را در زنان و جامعه ایران برانگیخته است تا در تعامل سنت و مدرنیته، زنان به بازیگران فعال و توانمند، به‌ویژه در عرصه‌هایی مانند آموزش تبدیل شوند (سوجان، ۲۰۱۲: ۲۱۰؛ زیدآبادی‌نژاد، ۲۰۱۰: ۱۵؛ برامبرگ و فرحی، ۲۰۱۶: ۲۵۳؛ میرحسینی و تپر، ۲۰۰۶: ۲۵؛ بودمن و توحیدی، ۱۹۹۸؛

مهران، ۲۰۰۳: ۲۶۹-۲۸۶). بدین ترتیب تمرکز بر موضوع جنسیت در برساختن یک گفتمان سیاسی اسلامی طوری تغییر ایجاد کرد که «بحث جنسیت از یک موضوع در حاشیه، دست دوم، مغفول، غیرمشروع و بی اعتبار به یک موضوع مرکزی، اولیه، دارای اضطراب و معتبر بدل شد» و به عبارتی «زنان به عنوان نماد فرهنگ جایگاه مرکزی را یافتند» (حداد و اسپوزیتو، ۱۹۹۸: ۶۰).

از منظر بین المللی نیز وضعیت زنان در ایران به سنگ محک و نقطه تمرکز بر مشروعیت و کنترل در جمهوری اسلامی بدل شده است (صندوق حکمرانی خوب در خاورمیانه و مرکز تحقیقات توسعه بین الملل، ۲۰۰۷). مینو معلم در کتاب *میان برادر رزمنده و خواهر محجبه* (۲۰۰۵) اهمیت وارد کردن فاکتور جنسیت را در برساختن دولت-ملت در ایران پس از انقلاب بررسی کرده است و آن را عامل مهمی در شکل گیری حس مابودگی^۱ ارزیابی می کند. وی معتقد است، جمهوری اسلامی با ارائه مدل *زنانگی* انقلابی به عنوان سمبل فرهنگ بومی و اصالت و مدل متفاوت، اصیل و آلوده نشده به فرهنگ غرب با اتکا به زنان اسوه تاریخ اسلام، برخلاف بسیاری از جوامع اسلامی معاصر خود مشارکت اجتماعی و سیاسی زن را مجاز دانست و ترویج کرد. بدین ترتیب گویی زن انقلابی با مشارکت فعال در مقابل هویت های تحت ظلم گذشته ایستاده است و ظرفیت های بومی را که برای کنش فعال وی پیش از این سرکوب می شده، احیا کرده است. در واقع ابتدایی ترین صورت درباره فمینیسم اسلامی در ایران را افرادی پیگیری کردند که به جمهوری اسلامی معتقد بودند، ولی اصرار داشتند جمهوری اسلامی آرمان های آن ها در موضوع زن را مدنظر قرار می دهد. آن ها بسیاری از قوانین اسلام را که براساس تشابه کامل میان زن و مرد نبود به چالش می کشیدند. این مواجهه فمینیسم اسلامی در ایران با جمهوری اسلامی، موجب شد فمینیست های اسلامی مطالباتی را علیه رویکرد جمهوری اسلامی پیگیری کنند. مطالعه پیش رو با عنایت به طیف وسیع انتشار یافته از سوی جریان فمینیسم اسلامی در نقد و مبارزه با جمهوری اسلامی به روش تحلیل انتقادی لاکلا و موف به تحلیل و ارزیابی این مطالبات می پردازد و دال های گفتمانی این مواجهه را شفاف می کند. پژوهشگران حاضر در سطح نام گذاری و شاخص ها، فمینیسم اسلامی را عبارتی مبهم و

التقاطی ارزیابی می‌کنند و معتقدند مصادره مطالبات زنان مسلمان در جغرافیاهای متعدد، با سوابق تاریخی، اجتماعی و فرهنگی متنوع به نفع یک نگاه فمینیستی غالب با محوریت فمینیسم غربی از لحاظ نظری خود قابلیت نقد دارد و وضعیت‌سنجی از حیث گفتمانی و به تصویر کشیدن دال‌های مرکزی مواجهه‌های فمینیسم اسلامی با جمهوری اسلامی، آموزه‌های فمینیسم اسلامی و مطالبات این جریان را بهتر نشان می‌دهد.

پیشینه نظری و تجربی فمینیسم اسلامی در ایران

فمینیسم اسلامی به‌عنوان یک مکتب فکری در حال تکوین، تلاشی است برای بازخوانی و بازتفسیر منابع اسلامی از جمله آیات قرآن، احادیث و سنت پیامبر (ص)، مبتنی بر ارزش‌های مدرن و هنجارهای جهانی اعم از برابری جنسیتی و توانمندسازی اجتماعی-سیاسی زنان (ودود، ۱۹۹۹؛ بدران، ۲۰۱۳). بدران فمینیسم اسلامی را الگوی درون‌زای اسلامی می‌داند که در پی تحقق «اسلام مبتنی بر ایده برابری طلبی جنسیتی و عدالت اجتماعی» است (بدران، ۲۰۱۳: ۳۲۳). فمینیست‌های اسلامی با نسبت‌دادن مردم‌محوری به خوانش‌های موجود دینی، مأموریت ویژه خود را ارائه تفاسیر زن‌دوستانه و رسمیت‌بخشیدن به آرای مفسران زن می‌دانند (ودود، ۱۹۹۹؛ احمد، ۱۹۹۲). بدین ترتیب، آن‌ها به دنبال الغای احکام و قوانین مبتنی بر مردسالاری به‌زعم خود و ایجاد زمینه برای تحقق برابری جنسیتی و برابری و تشابه مطلق زنان و مردان در شئون مختلف اجتماعی و سیاسی هستند (بدران، ۱۹۹۵: ۶۶).

ابتدایی‌ترین صورت‌های فمینیسم اسلامی در ایران، در سال‌های آغازین جمهوری اسلامی ظهور و بروز یافته است. این نگاه ابتدا در میان اقشاری ظاهر شد که به‌زعم پویا از اسلامی‌شدن حکومت استقبال کردند و در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ معتقد بودند اسلامی‌شدن حکومت، زنان ایرانی را از شیء‌انگاری در دوره پهلوی نجات داده است (پویا، ۱۹۹۹: ۴). این نسل برخلاف فمینیست‌های سکولار خواستار این بودند که از لحاظ روشنفکری، سیاسی و کنشگری اجتماعی، حقوق زنان را از طریق اصلاح قوانین و مقررات اسلامی پی بگیرند (توحیدی، ۱۹۹۶)، اما پویا مدعی است در عمل و پس از مواجهه‌های جدی، فمینیست‌های اسلامی دریافتند که جمهوری اسلامی به شباهت‌نداشتن حقوق و تکالیف

زن و مرد معتقد است. از منظر وی، تأکید بر تفاوت بیولوژیکی دو جنس و فرایندهای متفاوت اجتماعی شدن آن‌ها، نظام حقوقی خانواده، ریاست مرد بر خانواده و آنچه وی کنترل و حاشیه‌نشینی زن در ابعاد اجتماعی و اقتصادی برمی‌شمرد، همچنان چالشی در رویارویی آن‌ها با نظام سیاسی ایران بوده است (پویا، ۱۹۹۹: ۴).

این تفسیر از شرایط فمینیسم اسلامی که تفسیر غالب در ادبیات بین‌الملل است، گویای پیوندی میان فمینیست‌های مسلمان و سکولار در طول سال‌هاست؛ یعنی نویسندگانی مانند پویا (۱۹۹۹)، توحیدی (۱۹۹۶)، میرحسینی و تپر (۲۰۰۶) و غیره تحقیق‌نیافتن برابری جنسیتی به معنای مطلق و مدرن آن را در جمهوری اسلامی، عامل ایجاد این شکاف تاریخی میان فمینیست‌های انقلابی و جمهوری اسلامی و هم‌زمان پیوند آن‌ها با فمینیست‌های سکولار می‌دانند. اشکوری معتقد است در چنین فرایندی، زنان باورمند به شهروندی مساوی با مردان دریافتند که «آن‌ها شهروند کامل نخواهند بود؛ مگر آنکه یک خوانش مدرن و دموکراتیک از قوانین اسلامی ارائه کنند» (میرحسینی و تپر، ۲۰۰۶: ۲۵). روند فزاینده این بحران هویت در فمینیست‌های اسلامی را منشی‌پوری در کتاب *مسلمانان در سیاست جهانی: هویت‌ها، منافع و حقوق بشر* این‌گونه طرح می‌کند که این‌ها ابتدا زنانی انقلابی بودند که سؤال‌های هویتی آن‌ها هم بسیاری سنتی بود، مثلاً اینکه من کیستم؟ (منشی‌پوری، ۲۰۱۱: ۱۷۶)، اما در اواخر دهه ۱۹۸۰ (۱۳۶۰) نسلی از فمینیست‌های اسلامی شکل گرفت که در عین تعلق خاطر به مصالح جمعی، روحیه عمل‌گرایی نیز داشت و این افراد در نقش اصلاح‌طلبان مذهبی ظاهر شدند. سؤال هویتی ایشان این بود که «وظیفه من چیست؟». در دهه ۱۳۷۰ (۱۹۹۰ میلادی) با تکوین این نسل، زنانی پا به عرصه گذاشتند که نه تنها عمل‌گرا بودند، بلکه فضای بین‌الملل و جهان‌شهری را هم درک می‌کردند. این دسته سوم از نظر منشی‌پوری فمینیست‌های اسلامی به معنای دقیق‌تر است که سؤالشان این بود که «حقوق من چیست؟». این افراد و گروه‌ها کسانی بودند که بر بازتفسیر متون مقدس توجهی ویژه نشان دادند.

به عبارت دیگر، دهه ۱۳۷۰ شمسی و قدرت‌یافتن گفتمان نواندیشی دینی، دوره شکوفایی فمینیسم اسلامی در ایران محسوب می‌شود. بدین ترتیب، اصلاح قوانین در جمهوری اسلامی و تغییر سبک زندگی سنتی، همچنان در صدر دستور کار متعلقان به این نحله قرار داشته است؛ البته

برخی نظریه‌پردازان و پیشروان این نحله فکری نیز از افراد مقیم کشورهای غربی یا از طبقاتی نه‌چندان متعلق به انقلاب اسلامی و آرمان‌های آن بوده‌اند که در نهادسازی، تولید ادبیات و نظریه‌پردازی در این حوزه نقش مهمی ایفا کرده‌اند. هرچند نویسندگانی مانند اشکوری آن را جنبشی کاملاً درون‌زا می‌دانند و استدلال می‌کنند زنانی که به تفکر غربی علاقه‌مند بودند، نتوانستند جایگاهی در جمهوری اسلامی بیابند و از دور خارج شدند، اما جمهوری اسلامی برای زنان متعلق گفتمان اسلامی، نوعی توانمندی ایجاد کرد تا به مفهوم نواندیشی دینی بیندیشند (میرحسینی و تپر، ۲۰۰۶: ۲۶). این گفتمان از مجرای فقهی و از سوی فقهای نواندیش دینی تغذیه می‌شد: استنباط‌های ارائه‌شده از سوی ابراهیم جناتی، موسوی بجنوردی و یونس صانعی، در ایجاد فضا برای زنان نواندیش حیاتی بود. نیاز به اصلاح از درون از نظر آن‌ها (همان: ۲۶) یک ضرورت در جمهوری اسلامی بوده است. اشکوری شهلا شرکت، مؤسس مجله زنان را معادل شمس‌الواعظین، مؤسس موسسه کیان می‌داند و آن‌ها را عرصه مخالفت اسلامی می‌شمارد که پس از یک دهه تجربه اسلام در مسند قدرت به افراد درون گفتمان جمهوری اسلامی صدا دادند و مانند آهن‌ریایی عمل کردند که روشنفکران حامی نواندیشی جذب آن‌ها شدند (همان: ۲۷).

ملاحظات نظری و روشی

از حیث نظری، مقاله حاضر چارچوب مارگات بدران را اساس کار قرار داده است. بدران فمینیسم اسلامی را یک الگوی درون‌زای اسلامی می‌داند که در پی تحقق «یک اسلام مبتنی بر ایده برابری طلبی جنسیتی و عدالت اجتماعی» است (بدران، ۲۰۱۳: ۳۲۳). فمینیست‌های اسلامی در پی «سرنگونی» هرگونه قانون مبتنی بر مردسالاری و «ایجاد زمینه برای واردکردن برابری جنسیتی و رفتار مساوی [مشابه زنان با مردان] در شئون مختلف اجتماعی و سیاسی» هستند (بدران، ۱۹۹۵: ۶۶). فمینیست‌های اسلامی در یک مرز گفتمانی شکننده میان اسلام و مدرنیته، یا به عبارتی دیگر مدرنیسم اسلامی (همان: ۲۰) در حرکت هستند که همواره ایشان را به ورطه نسبی‌گرایی و ترجیح عرف مدرن بر شرع می‌کشاند و در حالت ایده‌آل برای بدران قطب‌های دوگانه اسلام جهانی، فمینیسم جهانی، مذهب و سکولاریسم و شرق و غرب را به یکدیگر پیوند می‌زند (بدران، ۲۰۰۲: ۴)، اما از مهم‌ترین وجوه فمینیسم اسلامی در تفکر بدران،

این است که این نحله در امتداد و نه درمقابل فمینیسم سکولار قرار دارد و ابزاری در دست زنان مسلمان تلقی می‌شود تا در تقابل با اسلام سیاسی از آن بهره بگیرند (بدران، ۲۰۱۳: ۳۰۸)؛ بنابراین بدران برخلاف منتقدانی که به دلیل پسوند اسلامی آن را متمایز از فمینیسم سکولار ارزیابی می‌کنند، معتقد است هیچ انقطاع یا تقابلی وجود ندارد (همان: ۳۰۵). پرداختن به فمینیسم اسلامی از این جهت در ایران حائز اهمیت است که با عنایت به نظریه بدران، اساس تفکر فمینیسم اسلامی با فلسفه استیلای اسلام سیاسی در جمهوری اسلامی در تناقض ذاتی است. این شرایط ویژه در تاریخ‌نگاری، ثبت تاریخ فرهنگی و گفتمان‌شناسی فمینیسم در ایران مهم است.

مهم‌ترین وجه نظریه بدران اشاره به «هم‌خط‌کردن»^۱ روایت‌های موجود از اسلام با آموزه‌های اسلام مبتنی بر برابری جنسیتی است. همچنین باید خلق اسلام مدرن در قالب‌های دردسترس عامه مانند مطبوعات و غیره به یک آگاهی جمعی در دوره معاصر بدل شود و درنهایت بدران در عمل به خلق فمینیسم اسلامی در ابعاد ملی و فراملی می‌اندیشید (بدران، ۲۰۱۳: ۲۳۲-۲۳۸). انتشار بخشی از ادبیات نسخه ایرانی فمینیسم اسلامی در انتشارات دانشگاهی واقع در لندن، واشنگتن، کالیفرنیا، نیوجرسی و غیره عنصری از این ائتلاف به‌نظر می‌رسد. مطالعه حاضر با ارجاع هم‌زمان به منابع مطبوعاتی و دانشگاهی، نگاهی فراگیر به دال‌های مرکزی فمینیسم اسلامی در ایران ارائه کرده است. تولیدات با تفوق گفتمان مذکور هم در فضای دانشگاهی در سطح بین‌المللی و هم در فضای مطبوعاتی در داخل کشور با حجم وسیعی در دو دهه اخیر انجام شده است. از مهم‌ترین آن‌ها در فضای مطبوعاتی انتشار ماهنامه زنان و سپس ماهنامه زنان امروز بوده است که با انتشار ۱۸۶ شماره در طول ۲۴ سال (بهمن ۱۳۷۰- تیر ۱۳۹۷) و با وجود توقیف و نقدهای متعدد به تولید ادبیات در این حوزه پرداخته است.

مقاله حاضر چهار شماره از مجله نخست^۲ و سه شماره از مجله دوم^۳ را به‌عنوان نمونه مطالعه کرده و انعکاس همان تفکر را در کتاب‌های دانشگاهی تألیف نویسندگان ایرانی از

1. Re-alignment

۲. ۱، ۱۱، ۱۲، ۱۳

۳. ۱، ۹ و ۹۳

جمله زیبا میرحسینی، پروین پایدار، مینو معلم، ولتاین مقدم و غیره جست‌وجو کرده است. این آثار از سال‌های متعدد انتشار از اوایل دهه ۱۳۷۰ تا اوایل ۱۳۹۰ شمسی را دربرمی‌گیرد. پیچیدگی موجود در طبیعت فمینیسم اسلامی به‌عنوان یک مکتب تلفیق‌گرا، که به‌زعم برخی منتقدان دچار خودتناقضی ذاتی است، تشخیص افراد مؤثر در گفتمان‌سازی آن را نیز پیچیده کرده است. در فضای بین‌الملل نظریه‌پردازان اصلی این حوزه مانند فاطمه مرنیسی و آمنه ودود که آثار قابل‌توجه نظری هم نگاشته‌اند، از پذیرش عنوان فمینیست اسلامی سر‌بازمی‌زدند. در ایران که این گفتمان یک گفتمان کاملاً وارداتی است و هرگز در نظریه و روش، تکوین واقعی نیافته است، به تشخیص نظریه‌پردازان اصیل این مکتب انجام‌نشده است. همچنین بسیاری از فعالان فمینیست سکولار نیز در برهه‌های تاریخی مناسب و اوج شکوفایی روشنفکری دینی در دهه ۷۰ شمسی، به‌عنوان ابزار مناسب و مشروعیت‌بخش از ادبیات دینی و ارائه خوانش مدرن از آن بهره‌برده‌اند تا اهداف خود مانند برقراری برابری جنسیتی مدرن را تأمین کنند. این افراد از گفتمان فمینیسم اسلامی به‌مثابه تاکتیکی برای مشروعیت‌بخشی به فعالیت خویش بهره‌برده‌اند. این مشارکت گفتمانی که بخش وسیعی از گفتمان‌سازی فمینیسم اسلامی در ایران را نیز دربرمی‌گیرد، شایسته توجه است و در شناسایی گفتمان نباید از آن غافل شد. پیوستگی سکولاریته و مذهب در نظریه‌پردازان نیز از همین منظر مؤید اهمیت این منطقه‌های خاکستری گفتمانی است که در مطالعه حاضر لحاظ شده است.

بخشی از پیشروان فمینیسم اسلامی در ایران را زنان و مردانی تشکیل دادند که در جریان پیروزی انقلاب اسلامی و پس از آن از مدافعان آرمان‌های انقلاب و نظام اسلامی بوده‌اند و تلاش کرده‌اند در چارچوب قوانین اسلامی از حقوق زنان دفاع کنند؛ البته برخی از آنها به‌مرور با پذیرش آموزه‌های فلسفی، فرهنگی و اجتماعی مدرن و همچنین آموزه‌های فمینیستی به‌طور خاص، در مسیر روشنفکری دینی قرار گرفتند؛ بنابراین آن‌ها در پی ارائه خوانش‌های جدیدی از اسلام بوده‌اند که قرابت بیشتری با تأمین حقوق و مشارکت فردی و اجتماعی زن و مرد بر مبنای برابری جنسیتی داشته باشد. به‌علاوه بسیاری از افرادی که امروز در جبهه فمینیسم سکولار مطلق و حتی اپوزیسیون سیاسی علیه جمهوری اسلامی قرار دارند، سیاست‌های اولیه خود را حول محور شکاف در باورهای فرهنگی و انگاره‌های جاافتاده در

جامعه ایران با رعایت میزانی از احتیاط در شکستن تابوها تعریف کرده بودند؛ از این رو فازهای مختلف فعالیت این افراد می‌تواند نوعی رفت و برگشت از فمینیسم اسلامی به فمینیسم سکولار و برعکس را دربرگیرد و این‌ها مغایر یکدیگر محسوب نمی‌شده‌اند.

از حیث روش نیز مقالات تحلیلی منتشرشده در مجلات زنان و زنان امروز مدنظر بوده‌اند؛ زیرا شاکله اصلی نظریه‌پردازی فمینیست‌های اسلامی در این ژانر منعکس شده است. شماره‌های انتخاب‌شده حاوی مقالات تحلیلی هستند که مفصل‌بندی گفتمانی فمینیسم اسلامی را نمایان می‌کنند، اما امتداد آن‌ها با جست‌وجوی دقیق گفتمانی در جست‌وجوی پیشرفته کتاب در وبسایت گوگل توأم شده و پنج کتاب پیشنهادی نخست در هر بار جست‌وجوی این ادبیات مدنظر قرار گرفته است تا نشان دهد چگونه این گفتمان مطبوعاتی با یک عقبه دانشگاهی حمایت می‌شود. همچنین در تبیین و تحلیل گفتمان فمینیسم اسلامی در ایران، این پژوهش با رویکرد لاکلا و موف (۱۹۸۵) و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای عمیق و طولانی، با ارائه طبقه‌بندی منسجمی از ایده‌آل‌ها، راهبردها و مطالبات مبتنی بر اصول فمینیسم اسلامی، به بازشناسایی دال‌های مرکزی و تأکیدشده فمینیست‌های اسلامی پرداخته است.

روش تحلیل گفتمان انتقادی به سبک لاکلا و موف (۱۹۸۵) برای مطالعه حاضر مناسب به نظر می‌رسد؛ زیرا مانند طبیعت فمینیسم اسلامی پسا‌ساختارگراست و به وجه بلامنازع اجتماعی در تولید و مصرف متن توجه می‌کند. براین اساس، متون منتخب میدان گفتمانی^۱ درنظر گرفته می‌شود که در آن زنجیره‌های معنابخشی برساخته شده است. هرچند هویت همواره در حال شکل‌گیری است و بازتفسیرهای مکرر، هویت‌بخشی را به فرایندی همیشه ناتمام بدل کرده است، پژوهش حاضر حرکت فمینیست‌های اسلامی میان گفتمان اسلامی و مدرن را در خوانش فعلی آن می‌یابد و پیچیدگی‌های گفتمانی آن را هویدا می‌کند.

یافته‌های پژوهش

پژوهش پیش‌رو نشان می‌دهد که چهار دال مرکزی با محوریت نقد رویکرد جمهوری اسلامی به تقلیل هویت زنانه به خانواده و اجتماع، تأکید بر برابری ارزشی زن و مرد برای دستیابی به

تشابه حقوقی، توقف قانون‌گذاری نابرابر میان زنان و مردان مبتنی بر تفاسیر دینی و توسعه مشارکت زنان در جامعه مدنی در بساختن گفتمان فمینیسم اسلامی در ایران مؤثر بوده‌اند. بخش پیش‌رو با ارائه اصول فکری و مصادیق این دال‌ها نشان می‌دهد، مطالبات کلیدی و ایده‌آل‌های ایشان به تعریف هویت زنانه و ساختار قدرت میان زنان و مردان چگونه است.

نقد رویکرد جمهوری اسلامی به تقلیل هویت زنانه به خانواده و اجتماع

فمینیست‌های اسلامی خود را مدافع هویت فردی زن می‌دانند. به‌زعم آن‌ها هویت زن در جمهوری اسلامی در مقابل حقوق و مسئولیت‌ها و مصالح خانوادگی و اجتماعی نادیده انگاشته شده است. زن از ابتدای انقلاب نماد ایستادگی علیه جریان فرهنگی امپریالیستی بوده که اضمحلال فرهنگ بومی اسلامی و ایرانی را در طول تاریخ خواستار بوده است؛ بنابراین از زن انقلابی توقع می‌رود که با تربیت افراد و جامعه انسانی آگاه، به اسلام خدمت کند (حداد و اسپوزیتو، ۱۹۹۸: ۱۹، گلکار، ۲۰۱۵: ۱۱۶) و البته این ایده‌ای بود که پناه در کتاب *جمهوری اسلامی و جهان* بیان کرده و معتقد است خود زنان انقلابی نیز در سال‌های اولیه پس از وقوع انقلاب با این امر هم‌نوایی بسیاری داشتند و در مانیفست‌های انقلابی خود به نقش فعال زنان در مقابله با امپریالیسم فرهنگی غرب مباحث می‌ورزیدند (پناه، ۲۰۰۷: ۱۶۳).

بدین ترتیب، پایدار با مرور اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی به اصل ۱۰ این قانون^۱ اشاره دارد که پس از اهمیت تمامیت ارضی و ملت اسلامی، بلافاصله به موضوع خانواده به‌عنوان واحد بنیادی جامعه اسلامی اشاره می‌کند. زن انقلابی در چنین برداشتی، از مصرف‌زدگی و استثمار غرب‌محور پهلوی رها شده و وظیفه خطیر مادری در پرورش انسان‌های مکتبی را برعهده گرفته است (پایدار، ۱۹۹۵: ۲۵۷-۲۵۹). همچنین با محوریت نهاد خانواده در قانون اساسی بهتر است همه قوانین و مقررات بیش از تأمین منافع زنان به قوام خانواده بینجامد (علیزاده، ۲۰۰۰: ۲۷۹). پایدار در اعتراض به این دیدگاه معتقد است: زنان به‌عنوان شهروندان و دارای هویت سیاسی به‌عنوان مادر تقلیل داده شده‌اند. از آنجا که نقش زنان در خانواده یک نقش ویژه بوده، مادری در مقام با دیگر ابعاد زنانگی مساوی تلقی نشده

۱. که به‌اشتباه در کتابش با عنوان بند ۱۱ از آن یاد شده است.

بود. مادری اساس زنانه‌بودگی بوده و در نتیجه تمام ابعاد زن‌بودگی مشروط به این بوده است (پایدار، ۱۹۹۵: ۲۶۱).

در هویت خانگی^۱ زنان در درجه اول مادر و همسر و منتقل‌کنندگان ارزش‌های ملی به نسل آینده هستند. شهیدیان در کتاب *زنان در ایران: سیاست‌های جنسیت در جمهوری اسلامی* با ارجاع به مقالات منتشرشده در مجله زن روز معتقد است، برای سیاست‌گذاران فرهنگی نسل اول ایران، احیای حق و مسئولیت الهی مادری زنان اولویت ویژه‌ای داشته است. آموزش زنان در این مسیر هدایت می‌شده است تا بتوانند به نسل‌های بعد آموزش بدهند و برخلاف ارزش‌های مدرن، مشارکت اجتماعی و اقتصادی آنان در قالب داشتن شغل بیرون از خانه برایشان یک امر ضروری تلقی نمی‌شده است (شهیدیان، ۲۰۰۲: ۱۲۱ و ۲۳۸).

در این میان، معلم ادعا می‌کند، با اغراق در تفاوت‌های زن و مرد، جمهوری اسلامی با برساختن یک گفتمان حمایت^۲، مرد را به‌عنوان محافظت‌کننده و زن را به‌عنوان محافظت‌شونده تصویر کرده است که همین امر سبب شده است زنان در درجه دوم قرار بگیرند و کنترل بخش‌های بسیاری از زندگی ایشان از سوی مردان صورت بگیرد (معلم، ۲۰۰۵: ۲۶۰). فمینیست‌های اسلامی در پاسخ به این شکاف ساختاری و قانونی از نقطه‌نظر آن‌ها به ارائه دو دیدگاه پرداخته‌اند: الف) بازنگری در روابط خانوادگی زن با محوریت هویت فردی و ب) توانمندسازی سیاسی-اجتماعی زنان مانند مردان.

مجله زنان در ادبیاتی که زنجیره‌وار در دهه ۱۳۷۰ تولید کرده، به بازنگری در روابط خانوادگی و بازسازی هویت زن پرداخته است؛ برای نمونه در مقاله‌ای با عنوان تمکین به بند ۱۱۰۵ قانون مدنی ایران اشاره می‌شود که مرد را سرپرست خانواده اعلام می‌کند (شکری و لبریز، ۱۳۷۰: ۵۸-۶۳). نویسندگان این قانون را در تطبیق مفهومی و اجتماعی با ماده ۱۱۰۳ قانون مدنی مبتنی بر حسن معاشرت زوجین و ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی مبنی بر وظیفه زوجین در تشدید مبانی خانواده و معاشرت در تربیت اولاد قرار می‌دهند. هرچند آن‌ها تمکین را یکی از لوازم زندگی زناشویی از لحاظ شرعی و طبیعی می‌دانند، تمکین خاص را به‌معنای تمکین جنسی زن از شوهر هر کجا و هر زمان که وی بخواهد در چارچوب حقوقی و مذهبی تحقیر

1. Domesticity
2. Discourse of Protection

می‌کنند. آن‌ها با ارجاع به نظر فقها و حقوقدانانی مانند محقق داماد، موسوی بجنوردی و کاتوزیان به این دیدگاه می‌رسند که در گفتمان‌های جدید مذهبی نیز چنین اطاعت مطلق از همسر بدون در نظر گرفتن شرایط عرفی و حال شخصی زن پذیرفته نیست.

نجم‌آبادی ادراک از خود^۱ و تولید خود^۲ توسط زنان در ایران را بسیار پیچیده می‌داند (نجم‌آبادی، ۲۰۱۴: ۴) و معتقد است این امر ناشی از اولییتی است که حکومت اسلامی به زنان می‌دهد (همان: ۲۹۹)؛ یعنی سوژه‌های جنسی و جنسیتی از سوی حکومت اسلامی و در آمیخته با کدها و مناسک مذهبی-فرهنگی نظام داده می‌شوند و حکومت اسلامی بیشتر ملاحظه رفتار متناسب با جنسیت را دارد تا ترجیح فردی افراد و ساختار هویتی درونی ایشان (همان: ۷). بدین ترتیب رفع هر مانعی اعم از تقسیم سنتی کار در خانه و اختصاص مشاغل خاص به مردان، در مسیر دیده‌شدن هویت فردی زن و ترجیحات فردی وی در دستور کار فمینیست‌های اسلامی قرار دارد. در بحث توانمندسازی سیاسی-اجتماعی زنان نیز، گرجی در بازتفسیر خود از نقش‌های جنسیتی در قرآن به‌عنوان نمونه به ملکه سبأ اشاره می‌کند و تحسین حکومت عقلانی و عادلانه او را در مقابل خوانش سنتی از ممنوعیت نقش‌های مدیریتی و ریاستی برای زنان قرار می‌دهد؛ به‌ویژه آنکه عموماً در استدلال سنتی، بر توان جسمی کمتر زن تأکید شده است، اما در عصر مدرن به‌دلیل تغییر نوع فعالیت‌های مدیریتی معطوف به دانش و فناوری دیگر چنین استدلال‌هایی موضوعیت ندارد (گرجی، ۱۳۷۲: ۲۸).

برابری ارزشی زن و مرد برای دستیابی به تشابه حقوقی

از منظر فمینیست‌های اسلامی، تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد و نه برابری ارزشی زن و مرد در اسلام، مبنای قانون‌گذاری در جمهوری اسلامی قرار گرفته است. از نگاه این افراد پذیرش تفاوت‌های تکوینی زن و مرد در خلقت، نباید به تفاوت آن‌ها در نقش‌های خانوادگی و اجتماعی شامل دیه، ارث، قصاص، شهادت و قوامیت منجر شود. ماشینی در مقاله خود، به برابری ارزشی انسان‌ها با استنباط از آیات قرآن کریم اشاره می‌کند (ماشینی، ۱۳۸۶: ۱۶۲). او معتقد است آیه «و لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء: آیه ۷۰) بر این دلالت دارد که خداوند نوع انسان را فارغ از رنگ، نژاد، جنسیت و غیره تکریم و شایسته احترام کرده است. این ارزش ذاتی

1. self-cognition
2. self-production

انسان است که به واسطه آن هر فردی از حقوقی برخوردار می‌شود که قابلیت سلب از او وجود ندارد. بنا به باور فمینیست‌های اسلامی، در آیات قرآن کریم به خلقت زن و مرد از حقیقت واحد و برابری آن‌ها از حیث انسانیت اشاره شده که همین برابری، موجب برخورداری افراد بشر از حقوق انسانی یکسان شده است. همچنین مطابق آیه «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: آیه ۱۳) تمایز انسان‌ها از جهت رنگ، جنسیت و غیره تنها «از باب تکثر نوع انسانی برای تداوم حیات» بشر بوده است. ماشینی در این زمینه به اثبات عمده‌ترین حقوق انسانی مانند حق حیات، حق آموزش، حق اشتغال و استقلال اقتصادی، حق امنیت و زندگی اجتماعی، حق مشارکت سیاسی و دستیابی به قدرت با توجه به جنسیت از نگاه قرآن می‌پردازد و حقوق مذکور درباره زنان را در خلال آیات تبیین می‌کند.

ماشینی در پایان این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که روح حاکم بر آیات قرآن، تمرکز بر کرامت ذاتی انسان و یکسان‌دیدن حقیقت انسانی است و «هیچ‌گونه تبعیض و امتیاز نابجا به انسان‌ها را بر نمی‌تابد» (ماشینی، ۱۳۸۶: ۱۶۲)، بلکه قوانین تبعیض‌آمیز از دیدگاه ماشینی از جمله حضانت کودکان، دیه متفاوت، استیذان، سنگسار زن و مرد زناکار، مجوز قتل زن توسط شوهر در هنگام ارتکاب زنا با مرد اجنبی و غیره یا در قرآن کریم ذکر نشده یا به شیوه‌ای دیگر مدنظر قرار گرفته است. وی تأکید می‌کند: «این تبعیض‌ها ناشی از اراده الهی نیست، بلکه برخاسته از ساختارهای انسانی تبعیض‌آمیز است» (همان). همچنین به اعتقاد ماشینی، برای درک مطلوب از آیات نباید به اصول مهمی مانند اصل برابری انسان‌ها خدشه وارد کرد، بلکه باید به نوعی فهم درست از آیات با توجه به این اصل دست یافت (همان).

فمینیست‌های اسلامی برای پاسخ به برخی تفاوت‌های حقوقی که در شریعت مطرح شده است، به هدف غایی اسلام اشاره کرده و معتقدند اراده الهی بر آن بوده که زنان به حقوق برابر با مردان دست یابند؛ هرچند این امر باید تدریجی با تغییر عرف و ساختارها اتفاق بیفتد. به همین منظور ایشان به بحث عدالت اشاره می‌کنند؛ البته تعبیر آن‌ها از عدالت، عدالت عرفی است نه عقلی؛ یعنی عدالت مفهومی است که جامعه علمی هر دوره بر آن صحه می‌گذارد (توحیدی، ۱۹۹۶: ۲۳) و مفهوم، تفسیر و مصادیق ارائه‌شده از عدالت، امری نسبی و در هر

عصر و زمانی متغیر خواهد بود. احکام مرتبط با زنان بر همین اساس باید با تعریف عدالت در جامعه امروز بازتعریف و مظاهر تبعیض به همان نسبت ملغی شود. مجتهد شبستری در این باره می‌گوید: عدالت را باید در هر زمانی تعریف کرد. ما تفسیر ثابتی از عدالت، نه تنها در مسائل مربوط به زنان و مردان، بلکه در نظام سیاسی و اقتصادی هم نداریم. در هر عصری باید دید مثلاً چه نوع نظام اقتصادی، خانوادگی و سیاسی است که می‌تواند حق افراد جامعه را به آنان بدهد یا به تعبیری، فرصت‌ها را به صورت برابر در اختیار همه قرار دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۵۰۹).

به‌زعم فمینیست‌های اسلامی، ما موظفیم مانند پیامبر (ص) که قوانین تبعیض‌آمیز عصر خویش را تغییر داد و با عنایت به پیشرفت‌های چشمگیر اجتماعی و فرهنگی زنان جامعه، به‌سوی برابری کامل حقوقی میان زن و مرد به‌عنوان مصداق عیان عدالت در عصر حاضر حرکت کنیم. مجتهد شبستری در آثاری مانند *نقدی بر قرائت رسمی از دین* (۱۳۷۹) در این باره بیان می‌کند: پیامبر (ص) پاره‌ای از حقوق یا مقررات ظالمانه مربوط به زنان آن عصر را تغییر داد. مالکیت زنان را به رسمیت شناخت، تعدد بی‌حد و حساب زوجات را محدود کرد، در ارث تعدیل‌هایی قائل شد و خلاصه آنکه نابرابری‌های شدیدی را که در آن جامعه علیه زنان وجود داشت، متناسب با فهم و درک آن روز از «عدالت» تغییر داد و به‌سوی عدل زمانه حرکت کرد [...]. پیام اصلی آن تغییرات این است: نابرابری‌های دیگری نیز که در طول تاریخ بر زنان تحمیل می‌شود باید برطرف شود. این پیام کلی حرکت پیامبر (ص) است (۱۳۷۹: ۵۰۹-۵۱۰).

براساس رویکرد اجتهادگرایان دینی، اگرچه زن و مرد در ارزش‌های انسانی برابرند، حقوق و تکالیف اسلامی آن‌ها و تقنین اسلامی (تشریح) منطبق با تکوین است. از منظر آن‌ها، تفاوت‌های جنسی معتبر شمرده شده و تشریح «متناسب» با تکوین متفاوت هرکدام صورت گرفته است. این جهت‌گیری را خاصه در آثار کسانی مانند مطهری (۱۳۵۳) می‌توان به‌راحتی یافت. بدین ترتیب جریان غالب ادبیات اسلامی، با توجه به تفاوت‌های جنسی و معتبردانستن این تفاوت‌ها در خلقت، این معنا را پذیرفته است که ارتباطی مستقیم میان تفاوت‌های جنسیتی

و حقوقی وجود دارد. این دقیقاً محل نزاعی است که فمینیسم به معنای عام و فمینیسم اسلامی به معنای خاص در مقابل آن قرار دارد.

توقف قانون‌گذاری نابرابر میان زنان و مردان مبتنی بر تفاسیر دینی

تأسیس جمهوری اسلامی در ایران مانند هر حکومت دیگری در جهان امروز با سؤال درباره جایگاه زنان روبه‌رو بوده است. هوگلاند، در کتاب بیست سال از انقلاب: گذار سیاسی و اجتماعی در ایران، معتقد است مسئله زنان و قوانین مترتب به آن مانند قانون حجاب از سال ۱۹۷۹، چنان اهمیتی در ایران یافته است که در حوزه‌های علمیه دغدغه پاسخگویی به آن ایجاد شد؛ درحالی‌که از منظر وی زمانی طرح این مسائل در حوزه علمیه تابو به حساب می‌آمد (هوگلاند، ۲۰۰۲: ۷۵). به‌زعم او، بدنهٔ تئوریسین انقلاب اسلامی با «مسئلهٔ زنان» به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی آشنا شدند که باید به آن پاسخ می‌دادند و این هنر تفکر حوزوی محسوب می‌شد که برای گفتمان جنسیت جمهوری اسلامی راهکار بیابد. از جمله این افراد مطهری بوده است که پیش از انقلاب با کتاب نظام حقوق زن در اسلام (۱۳۵۳) و مقالاتش در مجلهٔ زن روز متوجه این نیاز شده بود. پس از انقلاب نیز امثال وی فرصت پیدا کردند ایده‌های نظری خود را در حوزهٔ جنسیت طرح کنند (همان). هوگلاند تصریح می‌کند گفتمان انقلاب اسلامی برگرفته از آرای افرادی مانند مطهری بوده است که گفتمان مطلقاً حق‌محور برای زنان را غربی و غیرمنطبق با اسلام می‌دانستند و تلاش می‌کردند نوعی متمم برای مسئلهٔ حقوق زنان وضع کنند. دقیقاً همین نگاه از نظر هوگلاند مورد اعتراض فمینیست‌های داخلی قرار گرفته است؛ زیرا در مقابل، آن‌ها بر اسلامی دقیقاً با مرکزیت حقوق زنان به معنای رایج این واژه در فضای مدرن تأکید داشتند (همان؛ میرحسینی، ۱۹۹۹).

با عنایت به این مسئله می‌توان گفت عمدهٔ انتقادات فمینیست‌های اسلامی از تفاسیر به‌زعم ایشان مردانه از دین بوده است و ایشان بر شمول تفاسیر زنانه و مبتنی بر برابری جنسیتی در قانون و رویه‌های قضایی تأکید داشتند. معلم به نقل از فائزه هاشمی در مصاحبه با روزنامهٔ ژاپنی اساهی شیمبون^۱ (۶ فوریه ۱۹۹۷) ذکر می‌کند: «مردان همواره کسانی بوده‌اند

که قوانین اسلامی را تفسیر کرده‌اند؛ آن‌ها بدنه اصلی دانشمندان اسلامی را تشکیل داده‌اند و این‌ها کسانی بودند که همان قوانین اسلامی را در عمل هم پیاده کرده‌اند؛ بنابراین آن‌ها دین را دست‌کاری کرده‌اند» (معلم، ۲۰۰۵: ۱۷۹). بسیاری از فمینیست‌های اسلامی در ایران معتقدند، هرچند قانون اساسی ایران بر برابری زن و مرد تأکید دارد، قوانین مدنی به‌ویژه در موضوعاتی مانند طلاق، حضانت کودک، چندهمسری، ارث و شهادت در دادگاه برابری جنسیتی را برقرار نکرده است (مقدم، ۱۹۹۳: ۱۷۷). مقاله شروط ضمن عقد: جبران مافات؛ نمونه‌ای از این قوانین را فهرست کرده است:

- ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی که ریاست خانواده را به شوهر اختصاص می‌دهد.
- ماده ۱۱۱۴ قانون مدنی که می‌گوید: «زن باید در منزلی که شوهر تعیین می‌کند، سکنی کند مگر آنکه اختیار تعیین منزل به زن داده شده باشد».
- ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی: «شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد منع کند» و (مینویی، ۱۳۹۳: ۳۶).

این نمونه مقالات در شماره‌های متعدد مجلات زنان و زن روز یافت می‌شود. نقطه مرکزی پیونددهنده این ادبیات اعتراض به این است که قوانین مصوب در جمهوری اسلامی «در اغلب موارد پاسخگوی نیازها و باورهای بسیاری از افراد همچنین ساختار و کارکرد تغییر یافته خانواده نیست... [بنابراین] برای رسیدن به تعادل و برابری حقوقی میان زن و شوهر در چارچوب خانواده باید دنبال راهکارهای دیگری بود» (همان). ابیاد نیز این ایده را این‌گونه تبیین کرده است که نمی‌توان ایده شریعت را تغییر داد؛ زیرا «گمراه‌کننده» است و ضروری است براساس تکامل دائمی هنجارهای اجتماعی، قوانین در چارچوب شریعت نیز اصلاح و به‌روز شوند (ابیاد، ۲۰۰۸: ۱۱۹).

فمینیست‌های اسلامی ضمن انتقاد از دیدگاه به‌زعم آن‌ها مردسالارانه در نظام قانون‌گذاری در جمهوری اسلامی، راهکارهای جایگزین ارائه کرده‌اند. پیشنهاد استفاده از شروط ضمن عقد به‌عنوان وسیله‌ای مشروع و در عین حال آزادی‌بخش، نمونه‌ای از این راهکارهاست که به عقیده آن‌ها آزادی اراده زن و شوهر را در تشکیل نهاد خانواده تا حد زیادی تضمین می‌کند (مینویی، ۱۳۹۳: ۳۶). فمینیست‌های اسلامی این شروط را به معنای گزینه جایگزین پیشنهاد

می‌کنند تا سکوت قانون را درباره حقوق فردی و خانوادگی زنان پوشش دهند. از جمله این شروط، شرط تحصیل، شرط اشتغال، شرط وکالت زوجه در صدور جواز خروج از کشور، شرط دادن وکالت مطلق طلاق به زوجه و شرط تقسیم اموال موجود میان زن و شوهر است. دعوت و به‌نوعی آموزش زنان در اینکه از شروط ضمن عقد به‌عنوان وسیله «گریز از سپردن کنترل رابطه به یکی از طرفین با اعطای توانایی حق ختم ارتباط به او...» و قدمی به‌سوی ایجاد «طرحی نو» در نظر گرفته می‌شود که در آن نهاد خانواده مبتنی بر برابری زن و مرد در کرامت انسانی و حقوق ذاتی بشری حفظ شود (همان). بدین ترتیب استفاده از احکام مشروع و استفتائات جدید در مسائل خانوادگی و اجتماعی زنان یکی از مهم‌ترین تاکتیک‌ها برای فمینیست‌های اسلامی است تا قوانین اسلام را مدرن کنند. ایده‌ای که شرکت آن را این‌گونه مطرح می‌کند: ما معتقدیم کلید حل مشکلات زنان در چهار حیطه قرار دارد: دین، فرهنگ، قانون و آموزش. اگر در این چهار حیطه اصلی راه هموار شود، می‌توانیم به رشد زنان و پیشرفت جامعه امید داشته باشیم. وقت آن است که عواملان و متفکران دلسوز دین در کندوکاو خود در فقه و احکام آن، قدری جدی‌تر به اجتهاد در مسائل زنان بیندیشند تا شاید قرن‌ها پس از نزول اسلام، زنان مسلمان را از سرگردانی و آشفتگی و چندگونگی در یافتن مکتب خود و گاه حتی خدای خود رهایی بخشند و از رخسار مهربان و معقول و پیشرو مذهب پرده بردارند و در جان خسته زنان عبادت را به‌جای ریا و آرامش را به‌جای اضطراب بنشانند (شرکت، ۱۳۷۰: ۲-۳).

تلاش برای نمایان کردن شکاف موجود میان فقها و مراجع در دو دسته سنتی و نواندیش، به تعبیر شادی صدر (۱۳۸۲)، آشفتگی یا سرگردانی درباره قوانین با هویت جنسیتی خود ابزار ایجاد مشروعیت برای فمینیست‌های اسلامی محسوب می‌شود تا ضمن تلاش برای تغییر قوانین به‌سوی برابری، امکان خوانش‌های جدید فقهی را افزایش دهند. در موضوع قانون الزام به رعایت حجاب در ایران که قانون ظلم علیه زنان در ادبیات فمینیستی محسوب می‌شود، محل استناد منابع فمینیسم اسلامی مانند مجله زنان به همین احکام فقهی است. صدر در مقاله «آیا حکومت مسئول بی‌حجابی است؟ استنباط افرادی مانند امام خمینی، آیت‌الله طالقانی، آیت‌الله خزعلی، علی مطهری و چند تن از مسئولان کشوری را در مقابل هم قرار می‌دهد تا

نشان دهد چگونه جمهوری اسلامی از روایت آقای طالقانی با تأکید بر اجبارنداشتن - چه برای زنان مسلمان و به طریق اولی برای زنان از اقلیت‌های دینی - به روایت آقای خزعلی توجه کرده که معتقد بوده است: «حق نداری با حجاب بد بیرون بیایی، ولو ارمنی ولو یهودی باشی» (صدر، ۱۳۸۲: ۷-۱۴). فمینیست‌های اسلامی معتقدند که تاکنون دوبرابر بودن دیه مردان با استدلال اقتصادی برای تأمین معیشت خانواده مرد تعریف شده است؛ درحالی‌که از نظر آن‌ها، این ناشی از نگرش فردی و نه حکومتی به فقه و اجرای احکام اسلامی است. مردم مالیات و عوارض می‌پردازند و حکومت اسلامی باید مسائل معیشتی مردم را در مقابل حل کند، اما «مردم در قبال یکدیگر مسئولیت اخلاقی دارند و نه مسئولیت قانونی» (ابراهیمی، ۱۳۸۱: ۱۹).

تأکید بر نتایج عملی قوانین در زندگی روزمره زنان نیز از سوی فمینیست‌های اسلامی مهم ارزیابی می‌شود. صدر (۱۳۸۱) در مقاله خود مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام را در سن ازدواج و عسر و حرج بررسی می‌کند. وی تعریف عسر و حرج ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی را به‌عنوان «به وجود آمدن وضعیتی که ادامه زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته و تحمل آن مشکل باشد...» مسئله‌مند می‌کند. همچنین واگذاری تشخیص این وضعیت ابتدا به شخص قاضی با انواع محتمل «سلیقه، ذهنیات، عقاید، خلقیات و نوع تربیت [قضات]» و سپس با اصلاحات صورت گرفته و تحدید آن‌ها به مواردی تعریف شده است که البته دربرگیرنده تمام مصادیق در زندگی واقعی و روزمره زنان نیست؛ برای نمونه در یکی از مصادیق آن با عنوان سوءرفتار زوج، صدر مجدد تأکید می‌کند که عسر و حرج از منظر قانون شرایطی است که «عرفاً با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی، اخلاقی، روحی و از نظر مکانی و زمانی برای زوجه قابل تحمل نباشد». تفسیر صدر این است که از نظر قانون‌گذار برخی انواع سوءرفتار قابل تحمل تلقی شده است و همچنین عواملی مانند عرف، زمان و مکان مهم تلقی می‌شوند، اما خود شخص زن و ارزیابی وی از زندگی‌اش مهم تلقی نشده است. صدر پس از تبیین موضوع بیان می‌کند تا زمانی که «تغییر نگاه قانون‌گذار به زن در خانواده و جامعه» محقق نشود و «نگاه یکسونگرانه به خانواده و روابط زن و مرد» را کنار نگذارند، حل مشکلات زنان تحقق نخواهد یافت (همان).

بنابراین نیاز به تغییر قوانین یکی از الزامات فمینیسم اسلامی در ایران است. چنانکه دباغ در مصاحبه با مجله زنان امروز این امر را از «مصادیق امر به معروف و نهی از منکر در جامعه امروزمان» می‌داند و «مخالفت با تبعیضی را که در حقوق زنان می‌شود» مصداق این وظیفه دینی ارزیابی می‌کند (زره‌داران، ۱۳۹۳: ۸۲-۸۶). هرچند او معتقد است فمینیسم اسلامی در مرحله نخست فمینیسم، به معنای «احقاق حقوق از دست‌رفته زنان و رفع نابرابری‌هاست» و هنوز حتی در مرحله دوم فمینیسم به معنای طلب برابری مطلق وارد نشده است؛ از این رو توصیه می‌کند فمینیست‌های اسلامی در مواجهه با احکام فقهی و اجتماعی در ایران باید ایده نواندیشان دینی را جامعه عمل بپوشانند و این یعنی همان حقوق‌مدار^۱ کردن فقهی که به صورت سنتی تکلیف‌مدار باقی مانده است؛ یعنی احکام اسلامی را که در سطح «توان ذهنی و دماغی و بدنی» اعراب صدر اسلام صادر شده است، با مختصات فرهنگی و روان‌شناختی و بدنی جامعه امروز تغییر دهند.

توسعه مشارکت زنان در جامعه مدنی

بسیاری از منابع تاریخ‌نگاری فمینیسم اسلامی در ایران این نکته را تصریح می‌کنند که از اواخر دوره ریاست جمهوری آیت‌الله هاشمی رفسنجانی و با ورود به دوره ریاست جمهوری سید محمد خاتمی فضایی برای طرح عقاید منتقدانه به جمهوری اسلامی ایران ایجاد شد و تأسیس مؤسسه کیان و انتشار مجله زنان (۱۳۷۰) حاصل این فضای سیاسی نوپدید است (دیاموند، پلاتنر و برامبرگ، ۲۰۰۳؛ پولسون، ۲۰۰۵). در این ادبیات جدید، عمده شکایت از نقش‌های سنتی و کلیشه‌ای زنان، نقش یک مادر خانه‌دار و دور از اجتماع بوده است. چنانکه شرکت تصریح کرده است: «تحریف‌های تاریخی و تقدیس غلوشده درباره نقش مادری باعث گرفتاری زن شده است» (شرکت، ۱۳۸۲: ۷۵).

در عین حال موضوعات اجتماعی که زمانی تابو محسوب می‌شدند، به ادبیات رایج، با پیش‌قراولی مجله زنان راه یافتند. ورزش بانوان، ازدواج موقت، اعتیاد، فحشا، ضرب و شتم زنان، چندهمسری و برخی دیگر موضوعات حقوقی و قضایی از جمله آن‌ها بودند (وکیل،

۲۰۱۱: ۱۲۱-۱۳۷). اهمیتی که مفهوم جامعه مدنی در دهه ۱۳۷۰ یافت، در سیر پیشرفت فمینیست‌های اسلامی بسیار مؤثر بود. چنانکه گنجی این ایده را این‌گونه توصیف می‌کرد که در جامعه مدنی قلمرو منافع فردی تلقی می‌شود که فرد بتواند نحوه مطلوب از زندگی و معیشت را عملی کند (گنجی، ۱۳۷۶: ۲۰). زنان به‌عنوان شهروندان این جامعه به همین نسبت خواستار احترام به تنوع سلیق فردی در عین مشارکت حداکثری اجتماعی و سیاسی بودند. پس از سال‌های انقلاب و جنگ، دادن رنگ و بوی جدید به سبک زندگی روزمره زنان از دغدغه‌های مهم فمینیست‌های اسلامی بود. بسیاری از مطالب مجله زنان در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ شمسی به اولویت انتخاب و علایق فردی زن بر هنجارهای اجتماعی سنتی می‌پرداختند. آن‌ها به زنان مخاطب خود توجه می‌کردند و معمولاً از لابه‌لای مصاحبه‌ها، به روش استقرایی زنان را به این نقطه می‌رساندند که بسیاری از رفتارهای آن‌ها مبنای منطقی ندارد، صرف سنت است و حتی ترجیح فردی آن‌ها نیست.

برای نمونه، مصاحبه با ۲۵ زن از مشاغل مختلف نشان داد، حتی زنانی که به سطحی از تحصیلات و بازار کار دسترسی یافته‌اند، در سطح فردی به رسمیت شناخته نمی‌شوند و مثلاً اوقات فراغت برایشان بی‌معناست؛ زیرا حتی زمان را مردان و خانواده برای زن مدیریت می‌کنند و در تقسیم کار خانگی، پاسخ به دشواری‌های مادری و اعمال محدودیت شوهران (پارسا، ۱۳۹۳: ۴-۱۰) فضایی به حوزه علاقه‌مندی‌های فردی آن‌ها نمی‌دهد. در این دوران، موضوعاتی که پس از انقلاب خط قرمز محسوب می‌شدند، در ادبیات فمینیست‌های اسلامی با انگاره‌های دینی دوباره به سطح برگشتند؛ برای نمونه مجله زنان مصاحبه با زنی مانند پریسا (فاطمه واعظی) خواننده اشعار سنتی را منتشر کرد که با رنگ و لعاب عرفان اسلامی، این ایده را ترویج می‌کرد که صرف علاقه یک زن به موسیقی و خوانندگی، در صورت سادگی و نداشتن آرایش برای جلب توجه مردان، باید امکان خواندن و اجرای کنسرت را برای وی حلال و مجاز بشمارد (طاهری، ۱۳۷۰: ۶۴-۷۱). در موضوع دیگری، جواز دوچرخه‌سواری برای زنان از جمله مباحث بحث‌برانگیزی بود که هم قیاس سبک زندگی زن ایرانی با زنان دیگر کشورها را در خود داشت و هم این موضوع را با ارائه استفتای فقهی به صورت بی‌سابقه‌ای مطرح می‌کرد. مصاحبه مجله زنان با آیت‌الله موسوی بجنوردی (طریقی، ۱۳۸۲: ۱۱) نشان

می‌دهد که حتی علما نیز در این مورد هم نظر نیستند؛ برای مثال آیت‌الله موسوی بجنوردی معتقد است، چنانچه در سوارشدن به دوچرخه «حجاب اسلامی کاملاً رعایت شود و مفسده‌ای بر این عمل مترتب نشود، اصل عمل اشکالی ندارد». در این مصاحبه، ایشان به صورت جالبی فراتر از متن دینی به فرهنگ‌سازی در این باره از طریق رسانه‌های جمعی و جانداختن رعایت قانون در این حوزه ورود می‌کند.

در این باره، فمینیسم اسلامی تلاش مضاعفی داشته است تا زنان را به آموزش و توانمندسازی مبتنی بر ظرفیت‌های موجود عصر حاضر دعوت و آنان را مجهز کند. سیاست‌های اجتماعی در ایران همواره از سوی فمینیست‌های اسلامی مورد انتقاد واقع شده است که زن را به‌عنوان شهروند واقعی و درجه یک برای حضور اجتماعی در نظر نمی‌گیرند؛ برای مثال مصاحبه با آذر تشکر، جامعه‌شناس، به نوعی انزوای سازمان‌یافته و تشدید آسیب‌های اجتماعی زنان می‌پردازد. وی درباره «گتوی جنسیتی در شهرها» صحبت می‌کند و معتقد است با وجود توسعه شهری در ایران، هنوز اقلیت‌های شهری هستند که قصد دارند حضور زنان در فضاهای عمومی با محدودیت و به صورت حداقلی کنترل شود. فرایند «نشان‌دارکردن زنان» در سیاست تفکیک جنسیتی در دانشگاه‌ها، تفکیک مشاغل، تفکیک قوانین در صدور گذرنامه، حتی تشویق به حضور آنان در پارک‌های زنانه و غیره از منظر وی در راستای محدودکردن زنان در خانه‌هایشان، یا به عبارتی در «گتوها»^۱ است. این سیاست به‌زعم وی با این منطق صورت می‌گیرد که «زنان باید حذف شوند» و حق استفاده از فضاهای عمومی شهر را نداشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۲-۹۵). در مقابل نمایان‌دن آنچه به‌عنوان محدودیت‌های محیطی در ایران شناخته می‌شود، فمینیست‌های اسلامی به توانمندسازی از درون تأکید می‌کنند؛ برای نمونه محسن کدیور در توصیف مسائل زنان معتقد است که برخی از این مسائل ریشه در فقه دارند، اما بسیاری از آن‌ها را باید در عرف و فرهنگ بومی جست‌وجو کرد. او معتقد است زنان حتی از ظرفیت‌های فقه سنتی نیز بهره‌نبرده‌اند؛ برای مثال، فقه سنتی استقلال اقتصادی

۱. Ghetto. به صورت سنتی به محله‌های ایزوله اقلیت یهودی در اروپا اطلاق می‌شده است، اما امروز به هر محلی برای جداسازی و تحت فشار قرار دادن اقلیت‌ها یا به عبارتی شهروندان نه‌چندان درجه یک گفته می‌شود.

زن را به رسمیت شناخته است و امروز حتی زنان در خانه می‌توانند با تکیه بر شبکه‌های گسترده اطلاعاتی و ارتباطاتی به تجارت بپردازند و پدران و شوهرانشان نه حتی بر تصرف اموال دارند و نه به اذن ایشان در این امر نیازی است (کدیور، ۱۳۸۱: ۳۴-۳۶).

گذشته از رسمیت‌بخشیدن به فردیت در جامعه مدنی، دعوت به خودآگاهی، کنشگری و جنبش‌گرایی نیز از مصادیق ویژگی‌های جامعه مدنی مدرن است که فمینیست‌ها به نبود آن در ایران انتقاد دارند و مشوق آن هستند. آن‌ها نبود جنبش‌های مدنی زنان در ایران را در مقایسه با دیگر کشورها نوعی ناکارآمدی می‌دانند که باید با آموزش و توانمندسازی زنان آن را هدایت کرد. شادی‌طلب در مجله زنان، زن ایرانی را با این چهار سؤال روبه‌رو می‌کند که آیا از وضعیت خودآگاهی دارند، آیا به وضعیت خود معترض‌اند، آیا هدف‌هایی برای خود تعریف کرده‌اند و آیا برای تحقق این اهداف خود سازمان‌دهی کرده‌اند و چون پاسخ به این سؤالات از نظر این نویسنده مثبت نیست، وی استدلال می‌کند که با وجود علاقه زنان ایران به برخورداری از حقوق شهروندی، عزم و اراده تشکیل جنبشی برای احیای خود و کسب برابری با مردان در آن‌ها حتی در میان فعالان اجتماعی وجود ندارد (شادی‌طلب، ۱۳۸۱: ۳۵).

در دهه ۷۰ و ۸۰ که دوره طلایی فمینیسم اسلامی در ایران بود، پایدار امیدوارانه‌تر از شادی‌طلب به جنبش فمینیسم در ایران می‌نگرد و معتقد است نه تنها جنبش زنان با تمام کاستی‌هایش در ایران وجود دارد، بلکه نوعی «فمینیسم عمل‌گرا» هم ظهور یافته که مبتنی بر پذیرش و احترام به تفاوت‌های ایدئولوژیک یا فرهنگی میان گروه‌های مختلف فمینیست به فعالیت خود ادامه می‌دهد و هدف عمده آن، برطرف کردن موانع و مشکلات ملموسی است که سر راه زنان قرار دارد و هم‌زمان، افزایش کارآمدی و تأثیربخشی جنبش زنان را مدنظر دارد (افتخاری، ۱۳۸۳: ۴۶-۵۲). پایدار به همین نسبت به رویش بیش‌ازپیش فمینیسم اسلامی اعتقاد دارد و حتی با نسبتی از اغراق در این باره تصریح می‌کند، اسلام استعداد ویژه‌ای در تأمین تساوی و حقوق برای زنان دارد، چنانکه تاکنون نتوانسته‌اند سوسیالیسم یا لیبرالیسم را کنار فمینیسم بنشانند، اما این برای اسلام ممکن شده و فمینیسم اسلامی محقق شده است (همان)؛ بنابراین پایدار فمینیست‌های سکولار را به همدلی با فمینیست‌های اسلامی فرامی‌خواند و معتقد است فمینیست‌های اسلامی نیز نباید از برچسب‌خوردن بهراسند و باید به تلاش برای ارائه تفاسیر مبتنی بر برابری از اسلام ادامه دهند

(همان). در نهایت، ایجاد خودآگاهی جنسیتی و پیگیری مطالبات مبتنی بر زنانگی مدرن، جهان‌شمول و مبتنی بر همسانی با مردان با رویکرد روشنفکری دینی همچنان مهم‌ترین دستور کاری است که فمینیست‌های اسلامی در ایران پیگیری می‌کنند.

بحث و نتیجه‌گیری

فمینیسم اسلامی به‌عنوان نحله‌ای از فمینیسم که از دهه ۱۹۹۰ میلادی با عناوین مختلف مانند جنبشی پسااستعماری، ملی، یا نسخه مستقلی از صدای زنان مسلمان توسعه بسیاری یافته، همواره مدعی بوده است که در جست‌وجوی احقاق حقوق تضییع‌شده زنان مسلمان، به‌کمک احیای سنت واقعی پیامبر و بازخوانی متون مقدس براساس برابری جنسیتی میان زن و مرد است. فمینیسم اسلامی بدین‌ترتیب توانسته است اعتبار بین‌المللی کسب کند و به یکی از مهم‌ترین موضوعات در عرصه نظریه‌پردازی و مطالعات جنسیت بدل شود. ظهور فمینیسم اسلامی از منظر نظریه‌پردازان بسیاری با متن سیاسی اواخر دهه ۱۹۷۰ و قدرت‌یافتن ایدئولوژی اسلام سیاسی در ایران و مصر ارتباطی مستقیم داشته است؛ به‌ویژه ایران که توانست اسلام سیاسی را تئوریزه و در قالب تأسیس جمهوری اسلامی عملیاتی‌سازی کند، به‌نوعی خاستگاه فمینیسم اسلامی شناخته می‌شود. رشدونمو فمینیسم اسلامی در ایران را باید مانند بسیاری از کشورهای اسلامی دیگر از قبیل ترکیه، مالزی، اندونزی و کشورهای عرب حاشیه خلیج‌فارس در متن جهانی آن در نظر گرفت تا تصویر واقعی‌تری از آن به دست بیاید. براساس نظر متخصصانی مانند عایشه هدایت‌اله، تمرکز تولید گفتمان فمینیسم اسلامی به‌دلیل تعدد نظریه‌پردازان، رجحان زبان انگلیسی برای انتشار مطالب و اقبال ساختارها و نهادهای دانشگاهی مانند بورس‌ها و انتشارات، آمریکا را تا سال‌ها به مرکز گفتمان‌سازی فمینیسم اسلامی در جهان بدل کرده بود (۲۰۱۴: ۶). اهمیت مهار گفتمان فمینیسم اسلامی برای غرب به‌قدری است که براساس روندپژوهی گوگل (آذر ۱۳۹۸)، تولید علم در این باره همچنان پس از آمریکا با تفوق انگلستان و استرالیا، به زبان انگلیسی ادامه دارد.

فمینیسم اسلامی در ایران در بستر روشنفکری دینی متبلور شده و به‌عنوان یک مکتب نظری مستقل هرگز مانند مدل‌های بین‌المللی آن تکوین نیافته است. تلاش برای استفاده از

ادبیات دینی، بازتفسیر متون برای کسب برابری جنسیتی، واردکردن زنان و تفاسیر زنانه به عرصه رسمی دانش و تولید معرفت زن‌دوستانه، به‌عنوان پایه‌های نظری فمینیسم اسلامی متناظر مدل جهانی آن در ایران نیز قابل‌پیگیری است. مدل ایرانی فمینیسم اسلامی مبتنی بر تفوق رسانه‌ای و مطبوعات شکل گرفته؛ درحالی‌که در بسیاری از کشورها عرصه دانشگاهی آن را پردازش کرده است. تقریباً هیچ نظریه‌پرداز یا فعال اجتماعی نیست که یک فمینیست اسلامی تمام‌عیار در ایران شناخته شود. طبیعت تلفیق‌گرای آن از یک سو موجب شد بخش‌هایی از نظرات روشنفکران دینی که قابلیت اعمال در مباحث جنسیتی داشت به‌استخدام فمینیسم اسلامی دربیاید. از سوی دیگر، عرصه‌ای گشوده شد که از افراد معتقد به اسلام سیاسی با دغدغه به‌روزرسانی حقوق زنان تا افراد کاملاً سکولار با مواضع زاویه‌دار با جمهوری اسلامی از گفتمان فمینیسم اسلامی به‌عنوان راهبرد یا تاکتیکی برای بیان ایده‌های برابری‌طلبانه و حقوق بشری استفاده کنند.

مسائلی که فمینیسم اسلامی در ایران در مواجهه با جمهوری اسلامی مطرح کرده است، در تقابل رویکرد نواندیشی دینی با رویکرد اجتهادگرا در مسئله زن نمایان می‌شود. براساس رویکرد اجتهادگرایانه، نفقه باید براساس رجوع به قرآن و سنت صورت گیرد. این رویکرد اصل تناسب جنسیتی بر روابط زن و مرد در خانواده را مبنا قرار می‌دهد، اما جریان فمینیسم اسلامی براساس برابری جنسیتی بسیاری از تفاوت‌های زن و مرد را در عرصه خانواده به چالش می‌کشد و مسائل جدیدی را در حوزه زن خلق می‌کند که این مسائل براساس رویکرد اجتهادگرایانه خصلت مسئله‌بودگی ندارد. درواقع اگرچه زن و مرد در ارزش‌های انسانی برابرند، حقوق و تکالیف اسلامی زن و مرد و تقنین اسلامی منطبق با تکوین صورت می‌پذیرد. همچنین جریان فمینیسم اسلامی ارائه راهبردی دینی درباره مسائل زنان را براساس رویکرد تاکتیکی مدنظر قرار می‌دهد.

مطالعه حاضر که بر مبنای مطالعه‌ای کیفی و با به‌کارگیری روش تحلیل گفتمان انتقادی با رویکرد لاکلا و موف صورت پذیرفته است، از میان منابع متعدد مطبوعاتی، چهار شماره از ماهنامه زنان و سه شماره از ماهنامه زنان امروز را به‌دلیل رجحان آن‌ها در انتشار مقالات تحلیلی و مهم در تئوریزه‌کردن فمینیست اسلامی برگزیده است. همچنین در یک متن وسیع‌تر،

مشترکات گفتمانی و انعکاس همان آرمان‌های فمینیسم اسلامی را در نویسندگان دانشگاهی جست‌وجو کرده است. بازه زمانی انتشار این آثار از اوایل دهه ۱۳۷۰ تا اوایل ۱۳۹۰ شمسی را در برمی‌گیرد. مطالعه متون مذکور با استفاده از نظریه مارگات بدران (۲۰۱۳) در پیوند ناگسستنی اسلام و سکولاریسم در فمینیسم اسلامی و با به‌کارگیری روش تحلیل گفتمان انتقادی با رویکرد لاکلا و موف صورت پذیرفته است. بررسی منابع متنوعی از ژانر مطبوعاتی و دانشگاهی نشان می‌دهد، بخش وسیعی از دانش تولیدشده در حوزه فمینیسم اسلامی در ایران بر چهار دال مرکزی دلالت دارد: نقد رویکرد جمهوری اسلامی به تقلیل هویت زنانه به خانواده و اجتماع، تأکید بر برابری ارزشی زن و مرد برای دستیابی به تشابه حقوقی، توقف قانون‌گذاری نابرابر میان زنان و مردان مبتنی بر تفاسیر دینی و توسعه مشارکت زنان در جامعه مدنی.

شکل‌گیری جمهوری اسلامی و آغاز الگوی جدید مبتنی بر تحقق اسلام سیاسی با محور قراردادن مبارزه فرهنگی علیه امپریالیسم، زنان را به‌عنوان مشارکت‌کنندگان در پیروزی انقلاب و مادران تربیت‌کننده نسل‌های انقلابی در مرکزیت سیاست‌های فرهنگی خود قرار داده است، اما همین امر از سوی فمینیست‌های اسلامی به تدریج بر تقلیل جایگاه فردی، خانه‌نشینی و کاهش مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان تفسیر شده است. همچنین آن‌ها معتقد هستند که تأکید بیش‌ازحد بر تفاوت‌های بیولوژیکی دو جنس و فرایندهای متفاوت اجتماعی شدن آن‌ها به ایجاد یک نظام حقوقی تبعیض‌آمیز در خانواده و اجتماع در جمهوری اسلامی انجامیده است که ریاست مرد بر جامعه، خانواده و کنترل و حاشیه‌نشینی زن را به‌دنبال داشته است. بدین ترتیب، مبنی بر نظریه بدران، فمینیست‌های اسلامی در ایران نیز همواره به ارائه نسخه جدیدی از اسلام اندیشیده‌اند تا ارزش‌های مدرن مبتنی بر تساوی جنسیتی و تأمین مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان را به‌صورت مساوی با مردان تأمین کند.

از دیدگاه بیشتر فمینیست‌های اسلامی، براساس نظر بدران، تحقق حکومت اسلامی با تحقق تام و تمام حقوق شهروندی زنان اعم از فردی و اجتماعی تناقض دارد و بررسی این ایده در جمهوری اسلامی نیز از منظر فمینیست‌های اسلامی صحه گذاشتن بر آن بوده است. مطالعه حاضر نشان می‌دهد، فمینیست‌های اسلامی معتقدند سنت‌های مردسالارانه به گفتمان

رسمی و تقنینی در جمهوری اسلامی بدل شده است؛ بنابراین اقدام برای اصلاح، ایجاد تغییرات خرد، تعلیق و حتی به تعطیلی کشاندن این فرایند به اصطلاح «اسلامی سازی» در میان نظریه پردازان و فعالان مدنی فمینیست اسلامی در سطوح مختلف مشاهده می شود. برخی از آن ها به صورت مشخص، قرارگرفتن یک خوانش «سنتی» و «مردسالارانه» از اسلام را به عنوان فراروایتی که سد راه پلورالیسم شده تقبیح می کنند و این را نسخه محافظه کارانه ای از اسلام می دانند که هرگونه ای از فمینیسم را با بن بست روبه رو خواهد کرد. تلاش فمینیست های اسلامی در نقد نقش های جنسیتی و ترغیب به نهادسازی های مدنی جهت کنشگری و معنابخشی به جنبش زنان در ایران نیز در گفتمان سازی ایشان در دهه های گذشته از اهمیت ویژه ای برخوردار است. هرچند مطالعه حاضر به دال های مرکزی گفتمان فمینیسم اسلامی در ایران پرداخته است، تدقیق در این نحله فکری، نقشه محلی - جهانی آن و مطالعه شبکه افراد در سطح نظریه پردازی دانشگاهی، فعالیت مدنی و رسانه ای و همچنین بازنشاسایی نهادهای مقوم این گفتمان در مطالعات آینده پیشنهاد می شود.

منابع

- ابراهیمی، زهرا (۱۳۸۱)، «سه زن نماینده به هیئت‌های نظارت راه یافتند»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۱: ۱۹.
- افتخاری، رزا (۱۳۸۳)، «جنبش زنان گذار از فرقه‌گرایی و اقتدارگرایی (مصاحبه با پروین پایدار)»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۳: ۴۶-۵۲.
- پارسا، نازلی (۱۳۹۳)، «زنان شاغل، حسرت فراغت (بررسی مؤلفه‌های فراغت برای زنان شاغل)»، **ماهنامه زنان امروز**، شماره ۱: ۶-۱۴.
- توحیدی، نیره (۱۹۹۶)، **فمینیسم، دموکراسی و اسلام‌گرایی در ایران**، ترجمه علیه عباسی، لس‌آنجلس: کتابسرا.
- بی‌نا (۱۳۹۸)، **تولید علم فمینیسم اسلامی در جهان در پنج سال گذشته**، <https://trends.google.com/trends/explore?date=today%205y&q=islamic%20feminism>
- زره‌داران، بهزاد (۱۳۹۳)، «دفاع از حقوق زنان امر به معروف است (گفت‌وگو با دکتر سروش دباغ درباره نسبت روشنفکری دینی و فمینیسم)»، **ماهنامه زنان امروز**، شماره ۹: ۸۲-۸۶.
- شادی‌طلب، ژاله (۱۳۸۱)، «بعید است در آینده نزدیک شاهد جنبش زنان باشیم»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۱: ۳۵-۳۷.
- شرکت، شهلا (۱۳۷۰)، «چشمه آگاهی اگر بجوشد»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱: ۲-۳.
- _____ (۱۳۸۲)، «مدیر مسئول، گوشه رینگ (گفت‌وگو با مدیر مسئول)»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۲: ۶۹-۸۲.
- شکری، شکوفه و ساهره لبریز (۱۳۷۰)، «تمکین»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱: ۵۸-۶۳.
- صدر، شادی (۱۳۸۱)، «اصلاحات قطره‌چکانی در قوانین مربوط به زنان»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۱: ۲۲-۲۳.
- _____ (۱۳۸۲)، «آیا حکومت مسئول بی‌حجابی است؟»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۲: ۱۴-۱۷.
- طاهری، فرح (۱۳۷۰)، «صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست؛ مصاحبه با پریسا (خواننده زن)»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱: ۶۴-۷۱.
- طباطبایی، نازنین (۱۳۹۳)، «انرژی سازمان‌یافته زنان و تشدید آسیب‌های اجتماعی (گفت‌وگو با آذر تشکر)»، **ماهنامه زنان امروز**، شماره ۱: ۹۲-۹۵.
- طریقی، نوشین (۱۳۸۲)، «خط بی‌پایان دوچرخه‌سواری زنان»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۱: ۲-۱۱.

- کدیور، محسن (۱۳۸۱)، «با سنت ریشه‌دار باید ظریف برخورد کرد»، **ماهنامه زنان**، شماره ۱۱: ۳۶-۳۴.
- گرجی، منیره (۱۳۷۲)، «زن و زمامداری: نگاهی به حکومت ملکه سبأ در قرآن»، **فرزانه**، شماره ۱: ۲۸.
- گنجی، اکبر (۱۳۷۶)، «اولین فاشیست شیطان است»، **مجله کیان**، شماره ۳۹: ۲۰.
- ماشینی، فریده (۱۳۸۶)، «حقوق انسانی و جنسیت در قرآن کریم»، **فصلنامه بینات**، شماره ۵۳: ۱۶۲.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، تهران: طرح نو.
- مینویی، زهرا (۱۳۹۳)، «شروط ضمن عقد: جبران مافات»، **ماهنامه زنان امروز**، شماره ۱: ۳۶.
- Abiad, Nisrine (2008), **Sharia, Muslim states and international human rights treaty obligations: A comparative study**, London: British Institute of International and Comparative Law.
- Ahmed, Leila. (1992), **Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate**, London: Yale University Press.
- Alizadeh, Parvin (2000), **The economy of Iran: Dilemmas of an islamic state**, London: I.B. Tauris.
- Badran, M. (2013), **Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences**, NewYork: Oneworld Publications.
- Badran, Margot (1995), **Feminists, Islam, and nation: Gender and the making of modern Egypt**, Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Bodman, Herbert L. & Nayyirah Tawhīdī (1998), **Women in Muslim societies: Diversity within unity**, Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers.
- Brumberg, Daniel & Farideh Farhi (2016), **Power and change in Iran: Politics of contention and conciliation**, Indianapolis : Indiana University Press.
- Diamond, Larry Jay, Plattner, Marc F. and Brumberg, D. (2003), **Islam and Democracy in the Middle East**, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Haddad, Yvonne Yazbeck In John L. Esposito (1998), **Islam, gender, & social change**, NY: Oxford University Press.
- Hidayatullah, Aysha A. (2014), **Feminist edges of the Qur'an**, NY: Oxford University Press.
- Golkar, Saeid (2015), **Captive society: The Basij militia and social control in Iran**, Washington: Woodrow Wilson Center Press.
- Hooglund, Eric J. (2002), **Twenty years of Islamic revolution: Political and social transition in Iran since 1979**, Syracuse, N.Y: Syracuse University Press.
- Laclau, E., and Mouffe, Ch. (1985), **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**, London: Verso.
- Mehran, Golnar (2003), "The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the Islamic Republic of Iran", **Comparative Education Review**, No. 47: 269-86.
- Mir-Hosseini, Ziba & Richard Tapper (2006), **Islam and democracy in Iran: Eshkevari and the quest for reform**, London: I.B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Ziba (1999), **Islam and gender: The religious debate in contemporary Iran**, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Moallem, Mino (2005), **Between warrior brother and veiled sister: Islamic fundamentalism and the politics of patriarchy in Iran**, Berkeley: University of

California Press.

- Moghadam, Valentine M. (1993), **Modernizing women: Gender and social change in the Middle East**, Boulder, CO: L. Rienner.
- Monshipouri, Mahmood (2011), **Muslims in global politics: Identities, interests, and human rights**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Najmabadi, Afsaneh (2014), **Professing selves: Transsexuality and same-sex desire in contemporary Iran**, Durham: Duke University Press.
- Paidar, Parvin (1995), **Women and the political process in twentieth-century Iran**, Cambridge England: Cambridge University Press.
- Panah, Maryam (2007), **The Islamic republic and the world: Global dimensions of the Iranian revolution**, London: Pluto Press.
- Poulson, Stephen C. (2005), **Social movements in twentieth-century Iran: Culture, ideology, and mobilizing frameworks**, Lanham, Md: Lexington Books.
- Poya, Maryam (1999), **Women, work and Islamism: Ideology and resistance in Iran**, London: ZED Books.
- Shahidian, Hamed (2002), **Women in Iran**, Westport, Conn: Greenwood Press.
- Sonja van Wichelen in Bryan S. Turner (2012), **The Routledge Handbook of the Body**, Hoboken: Taylor & Francis.
- Towhidi, Nayyirah (1375/1996), **Feminism, Democracy and Islamism in Iran**, (Trans. By: Elliye Abbāsi), Los Angeles, USA: Ketābsarā.
- Vakil, Sanam (2011), **Women and politics in the Islamic republic of Iran: Action and reaction**, New York: Continuum.
- Wadud, Amina (1999), **Quran and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective**, New York: Oxford University Press.
- Zeydabadi-Nejad, S. (2010), **The Politics of Iranian Cinema: Film and Society in the Islamic Republic**, London: Routledge.