

آواهاي تازه فمینیستی در جهان اسلام

دکتر زیبا میر حسینی

سه شنبه 29 اوت 2006

وقتی عدل و برابری رکن ذاتی اسلام است - همان‌گونه که اکثر فقهای معاصر گفته‌اند و مسلمانان باور دارند - آیا این رکن ذاتی نباید در قوانین و مقرراتی که رابطه بین زن و مرد و حقوق مربوط به آن را تنظیم می‌کند نیز منعکس شود؟ چرا در متون فقهی، که در واقع چارچوب شریعت را مشخص می‌کنند، زنان گاه از جایگاه مناسبی برخوردار نیستند؟

اینها پرسش‌هایی بودند که من در سال 1358 با آنها مواجه شدم، هنگامی که زندگی شخصی و دغدغه فکری‌ام به سبب پیروزی اسلام‌گرایی - استفاده از اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی - دگرگون شد. همانند بسیاری از زنان ایرانی، من به‌شدت هوادار انقلاب 1357 بودم و معتقد به عدل اسلام. عدل اسلامی را باور داشتم. اما به‌زودی دریافتم که ممکن است در یک دولت اسلامی که متعهد به اجرای فقه و احکام شریعت - ستون اصلی پروژه‌های اسلامی - است جایگاهی در حد شهروند درجه دوم داشته باشم. این مرا به این دریافت رساند که تحقق عدل اسلامی در دنیای مدرن بدون مدرن‌سازی و دموکراتیک کردن دیدگاه حقوقی آن امکان‌پذیر نیست. برای رسیدن به این هدف، گفتمان‌های اسلامی و اسلام‌گرا باید مسئله حقوق، خصوصاً حقوق زنان، را درک کنند و دریابند در برخی از قوانینی که امروز عده‌ای از اسلام‌گرایان قصد اعمال آن را به نام شریعت دارند عدل اسلامی انعکاسی ندارد.

زنان مسلمان همانند همه زنان دنیا از نابرابری جنسیتی آگاه بوده و همواره علیه آن مقاومت کرده‌اند. اما شکل‌گیری یک حرکت فمینیستی پایدار و بومی در بین آنها تا سال‌های اخیر به تعویق افتاده است. این تأخیر تا حدودی نشان‌دهنده رابطه پیچیده‌ای است که بین مطالبات زنان برای دستیابی به حقوق برابر و نهضت‌های ملی‌گرا و ضداستعماری در نیمه اول قرن بیستم وجود داشته است. این دوره همزمان است با شکل‌گیری و اثرگذاری فمینیسم به‌عنوان یک آگاهی و نیز جنبش در اروپا و شمال آمریکا، که خود عاملی جهت توجیه پروژه استعمار و سلطه بر جوامع بومی و اثبات برتری کامل اروپاییان بر اقوام دیگر نیز بود؛ موضوعی که بسیاری از نویسندگان، از جمله لیلا احمد، به آن پرداخته‌اند.¹

سیاحان و سیاستمداران قرن نوزدهم اروپا همواره از مطیع و منقاد بودن زنان در جوامع مسلمان خبر می‌دادند. خیزش جنبش‌های ملی‌گرا و ضداستعماری همواره مسلمانان را در برابر روابط جنسیتی سنتی حاکم در موضعی دفاعی قرار می‌داد. شکل‌گیری ملت - دولت‌های جدید و مدرن در جهان اسلام، که اسلام و «مسئله زن» را در فرایند دولت - ملت‌سازی به انحصار خود درآوردند، وضعیت را پیچیده‌تر کرد. دولت‌های جدید نهایتاً به صورت گزینشی به اصلاح برخی قوانین قدیمی موجود در قانون اسلامی خانواده پرداختند، بلکه آنها را با یک نظام حقوقی مدرن و متمرکز پیوند زدند و در عین حال تلاش کردند تا دیدگاه‌های موجود در مورد حقوق زنان را تعریف و فعالیت‌های نوظهور اکتیویستی زنان را کنترل کنند. میزان موفقیت یا شکست این تلاش‌ها از کشوری به کشور دیگر و از دوره‌ای به دوره دیگر متفاوت است.²

زنان مسلمانی که در آن زمان آگاهی فمینیستی به‌دست آوردند و خواستار حقوق برابر برای زنان بودند تحت فشار قرار گرفتند تا خود را با اولویت‌های ملی‌گرای ضداستعماری و همچنین دستورالعمل دولت‌های جدید سکولار و نوگرا اما مستبد سازگار کنند. برخی از محققان عقیده دارند که در آغاز قرن بیستم مرزبندی مشخصی بین اسلام و فمینیسم نبود و زنان تلاش می‌کردند تا قوانین سنتی را با توسل و استناد به متون مقدس اسلامی تغییر دهند.³

اما، در عین حال، درست در همین گیرودار بود که زنان به حاملان اصالت فرهنگی و سنت مذهبی و سبک زندگی سنتی نیز تبدیل شدند؛ به این معنا که هرگونه مخالفتی از جانب آنها می‌توانست نوعی خیانت تلقی شود یا خاموش گردد.

¹ لیلی احمد، زنان و جنسیت اجتماعی در اسلام: ریشه‌های تاریخی یک مبحث مدرن (نیو هیون: انتشارات دانشگاه یله، ۱۹۹۲) صفحه ۱۵۴.

² مراجعه کنید به منیره چارد، دولت‌ها و حقوق زنان: ساختن تونس، الجزیره و مراکش پسا-استعماری (برکلی: انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۲۰۰۱)؛ دنیز کندیوتی (ویراستار)، زنان، اسلام و دولت، لندن: انتشارات مک میلان، ۱۹۹۱)؛ پروین پیدار، زنان و روند سیاسی قرن بیستم در ایران (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۵).

³ در مورد مصر، مراجعه شود به مارگوت بدران، طرفداران حقوق زنان، اسلام و ملت: جنسیت اجتماعی و ساختن مصر، مردن (نیو جرسی: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵).

فمینیست‌های غربی در آغاز قرن بیستم می‌توانستند اجزای مردسالارانه فرهنگ و اعتقادات خود را با نام مدرنیته، لیبرالیسم و دموکراسی به چالش بکشند، اما زنان مسلمان نمی‌توانستند در مبارزه برای دستیابی به حقوق برابر به این ایدئولوژی‌های خارجی یا ایدئولوژی سیاسی داخلی استناد کنند. قوانین اسلامی برای استعمارگران و نیز نوگرایان تجسم نظامی عقب‌مانده بود که می‌بایست تعدیل می‌شد یا به نام پیشرفت کنار گذاشته می‌شد. از طرفی، «فمینیسم»، که به معنای ترویج حقوق زنان بود، برای ملی‌گرایان و استعمارستیزان پروژه‌های استعماری محسوب می‌شد که می‌بایست در مقابل آن مقاومت کرد. در عین حال، نوگرایان غیردموکرات مسلمان به نابرابری‌های جنسیتی که دیدگاه سنتی تجویز می‌کرد قدرت حقوقی جدیدی بخشیدند.

در نتیجه، بسیاری از زنان مسلمان با انتخابی دردناک مواجه بودند که لیلا احمد از آن به انتخاب بین «خیانت و خیانت» نام می‌برد.⁴ این زنان می‌بایست بین هویت اسلامی خود و آگاهی جدید جنسیتی یکی را انتخاب می‌کردند.

هرچه به سال‌های پایانی قرن بیستم نزدیک می‌شویم این سرگشتگی کم‌رنگ‌تر می‌شود. یکی از پیامدهای معقول و به ظاهر تناقض‌آمیز ظهور و غلبه اسلام سیاسی در نیمه دوم قرن بیستم به وجود آمدن عرصه و فضای بود که در آن زنان مسلمان قادر بودند ایمان و هویت دینی‌شان را با مبارزه برای دستیابی به برابری جنسیتی آشتی دهند. باید تأکید کنم که این مسئله به آن دلیل نبود که اسلام‌گرایان چشم‌اندازی مساوات‌طلبانه در مورد روابط جنسیتی عرضه می‌کردند. آنها چنین نکردند، بلکه برنامه آنها برای پیاده کردن ایده‌های جنسیتی مردسالارانه از طریق یک سیستم حقوقی موجب برانگیخته شدن انتقادات روزافزون زنان نسبت به این ایده‌های مردسالارانه و فعال شدن آنان شد. زنان بسیاری به این ادراک رسیدند که هیچ رابطه نهادینی بین آرمان‌های اسلامی و مردسالاری وجود ندارد و هیچ‌گونه تضادی بین ایمان اسلامی و فمینیسم نیز نیست و این موجب شد که بتوانند خود را از قید گفتمان‌های ملی‌گرا و ضداستعماری پیشین رها کنند. آنها با استفاده از زبان اسلام سیاسی توانستند انتقادی منسجم از تبعیضات جنسیتی موجود در برخی از قوانین ارائه کنند؛ انتقادی از درون که تا آن زمان ممکن نبود.

در اواخر دهه 1980، علائم روشنی از ظهور آگاهی جدیدی بروز کرد؛ یک شیوه جدید تفکر و یک گفتمان جنسیتی که مطالباتش فمینیستی و در عین حال زبان و منبع مشروعیتش اسلامی بود. برخی از انواع این گفتمان جدید نام «فمینیسم اسلامی» را گرفت،⁵ هرچند اکثر اسلام‌گراها و برخی از فمینیست‌های سکولار ایده «فمینیسم اسلامی» را با ایدئولوژی‌ها و جهت‌گیری‌های خود مغایر می‌دانند و در واقع آن را مفهومی متضاد می‌پندارند.

اما فمینیسم اسلامی چیست و با دیگر گفتمان‌های فمینیستی چه تفاوتی دارد؟ این سؤالات را می‌توان از طریق بررسی پویایی فمینیسم اسلامی و نیروی بالقوه آن به بهترین شکل پاسخ داد. می‌توان گفت که طبقه‌بندی و تعریف آواهای جدید فمینیستی در جهان اسلام و تلاش برای ارائه تعریفی که بتواند تنوع جهت‌گیری‌ها و رهیافت‌های «فمینیست‌های اسلامی» را نشان دهد دشوار و بی‌حاصل است. مانند سایر فمینیست‌ها، جهت‌گیری آنها نیز موضعی، متنوع، چندگانه و در حال تحول است. بسیاری از آنها چنین عنوانی را نمی‌پذیرند و معترض‌اند به اینکه به آنها لقب «اسلامی» یا «فمینیست» داده شود. همه آنها به دنبال عدالت جنسیتی و برابری برای زنان هستند، اگرچه همواره در مورد مؤلفه‌های «عدالت» یا «برابری» و روش‌های بهینه برای دستیابی به آنها با یکدیگر اختلاف دارند.

4 لیلی احمد، «جنبش‌های اولیه طرفداران حقوق زنان در خاورمیانه: ترکیه و مصر.» در فردا حسین (ویراستار)، زنان مسلمان (لندن: انتشارات کروم هلم، ۱۹۸۴)، صفحه ۱۲۲.

5 آثار و نوشته‌های رو به افزونی در مورد فمینیسم اسلامی و سیاست وجود دارد. به عنوان نمونه مراجع کنید به: هاله افشار، اسلام و فمینیسم: مورد شناسی ایرانی (انتشارات مک میلان، ۱۹۹۸)؛ مارگوت بدران، «فمینیسم اسلامی: در یک نام چه چیزی وجود دارد؟» هفته نامه آنلاین الاحرم ۵۶۹ (جنوری ۲۳-۱۷، ۲۰۰۲)؛ مارگوت بدران، «بین فمینیسم سکولار و اسلامی: انعکاسی بر خاورمیانه و فراتر از آن»، مجله مطالعات زنان خاور میانه ۱ (۲۰۰۵): ۶-۲۸؛ الیزابت فرنی، در جستجوی فمینیسم اسلامی: سفر جهانی یک زن (نیویورک: انتشارات انکور بوکس، ۱۹۹۸)؛ انور مجید، «سیاست فمینیسم در اسلام»، ترس سبیلا و دیگران (ویراستار)، جنسیت اجتماعی، سیاست و اسلام (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۲۰۰۲)؛ زیبا میر حسینی، «حقوق اسلامی و فمینیسم» داستان یک رابطه، کتاب سالانه حقوق اسلامی و خاورمیانه ۹ (۲۰۰۴): ۳۴-۴۲؛ قدسیه میرزا، فمینیسم اسلامی، امکانات و محدودیتها، «در جان استراسان (ویراستار)، حقوق بعد از محوطه صفر (لندن، کوندیش هاوس، ۲۰۰۶)؛ ولنتاین مقدم، «فمینیسم اسلامی و نارضایتی‌های آن: به سوی راه حلی برای مباحثه»، در ترس سبیلا، جنسیت اجتماعی، فمینیسم و اسلام؛ نجم آبادی، «فمینیسم در جمهوری اسلامی»؛ پیدار، «اسلام و فمینیسم در ایران»، حبا رئوف عزت، «آیشه خاموش»: روایتی مصری، «در جین اچ بایس و نیره توحیدی (ویراستاران)، جهانی سازی، جنسیت و مذهب: سیاست حقوق زنان در بافت‌های اسلامی و کاتولیک (نیویورک: پالگریو، ۲۰۰۱)؛ آن صوفی رولد، «تعبیر مجدد فمینیست‌ها از منابع اسلامی» نظام اعتقادی فمینیست‌های مسلمان در پرتو سنت مسیحی افکار فمینیستی»، در کارن اسک و مریت تجومسلند (ویراستاران)، زنان و اسلامی شدن: ابعاد معاصر درآمدی بر روابط جنسیتی (آکسفورد: برگ، ۱۹۹۸)؛ سعیده شیخ، «دگرگون کردن فمینیسم: اسلام، زنان و عدالتی جنسیتی»، در امید صافی (ویراستار)، مسلمانان رو به رشد: در مورد عدالت، جنسیت و کثرت‌گرایی (آکسفورد: وان وولد، ۲۰۰۳)؛ جوندولین زوهارا سیمونس، «آیا ما با چالشی روبرو هستیم؟ نیاز به نظم مجدد و رادیکال در مورد دیدگاه اسلام در مورد زنان»، در صافی، مسلمانان رو به رشد: نیره توحیدی، «فمینیسم اسلامی: خطرات و امیدها»، مجله میوز ریویو ۱۶، ۳/۴ (خزان ۲۰۰۱/زمستان ۲۰۰۲)، آدرس در شبکه جهانی اینترنت:

برای درک جنبشی که همچنان در حال شکل‌گیری است بهتر است با دیدگاه مخالفان آن آغاز کنیم، یعنی در واقع با مقاومتی که این جنبش با آن روبه‌روست. مخالفان پروژه فمینیستی در اسلام را می‌توان به سه گروه بسیار بزرگ تقسیم کرد: سنت‌گرایان مسلمان، بنیادگرایان اسلامی، بنیادگرایان سکولار.

سنت‌گرایان مسلمان در مقابل هر نوع تحول در سنت‌ها و قوانینی که آنها را برای همیشه معتبر می‌دانند و معتقدند که مشروعیتشان را از شریعت تغییرناپذیر می‌گیرند، مقاومت می‌کنند. گروه دوم یعنی بنیادگرایان اسلامی، که خود طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند، تلاش می‌کنند تا رویه‌هایی موجود را با بازگشت به آنچه آن را شریعت «خالص» می‌دانند، تغییر دهند. بنیادگرایان سکولار، که به اندازه سایر بنیادگرایان می‌توانند متعصب و خشک‌اندیش باشند، منکر آن‌اند که هرگونه قانون مذهبی یا عمل اجتماعی، که ریشه در مذهب دارد، بتواند مطابق با عدالت و برابری باشد.

اگرچه مخالفان پروژه فمینیستی در اسلام دارای ایدئولوژی‌ها، مکاتب فکری و برنامه‌های متفاوت‌اند، اما یک چیز بین همه آنها مشترک است و آن دریافتی جوهرگرایانه و غیرتاریخی از اسلام و قوانین اسلامی است. آنها نمی‌پذیرند که برخی از قوانین و مفاهیم جنسیتی در اسلام - مانند هر مذهب دیگری - برساخته‌ای اجتماعی هستند. بنابراین در طول تاریخ تابع تغییرات بوده‌اند و امکان گفت‌وگو در مورد آنها وجود دارد. آنها قوانین اسلامی را تافته‌ای جدابافته از سایر نظام‌های حقوقی می‌دانند و در برابر امکان هر نوع تغییری در جهت عدالت جنسیتی مقاومت می‌کنند و این مقاومت را پشت مبهم‌گویی و برداشته‌های خاص و رازآمیزشان پنهان می‌سازند. هر سه گروه در استدلال و در ارائه مثال‌ها گزینشی عمل می‌کنند و از روش سفیسطه‌آمیز مشابهی بهره می‌برند. مثلاً با آوردن بخشی از نص، که از بستر متنی و زمانی خود جدا شده، راه را بر هرگونه بحثی می‌بندند.

سنت‌گرایان و بنیادگرایان اسلامی این را به منظور خاموش کردن صداهای معترض داخلی انجام می‌دهند و از اقتدار متون برای اهداف اقتدارگرایانه خود بهره می‌گیرند. بنیادگرایان سکولار نیز دقیقاً همین کار را انجام می‌دهند، اما به نام روشنگری، پیشرفت و علم و با ادعای افشای زن‌ستیزی دین. حال آنکه بستر و زمینه‌هایی را که این متون در آنها شکل گرفته‌اند و همچنین متونی را که آشکارا حاوی ایده برابری جنسیتی هستند، به حساب نمی‌آورند و با این کار به ذات‌گرایی و ابدی کردن تفاوت میان اسلام و سایر ادیان دامن می‌زنند و نسخه‌خامی از روایت شرق‌شناسانه از اسلام را بازتولید می‌کنند.⁶

نکته‌ای که در همه این روایت‌ها نادیده گرفته شده این است که نابرابری جنسیتی پیش‌فرض دنیای قدیم بود و متون مسیحی و یهودی نیز تصویر چندان متفاوتی از زن ارائه نمی‌دهند. اولین فمینیست‌های غربی نیز ضروری دانستند که چنین تصویری را به چالش بکشند، اما این کار را نه از طریق انکار و کنار گذاشتن انجیل و ایمان خود، بلکه با توسل به ارزش‌ها و اصول دین خود انجام دادند. در قرن هجدهم، مری وولستون کرافت که فمینیستی جسور بود در اعلامیه در دفاع از حقوق زنان اغلب برای دفاع از برابری ذاتی زنان با مردان و رد استدلال فیلسوفان دوره روشنگری، که معتقد به تفاوت ذاتی زن و مرد بودند به عبارات انجیل ارجاع می‌داد. یک قرن بعد، الیزابت کدی استانتون پا را فراتر گذاشت. او تقاضا برای حقوق برابر زنان را در چارچوب مذهب قرار داد و تا آنجا پیش رفت که انجیل زنان را نوشت.⁷

تمام اینها بخشی از گفت‌وگوهای سیاسی و اقتصادی‌ای شدند که شرایط اجتماعی جدیدی را شکل داد و به نوبه خود موجب فهمی جدید از متون مقدس و وضعیت زنان در غرب شد.⁸

تلاش‌های به اصطلاح «فمینیست‌های اسلامی» را باید در این جهت بررسی کرد. آنها از طریق افشای تاریخ ناگفته و بازخوانی متون ثابت می‌کنند که نابرابری‌های موجود نه تجلی اراده الهی‌اند و نه سنگ بنای نظام اجتماعی و حقوقی‌ای عقب‌مانده و چارناپذیر محسوب می‌شوند، بلکه برساخته‌هایی انسانی‌اند. آنها همچنین نشان می‌دهند که گاه این برساخته‌ها در تضاد با جوهر عدل الهی هستند، آن‌گونه که در قرآن آمده است. آنها مشخص می‌کنند که چگونه متون مقدس اسلام رنگ و بوی جهان‌بینی مفسران را به خود گرفته است.⁹

⁶ هایدن مقبسی، فمینیسم و بنیادگرایی اسلامی: محدودیت‌های تحلیلهای پسا مدرن (لندن: انتشارات زد پرس، ۱۹۹۹).

⁷ ماری وولستون کرافت، حمایت از حقوق زنان با محدودیت‌هایی در مورد موضوعات اخلاقی و سیاسی (۱۷۹۲): در این لینک موجود است: www.bartleby.com; الیزابت کدی استانتون، انجیل زنان (نیو یورک ۱۸۹۵): در این لینک موجود است:

www.sacred-texts.com/wmn/wb/.

⁸ با توجه به مرکزیت حقوق در یهودیت، موازات و تفاوت‌های جالبی در راه‌هایی که فمینیست‌های مسلمان و یهودی از طریق سنت‌های مذهبی با قوانین مردسالاری سر و کار دارند، وجود دارد. در مورد فمینیسم یهودی مراجعه کنید به سوزانا هسچل (ویر استار)، در رابطه با یک فمینیست یهودی بودن: یک قرائت کننده (نیو یورک: شنوکن، ۱۹۹۵).

⁹ به علاوه به آثاری که در یادداشت شماره ۲۰ اشاره شده، مراجعه کنید به: عزیز الحبری، "اسلام، حقوق و رسوم: تعریف مجدد حقوق زنان مسلمان"، مجله دانشگاه آمریکایی حقوق و سیاست بین‌المللی ۱۲ (۱۹۷۷): ۱-۴۴؛ کیشا علی، "مسلمانان رو به رشد و فلسفه حقوق اسلامی: ضرورت دخالت انتقادی در حقوق ازدواج و طلاق"، در صافی، مسلمانان رو به رشد؛ اصغر علی اینجینر، حقوق زنان در اسلام (لندن: هرست، ۱۹۹۲)؛ اصغر علی اینجینر، "اسلام، زنان، و عدالت جنسیتی"، در جان سی رینز و دنیل سی مگوار (ویر استاران)، مردان چه بدهی به زنان دارند (البانی: انتشارات سانی، ۲۰۰۱)، فرید اسحاق، "اسلام و عدالت جنسیتی: فراسوی دفاعیه پردازیه های ساده انگارانه"، در جان سی رینز و دنیل سی مگوار، مردان چه بدهی به زنان دارند؛ حیفه

مثلاً، این فمینیست‌ها نشان می‌دهند که نظریات مربوط به حق طلاق و چندهمسری، که در جوامع اسلامی حاکم است، از دیدگاه فقهایی سده‌های اولیه تأثیر پذیرفته و در واقع تمامی آنها از برداشت و تعریف آنان از ازدواج در آن جوامع متأثر است.

این فمینیست‌های مسلمان تمام انرژی خود را صرف تفسیر قرآن کرده و لذا توانسته‌اند مفهوم برابری خواهانه قرآن را آشکار کنند. برخی از نابرابری‌های جنسیتی در سنت حقوقی موجود، به گفته این محققان، در هنجارهای فرهنگی جوامع اولیه اسلامی ریشه دارد.¹⁰ در حالی که آرمان‌های اسلامی همه را به آزادی، عدالت و برابری دعوت می‌کنند، هنجارهای مسلمانان و ساختارهای اجتماعی در نخستین سال‌های شکل‌گیری این سنت حقوقی مانع از تحقق این آرمان‌ها شدند. در عوض، هنجارهای مردسالارانه به تدریج از طریق مفاهیم کلامی، حقوقی و نظریه‌ها و پیش‌فرض‌های اجتماعی وارد حقوق شدند. از بارزترین این پیش‌فرض‌ها می‌توان به اینکه «زنان از مردان و برای مردان خلق شده‌اند»، «زنان فروتر از مردان‌اند»، «زنان محتاج حمایت‌اند»، «مردان حافظ زنان‌اند» و «سکسوالیته زنان و مردان با هم متفاوت است و سکسوالیته زنان تهدیدی برای نظم اجتماعی است»، اشاره کرد. این پیش‌فرض‌ها و نظریه‌ها در هیچ کجا بیشتر از قوانینی که شکل‌گیری ازدواج و طلاق را تعریف می‌کنند، دیده نمی‌شود و از همین طریق است که نابرابری‌های جنسیتی در جوامع معاصر اسلامی توجیه و بازتولید می‌شود.

ظهور آواهای جدید فمینیستی در اسلام در اواخر دهه 1980 را می‌توان در قالب مجادله فکری و ایدئولوژیک بین مسلمانان بر سر دو برداشت کاملاً مختلف از دین و دو روش متفاوت در برخورد با متون مقدس دید: یکی از آنها برداشتی مطلق‌گرا و حقوقی از اسلام است. این برداشت نه سر سازگاری و نه توان رویارویی با واقعیت‌های معاصر و آمال مسلمانان را دارد. برداشت دیگر، برداشتی کثرت‌گرا و متساهل از اسلام است که جا را برای ارزش‌ها و واقعیت‌های معاصر، از جمله برابری جنسیتی، باز می‌کند.¹¹ مجادله بر سر تفاسیر متون مقدس اسلامی تاریخ و تمدن اسلامی را شکل داده است و بدون شک بعد از این هم چنین خواهد بود. از اوایل قرن بیستم مسئله حقوق زن نیز جزئی از این مجادله شد که خود منعکس‌کننده واقعیت‌های جدید و موقعیت نوین زنان مسلمان بوده است.

این آواهای فمینیستی نو می‌توانند با ترویج نوعی از فمینیسم، که مشروعیت خود را از اسلام می‌گیرد، سلطه تفاسیر مردسالار از شریعت را به‌طور مؤثر به چالش بکشند و همچنین مشروعیت نظریات آنانی را زیر سؤال ببرند که تاکنون به نام اسلام سخن گفته‌اند و به نابرابری جنسیتی رنگ و بویی دینی می‌دهند.

آنچه چنین چالشی را ممکن و حتی اجتناب‌ناپذیر کرده است پروژه اسلام سیاسی و تلاش آن برای اعمال برساخته‌های جنسیتی نازمان‌مند حقوقی است.

این مسئله فمینیسم اسلامی را در موقعیتی استثنایی قرار داده که می‌تواند موجب تحول پارادایمی در دیدگاه‌های فقهی شود؛ تحولی که فقه اسلامی را به مسائل امروزی جامعه پیوند می‌زند.

فمینیسم اسلامی نشان می‌دهد که نابرابری‌های نهفته در تفاسیر موجود از فقه، از آنجا که مفسرانی خاص (و عمدتاً مرد) آفریننده آنها بوده‌اند، لزوماً تجلی اراده خداوند نیستند. چنین امری می‌تواند عواقب معرفت‌شناسی و سیاسی بسیار مهمی داشته باشد: عواقب معرفت‌شناسی، به این علت که نهایت منطقی آن ما را به اینجا می‌رساند که برخی از قوانینی که تاکنون اسلامی یا بخشی از شریعت تلقی می‌شدند در واقع فقط نظرها و دریافته‌های برخی از مسلمانان، و ناشی از کردارها و هنجارهای اجتماعی و تاریخی‌ای هستند که نه مقدس‌اند و نه تغییرناپذیر، بلکه بشری و متغیرند؛ و عواقب سیاسی، به این علت که می‌تواند مسلمانان را از موضع دفاعی خارج و آنها را قادر کند تا خود را در جرم‌های حقوقی محدود نکنند و در جست‌وجوی پرسش‌ها و پاسخ‌های جدید باشند.

اما پرسشی که وجود دارد این است که آیا یک گفتمان فمینیستی که مشروعیت خود را از متون مقدس اسلامی می‌گیرد و باید در چارچوب نظام حقوقی خاصی عمل کند، بدون آنکه از حمایت قدرتمندان آن نظام برخوردار باشد، می‌تواند آن نظام حقوقی را از درون متحول کند؟ به عبارت دیگر، آیا مروّجان آن می‌توانند گفتمان فمینیستی‌ای ایجاد کنند که پاسخگوی خواست زنان برای برابری باشد؟ پاسخ من به این پرسش یک بلبه مشروط است و برای آن سه دلیل دارم:

جواد، حقوق زنان در اسلام: شیوه ای قابل اعتماد (لندن: مک میلان، ۱۹۹۸)؛ زیبا میر حسینی، "ساختار جنسیت در تفکر حقوق اسلامی: استراتژی‌هایی برای اصلاح"، هاوا: مجله زنان خاورمیانه و دنیای اسلام ۱ (۲۰۰۳)؛ ۱-۲۸؛ امیره الاجری سنبل، "تفکری دوباره در مورد زنان و اسلام"، در یوون حداد و جان اسپوزیتو (ویراستاران)، دختران ابراهیم: افکار فمینیستی در یهودیت، مسیحیت و اسلام (کینزویل: انتشارات دانشگاه فلوریدا، ۲۰۰۰).

¹⁰ به عنوان مثال مراجعه شود به اسماء بارلاس، باورکردن به زنان در اسلام: مطالعه ناچیز تعبیر مردسالاری قرآن (استین: انتشارات دانشگاه نگزاس، ۲۰۰۲)؛ رفعت حسن، "برابر در نزد الله؟ - برابری زن-مرد در سنت اسلام"، رفعت حسن، مقالات منتخب (گریبلز: زنانی که تحت قانون اسلام زندگی می‌کنند، ۱۹۸۷)؛ فاطمه مرنیسی، زنان و اسلام: جستجوی تاریخی و کلامی، ترنز ماری جو لیکلند (آکسفورد: انتشارات بلک ول ۱۹۹۱)، سعیده شیخ، "خشونت تعبیری: نوشوز در ایدئولوژی جنسیتی قرآن"، مجله مطالعات اسلامی ۱۷ (۱۹۹۷)؛ ۴۹-۷۳، آمنه ودود، قرآن و زنان: قرائت مجدد این متن مقدس از دیدگاه زنان (نیو یورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۹).

¹¹ این تقلاها منحصر و محدود به اسلام و شاخه شیعه آن نیست. جهت آشنایی با ظاهر شدن دو روایت جدید در تاریخ و سایر بافتها، مراجعه شود به رضا اصلان، نه خدایی ولی خدا: سرچشمه‌ها، تکامل و آینده اسلام (نیو یورک: رندم هاوس، ۲۰۰۵).

1. با توجه به واقعیات فعلی دنیای مسلمانان که در آن اسلام‌گراها دست بالا را در تعریف گفتمان‌های سیاسی و جنسیتی دارند، بر این باورم که صرفاً آن کسانی قادرند تغییرات درونی ایجاد کنند که می‌توانند با متون مقدس اسلامی و سنت حقوقی آن رابطه برقرار کنند و به گفت‌وگو بنشینند. در غیر این صورت، تلاش زنان مسلمان برای برابری در گرو توازن نیروهای سیاسی مختلف و گرایش‌های گوناگون باقی می‌ماند؛ همان‌گونه که در قرن بیستم چنین شد. به‌نظر من، فمینیسم سکولار در جوامع مسلمان، با هموار کردن مسیر ورود زنان به اجتماع و عرصه سیاست در اوایل قرن بیستم، نقش تاریخی خود را ایفا کرده است. اما، با ظهور اسلام سیاسی در نیمه دوم قرن بیستم، جنگ میان سنت و تجدد که سرنوشت زنان مسلمان هنوز در گرو آن است باید قالب و زبان مذهبی نیز به خود بگیرد تا ساخته‌های حقوقی از جنسیت مورد بازبینی مجدد قرار گیرد و قیدهایی پدرسالارانه حقوقی به چالش کشیده شود. بُردها و باخت‌های حقوقی زنان در ایران و اینک در افغانستان و عراق گواه آن‌اند که زنان هیچ‌گونه دستاورد پایداری نخواهند داشت، مگر آنکه ایده‌های مردسالارانه در مورد خانواده و روابط جنسیتی، در چارچوبی اسلامی، به بحث گذاشته و بازبینی شوند.

2. آواهی جدید فمینیستی در اسلام این توانایی بالقوه را دارند که بر دوگانگی میان «اسلام» و «فمینیسم»، که بخشی از سیاست جنسیتی در میان مسلمانان در دوره مدرن است، فائق آیند. چنین دوگانگی‌ای، همان‌گونه که النعیم متذکر می‌شود، خود میراثی استعماری است و اغلب نادرست و بی‌بنیاد است،¹² اما نتایج آن بسیار مهم و مضرند - به‌ویژه در وضعیت فعلی و پروژه نوامپریالیستی «جنگ بر ضد ترور» که بسیاری از مسلمانان احساس می‌کنند آنها و دینشان را هدف گرفته است. چنین دریافتی، درست یا نادرست، مسلمانان را در وضعیتی دفاعی قرار می‌دهد و آنها را به سوی برداشت‌های سنتی و رادیکال از دین خود سوق می‌دهد. همچنین موجب از بین رفتن اعتبار و فرسایش ارزش‌های اخلاقی گفتمان‌های سکولار و دموکراتیک غربی می‌شود. «فمینیسم اسلامی» در چنین چارچوبی می‌تواند نقش مثبتی ایفا کند، زیرا همان‌گونه که مارگوت بوران می‌گوید این «فمینیستی است که از دوگانگی‌های برساخته گذشته فراتر می‌رود؛ دوگانگی‌هایی که براساس قطب‌های مذهب - سکولاریسم و شرق-غرب به‌وجود آمده‌اند.»¹³

3. دلیل سوم و آخر من این است که زندگی روزمره بسیاری از زنان مسلمان و فرصت‌های آنان برای انتخاب در زندگی - صرف نظر از آنکه تحت لوای یک دولت اسلامی به‌سر برند یا آنکه بخشی از جامعه مهاجران مسلمان باشند که در یک دولت لیبرال غربی زندگی می‌کنند - از طریق باورها و قوانین پدرسالاری شکل می‌گیرد که مدعی داشتن ریشه‌های الهی و مشروعیت مذهبی‌اند. فقط معدودی از نخبگان و گروه کوچکی از زنان تحصیلکرده این انتخاب را دارند که این باورها و قوانین را به چالش بکشند یا خود را از سلطه آن رها کنند. جنبشی که پدرسالاری را از آرمان‌ها و متون مقدس اسلامی جدا و ارزش‌های مساوات‌طلبانه اسلام را ترویج می‌کند زنان مسلمان همه قشرها را توانمند می‌کند و این امکان را می‌دهد که به‌گزینشی شرافتمندانه در زندگی دست بزنند. این چیزی است که «فمینیسم اسلامی» به دنبال آن است.

¹² عبداللهی ان‌نعیم، "دوگانگی بین مذهب و کلام سکولار در جوامع اسلامی"، در مهناز افخمی (ویراستار)، ایمان و آزادی: حقوق بشر زنان در جهان اسلام (لندن: ای. بی. توریس، ۱۹۹۵).

¹³ بدرن، "فمینیست اسلامی"، ۳.