

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 1735-739X
دوره ۱۰، شماره ۴ (پیاپی ۵۸)، تابستان ۹۸، تاریخ انتشار: مرداد ۹۸

تأملی نظری پیرامون خوانش گرایش فمینیستی از حکمرانی خوب در کشورهای اسلامی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲
تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۴/۳

امیرمحمد حاجی یوسفی*
فهیمة آزموده**
رضا خراسانی***

چکیده

مقاله‌ی حاضر با هدف معرفی برخی گرایش‌های فمینیستی در کشورهای اسلامی نزد افرادی چون مرنیسی، احمد و الحبری در باب حکمرانی خوب، از منظر گفتمان نوگرایی اسلامی به نقد و بررسی اندیشه‌های آن‌ها می‌پردازد. این گرایش‌ها ذیل جریان بزرگ‌تر متجددین جای می‌گیرند. به‌زعم آن‌ها احکام اسلامی ماهیتی تاریخی دارند و بزرگ‌ترین مانع حضور زنان در اجتماع و به‌تبع تنزل شاخص‌های حکمرانی خوب در کشورهای اسلامی محسوب می‌شوند. لذا معتقدند با بازتفسیر دوباره‌ی نص اسلامی، می‌توان شرایط مناسبی برای تغییر بسیاری از احکام اسلام ناظر بر امور زنان پیدا کرد. در همین راستا، پرسش اصلی در این مقاله این است که چه نقدهایی بر خوانش گرایش فمینیستی در کشورهای اسلامی از حکمرانی خوب وجود دارد؟ با توجه به داده‌های موجود، به نظر می‌رسد که نوع تلقی آنان از حکمرانی خوب مبتنی بر مطالعه‌ای ناقص، پیش‌داوری و بی‌توجه به بسترهای فرهنگی است. در مقاله‌ی پیش رو به روش گفتمانی، پس از بررسی آثار سه تن از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان در این حوزه، خوانش آنان از نگاه نوگرایان دینی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و نهایتاً روند تسهیل حکمرانی خوب در ایران با توجه به ارزیابی نوگرایان دینی بیان می‌شود.

واژگان کلیدی: زنان، فمینیسم، جریان‌های فمینیستی، کشورهای اسلامی، گفتمان، حکمرانی، حکمرانی خوب.

۱ این مقاله برگرفته از رساله‌ی دکترای فهیمة آزموده با عنوان «تأثیر توانمندسازی زنان بر حکمرانی خوب: مطالعه مقایسه‌ای ایران و سوئد» است.

صفحات: ۳۳-۱۲
* دانشیار علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی
am_yousefi@sbu.ac.ir
** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول).
fahimehazmoodeh@yahoo.com
*** استادیار علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی.
reza.khorasanie@gmail.com

A Study of the Islamic Feminist's Perception of Good Governance

Haj yousefi, Amir mohammad^{*}
 Azmoudeh, Fahimeh^{**}
 Khorasani, Reza^{***}

Abstract

The present article first examines the views of Islamic feminists such as Mernissi, Ahmad and Al-Hibri on good governance, and then examines their ideas from the perspective of the official Islam. Islamic feminism is part of the current course of modernism in the Islamic world. In their view, Islamic laws that prevent the presence of women in the community have a historical nature. From the Islamic feminists' perspective, Islamic laws have degraded the indicators of good governance in Islamic countries, so they believe that by re-interpreting the Islamic text, conditions can be found for changing many Islamic laws regarding women's affairs. For this reason, we are trying to review and critique the concept of Islamic feminism of good governance. According to this study, their perception of good governance suggests a lack of attention to cultural grounds. Using discourse analysis methodology, this article tries to review the works of the three of the most prominent theorists in this field from the official Islamist viewpoint. Ultimately, the process of facilitating good governance in Iran is expressed in the light of the official Islam.

Keywords: Islamic Feminism, Feminist Currents, Discourse, Governance, Good Governance.

^{*} Associate Professor of Political Science at Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

^{**} PhD Candidate of Political Science at Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

^{***} Assistant Professor of Political Science at Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

مقدمه

حکمرانی خوب رویکردی جدید به مفهوم اداره‌ی کشورها است. این رویکرد با هدف دستیابی به توسعه‌ی پایدار در گفتمان مدرن مطرح شده که در آن بر کاهش فقر، ایجاد شغل و رفاه، رشد و توسعه‌ی افراد تأکید می‌شود. نقطه‌ی کانونی^۱ این گفتمان بر استفاده‌ی بهینه از تمامی ظرفیت‌ها در مدیریت منابع اجتماعی/سیاسی متمرکز شده است و از مهم‌ترین دال‌های آن تغییر تفکر، نسبت به حضور زنان در صحنه‌ی اجتماعی محسوب می‌شود (اسپوزیتو، ۱۳۹۰: ۳۲۷). در این میان، جوامع اسلامی نه تنها در خصوص شاخص‌های حکمرانی خوب از امتیازات بالایی برخوردار نیستند، بلکه زنان نیز در این جوامع حضوری کم‌رنگ در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی دارند. نکته‌ی قابل توجه این است که ورود زنان به عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی تا حد زیادی به نوع نگاه و آموزه‌های دینی و مذهبی نسبت به نقش و قابلیت‌های آنان در جامعه برمی‌گردد. فمینیسم، در کشورهای اسلامی که ذیل جریان بزرگ‌تر متجددین^۲ اسلامی جای می‌گیرد، معتقد است در آموزه‌های اسلامی نه تنها قیدی کلی برای ممنوعیت مشارکت زنان مشاهده نمی‌شود، بلکه شواهد مربوط به زنان در جامعه‌ی صدر اسلام حاکی از این است که زنان مشخصاً در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی اعم از مناسک سیاسی-عبادی، تجارت، بیعت، حضور در جنگ‌ها و... حضور پیدا می‌کردند (احمد، ۱۳۹۱: ۲۴). با وجود این، نگرش اصلاحی دین اسلام به موضوع زن از یک سو و ابهام در فهم برخی از آیات قرآن و احکام شرعی اسلامی از سوی دیگر، زمینه‌ساز بروز افکار متضاد و برداشت‌های متفاوت و گاه ضد و نقیض از جایگاه زن در دین اسلام و در نتیجه محدود شدن زنان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی شده است. حال پرسش اصلی در این مقاله این است که چه نقدهایی بر خوانش گرایش‌های فمینیستی از حکمرانی خوب وجود دارد؟ در پاسخ به این سؤال، فرضیه‌ی مقاله این است که نوع تلقی آنان از حکمرانی خوب مبتنی بر مطالعه‌ای ناقص، پیش‌دوری و بی‌توجه به بسترهای فرهنگی است. در همین راستا، این تحقیق با تأکید بر آرای فاطمه مرنیسی^۳، لایلا احمد^۴ و عزیزه الحبری^۵ (به دلیل شاخص بودن، تأثیر نیرومندی که بر نویسندگان موافق و مخالف پس از خود داشته‌اند و توجه‌شان به نقش زمان و مکان در اجتهاد) از نگاه نوگرایان اسلامی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند و چالش‌هایی که آنان در رویارویی با ورود به عرصه سیاسی و اجتماعی روبرو هستند، بیان می‌شود. لذا بررسی و واکاوی آرای اندیشمندان با استفاده از روش تحلیل گفتمان و بر اساس خوانش لاکلا و موفه^۶ انجام می‌شود. همچنین تفاوت هویت و

1 Nodal point

۲ متجددین پرسش‌ها و مسائلی را که از ناحیه غرب مطرح می‌شوند را جدی می‌گیرند. فلذا به نقد احکام اسلامی از منظر ارزش‌های مدرن می‌پردازند (احمدوند ۱۳۹۵: ۱۵۹-۱۹۰).

3 Fatema Mernissi

4 Lila Ahmed

5 Aziza al-Hibri

6 Laclau and Mouffe

جایگاه دال زن در این گفتمان‌ها بیان می‌شود. نهایتاً با رعایت معیارها و اصول صحیح و ضابطه‌مند، راهکارهای علمی‌تر و به‌روز، در جهت جلوگیری از ستم بر زنان در تضمین حقوق مشروع و معطوف به تأمین حقوق مساوی با مردان ارائه می‌شود و روند تسهیل حکمرانی خوب در ایران نیز بیان می‌گردد.

۱. پیشینه‌ی تحقیق

به‌رغم گستردگی مباحث پیرامون گرایش‌های فمینیستی در کشورهای اسلامی و همچنین حکمرانی خوب که در دهه‌های اخیر در ادبیات توسعه مورد استفاده قرار گرفته است، هیچ مقاله و یا کتاب مستقلی که این گرایش‌ها را با مفهوم حکمرانی خوب مورد سنجش و نقد قرار دهد، نوشته نشده است. با مروری بر برخی منابع می‌توان به اثر احمد اشاره کرد که در کتاب **اسلام و جنسیت** (۱۳۹۱)، به بازشناسی تصورات و نهادهای اجتماعی - حقوقی (پرده‌نشینی، گونه‌های ازدواج و خویشاوندی، مالکیت زنان، شهادت زنان و...) و جنسیتی در جوامع اسلامی می‌پردازد و ضمن بررسی روایات مندرج در متون تاریخی و روایی قرون مورد نظر مدعی است این روایات حاوی نگرش زن‌ستیزی بوده و سلسله روایات مطمئنی ندارند. البته جنسیت و اسلام دو عنوان گسترده هستند و در هر یک از این موضوعات، گفتمان‌های متفاوت و متنوع وجود دارد. بارلاس^۱ در کتاب **زنان باورمند به اسلام** (۲۰۰۲) با تمرکز بر آیات قرآن به دنبال رد حاکمیت تفسیرهای پدرسالارانه از قرآن است. مطالعات وی در هر دو زمینه تاریخی و هرمنوتیکی صورت می‌گیرد. وی استدلال می‌کند که ارتباط قوی میان پدرسالاری که در تفسیرهای کلاسیک قرآن دیده می‌شود و خود قرآن (به نظر کسانی که قرآن را یک متن پدرسالارانه می‌پندارند) نتیجه‌ی شیوه‌ای است که تاریخ مسلمانان آن را شکل می‌دهد. هر چند وی به‌طور آشکار نگرش فمینیستی خود را در چارچوب اسلام قرار می‌دهد. بدران^۲ (۲۰۱۰) در مجموعه سخنرانی‌هایی با عنوان فمینیست اسلامی و فراتر از آن، به بررسی روند تغییرات قوانین در کشورهای مسلمان می‌پردازد و نسخه‌ای جدید از جامعه اسلامی ایدئال ارائه می‌کند که نقش زنان در آن متفاوت باشد؛ اما مهم‌ترین نقد بر این اثر این است که روابط جنسیتی و حقوق زنان موضوعاتی مطلق نیستند و از پیش تعیین نشده‌اند. آن‌ها برساخته‌های فرهنگی هستند که قابلیت تفسیر دارند. وی مانند بقیه نویسندگان تلاش کرده است تا خوانش جدیدی از مواجبه اسلام با مسائل زنان ارائه دهد.

همچنین در اینجا سعی شده تا برخی از منابعی که در خصوص نقش زنان بر حکمرانی خوب است و به‌ویژه بخشی از دغدغه‌های گرایش‌های فمینیستی در کشورهای اسلامی را بیان می‌کنند، مورد بررسی قرار گیرند.

هورویتز^۳ (۲۰۰۹) در تحقیقی با «عنوان تحقق حکومت خوب برای زنان»، به عوامل گوناگون اجرایی در تحقق حکمرانی خوب اشاره می‌کند و حضور زنان در

1 Asma Barlas

2 Margot Badran

3 Horowitz

مناصب سیاسی را به عنوان نمایندگان برحق زنان به منظور انتقال دهنده‌ی صدای زنان و خواسته‌های آن‌ها ضروری توصیف می‌کند. از نظر وی، چرخه‌ای سه‌گانه برای تحقق حکمرانی خوب وجود دارد که عبارت است از ۱. دولت: سیاست‌مداران و سیاست‌گذاران بخش عمومی، ۲. مدیران اجرایی: نهادهای اجرایی و سازمان‌ها، ۳. شهروندان در بخش عمومی: شهروندان فعال و شهروندان منفعل (به دلیل فقر اقتصادی، فرهنگی و...). از نظر وی، این چرخه زمانی می‌تواند کارکرد واقعی خود در اداره و مدیریت یک جامعه‌ی دموکراتیک را داشته باشد که تمامی اقشار در بخش‌های مختلف آن حضور داشته باشند.

در این راستا، برودی^۱ (2009) در گزارشی با عنوان «جنسیت و حکمرانی» بیان می‌کند که نابرابری جنسیتی و تبعیض‌های جنسیتی در جوامع مختلف، از جمله موانع بازدارنده‌ی حضور زنان در مناصب مختلف حکومتی و سیاسی بوده و این مسئله کارکرد دولت‌ها را با مشکل مواجه می‌سازد و از جمله موانع مهم در عدم تحقق حکمرانی خوب تلقی می‌شود.

مقدم (2008) حضور ۸ درصدی زنان در جایگاه‌ها و کرسی‌های پارلمانی در کشورهای حوزه‌ی مناس^۲ (خاورمیانه و شمال آفریقا) در سال ۲۰۰۵ را مؤید غلبه‌ی فضای مردانه بر این کشورها و افزایش شکاف جنسیتی می‌داند که در نهایت می‌تواند مدل حکمرانی خوب را عملی کنند، اما توجه به معانی جدید در متون مقدس که پرتوی نوین و کمتر مردسالارانه بر روابط جنسیتی داشته باشد، مورد توجه قرار نگرفته است. در مجموع مواردی که فمینیست‌ها ذیل دیالوگ با نص در ادبیات اسلامی برجسته کرده‌اند و همچنین مطالعاتی که بر نقش زنان در حکمرانی خوب توجه دارند، راهکارهایی در جهت بهتر شدن وضعیت سیاسی اجتماعی و حقوقی زنان ارائه می‌کنند. با این حال به نظر می‌رسد جای نقد نوگرایی دینی نسبت به نقطه نظرات گرایش‌های فمینیستم اسلامی در باب حکمرانی خوب خالی بوده که مقاله حاضر می‌کوشد، با اتکا به نقطه نظرات نوگرایی دینی^۳ دیدگاه گرایش‌های فمینیستی در باب حکمرانی خوب را مورد نقد قرار دهد. در نتیجه، نوآوری این مقاله این است که خوانش گرایش فمینیستی در کشورهای اسلامی از حکمرانی خوب با توجه به نظر نوگرایان اسلامی مورد نقد قرار می‌گیرد. در همین راستا، تفسیری از شریعت که بهتر می‌تواند جامعه‌ی ایران را به سمت حکمرانی خوب راهنمایی کند، بیان می‌شود. البته این موضوع مقدمه‌ای برای مقاله‌ی بعدی نویسندگان خواهد بود و به‌طور مفصل و جامع‌تر بیان خواهد شد.

۲. چارچوب نظری

برای فهم گرایش فمینیستی در کشورهای اسلامی و نقد نوگرایان دینی بر این

1 Brody

2 MENA: Middle East and North Africa Countries

۱ نوگرایی دینی معتقد به اعتبار و مرجعیت سنت اسلامی اند ولی قائل به ناکارآمدی آن نظر به مقتضیات عصر هستند، بنابراین به کارآمدسازی آن از گذر پروسه‌های اجتهادی می‌پردازند (احمدوند ۱۳۹۵: ۱۰۹-۱۹۰)

جریان، مقاله‌ی حاضر به روش گفتمان نگاشته شده است. بر اساس روش تحلیل گفتمان، یک پدیده تنها از طریق نظام معنایی قابل فهم است و هر گفتمان علاوه بر پدیده، پیامدهای خاص اجتماعی به دنبال می‌آورد؛ بنابراین گفتمان‌ها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه‌ی همین فرآیند معنابخشی، ساخته می‌شود. سوسور^۱، زبان‌شناس سوئیسی، با طرح ساختارهای زبانی، نخستین گام‌ها را در ایجاد نظریه‌ی گفتمان برداشت؛ از این‌رو می‌توان گفت که نظریه‌های گفتمان، ریشه در نظریات زبان‌شناسی دارد که اندک‌اندک تحول یافته و به حوزه‌ی علوم اجتماعی وارد شد. سیر تحول تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی را می‌توان به‌ترتیب در قالب تحلیل گفتمان ساختارگرا، نقش‌گرا و گفتمان تحلیل انتقادی خلاصه کرد (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۵۵). تفاوت اصلی میان شیوه‌ی تحلیل در نظریه‌ی گفتمان و نظریات زبان‌شناسی، آن است که در تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناختی، فقط به عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده‌ی جمله به‌عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا توجه نمی‌شود، بلکه فراتر از آن، عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... مورد توجه قرار می‌گیرد. چارچوب نظریه‌ی گفتمان لاکلا و موف نیز تحلیل منازعات معنایی میان گفتمان‌های متخاصم است. در همین راستا، چارچوب روشی گفتمان لاکلا و موف به دلایل ذیل می‌تواند در توضیح هر چه بیشتر این موضوع مؤثر باشد.

الف. بحث حاضر در برخی جهات خاصه مباحث تاریخی ناچار از شناسایی کلیت‌هایی است که با ارجاع به آن‌ها مقولات هویتی بازشناخته می‌شوند. مثلاً مواردی چون دیه و قصاص زنان وقتی خوب استنباط می‌شوند که در ظروف مختلف تاریخی قرار بگیرند.

ب. در مقاله‌ی حاضر کم‌وبیش مرزهای غیریت^۲ و تضادهای گفتمان‌های مدرن و سنتی مورد توجه قرار گرفته‌اند، لذا این روش می‌تواند این تضادها را مورد توجه قرار دهد.

ج. توجه به ظهور امکان‌ها^۳ و مقتضیاتی که منجر به بازاندیشی در باب دال‌های گفتمانی اسلام سنتی شده است. در مقاله‌ی حاضر برخی ارزش‌های ناظر بر زنان نظر به امکان‌هایی که در گفتمان مدرن ظهور یافته و همبسته شده‌اند، مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند.

۳. حکمرانی خوب

حکومت را نباید با حکمرانی یکسان انگاشت. حکومت نهاد‌های سیاسی-اداری و دستگاه‌های قانون‌گذاری، اجرایی، قضایی و نظامی را در برمی‌گیرد که عهده‌دار برقراری نظم و امنیت و گرداندن جامعه و برآوردن نیازهای گوناگون شهروندان است. حال آن‌که حکمرانی به پویاها و فرایندهای تصمیم‌گیری، چگونگی کاربرد قدرت

1 Saussure

2 antagonism

3 contingency

و چند و چون روابط دولت و شهروندان (افراد و گروه‌ها) اشاره دارد. برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل در سال ۱۹۹۷ حکمرانی خوب را اعمال قدرت سیاسی و اقتصادی برای مدیریت عمومی یک کشور تعریف می‌کند که شامل سازوکارها و فرآیندهایی است که از طریق آن شهروندان و تشکل‌ها منافع خود را بیان می‌کنند، حقوق قانونی خود را استفاده کرده و اختلافات را با میانجی‌گری حل می‌نمایند (رزمی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۴۲). البته توافق عمومی بر سر معنای آن وجود ندارد و حتی در هر دهه، معنای آن متفاوت بوده و معنای ثابتی ندارد؛ اما در مجموع می‌توان این مفهوم را به معنای اداره‌ی جامعه توسط مردم در راستای ریشه‌کن کردن فقر و دستیابی به توسعه‌ی پایدار در نظر گرفت (الوانی، ۱۳۸۶: ۱۹) که بر شاخص‌هایی همچون کنترل فساد، شفافیت، پاسخ‌گویی، برابری شهروندان در برابر قانون، مبارزه با تبعیض و استفاده از تمام نیروهای اجتماعی اعم از زنان و مردان در پروسه‌های خرد و کلان تصمیم‌گیری، حاکمیت قانون، عدالت، مسئولیت‌پذیری، کارایی و اثربخشی تأکید دارد. به بیان دیگر، حضور توأمان افراد صاحب قدرت که در رأس قدرت هستند و شهروندان معمولی که در یک پروسه‌ی شفاف و بدون ترس از دستگاه‌های دولتی محقق می‌شود. این تصمیمات از این‌رو مهم هستند که بر زندگی تمامی آحاد جامعه، زنان و مردان، تأثیر مستقیم می‌گذارد (World Bank, 2006). از نظر برودی^۱، حکمرانی خوب باید منجر به کاهش فقر، پر کردن شکاف‌های جنسیتی، دموکراتیک‌تر ساختن جامعه و از میان بردن فساد حکومتی و اجتماعی شود (Brody, 2009: 2). در نتیجه‌ی مطالعات تحقیقی و بررسی‌های مطرح‌شده از سوی اندیشمندان در این حوزه، دو شاخص حضور زنان در اجتماع و سپردن امور سیاسی به آنان به‌منزله‌ی مؤلفه‌های مهم که بر روند حکمرانی خوب نیز مؤثرند (UNDP, 2007) مشخص شده است که به مسائلی همچون برابری جنسیتی، رفع شکاف‌های موجود و مسائلی از این قبیل بیشتر نظر دارد. از این‌رو، ارتباط بین حکمرانی خوب و زنان را می‌توان از سه منظر مورد ارزیابی قرار داد. اول، حکومتی که بر مشروعیت، مسئولیت‌پذیری و حقوق شهروندان تأکید دارد. گزارش سالانه‌ی سازمان ملل ۲۰۱۸ درباره وضعیت زنان ادعا می‌کند که برنامه‌ریزی در حکمرانی خوب به پیشرفت در اهداف توانمندسازی زنان و پایان دادن به خشونت علیه زنان کمک خواهد کرد. رویکرد دوم به توانایی اداره کردن و حاکمیت قانون مربوط می‌شود. رویکرد سوم به عملکرد هماهنگ که منجر به نظم در اقدامات و تعاملات میان دولت و دیگر بازیگران، از جمله زنان می‌شود، مربوط است (Esarey, 2014: 48).

۴. گرایش فمینیستی در کشورهای اسلامی

فمینیسم^۲ در لغت به معنای «مکتب اصالت زن» تعریف شده است. هدف اساسی فمینیسم از بین بردن همه‌ی تفاوت‌های موجود در نقش‌های اجتماعی مبتنی بر

1 Brody

2 Feminism

تفاوت‌های جنسیتی^۱ است (آبوت، ۱۳۸۲: ۳۲). فمینیسم به شاخه‌ها و گرایش‌های مختلف فکری تقسیم می‌شود و هر دسته، نسبت به مسائل و مشکلات زنان، برداشت خاص خود را دارند و مطابق آن، در ارائه‌ی راهکارها نیز متفاوت‌اند. گونه‌های مختلفی از فمینیسم، شامل فمینیسم روانکاوانه^۲، رادیکال^۳، لیبرال^۴، سوسیالیست^۵، پست‌مدرن^۶ وجود دارد که از مکاتب مختلف نشئت گرفته‌اند (ریتزر، ۱۳۷۷: ۳۴۱ و مشیرزاده، ۱۳۸۳: ۵۵). در کشورهای اسلامی نیز در پی نفوذ مدرنیته و با تبدیل شدن مسئله‌ی زنان به امر سیاسی^۷، گرایش به فمینیسم شکل گرفت (Omaima, 2001: 14). شناخت این گرایش‌ها که به‌طور هم‌زمان هم از ایده‌های فمینیستی و هم اسلامی تغذیه می‌کند، جز با درک وضعیت آنان در کشورهای اسلامی و بررسی دیدگاه اندیشمندان این حوزه قابل فهم نیست.

ورود جریان فمینیستی به جهان اسلام، بر نحوه‌ی تعریف متفکران اسلامی از حقوق زنان تأثیر شگرفی داشت. طرفداران این نظریه بر این باورند که می‌توان در چارچوب گفتمان مدرن، ارزش‌های دینی برابری و عدالت جنسیتی را میان زن و مرد اجرا کرد (Coleman, 2011: 22). به باور سعدیه شیخ^۸، فمینیسم در کشورهای اسلامی آگاهی انتقادی از حاشیه‌نشینی ساختاری زنان در جامعه است و با فعالیت‌های هدایت‌شده به‌سوی تغییر روابط قدرت جنسیتی درگیر است تا جامعه‌ای ایجاد کند که تمامیت انسانی را برای همه بر اساس عدالت جنسیتی، برابری انسانی و آزادی از ساختارهای ستم، فراهم آورد (Shaikh, 2003: 148). البته تفسیر نوگرایان دینی نسبت به شرایط زمانی و مکانی که تغییردهنده بسیاری از احکام اجتماعی است، متفاوت است.

در این راستا، تأملات و کاوشگری متفاوت در حوزه مطالعات زنان در جوامع اسلامی را می‌توان به لحاظ مرجعیت اعتبار آن‌ها به دو دسته تقسیم‌بندی کرد (Badran, 2011: 74). از دیدگاه برخی از آنان، دین مهم‌ترین رکن فرهنگ در کشورهای اسلامی است. در این کشورها دستیابی به اهداف تساوی‌طلبانه در گرو هم‌سویی و همراهی با فرهنگ دینی است. بنابراین تا حدی گفتمانی تدافعی و عکس‌العملی علیه آن‌هایی است که مدعی‌اند اسلام از برابری و مساوات جنسیتی حمایت نمی‌کند. مفاهیمی مانند

1 جنس و جنسیت (sex & Gender). واژه‌ی «جنس» به ابعاد بیولوژیکی مردانگی و زنانگی فرد محدود می‌شود و «جنسیت» به صفات و ویژگی‌های اجتماعی دو جنس اطلاق می‌گردد. از منظر یک فمینیست، جهان اجتماعی پدیده‌ای جنسیتی است. اگر از زنان انتظار می‌رود که احساسات حمایتی نشان دهند و نقش‌های مراقبتی را بر عهده گیرند و از مردان انتظار می‌رود که پرخاشگر باشند و نقش‌های رهبری را بر عهده گیرند، این نتیجه‌ی سازمان اجتماعی است نه طبیعت.

- 2 Psychoanalytic
- 3 Radical
- 4 liberal
- 5 Socialist
- 6 Postmodern
- 7 The Political
- 8 Sa'diyya Shaikh

کرامت انسانی، دموکراسی، حقوق بشر، مشارکت در موضوعات سیاسی و اجتماعی، نه تنها ارزش‌های وارداتی غرب محسوب نمی‌شوند، بلکه ریشه در سنت‌های مسلمانان دارند. دسته‌ی دیگر درصدد برقراری آشتی میان مبانی فمینیسم غربی و ارزش‌های دینی و ارائه‌ی تفسیری نواز اسلام هستند. بر این اساس راهکارهای خود را در حال و هوای مباحث دینی و از زاویه‌ای برون‌دینی پی می‌گیرند. به عبارت دیگر، در این انگاره ادبیات دینی بستر طرح مباحث فمینیستی قرار می‌گیرد نه آن که تفکر دینی منشأ حرکت دفاع از حقوق زنان باشد. با همه اختلاف‌های موجود، در عناصر هویتی و روش‌شناختی این نویسندگان اشتراکاتی وجود دارد که بررسی تطبیقی آن‌ها در کنار همدیگر را توجیه می‌کند (میرخانی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۷۰). از این رو، بررسی آرای برجسته‌ترین نویسندگان این حوزه، برای دستیابی به چشم‌اندازی از تحول روش‌شناختی ضروری است.

۵. بازاندیشی درباره مسائل زنان در اسلام

بازاندیشی درباره مسائل زنان در اسلام، تلاشی است که در چند دهه‌ی اخیر از سوی اندیشمندان اسلامی پیگیری می‌شود. آنان به دنبال یافتن پاسخی برای برخی از احکام زنان در قرآن هستند که مطابقتی با فهم مدرنیته ندارد و برابری جنسیتی-انسانی و عدالت اجتماعی که ریشه در اصول قرآنی دارد را بازتعریف و عمل و اندیشه‌های پدرسالارانه‌ای را که به‌زعم آن‌ها در جوامع اسلامی منجر به حذف نیمی از نیروهای جامعه از عرصه‌های مختلف سیاسی اجتماعی شده است، مورد بازبینی و نقد قرار می‌دهند (بیرامی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۶). بر این اساس، تفاسیری که از احکام اسلامی در باب موقعیت زنان ارائه می‌شود، نهایی نیست، بلکه برخاسته از شرایط اجتماعی عصر نزول و فهم بشری افرادی است که قدرت هژمونیک ساختن ایده خود را دارند. با چنین منطقی، امکان بازاندیشی دینی در موقعیت زنان همواره وجود دارد و هیچ رویکردی به‌واسطه‌ی الهی بودن بر رویکردهای دیگر تفوق ندارد. برای هر امری می‌توان ریشه‌های درونی یافت. از این منظر هویت تاریخی و جایگاه دال شناور زن در جوامع اسلامی برساخته‌گفتمان‌های موجود است، زیرا هویت هر چیز در شبکه هویت‌های دیگری با هم مفصل‌بندی شده‌اند، کسب می‌گردد و با تغییر گفتمان‌ها و تغییر مفصل‌بندی‌ها، هویت‌ها نیز تعریف جدیدی پیدا می‌کنند و مانند گفتمان‌ها به تثبیت دائمی نمی‌رسند. نزاع بین-گفتمانی، همچنان پیش‌برنده‌ی تاریخ و زندگی سیاسی جوامع بشری است (رضایی، ۱۳۹۳: ۴۵).

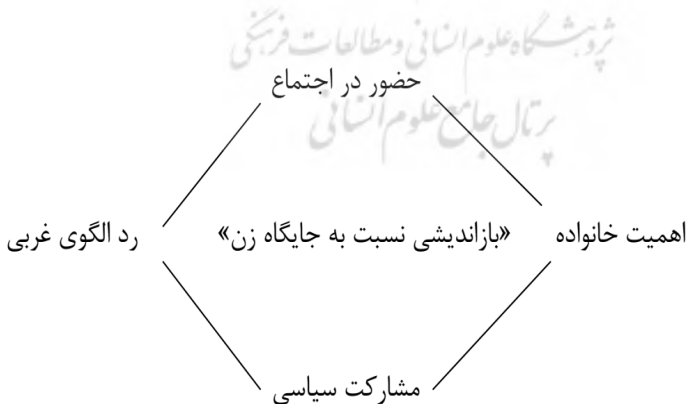
در اینجا ابتدا به بازاندیشی دینی در گفتمان نوگرایان شیعی می‌پردازیم. امام خمینی و تأثیر اندیشه‌های سیاسی ایشان بر اجتهاد و فقهت مبدأ احیاگری تفکر دینی در جهان معاصر است. نظر ایشان نسبت به عنصر دخالت زمان و مکان و نیز نقش عرف در تشخیص موضوعات که تصریح داشت: «این جانب معتقد به فقه سنتی و جواهری هستم و تخلف از آن جایز نمی‌دانم... ولی این بدان معنا نیست که فقه پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاداند، مسئله‌ای که در قدیم

دارای حکمی بوده است، به‌ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد» (موسوی الخمینی، ۱۳۷۸: ۹۸).

از طرفی، متفکرینی چون شهید مطهری و علامه طباطبایی نیز جنبش علمی نوینی را در عرصه‌های مختلف علوم اسلامی و در زمینه‌های مختلف در موضوع زنان آغاز کردند. از دیدگاه شهید مطهری، در مکتب اسلام، زن و مرد از حقوق متساوی بهره‌مندند؛ بنابراین، آنچه اکنون در کشور ما میان طرفداران حقوق اسلامی از یک طرف و طرفداران سیستم غربی از طرف دیگر، مطرح است، مسئله‌ی وحدت و تشابه نقش اجتماعی زن و مرد است نه تساوی حقوق آن‌ها (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۵۳).

در نگاه علامه در تفسیر المیزان نیز سهم زن و مرد در خلقت یکسان است و هیچ‌کدام تمایزی در این امر بر دیگری ندارند و در صفاتی که قرآن برای انسان برمی‌شمرد، برابرند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۵). علامه تلاش می‌کند با توجه به وضعیت موجود زمان خود به پرسش‌های مطرح در باب زنان پاسخ دهد. همان‌طور که مرد می‌تواند خودش در سرنوشت خویش تصمیم بگیرد و خودش مستقلاً عمل کند و نتیجه‌ی عمل خود را مالک شود. زن نیز چنین حقی را دارد. بدون هیچ تفاوتی «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» بقره ۲۸۶/ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱). این موارد بخشی از خوانش جدید در مبانی اسلام است که نگاهی متفاوت نسبت به زنان دارد.

نمودار ۱. مفصل‌بندی جایگاه دال زن در گفتمان نواندیشان دینی



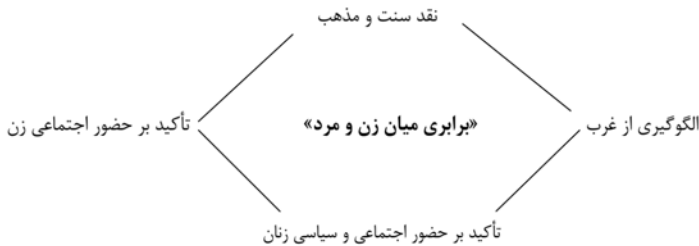
در مقابل، در بررسی جریان فمینیسم در کشورهای اسلامی، مریسی به روایت رایج در نگرش سنتی که مرزهای میان زن و مرد را بر اساس تمرکز قدرت مردانه در خانواده و جامعه برمی‌سازد، اعتراض می‌کند. البته وی از طریق بازگویی حوادث تاریخ

صدر اسلام تلاش کرده است، روندهای تسلط مردان مسلمان بر زنان را بررسی کند (فهرستی، ۱۳۸۴: ۱۷۹). وی احادیثی را که پس از وفات پیامبر به او نسبت داده اند و اغلب درباره زنان است با رویکردی روانشناسانه مورد چالش قرار می دهد. به زعم وی، اغلب این احادیث به شکل خاطره از پیامبر نقل شده اند و خلیفه‌ی اول هم نقش پررنگی در این میان دارد (مرنیسی، ۱۳۸۰: ۵۴) و می بایست به دنبال اصلاح سنت‌های اسلامی بود.

در این میان، احمد بسیاری از محدودیت‌هایی را که در گفتمانی اسلامی علیه زنان ایجاد شده است، ناشی از فقه می داند و قائل به تفکیک میان آموزه‌های اخلاقی اسلام در رابطه با زنان و آموزه‌های فقهی و عملی آن است. آموزه‌های اخلاقی اسلام را مبتنی بر دیدگاه مساوات‌طلبانه و دیدگاه‌های فقهی را مبتنی بر اعمال تبعیض جنسیتی علیه زنان می داند و این دو جریان متفاوت اسلام در مسئله زنان را از یکدیگر تفکیک می کند. اسلام مردمحور تحت تأثیر خلافت عباسیان گسترش یافته و با گسترش و نفوذ آن، ندای مبتنی بر عدالت و برابری در مقابل ندای سلسله‌مراتبی و جنسیت‌یافته به خاموشی گراییده است. از این نگاه، تثبیت گفتمان اسلام مردسالار، به عنوان قرائت رسمی از اسلام، میراث حکومت عباسیان است که ایدئولوژی مسلطی را به وجود آورد و بر نحوه تفسیر اسلام در این عصر و نحوه تبدیل این ایده‌ها بر احکام تأثیر گذاشت (Ahmad, 1991: 121). در نتیجه، این‌ها بخشی از گفتمان‌های سیاسی شدند که شرایط اجتماعی جدیدی را شکل دادند و به نوبه‌ی خود موجب شدند، فهمی جدید از متون مقدس ارائه شود. با گذشت زمان حجیت پیدا کرد و رفته رفته مجموعه حقوقی که در سه سده‌ی نخست اسلام تکامل یافته بود، به عنوان شرع الهی کامل و عاری از خطا تقدس پیدا کرد و حاصل آن برای زنان جز تثبیت نگرش و سلطه‌ی مذکر و تحمیل آن بر همه مسلمانان جهان نبود.

الحبری نیز فقه اسلامی را ذاتاً پدرسالار نمی داند، اما معتقد است به سبب تأثیرپذیری از سنت‌های مختلف، پدرسالاری در بدنه‌ی فقهی رسوخ کرده است و باید آن را دگرگون کرد (بدره، ۱۳۹۴: ۴). او قائل به این است که علاوه بر ضرورت حضور زنان در امر فقهت، می توان سراغ راه‌حل‌های درون فقهی برای مسائل زنان رفت. وی بر مبنای فقهی که خود تعریف می کند، برخی از نهادهای حقوقی فقه سنی مانند نیاز به ولی در عقد نکاح، اطاعت از همسر، حق طلاق و ازدواج با غیرمسلمان را در بستر جوامع امروزی مورد بازبینی قرار می دهد. تنها راه حل تعارضات پیش روی زنان بنا کردن یک مبنای فقهی اسلامی است (Al-Hibri, 2003: 44)؛ بنابراین با حضور زنان در امر فقهت، فقهی برابری‌طلبانه نیز شکل می گیرد.

نمودار ۲. مفصل‌بندی جایگاه دال زن در میان گرایش‌های فمینیستی کشورهای اسلامی



در مجموع، ذیل پروسه‌های بازاندیشی به مواردی چون منوط شدن خروج زن از خانه به اذن همسر، سرپرستی مرد در خانواده، حق طلاق، قصاص، احکام حدود، دیات و ارث و مواردی از این‌سرخ توجه دارند. از نظر آن‌ها در هر یک از موارد فوق، حقوق طبیعی زنان زایل شده که نتیجه‌ی غایی آن عبارت است از ایجاد خلل‌های جدی در حکمرانی خوب در جامعه. لذا ایشان بر این باورند که تفسیر نادرست از دین که حاصل «امکان»^۱ها و اقتضائات تاریخی است و تداوم حکومت استبدادی دلیل عقب‌ماندگی زنان مسلمان است. در ادامه، تلقی مرنیسی، احمد و الحبری در رابطه با حضور زنان در امور اجتماعی و سیاسی بررسی می‌شود.

۵-۱. حضور زنان در امور اجتماعی

رویکرد فمینیستی در کشورهای اسلامی بر این باور است که بررسی گفتمان اسلام آغازین نشان می‌دهد، نقش زن به هیچ وجه محدود به امور خانه‌داری (مادری و همسررداری) نیست و زنان می‌توانند در عرصه‌های عمومی حضور بیابند، در محاکم شهادت بدهند، به ارائه‌ی نظرات خود بپردازند و همپای مردان تجارت کنند (Wadud, 94: 2006)؛ چنان‌که حضرت خدیجه همسر اول پیامبر چنین بود. همچنین زنان می‌توانند مواضع سیاسی اتخاذ کنند، حتی در شهادت دادن، انسان کامل به حساب می‌آمدند، نه نصفه و نیمه؛ یعنی صحابه‌ی پیامبر و تابعین، شهادت آن‌ها را در موارد متعدد برابر با شهادت مردان مطالبه می‌کردند (مرنیسی، ۱۳۸۰: ۴۴).

احمد در بررسی جایگاه زنان در صدر اسلام، معتقد است زنان در صدر اسلام مشخصاً در فعالیت‌هایی اجتماعی شامل مذهب و جنگ وارد می‌شدند، در مسجد حضور می‌یافتند و مسجد به منزله‌ی مهم‌ترین کانون اجتماعی مسلمانان (اعم از زن و مرد) محل فعالیت‌های سیاسی، دینی، اجتماعی و... آن‌ها به شمار می‌رفت. احادیث گویای این‌اند که پیامبر نیز به همین منوال حق زنان را برای صراحت لهجه به رسمیت می‌شناخت و آماده بود تا به نظرات آن‌ها پاسخ دهد (احمد، ۱۳۹۱: ۷۶). زنانی همچون سکینه، ام سلیمه و عایشه قدرتمند و قابل احترام هستند و در صدر اسلام زنانی بودند که حتی خطبه می‌خواندند.

مرنیسی در راستای تلاش در جهت رویکرد مدافعانه و مثبت اسلام نسبت به عدالت جنسیتی، از نقش تحریف‌گرانه‌ی ابوهیره با استفاده از عنوان صحابی رسول خدا و محدث به‌ویژه درباره کتمان حقوق واقعی زنان در اسلام، با شکایت و اصرار یاد می‌کند و انتساب ۵۳۰۰ حدیث از این طریق به پیامبر را امری نامعقول و مبهم معرفی می‌کند (محقق حبیب آبادی، ۱۳۸۴: ۳۸۲) و تحت عنوان سنت بی‌اعتمادی زن به ریشه‌یابی انزوای زنان در جوامع مسلمان و ریشه‌ی مذهبی آن می‌پردازد و اصل آن را به حدیثی می‌رساند که برخی‌ها از پیامبر نقل کرده‌اند که گویا وقتی که آن حضرت خبر درگذشت شاه ایران و جانشینی یک زن به‌جای وی را شنید، فرمود: «آن‌هایی که امورشان را به دست یک زن می‌سپزند، هرگز سعادتمند نخواهند شد». آنگاه با بررسی‌های مفصلی بی‌اعتباری این روایت را توضیح داده و با مطرح ساختن حضور اجتماعی و نقش زنانی مانند ام سلمه و عایشه از همسران پیامبر، به این نتیجه می‌رسد که سنت بی‌اعتمادی به زن در اصل اسلام ریشه ندارد، ریشه‌ی آن در روایات نادرست و یا ضعیفی از نوع حدیث یادشده در پیش است که افراد کم‌دقتی امثال ابوهیره آن‌ها را نقل کرده‌اند و نیز رسوبات فرهنگ جاهلی قبل از اسلام در ذهن برخی از صحابه‌ی پیامبر در مورد زن، در این بی‌اعتمادی نقش اساسی داشته است (Mernisi, 1991: 4). بر این اساس، در مواردی که زنان از حضور در اجتماع نهی شده‌اند، نقش مردان عرب قبل از اسلام و تعصب شدید آنان به زنان بیشتر دیده می‌شود. ضمن اینکه پیامبر حضور زن در صحنه‌ی اجتماعی-سیاسی را تأیید کرده است و فقط از حضوری که تحریکات و تمایلات نفسانی دیگران را در پی دارد، نهی فرموده است.

۲-۵. حضور زنان در تصدی امور سیاسی

غلبه‌ی حضور مردان در عرصه‌ی عمومی بر زنان و تصدی امور اجرایی توسط آنان، این شبهه را پدید می‌آورد که این مناسبات ریشه در بینش سیاسی اسلام دارد، در حالی که از نگاه اسلام، میان زن و مرد در سیر و سلوک معنوی و تحصیل کمالات روحی و ارتباط با پروردگار تفاوتی وجود ندارد. این امر در راستای کرامت انسانی، به‌عنوان اصل ثابت قرآنی بیان شده است (بادامی، ۱۳۹۷: ۱۳۰). از آنجا که از ارکان نظریات توانمندسازی زنان حضور آنان در عرصه‌ی حکومت است، مرنیسی در کتابش بحث مفصلی در باب شأنیت زنان برای تصدی مناصب و مشاغل سیاسی توسط زنان همچون ریاست عالی‌هی حکومت یا ولایت عظمی دارد. وی در این راستا در پی یافتن نحوه‌ی سپردن امور به زنان به کاوشی تاریخی دست زده است. در بررسی کشورهای یمن، هند، مصر، ایران و اندونزی، ملکه‌های مسلمان متعددی می‌یابد که به نام‌شان خطبه خوانده و سکه زده شده است. در پاسخ به این سؤال که چگونه این زنان در شرایطی که حکومت و سیاست منحصرأ در اختیار مردان بوده، توانسته‌اند به حکومت برسند، به این نتیجه می‌رسد که سه فرض در این ارتباط وجود دارد: تشیع، نژاد و فرهنگ‌های قومی-خویشاوندی. در مبحث سلسله‌های شیعی یمن، مرنیسی ابتدا با

یافتن بی سابقه‌ی دو ملکه در یمن شیعی نتیجه‌گیری می‌کند که شاید تشیع عامل به حکومت رسیدن آن زنان بوده است، چرا که در گفتمان تشیع قدرت و حکومت از حضرت فاطمه، دختر پیغمبر نشئت می‌گیرد و دیگر اینکه علت به‌عمد از یاد بردن این ملکه‌های شیعی شاید هژمونی گفتمان خلافت‌محور سنی بود. البته وی در بازگویی داستانی فرضیه خود را رد می‌کند. فردی به نام صیت الملک که بعد از ناپدید شدن برادر مجنونش از خلفای فاطمی مصر، ناچار به انجام همه‌ی مسئولیت‌های خلافت و رتق و فتق امور ملک شد، البته خلفای عباسی برای حفظ خود وجود او را نادیده گرفتند. مریسی از این داستان نتیجه می‌گیرد که زنان حقوق سیاسی مشابه با مردان ندارند. فرضیه‌ی دوم وی به نژاد و فرهنگ‌های قومی توجه می‌کند. با این پیش‌دآوری که شاید علت دست نیافتن زنان عرب به حکومت نتیجه‌ی عقب‌ماندگی آن‌ها از دیگر زنان مسلمان جهان بوده است؛ زیرا که از میان پانزده ملکه که بین قرون ۱۳ و ۱۷ به حکومت رسیدند، دو نفر اول ترک بودند از سلسله ممالیک، شش نفر دیگر از شاهزاده خانم‌هایی بودند که بعد از شکست خلفای عباسی به دست مغولان به آن منصب رسیدند و هفت نفر دیگر از جزایر ملداوی و اندونزی بودند. البته این فرضیه هم که مربوط به نژاد و فرهنگ‌های قومی است بعد از یافتن دو ملکه مسلمان عرب عروه و عصمه در صنعا از اعتبار ساقط می‌گردد. فرضیه آخر وی مبحث خویشاوندی بیان می‌کند که خویشاوندی با حاکمان تنها وجه مشترک در زندگی همه آن ملکه‌ها بوده است. فقط زنانی که با حاکمان مرد خویشاوندی داشته‌اند، توانسته‌اند به حکومت دست یابند. زنانی که جایشان در دربار نبوده، همان قدر به مقامات دسترسی داشته‌اند که مردان معمولی. وی به بی‌ظنیر بوتو برای تأیید این فرضیه اشاره می‌کند (شاهق حریری، ۱۳۸۴: ۹۶) و ادعای مسلمانان محافظه‌کار که رهبری سیاسی زنان را غیراسلامی می‌دانند رد می‌کند.

همچنین الحبری با اشاره به فہم مسئلہ قوام بودن مردان و برداشت‌های فقهی - حقوقی صورت‌گرفته از آن، بحث را به جهان‌بینی قرآنی و تعریف روابط جنسیتی در قرآن برد و با برخی برداشت‌های سنتی از قوام بودن که آن‌ها را پدرسالارانه می‌داند، مخالفت می‌کند. او کار خود را مبتنی بر فقه سنتی اسلامی می‌داند و قائل به این است که باید این فقه را تحلیل کرد و بعد فرهنگی آن را از بعد دینی اش جدا کرد. همچنین باید تنها تاندازه‌ای به دنبال تغییر بود که به لحاظ دینی موجه و برای محافظت از حقوق زنان مسلمان و حضور آنان در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی ضروری باشد (Al-Hibiri, 2000: 41).

از جمله موارد دیگری که در گرایش‌های فمینیستی، آن را عاملی بازدارنده در جهت توانمندسازی زنان مسلمان می‌دانند، بحث طرف مشورت قرار گرفتن و قضاوت^۱ زنان است که در صحت چنین احادیثی تشکیکی جدی وارد کرده‌اند. از این

۱ در تفاسیر سنتی و البته موجود از اسلام برای نفی مشروعیت قضاوت برای زن ادله‌هایی است که برای نفی مشروعیت حکومت و ولایت برای زن نیز اقامه کرده‌اند. آنچه در خصوص باب قضا آورده‌اند به قرار ذیل است: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌در وصیای خویش به حضرت علی (ع) می‌فرماید: ای علی بر زنان جمعه و جماعت و اذن اقامه و نیز عبادت مریض و تشییع جنازه و هروله بین صفا و مروه و استلام حجر و

نگاه، هرچند این ادعا مورد قبول است که حکم به جواز و مشروعیت قضاوت برای زن نیازمند به اقامه‌ی دلیل است، اما اطلاعات و عموماًتی در باب قضا یافت می‌شوند که می‌توان در صورت فقدان دلیل به آن‌ها تمسک کرد؛ مثلاً مقبوله‌ی عمر بن حنظله که هم در باب قضا و هم در باب حکومت مورد استناد فقها است، دارای عموم است. مضمون روایت این است که نباید در منازعات و دعاوی به سلطان یا قاضی جور مراجعه کرد، بلکه باید به کسانی که سخنان معصومین را نقل می‌کنند و در حلال و حرام آن‌ها، صاحب‌نظرند مراجعه کرد؛ زیرا آن‌ها از جانب امام به‌عنوان حاکم و قاضی منصوب شده‌اند و هر کس حکم و داوری آن‌ها را نپذیرد، گویا حکم و داوری امام را نپذیرفته است. در این روایت قید مرد بودن در قاضی منظور نشده است، بلکه به نحو عام آمده است. منصب قضا از شئون منصب ولایت و حکومت است و با توجه به این که حکومت به مردان اختصاص ندارد، قهراً قضاوت هم در انحصار مردان نخواهد بود (رئیس الساداتی، ۱۳۹۱: ۱۲۱). آیاتی که تصویری مساوی میان زن و مرد را نشان می‌دهد و بر این تأکید دارد که میان زن و مرد در پیشگاه الهی تفاوتی وجود ندارد. در مجموع آنان معتقدند دلیلی آشکار بر عدم اهلیت زن برای تصدی ریاست عالیه حکومت وجود ندارد. حضرت فاطمه زهرا (س) نمونه‌ای از الگوی حضور سیاسی در اسلام محسوب می‌شوند. ایشان به‌عنوان کوثر و خیر کثیر و وظیفه‌ی نشر رحمت الهی را به عهده گرفت. البته انتخاب زن به‌عنوان واسطه‌ی فیض نبوی به یک تعبیر، به خاطر اعتزاز مقام زن بوده است. شأن معنوی ایشان نمی‌تواند قضاوت و اموری از این دست را هم با این ادله اثبات نماید.

۶. نقدی بر گرایش فمینیستی در قبال حکمرانی خوب

سنخ بازاندیشی‌ای که گرایش‌های فمینیستی در کشورهای اسلامی از نصوص اسلامی دارند، واکنش مدافعان نهاد رسمی دین، خاصه نوگرایان شیعی^۱ چون آیت‌الله مکارم، آیت‌الله جوادی آملی و... را در پی داشته است. نوگرایان دینی

سر تراشیدن در حج و نیز عهده‌داری قضا نیست و مورد مشورت واقع نشوند. ر. ک:

<http://www.hawzah.net/Hawzah/Articles/Articles.aspx?LanguageID=1&id=65635&SubjectID=65424>

لازم به ذکر است که علت استفاده از استدلال‌های فقهی شیعه بدین جهت است که اولاً به نحوی سنخیت و یکسانی بین دعاوی نگرش فمینیستی در کشورهای اسلامی چه شیعه و چه سنی وجود دارد، مثلاً همان استدلال‌هایی که احمد، مرئسی و... در ادبیات فمینیست‌ها به کار می‌برند، در ادبیات فمینیست‌ها در ایران (توحیدی، میرحسینی، وسمقی و...) نیز می‌توان پیدا کرد. دوماً نگرش فمینیستی در کشورهای اسلامی ماهیتی محدود که تابع مذهب خود باشد، نیست. لذا اگر استدلال‌های نوگرایان اسلامی استفاده می‌شود به این معنا نیست که دیدگاه نوگرایان مذهب اهل سنت نیز غافل از این تلقیات است و به‌نوعی یکسانی در دعاوی نگرش‌های فمینیستی در کشورهای اسلامی دیده می‌شود.

مراجعه شود به: نیره توحیدی، فمینیسم اسلامی و مسئله‌ی زن و روشنفکران طی دو دهه‌ی اخیر، سایت مدرسه‌ی فمینیستی، نقل از نیمه‌ی دیگر، ش ۰۱، ۰۳۳۲.

زیبا میرحسینی، اسلام سیاسی و آینده زن مسلمان، ماهنامه زنان، ۲۰۰۶.

چنان‌که عنوان شد مانند خود متجددین منتقد پاره‌ای تصورات سنتی (که تاریخ آن‌ها را به‌جای ارزش‌های دینی نشانده) هستند و حتی تفقه آن‌ها نشان می‌دهد در برخی خصوص توجه به ارزش‌های عقلی در فهم شریعت را به کمال خود رسانده‌اند. با این حال، سنخ نگاه این‌گرایش‌ها را ممکن است مقاصد خوبی هم داشته باشند، عامل مهمی در جهت سکولاریزاسیون و عرفی کردن دین می‌دانند. از نگاه آن‌ها گرایش‌های فمینیستی، اگرچه سهم برابری از ارزش‌های سیاسی اجتماعی و ... برای زنان طلب می‌کند، وضعیتی که به‌زعم تئوری پردازان مکاتب توسعه، به بهبود شاخص‌های حکمرانی خوب منجر می‌شود، ولی روشی که آن‌ها در پیش گرفته‌اند پیش از هر چیز منجر به تعطیلی شریعت در جامعه می‌شود.

۶-۱. نقد گرایش فمینیستی درباره حضور زنان در امور اجتماعی/سیاسی

گرایش‌های فمینیستی ذیل پروسه‌های بازتفسیر و بازنمایی سنت‌هایی اسلامی چنان‌که با مقتضیات عصر موافق باشد، به‌گونه‌ای استدلال می‌کند که گویا عالمان دین در تقابل با مستحذات و مسائل روز تام و تمام جانب سنت را گرفته‌اند و قائل به اجرای سنت به همان کیفیتی هستند که در صدر اسلام انجام می‌شده است. درحالی‌که اندک آشنایی با رهیافت نوگرایی دینی معین می‌کند، بسیاری از علما چون امام خمینی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مکارم شیرازی اهتمام قابل توجهی به اقتضائات دارند که نتیجه‌ی آن در سنخ تلقی از زن در ایران مشهود است. امروزه در ایران درصد تحصیل‌کنندگان زن در مجامع آکادمیک بیشتر از مردان است و قانون اساسی شرایط مناسبی برای حضور آن‌ها در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی فراهم کرده است، به‌عبارتی هرچه از تاریخ انقلاب می‌گذرد، ما شاهد تصویب قوانینی هستیم که محدودیت‌های فراوانی را از پیش پای زنان برداشته است. بسیاری از فقها با استناد به آیاتی چون ۳۴ نساء، احزاب ۳۳ و برخی روایات چون نهی از مشاوریه با زنان و باطل شمردن ولایت آن‌ها در خانه و جامعه (نهج البلاغه، خطبه ۸۰) مردان را قیّم زنان دانسته‌اند، لذا از واگذاری مناصب سیاسی اجتماعی به زنان اجتناب می‌کنند. در حالی‌که در لسان علمای نواندیش معاصر این سنخ تفاسیر پذیرفته نمی‌شود. آیت‌الله جوادی پیرامون آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی مبارکه نساء معتقد است «اگر وضعیت خانه‌ای به‌عکس باشد، یعنی هوش و ادراک و قدرت تدبیر زنی پیش از شوهرش باشد و امور خانه با ثروت و درآمد زن اداره شود، دلیلی ندارد که مرد فرمانروای خانواده باشد؛ زیرا بقاء در بمافضل الله برای سببیت است. یعنی مرد به سبب برتری (فیزیکی) و انفاق هزینه‌های او قیّم زن است، مگر کسی بگوید این حکم تعبد محض و مانند برخی مناسک حج (رمی جمرات) است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۵۳). آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی با تشکیک در معنی‌ای که در این آیه برای واژه قوام در نظر گرفته‌اند، معتقد است قوام به معنای یقومون است نه قیّمومیت و این برداشت که ریاست با مرد است را نظر غلطی می‌داند. مورد استدلال بعدی برای قائلان به عدم جواز آیه‌ی «و قرن فی بیوتکن» (احزاب ۳۳) است. اکثر مفسران

قدیمی از این آیه نیز همان قصدی را مراد کرده‌اند که در آیه‌ی سوره‌ی نساء مراد می‌شود (پیروز، ۱۳۷۹: ۱۷۶). در حالی که این آیه بر حرمت حضور زنان در جامعه و تصدی مشاغلی سیاسی و اجتماعی دلالت ندارد؛ زیرا اولاً شأن نزول آیه در خطاب به زنان پیامبر است و مخاطب آن عموم زنان نیستند و به فرض عمومیت فرمانی ارشادی است نه الزامی. از این رو، هیچ فقهی به مقتضای ظاهر این آیه فتوا به وجوب خانه‌نشینی و حرمت آمد و شد زنان در جامعه نداده است و دوم این که همان گونه که از سبک و سیاق آیه مشخص است، صرف عدم حضور در اجتماع مورد نظر آیه نیست، بلکه در این آیه زنان رسول خدا از ظاهر شدن در اجتماعات، بسان زنان عصر جاهلیت که با تبرج و خودنمایی همراه بود، نهی شده‌اند و این دلالت نمی‌کند اگر زنی همه‌ی شئون اخلاقی و شرعی را رعایت نمود از حضورش مانعی باشد. قدر مسلم به قضاوت یکی از پژوهشگران که پژوهش فقهی مبسوطی روی مسئله‌ی حضور زنان در مناسب سیاسی اجتماعی و مدیریتی داشته است، از هیچ‌یک از ادله‌ی مدافعان عدم جواز زنان در عرصه‌های فوق‌الذکر دلیلی بر حرمت و اگذاری مناصب سیاسی اجتماعی به زنان که به‌زعم نظریه‌پردازان مکتب توسعه از عوامل حصول به حکمرانی خوب است، استنباط نمی‌شود. فقط در حد زمام‌داری می‌توان مؤیداتی برای حرمت ولایت زنان نه مدیریت زنان استفاده کرد، ولی در سطوح بعدی مدیریت از مجموع ادله به‌ویژه برخی روایات و نیز سیره‌ی قطعیه و مذاق شریعت حداکثر می‌توان مرجوحیت مدیریت حضور زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی را استنباط کرد (پیروز، ۱۳۹۷: ۲۶۳). در همین راستا و با حضور زنان در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی، بستر و اجرای بهتر حکمرانی خوب فراهم می‌شود. این مسئله همچنین به‌عنوان بخشی از نتایج حکمرانی خوب نیز محسوب می‌شود.

حتی اگر از نقدهای فقهی نوگرایان بگذریم، متوجه می‌شویم، برداشتی که گرایش‌های فمینیستی از نقش برجسته زنان غربی در مناصب بالای اجتماعی/سیاسی به‌مثابه وجهی از وجوه حکمرانی خوب (مشارکت همگانی، کاهش فساد و...) به رخ می‌کشد (Badran, 2011; Ahmad, 1991) با برخی شواهد همخوانی ندارد. برخی داده‌های مؤسسات آماری غربی از وضعیت نامطلوب زنان در عرصه‌های مدیریتی و امثالهم حکایت دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهد زنان در کشورهای توسعه‌یافته سهم اندکی در پست‌های مدیریتی دارند. به گونه‌ای که در ایالات متحده آمریکا با وجود افزایش مشارکت اقتصادی زنان از حدود ۱۵ درصد به ۴۵ درصد در سال ۱۹۹۵ فقط ۶ درصد زنان شاغل آمریکایی در رده‌ی مدیران محسوب می‌شوند. از میان شرکت‌های بزرگ آمریکایی در شرکت فورچون ۵۰ فقط ۱/۳ مناصب مدیریتی به زنان اختصاص داده شده است و در شرکت فورچون ۵۰۰ نیز فقط ۱/۷ درصد به زنان اختصاص یافته است. در میان ۲۰۰ شرکت بزرگ آمریکایی حدود ۲۵ درصد از شغل‌های مدیریت اجرایی و کمتر از ۵ درصد از پست‌های معاونت رؤسا را زنان در اختیار دارند. تفاوت‌های واقعی میان مدیران زن و مرد در پژوهش‌های متعددی بحث و بررسی شده

است. در تحقیقی که به‌وسیله هیلمن^۱ در سال ۱۹۸۹ به انجام رسید: زنان نسبت به مردان از اعتماد به نفس کمتر، ثبات احساسی کمتر و توان تحلیل و رهبری کمتری برخوردارند (Owen, 2011: 44). درست است که در قوانین اساسی کشورهای غربی قوانینی برای مشارکت فعالانه زنان تمهید شده است، ولی پژوهشگران این عرصه از موانعی نامرئی به نام سقف شیشه‌ای^۲ صحبت می‌کنند که بر نگرش و پیش‌داوری سازمانی مبتنی است. این سقف شیشه‌ای در امریکا رواج دارد و بالغ بر ۹۲ درصد بانوان مدیر این موضوع را تأیید می‌کنند (زمانی و همکاران، ۱۳۷۹: ۴۸).

مقاله‌ی حاضر می‌پذیرد در کشورهای غربی قدم‌های بلندی برای ترفیع شاخص‌های حکمرانی خوب برداشته شده است. ولی آیا صحیح است که از مؤلفه‌هایی چون عقلانیت، مدارا، نظم و... بگذریم و این پیشرفت را صرفاً به تحول در رویکرد گفت‌وگویی به زنان در مغرب زمین منشأ این پیشرفت بدانیم (Bradshaw, 2013: 4)، به نظر پاسخ منفی است. لطماتی که از گذر حضور بی‌چارچوب زنان در جامعه متوجه زنان و جامعه شده است، محدود به خود کشورهای غربی نیست. هر روز آمارهای گسترده‌ای از ویرانی نهاد خانواده، خشونت علیه زنان اعم از تجاوز و ضرب و شتم و... از این کشورها مخابره می‌شود که اتفاقاً هر یک از این آمارها دلیلی بر تنزل شاخص‌های حکمرانی مطلوب است.

سرخ‌مواجه‌ی فمینیسم اسلامی (که از مسیری غیر از مسیر حصول به احکام با عبور از کانال ادله‌ی معتبر شرعی می‌رسد) مواجهه‌ای غیرکارشناسی و ناسنجیده است. به نظر می‌رسد شأنیت تفسیر احکام دینی که در طول سده‌ها مبنای «زیست بر سبیل مسلمانی» بوده است، نیازمند جمع آمدن فضایل علمی چون علم حدیث، علم رجال، علم درایه، علم اصول، شناخت تام و تمام فضای عصر نزول قرآن در منظومه‌ی معرفتی یک مفسر یا فقیه است. نمی‌توان شاهدی چه‌بسا ضعیف از یک دوره‌ی تاریخی دید و بر اساس آن حکمی کلی ارائه داد. به‌عنوان مثال فمینیست‌ها عدم تخصیص مناصب و مشاغل مدیریتی به زنان در قرن‌های آغازین اسلام را ناشی از سنت حکومت‌های اموی و عباسی می‌دانند نه سنت پیامبر. این در حالی است حتی یک مورد هم یافت نمی‌شود که پیامبر یا خلفای چهارگانه‌ی زنی را در منصبی مدیریتی گمارده باشند. این مثال نه به این معنا است که اسلام مانع حضور قدرتمندانه‌ی زنان در جامعه است بلکه حامل نقدی جدی به شیوه‌ی مقابله‌ی غیر اجتهادی فمینیست‌ها با نصوص اسلامی است.

۷. ارزیابی گرایش‌های فمینیستی در ایران

رشد گرایش‌های فمینیستی در ایران از زمان مشروطه آغاز شد. کنش‌های اجتماعی و سیاسی زنان پس از مشروطه با غفلت از مبانی و اصول فکری به‌نوعی متأثر از غرب بود. با پیروزی انقلاب اسلامی، این اندیشه تقویت شد که برخلاف تفکر واپسماندگی دین در عصر جدید، در دوره‌ی مدرن نیز دین از ظرفیت شگرفی برای

1 Hillman

2 glass Ceiling

ایجاد دگرگونی‌های عمده‌ی فکری و فرهنگی و حرکت‌های اجتماعی برخوردار است. از این رو، در آغازین سال‌های انقلاب برخی اندیشمندان مسلمان تلاش کردند تا با بازتعریفی از جایگاه زن در اسلام، به نیازهای آنان پاسخ گویند. در همین راستا و برای این که بدانیم کدام تفسیر از شریعت بهتر می‌تواند ما را به سمت حکمرانی خوب در ایران راهنمایی کند، ابتدا گرایش‌های موجود را بررسی می‌کنیم.

الف. گرایشی که از موضع ارزش‌های مدرن به نقد اسلام می‌پردازد و برای تبیین مقاصد خود نیازی به ارجاع نص اسلامی نمی‌بیند (میرحسینی، ۱۳۸۹: ۳). کسانی مانند نیره توحیدی، مهرانگیز کار، شیرین عبادی و... در این گرایش فمینیستی قرار می‌گیرند که می‌توان آن‌ها را صرفاً گرایش فمینیستی قلمداد کرد نه فمینیسم اسلامی. آنان برای مثال، در باب حجاب به دلیل تأکید بر آزادی‌های فردی منتج از ارزش‌های مدرن موافق ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی نیستند (Tohdi, 2003: 137). از این نگاه، حکمرانی خوب وقتی حاصل می‌شود که زنان جامعه به مثابه نیمی از جمعیت نیروهای اجتماعی همان راه را بپیمایند که در اروپای مدرن پیموده شده است (Brody, 2009: 61).

ب. گروهی که معتقد به اسلام هستند؛ اما بر این باورند که باید منابع دینی را مورد بازخوانی مجدد قرار داد تا از این طریق به حل نابرابری‌های حقوقی زنان دست یافت. آن‌ها خواهان دگرگونی در قوانین مربوط به ارث، دیه، حق شهادت، حضانت و حق طلاق و نیز استفاده‌ی برابر از امتیازهای اجتماعی مانند حضور در پست‌های سازمانی و مدیریتی هستند (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳: ۴۶). کسانی مانند هاله سحابی، ژیلا شریعت‌پناهی و... در این گرایش قرار می‌گیرند. در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان این‌گونه استنباط کرد این گرایش فمینیستی در ایران حصول به حکمرانی خوب از ناحیه‌ی تغییر سیاست‌های ناظر بر زنان را در بازتفسیر نصوص و سنت‌های اسلامی می‌دانند (موحد شریعت‌پناهی، ۱۳۷۷: ۱۱۴).

ج. گرایش دیگر که نزدیک به نوگرایی اسلامی است و تصویری که از زن دارند، همان تصویری است که در نگاه نوگرایان دینی دیده می‌شود. مجتهد زهره صفاتی، زینت‌السادات همایونی، فریبا علاسوند در این دسته قرار می‌گیرند (Bano, 2011: 14). ذیل این دیدگاه، زنان در کنار وظایفی چون همسری و فرزندپروری مانعی برای ورود به امور اجتماعی و سیاسی ندارند. با این فهم از اسلام هم خانواده حفظ می‌شود و هم زنان به جایگاه رفیع و واقعی‌شان در اسلام می‌رسند. نهایت این امر مجالی برای تفسیر در معنایی خاص را فراهم می‌نماید که در تاریخ اسلام سابقه ندارد. اعطای آزادی‌های مدنی و مشارکت همگانی می‌تواند به دسترسی بیشتر همگانی (زنان / مردان) به اطلاعات در خصوص وجود فساد و همچنین فشار افکار عمومی برای حذف و محو آن از جامعه منتهی شود (توحیدفام، ۱۳۹۷: ۴۲) که این رابطه دوسویه بین مشارکت همگانی و حکمرانی خوب حکایت دارد و نهایتاً به دلیل پاسخگویی به شهروندان ثبات سیاسی بیشتر شده که این فرایندها در پایان به تقویت حکمرانی خوب منتهی می‌شود.

نتیجه‌گیری

در نگاه گرایش فمینیستی در جوامع اسلامی تصور و تلقی‌ای که در گذشته‌ی اسلامی نسبت به زنان وجود داشته است، در اکثر موارد نمی‌تواند ناشی از آموزه‌های اسلامی باشد. بلکه این سنخ تلقی‌ها و مناسبات تابعی از گفتمان‌های سیاسی هژمون بوده است که بیشتر متأثر از مناسبات قدرت است تا این که برآمده از نص باشد. همچنین تلقی آنان از حکمرانی خوب مبتنی بر مطالعه‌ای ناقص، پیش‌داوری و بی‌توجه به بسترهای فرهنگی است؛ بنابراین از این نگاه عدم قطعیت در ایدئال‌های رفتاری در مورد زنان ما را ملزم به بازبینی و واکاوی دوباره‌ی نص می‌کند. آن‌ها بر این باورند که عنصر زمان و مکان در نوع استنباط احکام تأثیر می‌گذارد. مفاهیمی چون شهادت، دیه، حق طلاق، سرپرستی و همچنین نحوه حضور زنان در جامعه قابلیت بازتفسیر دارند. چنان‌که در این مورد فقها و حقوق‌دانان تجدید نظر بکنند و مجدداً با دیدی گسترده وارد مسائل شوند، جایگاه زنان در جامعه تغییر خواهد کرد. چون این مسائل بر اساس اجماع و قول مشهور آمده است، نه این که بر مبنای نص صریح و معتبر باشد. بر این اساس، تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد نباید به تفاوت‌های تشریحی و حقوقی میان آنان منجر شود. نگاه تشابه‌گرا به احکام حقوقی زن و مرد در ارشبری، دیه، قصاص سرپرستی خانواده قابل تسری است. با وجود این، نوگرایی اسلامی معتقد است اگرچه دلایل روایی / قرآنی و عقلی محکمی مبنی بر حرمت حضور زن در جامعه و تصدی مشاغل و مناصب مدیریتی / سیاسی اجتماعی وجود ندارد، با این حال مذاق شریعت به سمت مرجوحیت حضور فعال و پویای زنان در مناصب سیاسی و اجتماعی است که از شاخص‌های حکمرانی خوب نیز محسوب می‌شود. نظر اسلام تقدم با ماندن زنان در خانه است، ولی با این حال در دایره‌ی نص، دلیلی بر تحریم مطلق حضور همراه با شئون اسلامی زنان در جامعه و به تبع آن تصدی مناصب مدیریتی وجود ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
 نهج البلاغه.
الف) منابع فارسی
 ابوت، پاملا؛ والاس، کلر. (۱۳۸۰). **جامعه‌شناسی زنان**، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
 احمد، لیلا. (۱۳۸۹). **صدر اسلام و موقعیت زن مسئله‌ی تفسیر**، ترجمه صدیقه شکوری‌راد، انتشارات بین‌المللی الهدی.
 احمد، لیلا. (۱۳۹۱). **زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی**، ترجمه فاطمه صادقی، تهران: ولوم.
 احمدوند، ولی محمد. (۱۳۹۵). **حدود و قصاص در سپهر گفتمان‌های فقهی، فصلنامه دین و قانون**، شماره ۱۴.
 اسپوزیتو، جان. (۱۳۹۰). **جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه**، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: جاوید.
 الوانی، مهدی؛ علیزاده ثانی، محسن. (۱۳۸۶). **تحلیلی بر کیفیت حکمرانی خوب در ایران، مطالعات مدیریت**، شماره ۵۳.
 بادامی، محمدعلی؛ بادامی، محمد مهدی. (۱۳۹۷). **بررسی مبنای حقوق زن از منظر نظام حقوقی اسلام و غرب**، *نگرشی از فمینیسم تا کرمت انسانی، علوم سیاسی پژوهش ملل*، تیر ۱۳۹۷، دوره سوم، شماره ۳۱.
 بدره، محسن و دیگران. (۱۳۹۴). **چشم‌انداز جریان موسوم به فمینیسم اسلامی به بازنگری فقه سنی کاوش تطبیقی دیدگاه‌های عزیزه الحبري و کوشیا علی، علوم اجتماعی: زن در فرهنگ هنر**، دوره هفتم، شماره ۲، پاییز ۹۴.
 بیرامی، رقیه و دیگران. (۱۳۹۷). **از هرمنوتیک توحیدی تا پارادایم توحیدی: بررسی تطور روش‌شناسی آمنه ودود در فهم قرآن، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن**، شماره ۱۲، بهار و تابستان.
 پیروز، علی آقا. (۱۳۹۷). **بررسی فقهی مدیریت زنان در مناصب سیاسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی**، توحید فام، محمد. (۱۳۹۸). **حکمرانی خوب و نظام تأمین اجتماعی، انتشارات علمی و فرهنگی**.
 رزمی، سید جواد. (۱۳۹۰). **بررسی رابطه بین تجارت بین‌الملل و رشد اقتصادی با استفاده از شاخص حکمرانی خوب، مجله پژوهش‌نامه بازگانی**، ش ۵۹.
 لاکلا، ارنتسو؛ موف، شنتال. (۱۳۹۳). **هژمونی و استراتژی سوسیالیستی**، ترجمه محمد رضایی، تهران: ثالث.
 رئیس‌الساداتی، ریحانه. (۱۳۹۲). **خشونت نسبت به زنان از منظر تفاسیر قرآنی، پژوهش‌کنده زنان دانشگاه الزهرا مطالعات زن و خانواده**، دوره یکم، شماره یک، بهار و تابستان ۹۲.
 ریتزر، جورج. (۱۳۷۷). **نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر**، محسن ثلاثی، تهران، علمی، چاپ سوم.
 زمانی، پریسا؛ امینی، فضل‌الله. (۱۳۷۹). **فاصله بین زنان و مردان در کارهای اجرایی و مدیریت**، نشریه تدبیر، شماره ۱۰۹.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). **تفسیر نسیم**، جلد ۱۸، نشر اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). **زن در آئینه جلال و جمال**، قم: اسراء.
 سلطانی، علی اصغر. (۱۳۸۳). **قدرت، گفتمان و زبان**، تهران: نشر نی.
 شاهرخ حریری، مهوش. (۱۳۷۴). **تقد و بررسی فاطمه مرنیسی ملکه‌های از یاد رفته در اسلام، مجله ایران‌شناسی**، سال ششم.
 طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، جلد ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۳۹۳). **رویا رویی ایرانیان یا فمینیسم، معرفت**، سال بیست سوم، شماره ۱۹۹.
 فهرستی، زهرا. (۱۳۸۴). **تقد آرای فاطمه مرنیسی در خصوص حجاب، پژوهش زنان**، دوره ۳، شماره ۳، پاییز.
 مرنیسی، فاطمه. (۱۳۸۰). **زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش**، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران: نشر نی.
 محقق حبیب‌آبادی، صدیقه. (۱۳۸۴). **با فاطمه مرنیسی در کتاب زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش**، بی جا.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). **نظام حقوق زن در اسلام**، قم: صدرا.
 موسوی الخمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). **صحیفه امام**، جلد ۲۱، نشر آثار امام خمینی.

موحد شریعت پناهی، زیلا. (۱۳۷۷). *تحلیلی نو بر حقوق زن در قرآن*، تهران: نشر پیک.
مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر مطالعات زنان*، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری برنامه‌ریزی
اجتماعی و مطالعات فرهنگی.
میرخانی، عزت السادات و همکاران. (۱۳۹۳). *تطور روش شناختی در جریان موسوم به فمینیسم/اسلامی، مطالعات
جنسیت و خانواده*، سال دوم، شماره ۲، پاییز و زمستان.

ب) منابع انگلیسی

- AlHibri, Azizah. (2000). *An Introduction to Muslim Women's Rights*, In Webb, G, **Windows of faith; Muslim women scholar- activists in North America**, NY: Syracuse University Press.
- AlHibri, Azizah. (2003). *An Islamic Perspective on Domestic Violence*, **Fordham International Law Journal**, 195-224.
- Ahmed, Leila. (1991). **Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation**, In Keddie, N. R.
- Bradshaw, Sarah. (2013). **Women's role in economic development: Overcoming the constraints**, Middlesex University.
- Brody, Alyson. (2009). *Gender and Government*, **Copyright Institute of Development Studies**, April.
- Coleman I. (2011). *Women, Islam, and the Push for Reform in the Muslim World*, **Solution Journal**, 2 (2): pp. 42-51, Available on : <http://www.thesolutionsjournal.com/node/900>, [Accessed: 26/11/2014].
- Esarey, Justin. (2014). **Gender, corruption and accountability**, university of Tennessee, Knoxville on April.
- Badran, Margot. (2011). **From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism**, **IDS Bulletin**, 42.
- Mernissi, Fatima. (1998). *Women and Fundamentalism*, **Middle East Report**, 153.
- Mernissi, Fatima. (1991). **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam**, Reading, Mass: Addison-Wesley, pp. 1, 4.
- Bano, Masooda; Hilary, Kalmbach. (2011). **Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority**, Leiden: Brill.
- Omaima, Abou-Bakr. (2001). *Islamic feminism? What's in a name? Preliminary reflections*, **Middle East Women's Studies Review**.
- Owen L.; Toder, William D. (2011). *Attitude toward Women as Manager*, **Business Horizon**. Vol. 36. N2.
- Shaikh, Sadiyya. (2003). *Transforming Feminisms: Islam, Women, and Gender Justice, in Omid Safi (ed). progressive Muslims*. Oxford: One World.
- Tohid, Nayereh. (۲۰۰۳). Islamic Feminism; Perils and Promises, **Woodrow Wilson International Center for Scholars: Middle Eastern Women on the Move**, pp135-146.
- UNDP. (2007). *Good Governance Practices for The Protection of Human Rights*, **Office of the United Nation**.
- Wadud, Amina. (1999). **Quran and Woman**, New York: Oxford university press.
- World Bank. (2006). *Equity and Development, World Development Report, Washington: The World Bank*, <http://siteresources.worldbank.org/>

ج) منابع اینترنتی

- بدره، محسن، مروری بر آرای فمینیست‌های اسلامی (۱۳۹۵/۲/۲۷). قابل دسترسی در:
<http://mehrkhane.com/fa/news/>
میرحسینی، زیبا، فمینیسم اسلامی طرحی برای آزادی زنان مسلمان (۱۳۸۹/۳/۱۷). قابل دسترسی در:
<http://www.zibamirhosseini.com/wp->