

تحلیل جامعه‌شناختی تنوع جنبش زنان در کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه

علی محمد حاضری،^۱ نعیم محمدی^۲

(تاریخ دریافت ۹۰/۷/۱۰، تاریخ پذیرش ۹۱/۲/۱۳)

چکیده

مقاله حاضر با استفاده از روش تحلیل بین‌کشوری به گونه‌شناسی اندیشه‌های مطرح در مورد به‌رسمیت‌شناسی هویت زنان در کشورهای اسلامی پرداخته است. در این کشورها علی‌رغم تسلط فرهنگ اسلامی رویکردهای نظری متنوع و متناقضی در باب زنان شکل گرفته است. با توجه به نظریه هونت، اندیشه به‌رسمیت‌شناسی در کشورهایی ارزش مطالعه دارد که از یک‌سو توسعه جنسیتی و توانمندسازی جنسیتی آن‌ها بالاست و از سوی دیگر تحت تأثیر ساختار سیاسی، گروهی از زنان از جانب حکومت، با تحقیر، انکار یا اختلال در به‌رسمیت‌شناسی مواجهند. نظر به آنچه گفته شد، دو موضع نظری: (۱) اندیشه به‌رسمیت‌شناسی هویت زنان اسلام‌گرا در کشورهای اقتدارگرا- سکولار (۲) اندیشه به‌رسمیت‌شناسی هویت زنان تجددگرا در کشورهای اقتدارگرا- شریعت‌گرا قابل شناسایی است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد در شرایطی که کشورهای مصر، مراکش و تونس بستر مناسبی برای شکل‌گیری فمینیسم اسلامی است، کشورهای ایران، لبنان، بحرین، الجزایر و امارات بستر مناسبی برای شکل‌گیری فمینیسم مدرن و پسامدرن است. همچنین در کشورهای نظیر قطر، کویت و عربستان به دلیل شکاف میان توسعه انسانی و توسعه جنسیتی امکان شکل‌گیری جنبش زنان برای به‌رسمیت‌شناسی وجود ندارد.

واژگان کلیدی: جنبش اجتماعی زنان، به‌رسمیت‌شناسی، هویت جنسیتی، ساختار سیاسی.

۱. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

majid6688@gmahl.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس

naima.mohammadi@yahoo.com

مقدمه و طرح مسئله

در میان ایدئولوژی‌ها و سازمان‌های سیاسی جدیدی که بعد از دوره روشنگری در غرب مطرح شد، فمینیسم به‌عنوان جنبشی رهایی‌بخش، پارادایم جدیدی در مناسبات قدرت ایجاد کرد. این شریک ایدئولوژیک در غرب متناسب با نیازهای آن جامعه الگوهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاصی را جهت تعریف هویت زنان ارائه کرد (فینلی، ۱۹۹۹: ۱۵۹). به طوری که بنیادهای معرفت‌شناختی مدرن (لیبرال فمینیسم، سوسیال فمینیسم، رادیکال فمینیسم) و پست مدرن (اندیشه پسا فمینیسم و فمینیسم پسا مدرن) را مبنای نظریه پردازی اندیشمندان قرار داد (قانع‌راد و دیگران، ۱۳۸۸). اما هم‌زمان با مطرح شدن جنبش زنان در کشورهای اسلامی، اندیشه‌های مختلفی از سوی فعالان حقوق زنان به منظور به رسمیت شناسی هویت آنان از سوی گروه‌های اسلام‌گرا و سکولار مطرح شد. این نظریات متناقض به شکل آشتی‌ناپذیری سیاست‌های رهایی‌بخشی و آزادسازی زنان از زیر سلطه نظام مردسالار را مطرح کردند. مطالعه اندیشه تقاضا برای به رسمیت شناسی نشان می‌دهد در دهه‌های آخر سده بیستم در کشورهای اسلامی، برخلاف غرب، دیدگاه‌های سلفی، اجتهادی و تجددگرا در کنار یکدیگر سازنده گونه‌های مختلفی از اندیشه برای به رسمیت شناسی هویت زنان مسلمان هستند. این سطح از تنوع در مطالبات زنان و سیالیت مفهوم رهایی‌بخشی در کشورهایی که به لحاظ فرهنگ سیاسی به بلوک اسلامی تعلق دارند، در تعارض با نظریه‌های انتقادی و کارکردی قرار می‌گیرد که معتقدند هرچه شکاف میان نظام اجتماعی^۱ و جهان زیست^۲ کمتر باشد، تمایل برای حفظ وضع موجود امکان پذیرتر می‌شود؛ درحالی‌که طیف وسیعی از جنبش‌های رهایی‌بخش در کشورهایی نظیر مصر، ایران، ترکیه، افغانستان، تونس و... وجود دارد (مک‌کال، ۱۹۹۲: ۸۴۰). در برخی از این کشورها حکومت متأثر از سیاست‌های فمینیسم مدرن به تعریف هویت زنان می‌پردازد؛ بنابراین، هویت زنان اسلام‌گرا به رسمیت شناخته نمی‌شود؛ گروه دیگر را کشورهای اسلامی تشکیل می‌دهند که هیئت حاکم متولی برساختن سوژه زن با توجه به مبانی اسلامی است، درحالی‌که هویت زنان تجددگرا و سکولار انکار می‌شود. برای مثال در سال ۱۹۷۹ زنان ایرانی به منظور مقابله با سیاست‌های سکولار رژیم پهلوی حضوری فعال در جریان انقلاب اسلامی نشان دادند (مقدم، ۱۹۸۹: ۴۱). در دهه ۸۰ «جمعیت همبستگی زنان عرب» در مصر خواهان بازگشت به ارزش‌های دینی شدند؛ سال‌ها بعد انورسادات به منظور تقسیم قدرت با زنان سکولار دستور

1. Social system

2. Life world

تشکیل مجلس ملی زنان را داد. در تونس «اتحادیه زنان مسلمان» به منظور توجه به حقوق زنان تأسیس شد (الکردستانی، ۱۳۸۸: ۱۷۳). در سال ۱۹۹۰ پادشاه عربستان سعودی با مطالبه حق رانندگی اتومبیل زنان مواجه شد. دولت کویت در سال ۲۰۰۰ حق شرکت در انتخابات و رأی دادن به زنان را تصویب کرد (سعداوی و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۶۱). در همه این موارد با توجه به ساختار سیاسی حاکم گروه خاصی از زنان خواستار به رسمیت شناخته شدن حقوقشان شدند. از سال ۲۰۰۱ با توجهی که نظام جهانی به مسائل زنان نشان داد، برنامه توسعه سازمان ملل^۱ دو شاخص برای محاسبه دقیق‌تر توسعه انسانی در کشورهای مختلف جهان اضافه کرده است: شاخص توسعه جنسیتی (جی دی آی^۲) و شاخص توانمندسازی جنسیتی (جی ای آی^۳).

خلاصه نتایج حاصل از مطالعه شورای اقتصادی - اجتماعی سازمان ملل متحد نشان می‌دهد از بین ۱۸۷ کشور تنها در منطقه خاورمیانه با وجود افزایش میزان توسعه انسانی، به شکل معناداری میزان جی ای ام و جی دی آی کاهش داشته است. واضح است هرچه شاخص توسعه جنسیتی کوچک‌تر از شاخص توسعه انسانی (اچ آی دی^۴) باشد، شکاف جنسیتی به دلیل وجود قواعد تبعیض‌آمیز در این کشورها بیشتر است (گزارش سالانه سازمان توسعه بین‌الملل، ۲۰۱۱). از آنجا که نزاع برای به رسمیت‌شناسی هویت زنان از یک سو تابع جهت‌گیری حکومت در تولید قوانین تبعیض‌آمیز و از سوی دیگر متأثر از پتانسیل جنبش زنان (توسعه و توانمندسازی جنسیتی) است، مطالعه تنوع گفتمان فعالان حقوق زنان در جهان اسلام اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. از این رو پرسش پژوهش حاضر این است که «چرا اندیشه‌های مختلفی در خصوص به رسمیت‌شناسی هویت زنان در کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه شکل گرفته است؟».

پیشینه تجربی و نظری تحقیق

با مروری بر تحقیقات صورت‌گرفته در خصوص تبیین تنوع اندیشه‌های تولیدشده در حوزه به رسمیت‌شناسی زنان می‌توان از سه رویکرد نظری یاد کرد: گروه اول، به مفهوم چرخش فرهنگی - معرفتی اشاره کردند و دعوا بر سر هویت جنسیتی را معلول چنین پدیده‌ای می‌دانند. به اعتقاد این گروه از صاحب‌نظران، تولید دانش رهایی‌بخش از سیطره گفتمان وحدت‌گرایی

1. UNDP
2. GDI
3. GEM
4. HID

مدرن رها شده است (زالوسکی، ۲۰۰۰). با پیدایش موج سوم فمینیسم، سیاست‌های هویت-بخش چنان با سیالیت هستی‌شناختی مواجه شدند که تعریف هویت زنانه دگرگونی‌های معرفت‌شناختی و سیاسی پیدا کرده است؛ بنابراین، با تسلط اندیشه‌های پسا ساختارگرایی در کشورهای اسلامی از یک سو اندیشه مرگ فمینیسم مدرن و از سوی دیگر شکل‌گیری اندیشه فمینیسم بومی نظیر فمینیسم سیاه، فمینیسم شرقی و فمینیسم اسلامی مطرح شد. گروه دوم، به نقش ارزش‌های مذهبی در تغییر مواضع سیاسی اشاره می‌کنند. رژیم‌های سنتی- مذهبی به دلیل تعیین‌گرایی به سمت تحقق نظام‌های جنسیتی سلسله‌مراتبی متمایل هستند، اما به دلیل سلطه نسبی ارزش‌های لیبرال- دموکراسی و سکولاریسم در پاره‌ای از عرصه‌های اجتماعی و سیاسی با تناقضات جدی مواجه شدند. بنابراین، حکومت‌های اسلام‌گرا با مقاومت برخی گروه‌های ذی‌نفع مواجهند و توان توجیه سکولارها را ندارند (معدل، ۲۰۱۱: ۵۴۳). این گروه از نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی را پروژه متناقض بومی معرفی می‌کنند (فینلی، ۱۹۹۹: ۱۵۹).

اما یکی از رویکردهای حائز اهمیت در مطالعه ماهیت جنبش زنان در کشورهای خاورمیانه توسط والنتین مقدم (۱۹۸۹) انجام شده است. او با بررسی تطبیقی سیاست‌های جنسیتی در کشور ایران و افغانستان به تأثیر تحولات اجتماعی در شکل‌گیری گونه‌های مختلف جنبش‌های هویت‌بخش زنان اشاره می‌کند. به نظر او، سیاست‌های جنسیتی دولت اسلام‌گرا در ایران موانع ساختاری در تعریف نهادی از زنان تجددگرا ایجاد کرد، اما تحولات اجتماعی در افغانستان به رفع قواعد نهادی محدودکننده در مشارکت زنان منجر شد. رویکرد غالب در این تحقیق برگرفته از مدل مذکور است، با این تفاوت که از یک سو سطح تحلیل محدود به مقایسه دو کشور نیست و شامل بیست مورد می‌شود؛ از سوی دیگر، در تبیین چرایی تنوع جنبش زنان علاوه بر متغیرهای اجتماعی به ساختار سیاسی و ایدئولوژی مذهبی نیز پرداخته شده است. از آنجا که در این تحقیق دو هدف نظری دنبال می‌شود: اولاً، گونه‌شناسی اندیشه‌های مختلف در ارتباط با به رسمیت‌شناسی هویت زنان در کشورهای اسلامی؛ و ثانیاً، بررسی تطبیقی تأثیر ساختارهای سیاسی در شکل‌گیری این اندیشه‌ها؛ لذا، نظریه اکسل هونت^۱ مناسب تشخیص داده شده است. او از یک سو متأثر از مکتب فرانکفورت، دیدگاه هابرماس و فوکو و از سوی دیگر، منتقد بحران شأن اجتماعی گروه‌های به حاشیه‌رانده شده در جامعه کنونی است. در

1. Axel Honneth

عین حال، هونت با ارائه نظریهٔ به رسمیت شناسی،^۱ دیدگاه هابرماس مبنی بر استعمار یک‌جانبه و تمام‌عیار زیست‌جهان^۲ توسط نظام اجتماعی^۳ را درمقابل مقاومت‌های کنشگران شکننده می‌داند. همچنین او به نقد مفهوم قدرت متکثر، مولد و خرد فوکو در تکوین هویت پرداخت تا معنای جدیدی از روابط قدرت در شکل‌گیری اندیشهٔ به رسمیت‌شناسی گروه‌های حاشیه‌ای ارائه کند. درحالی‌که هونت به تولید اندیشه توسط عاملیت مداخله‌گر و کنشگر فعال در عرصهٔ زیست‌جهان معتقد است که هر زمان می‌تواند گفتمان دیگری بسازد و به هیئت حاکم تحمیل کند، جودیت باتلر متأثر از فوکو بر سلطهٔ قدرت و سوژهٔ منفعل تأکید دارد. او در تعریفش از قدرت دچار نوعی بنیادگرایی ساختاری است که در آن منبع کنش سیاسی و شخصی از درون فرد بیرون نمی‌آید، بلکه از طریق معاوضات ساختاری پیچیده میان گفتمان‌های هژمونیک فرهنگی حاصل می‌شود. تمرکز هونت در طرح نبرد اجتماعی حول محور نابرابری اقتصادی نیست، بلکه موضوع کشمکش از منظر او تکذیب یا انکار نهادی در به رسمیت‌شناسی هویت یا تحقیر اجتماعی^۴ برخی گروه‌های اجتماعی است (هونت، ۲۰۰۱) که حکومت تلاش می‌کند با به تأخیر انداختن به رسمیت‌شناسی آنان و موکول کردن آن به توافقات بعدی، اشکال و میزان‌های مختلفی از مقاومت ایجاد کند؛ قربانیان بی‌عدالتی برای به رسمیت‌شناخته شدن با تولید اندیشه‌های متعارض با هنجارهای سیاسی درگیر می‌شوند (مارفی، ۲۰۱۱: ۷۶). در چنین تفکری دوام گروه‌های اجتماعی ناراضی در گرو تولید گفتمان مخالف و تقویت آن از طریق بسیج منابع است. نظریهٔ «به رسمیت‌شناسی اجتماعی»^۵ نیروهای آسیب‌دیده را برحسب میزان بی‌عدالتی در فرایند به رسمیت‌شناسی در چهار ردهٔ مختلف جای می‌دهد:

۱. گروه‌های تحقیرشده (گروه‌هایی که در رابطه با نظام حاکم کوچک و بی‌اهمیت شمرده شده‌اند).

۲. اختلال در به رسمیت‌شناخته شدن (گروه‌هایی که به رسمیت‌شناختن آن‌ها مختل شده است یا به نحوی تمام‌عیار و همه‌جانبه به رسمیت شناخته نمی‌شوند).

۳. نادیده انگاشته‌گی (گروه‌هایی که وجودشان از سوی نظام حاکم انکار می‌شود).

1. Recognition theory
2. Life world
3. Social system
4. Social contempt
5. Social recognition

۴. نابرابری در به رسمیت‌شناسی (گروه‌هایی که به رسمیت شناخته می‌شوند ولی مورد تبعیض قرار می‌گیرند).

هونت به دلالت‌هایی اشاره می‌کند که سوژه جهت تکوین هویت خود به‌کار می‌گیرد تا نسبت به سوژه‌ای که گفتمان قدرت درصدد هنجارمندکردن آن است یا به طور پیشینی و طبیعی وجود داشته اعتراض کند. از این رو، عاملان و اجراکنندگان اصلی سیاست‌های رهایی‌بخش، هویت‌های مختلف جنسیتی هستند که به منظور بازنمایی هویت خود علاوه بر نزاع جهت رسیدن به شأن و حرمت اجتماعی، که مهم‌ترین مؤلفه مفهوم به رسمیت‌شناسی است، در پی تحقق عدالت و توزیع برابر حقوق و امتیازات نیز می‌رود و گفتمان قدرت را مجبور به تجدیدنظر در مواضع خود می‌کند (فلمینگ، ۲۰۰۸: ۴۴). بسط نظریه هونت از یک سو امکان مطالعه گونه‌های مختلفی از اندیشه برای به رسمیت‌شناسی هویت زنان را فراهم می‌کند و از سوی دیگر تأثیر ساختارهای سیاسی را در شکل‌گیری اندیشه به رسمیت‌شناسی گروه‌های به حاشیه‌رانده‌شده نشان می‌دهد (مک‌کارتی، ۲۰۰۵: ۴۰۰).

نظر به آنچه مطرح شد، هونت در بررسی تنوع اندیشه‌های مربوط به جنبش‌های هویت-بخش در آلمان به اهمیت جایگاه ساختار سیاسی اشاره می‌کند. نزد او نوع ساختار سیاسی در نحوه تولید اندیشه تأثیرگذار است؛ بر اساس این نظریه و با توجه به واقعیت تجربی جوامع اسلامی دو عنصر اساسی تأثیرگذار در تبیین گوناگونی اندیشه‌های متفکران مسلمان قابل اثبات است: سیاست دموکراتیک در برابر اقتدارگرایی و سکولاریسم در مقابل شریعت‌گرایی رژیم عوامل مؤثری در تولید اندیشه‌های متنوع زنان هستند. به نظر می‌رسد ظرفیت‌های این نظریه برای تبیین تنوع اندیشه‌های موجود در خصوص جنبش‌های اجتماعی زنان در کشورهای اسلامی منطقه که دارای قرائت‌های مختلف از دین اسلام و ساختارهای سیاسی متفاوت هستند جنبه بدیع استفاده و بسط نظریه هونت به‌شمار آید.

فرضیات تحقیق

۱. در نظام‌های سیاسی اقتدارگرا-سکولار، اندیشه‌های سلفی و اجتهادگرا، اندیشه غالب در ایجاد جنبش به رسمیت‌شناسی زنان است.
۲. در نظام‌های سیاسی اقتدارگرا-شریعت‌گرا، اندیشه فمینیسم مدرن، اندیشه غالب در به رسمیت‌شناسی زنان است.
۳. در کشورهایی که میزان توسعه جنسیتی کمتر از توسعه انسانی بوده است، جنبشی برای به رسمیت‌شناسی هویت زنان نمی‌تواند شکل بگیرد.

روش تحقیق

این تحقیق از نوع توصیفی-تبیینی با استفاده از داده‌های ثانویه است و در مقام آزمون فرضیات از رویکرد تحلیل بین‌کشوری^۱ استفاده کرده است. بنابراین، با استفاده از داده‌های المللی به تحلیل بیست کشور خاورمیانه: اردن، بحرین، فلسطین، لبنان، قطر، کویت، ترکیه، سوریه، لیبی، امارات، عربستان، ایران، تونس، الجزایر، عراق، مصر، عمان، یمن، سودان و مراکش پرداخته است. نتیجه این مطالعه توصیفی، ارائه طبقه‌بندی کلی از وضعیت ساختار سیاسی بر اساس موارد زیر است:

(۱) میزان اقتدارگرایی/دموکراتیک‌بودن رژیم. مبنای تعیین این ویژگی گزارش مرکز تحقیقات بین‌المللی خانه آزادی^۲ است.

(۲) مواضع شریعت‌گرا/اسکولار بودن رژیم. داده‌های این قسمت دارای اعتبار تجربی‌اند و بر مبنای اخذ نظر از تعدادی سفیر و کارشناس ایرانی وزارت خارجه جمهوری اسلامی ایران که به ویژگی‌های ساختار سیاسی این کشورها آشنایی داشته‌اند اخذ شده است.

(۳) میزان توسعه جنسیتی و توانمندسازی جنسیتی براساس گزارش توسعه انسانی برنامه توسعه سلزمان ملل^۴ استخراج شده است.

تولید اندیشه‌های مختلف زنان در هر یک از کشورهای موردنظر براساس این متغیرها درون یکی از طبقاتی قرار می‌گیرد که نظریه تحقیق آن را پیش‌بینی و تحلیل می‌کند.

یافته‌های تحقیق

پرداختن به مسائل زنان در حوزه نظری مستلزم مطالعه مواضع سیاسی حاکمیت در برابر مطالبات زنان در حوزه به رسمیت‌شناسی هویت جنسیتی است. از این رو، در مقاله حاضر گونه-شناسی نظریات اندیشمندان در خصوص مقوله به رسمیت‌شناسی در کشورهای خاورمیانه براساس وضعیت زنان (جی دی آی و جی ای ام) و ساختار سیاسی (اقتدارگرا/دموکرات و

1. Cross national

2. Freedom House

۳. باوجود حرف و حدیث‌ها و تأملات جدی که در خصوص داده‌های این‌گونه مراکز و شاخص‌ها و معیارهای آن وجود دارد، با توجه به فقدان داده‌های قابل اعتماد در سطح گسترده همه این کشورها، استفاده از این داده‌ها برای محقق اجتناب‌ناپذیر بوده است.

4. UNDP

شریعت‌گرا/سکولار) انجام شده است. از این منظر، می‌توان دو سنت نظری کلی درباب جنبش زنان معرفی کرد:

۱) اندیشمندان «اسلام‌گرا» که در قالب دو گفتمان قابل بررسی‌اند: الف) اندیشمندان سلفی که به‌زعم خود خواهان رجعت به تمدن پرافتخار دوران صدر اسلام‌اند و برای ساختن ایدئولوژی اسلامی‌گرایش‌های واپس‌گرایانه دارند. در نظام‌های اقتدارگرا و سکولار زمینه شکل‌گیری و تقویت این گروه از اندیشمندان بیشتر است. ب) اندیشمندان اجتهادگرا واکنش احتیاط‌آمیز و گزینشی به تمدن غرب از خود نشان می‌دهند و در عین حال در تکوین سیاست‌های جنسیتی به آموزه‌های اسلامی متعهد هستند. اندیشمندان اجتهادگرا از یک سو به تحولات درونی اندیشه نوگرایی اسلامی توجه نشان دادند و از سوی دیگر به گزینش توأم با چالش با مدرنیته غربی می‌پردازند. از دل همین نگرش زمینه‌ای برای ظهور فمینیسم اسلامی در دهه ۱۹۹۰ فراهم آمد. به اعتقاد الحیبری در ایران پیش از انقلاب ۵۷ چنین رویکردی به مسائل زنان مسلط شد (الحیبری، ۱۹۹۸). هرچه از میزان فشارهای رژیم اقتدارگرا برای اعمال سیاست‌های دینی کاسته شود و گروه‌های بیشتری از زنان به رسمیت شناخته شوند، گرایش‌های اجتهادگرایانه و معتدل رونق بیشتری می‌گیرند.

۲) اندیشمندان «تجددگرا» که به نقد سیاست‌های سنتی، محافظه‌کارانه و شریعت‌گرایانه درخصوص مسائل زنان می‌پردازند (کوک، ۲۰۰۱). به اعتقاد این گروه، نگرش دینی در سیاست فاقد عقلانیت و منطق مدرنیته است. بنابراین در دفاع از برابری، آزادی و عدالت جنسیتی در حوزه سیاست نیاز به اخلاق فمینیستی است (شیخ، ۲۰۰۳: ۱۴۸). این گروه از نظریه‌پردازان اندیشه‌های خود را در قالب منطق فمینیسم مدرن و پست‌مدرن مطرح می‌کنند (قانع‌راد و دیگران، ۱۳۸۸). در کشورهایی که رژیم از موضع شریعت‌گرایی و با روش‌های اقتدارگرایانه با زنان برخورد می‌کند، در شرایطی که وضعیت توسعه جنسیتی و توانمندسازی جنسیتی بالاست، رهبران جنبش زنان از این موضع به حکومت فشار می‌آورند.

با توجه به رویکرد نظری تحقیق در ساختارهای اقتدارگرا- سکولار امکان شکل‌گیری فمینیسم اسلامی بیشتر است. در جدول زیر از میان بیست کشور خاورمیانه کشورهای مصر، مراکش و ترکیه بستر مناسبی برای پیدایش و توسعه گرایش‌های اسلام‌گرا دارند.

تحلیل جامعه‌شناختی تنوع جنبش زنان در کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه

جدول ۱. وضعیت زنان براساس ساختار سیاسی اقتدارگرا- سکولار در کشورهای خاورمیانه

کشورهای اقتدارگرا - سکولار		توسعه جنسیتی	توانمندسازی جنسیتی
جمهوری عربی مصر (قبل از تحولات اخیر)	شاخص	۰/۶۳	۰/۲۶
	رتبه	۲	۱
پادشاهی مراکش*	شاخص	۰/۶۰	۰/۲۱
	رتبه	۳	۳
تونس (قبل از تحولات اخیر)	شاخص	۰/۷۳	۰/۲۵
	رتبه	۱	۲

گزارش توسعه انسانی یو ان دی پی، ۲۰۱۱ و گزارش خانه آزادی، (۲۰۱۱)

نظر به آنچه گفته شد، برحسب میزان اقتدارگرایی این رژیم‌ها در اعمال سیاست‌های سکولار و استفاده هیئت حاکم از سازوکارهای انکار، تحقیر یا اختلال در به رسمیت‌شناسی هویت زنان مدافع ارزش‌های دینی، رویکردهای اسلام‌گرا در این کشورها جهت‌گیری‌های معتدل یا رادیکال اتخاذ می‌کنند. رویکرد سلفی از مهم‌ترین جهت‌گیری‌های رادیکال است که مصداق جامعه مطلوب یا همان جامعه صدر اسلام است. این گروه از اندیشمندان اساس تمایز جامعه اسلامی را در مقایسه با دیگر جوامع غیردینی وجود الگویی ثابت و از پیش مشخص می‌دانند که براساس تشخیص فقها و عالمانی ارائه می‌شود که عمدتاً مرد هستند. در این رویکرد، از آنجا که چنین احکامی الهی و مافوق فهم بشر هستند، امکان بازاندیشی وجود ندارد و تنها راه حفظ جامعه اسلامی پیروی از قواعد الهی است. هبه رؤف عزت (۲۰۰۱) و محمد الشحرور (۱۹۹۰) اندیشمندان مکتب نوسلفی و منتقدان دیدگاه‌های سکولار، سیاست‌های لیبرالیستی و سوسیالیستی در مصر هستند که درصدد تولید اندیشه اسلام‌گرایی برآمده‌اند. از نظر آن‌ها اعمال سیاست‌های غیردینی توسط حکومت‌های سکولار به لحاظ معرفت‌شناختی برپایه باور به اصول زیر تبیین می‌شود:

۱. دین برساخته و پرداخته ذهن انسان و حاصل روندی تاریخی است.
۲. اگر کسی بخواهد با نگرش مثبت به دین بنگرد یا درباره آن صحبت کند، باید آن را انسانی و زمینی قلمداد کند.

*. طبق داده‌های مرکز تحقیقات خانه آزادی (Freedom House) در سال ۲۰۱۱ پادشاهی مراکش در زمره کشورهای نیمه اقتدارگرا است.

۳. دین باید با تحولات اجتماعی تغییر کند و این تغییر باید براساس نسبی‌گرایی مادی باشد نه براساس اجتهاد و ایجاد تعادل میان مطلق (وحی) و نسبی (ماده). در غیر این صورت دین گمراه‌کننده و متحجرانه است.

۴. دین در خدمت سیاست است و فقط در این راه به کار گرفته می‌شود و این اقتصاد است که مسیر تاریخ را تعیین می‌کند نه دین و فرهنگ.

۵. در طول تاریخ، رجال دینی همواره تابع سلطه سیاسی - اقتصادی قدرت‌ها بوده‌اند.

۶. دین عامل تحجر و واپس‌گرایی است و باید از زندگی زنان بیرون رود تا راه پیشرفت گشوده شود.

چنین تلقی از دین "درباره" اسلام مطالعه‌کردن است و نه شناخت خود "اسلام" (همان، ۱۲۵). به اعتقاد اندیشمندان اسلام‌گرا جامعه برای اداره امور نیازمند تولید و تقویت ایدئولوژی سیاسی است که هم‌زمان هم اخلاق و هم سیاست است (الشحور، ۱۹۹۰: ۶۰۳-۵۹۷). از این رو، رئوف عزت به نقد سکولاریزاسیون به‌عنوان اخلاق مدرنیته می‌پردازد و از همین منظر در نقد سیاست فمینیسم لیبرال می‌نویسد: «در غرب تقدس علم و تکنولوژی پیشرفته در حکومت‌های لیبرال، آن دو را به جایگاه عرش دین و متافیزیک نشانده است» (همان، ۱۲۷). او می‌کوشد از مدرنیته تقدس‌زدایی کند، زیرا از دل اخلاق غیردینی سیاست غیراخلاقی را نتیجه می‌گیرد. تمام نقد رئوف عزت حول این نکته است که غرب، از رنسانس به بعد، اندک اندک به سکولاریسم روی آورد و این فرایند انسان را از سرچشمه دین و تقدس الهی دور و آن را به موجودی صرفاً مادی مبدل کرد؛ نتیجه دیگر چنین رهیافتی رواج تجربه‌گرایی در حوزه علم است. او می‌نویسد تجربه‌گرایی فمینیستی به جایی رسیده است که در موج سوم فمینیسم شعار «زنان بدون مردان» سر داده می‌شود، مقوله روابط جنسی به ترویج همجنس‌گرایی زنانه (لزبینیسم) و مردانه (گیسیسم)، ازدواج گروهی و بارداری از طریق تزریق اسپرم پرداخته است. به نظر او این جنبش در موج دوم خود واقعی‌تری به نام "مادری" را به اسم استیفای حقوق ازدست‌رفته زنان قربانی کرد و با تشویق زنان به کار در بیرون منزل و تحقیر کار خانگی، زمینه‌ساز استثمار زنان توسط نظام سرمایه‌داری، گسترش صنعت روابط جنسی و فروپاشی نهاد خانواده شد. به اعتقاد او، جوامعی که سیاستشان اسلامی است، نیازمند داشتن اخلاق اسلامی هستند. لذا «معیار تعیین‌کننده حقوق و تکالیف باید شرع باشد» (همان، ۱۳۵) و نهایتاً نتیجه می‌گیرد: «جایگزین کردن مباحث علمی به‌جای وحی الهی در واقع قراردادن مفاهیم متغیر به‌جای یک مفهوم ثابت الهی است؛ به‌ویژه اگر آن مفهوم ثابت (وحی) باشد که قابلیت هماهنگی با عقل را دارد و همگان را به تسلیم و سکوت دعوت می‌کند» (همان، ۱۴۷). در

نظام‌های اقتدارگرا- سکولار معتدل، رویکرد اجتهادگرا در میان فعالان حقوق زن رایج‌تر است؛ در این دیدگاه، اجتهاد به معنای بازاندیشی دین‌محورانه در امور مربوط به زنان است که تا حد زیادی متأثر از شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه و با توجه به مسلط‌شدن مدرنیته غربی در جوامع اسلامی است. این رهیافت نظری منتقد دیدگاه سنتی رایج در حوزه کلام، فقه، تفسیر و حدیث است، زیرا میان ایده‌آل‌ها و واقعیت اجتماعی تفاوت می‌گذارد؛ بنابراین، اندیشه اسلامی را نیازمند عصری‌سازی می‌داند و این عصری‌سازی برای فکر اسلامی مشروع و ضروری است. عرصه‌های زیادی در مدار این عصری‌سازی قرار می‌گیرند که یکی از آن‌ها «اصول فقه» است. مراد از عصری‌سازی اصول فقه بازنگری و تجدیدنظر در قواعد اسلامی در ارتباط با کنشگران اجتماعی بر اساس سه مؤلفه است: ۱) توسعه مادی و اقتصادی زنان در فعالیت‌های اجتماعی؛ ۲) برابری زن و مرد؛ ۳) حفظ ذات و بنیان‌های ارزش‌های دینی. وجه تمایز اصلی این رویکرد با اندیشه تجددگرایی در بی‌اعتقادی تجددگرایان به اصالت ذات است که زمینه‌ساز ایده فمینیستی می‌شود. در اینجا به برخی از مهم‌ترین مواضع اندیشمندان این رویکرد اشاره می‌شود: محمد عابد الجابری (۱۹۳۶) در کتاب *مردم‌سالاری و حقوق بشر* که با همین منطق نظری نوشته شده است به موضوع حقوق زن در اسلام اشاره می‌کند و می‌گوید: هنگام سخن گفتن از حقوق بشر در اسلام، باید سه نکته ضروری را در نظر گرفت: نخست، تعالیمی که کلیات شریعت اسلامی را بیان می‌کنند؛ دوم، نصوصی که به بیان احکام جزئی آن می‌پردازند؛ و سوم، مقاصد عقلی و شأن نزول این احکام. براساس قاعده فوق، فقها اجتهادهای متفاوتی درباره حقوق زنان در جامعه اسلامی بیان کرده‌اند؛ برای نمونه در خصوص سهم ارث می‌توان به فتوای بعضی از فقیهان کشور مراکش در سده گذشته اشاره کرد که فتوا به نداشتن سهم ارث برای زنی می‌دادند که ازدواج کرده باشد تا بدین طریق از وقوع کشمکش در میان قبایل نواحی کوهستانی آن کشور جلوگیری کنند؛ در حالی که برخی دیگر از فقیهان در این کشور، برعکس، سهم ارث زن شوهردار را به میزان نصف ماترک مرد می‌دانند. این حکم براساس رسم رایج در مناطقی است که زن شریک مرد در کار و تولید است (همان، ۱۸۵-۱۸۴). از دیگر اندیشمندان این رویکرد طاهر حداد (۱۹۲۹) اندیشمند تونسی است؛ او در کتاب *زن ما در شریعت و اجتماع* پویایی مواضع دین در قبال زنان در جامعه اسلامی را مورد توجه قرار داد. کتاب او در دو بخش شرعی و اجتماعی به رابطه وضعیت زنان و نسبت آن با سیاست هیئت حاکم می‌پردازد. بخش شرعی کتاب حداد ناظر به نگرش دینی و قسمت اجتماعی آن با ملاحظه وضعیت زندگی زنان تونسی و مقایسه آن با زنان اروپایی به نگرش درآمده است. حداد که از یک سو دارای تجارب سیاسی- اقتصادی است و از سوی دیگر دارای گرایش‌های ملی‌گرایانه،

عدالت خواهانه و دشمنی با استعمار، خواهان مشارکت زنان در دفاع از حقوق اجتماعی خود است. وی در این باب می‌گوید: «یا باید زن را رها کنیم تا به همراه جریان تجدد غربی به صورت خودرو و بدون راهنما پیش رود یا اینکه وضع زندگی‌مان را با ایجاد اصول کاملی برای خیزش زن که در واقع خیزش تمامی ملت اسلامی است نجات دهیم» (حداد، ۱۹۳۰: ۱۱۵-۲۱۳). حداد معتقد است درونی‌کردن ارزش‌های اسلامی میان زنان مسلمان در رقابت با ارزش‌های فمینیسم لیبرال در شرایطی امکان‌پذیر است که به‌شکلی دقیق مفاهیم کلیدی نظیر «برابری جنسیتی» مورد بازاندیشی فقها قرار گیرد. حداد برای مرتبط‌کردن مسلمانان با فرایند تجدد، میان آنچه در اسلام بیان شده و آنچه اسلام بدان سبب آمده است، تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: «آنچه اسلام آورده، متعلق به وضعیت جاهلیت است؛ از این رو، احکامی که وضع کرده اقرار به آن وضعیت است و آن را تعدیل می‌کند؛ اما تا زمانی که آن وضعیت باقی بماند پابرجا است؛ با ازبین‌رفتن شرایط آن زمان احکام آن نیز از بین می‌رود. به این ترتیب ازبین‌رفتن احکامی که در زمان جاهلیت موضوعیت داشته به اسلام ضرری نمی‌رساند. اما آنچه اسلام به سبب آن آمده، گوهر و معنای اسلام است و با جاودانگی آن، جاودان باقی می‌ماند. مسائلی از قبیل توحید، اخلاق نیکو، عدالت و برابری از جمله دستة اخیرند. از جهت دیگر، تمامی شریعت‌ها در عمق گوهر خود به دو امر بزرگ بازمی‌گردند: اخلاق برابری و نیاز انسان به زندگی. اسلام این دو امر را تأیید و تعدیل می‌کند تا در زندگی با یکدیگر تعارض پیدا نکنند. اما به دلیل فقه عقب‌افتاده در برخی جوامع اسلامی مفهوم برابری در حوزه زنان بازاندیشی نشده است» (همان، ۱۴-۱۳؛ ۳۳-۳۲).

در جدول ۲ موقعیت زنان در کشورهای اقتدارگرا- شریعت‌گرا نمایش داده شده است. در این کشورها، طبق نظریه، امکان شکل‌گیری و گسترش اندیشه فمینیسم مدرن و پسامدرن وجود دارد.

تحلیل جامعه‌شناختی تنوع جنبش زنان در کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه

جدول ۲. وضعیت زنان براساس ساختار اقتدارگرا-شریعت‌گرا در کشورهای خاورمیانه

کشورهای اقتدارگرا- شریعت‌گرا		توسعه جنسیتی	توانمندسازی جنسیتی
جمهوری اسلامی ایران*	شاخص	۰/۳۱	۰/۷
	رتبه	۴	۲
لبنان**	شاخص	۰/۷۳	۰/۲۷
	رتبه	۱	۴
جمهوری الجزایر	شاخص	۰/۲۷	۰/۶۸
	رتبه	۵	۳
امارات متحده عربی	شاخص	۰/۷۳	۰/۲۶
	رتبه	۲	۵
پادشاهی بحرین	شاخص	۰/۳۹	۰/۸۳
	رتبه	۳	۱

(گزارش توسعه انسانی یونان دی پی، ۲۰۱۱)

اندیشه تجددگرا رشد خود را از دهه ۱۹۲۰ در بعضی کشورهای اسلامی آغاز کرد و تاکنون به حیات خویش ادامه داده است. این اندیشه در فرایند رشد خود سه مرحله عمومی را پشت سر گذاشته است. نخست، رهیافت «غرب‌زدگی» است که به لحاظ تاریخی شامل دوره استعمار کشورهای اسلامی می‌شود (۱۹۵۰-۱۹۲۰). از مهم‌ترین اندیشمندان رهیافت مذکور می‌توان به افرادی چون هدی الشعراوی (۱۹۴۷-۱۸۷۹)، عبدالرحمن‌ال‌شهیندر (۱۹۴۰-۱۸۷۹) و سلامه موسی فابینی (۱۹۵۸-۱۸۷۷) اشاره کرد. در این دوره با گسترش استعمار در کشورهای اسلامی موجی از ایدئولوژی لیبرالیستی از سوی زنان متجدد ظهور کرد. این گروه به دلیل رفت‌وآمد به کشورهای غربی و آشنایی با شیوه زندگی آن‌ها خواهان پیاده‌شدن همان الگوها در کشورهای اسلامی شدند. دومین رهیافت اندیشه تجددگرا، رهیافت «ملی‌گرایی» است و به لحاظ تاریخی شامل دوره استقلال می‌شود (۱۹۷۰-۱۹۵۰). طی مرحله استقلال که سنگ بنای آن در مسئله دفاع از فلسطین (۱۹۴۸)، کودتای نظامی روسیه (۱۹۴۹)، جنبش افسران آزاد به رهبری جمال عبدالناصر در مصر (۱۹۵۲) و داوری درباره پادشاهی عراق (۱۹۵۲) گذاشته شد، استعمار مستقیم و به تبع آن بورژوازی سنتی از بین رفت و جوانان طبقه متوسط رهبری بسیاری از جوامع اسلامی منطقه را به عهده گرفتند. رهبران ملی‌گرا بیشتر به فکر مبارزه با استعمار و تحقق اصلاحات اجتماعی - اقتصادی به منظور رشد و رهایی از عقب‌ماندگی و در نهایت وحدت کشورهای عربی منطقه بودند. همچنین از آنجا که ملی‌گرایان خود را دشمن احزاب کمونیستی و بدیل آن‌ها می‌دانستند، با تکریم دین‌مداران، از آن‌ها به منظور مقابله با

مارکسیست‌ها استفاده کردند. از این رو، مثل مذهب‌یون مسئله زنان برای آن‌ها اهمیت ثانوی داشت. بارزترین اندیشمندان این رویکرد قاسم امین (۱۹۰۸-۱۸۶۳)، زینب فواز (۱۹۱۴-۱۸۴۶)، عایشه التیموریه (۱۹۰۲-۱۸۴۰)، فرح انطوان (۱۹۹۲-۱۸۷۴)، ملک حنفی ناصف معروف به باحثة البادیه (۱۹۱۸-۱۸۸۶)، جمیل الزهاوی (۱۹۳۶-۱۸۶۳) و معروف الرصافی (۱۹۴۵-۱۸۷۷) هستند.

سومین اندیشه تجددگرا، رهیافت «مارکسیستی» است که از دهه ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۰ فعال شد و از آن به بعد تا فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، رقیب سرسخت اندیشه اسلامی بود. این گروه از اندیشمندان با تأکید بر ساختارهای ایدئولوژیک-سیاسی به بررسی موقعیت حاشیه‌ای‌ها و استثمارشوندگان نظام پدرسالار پرداختند. این رهیافت بخصوص پس از پایان جنگ ۱۹۶۷ در افکار دگراندیشان بروز جدی‌تری پیدا کرد.

در ایران رویکرد تجددگرایی بعد از انقلاب ۱۳۵۷ در خارج از کشور بیشتر مجال رشد پیدا کرد. ما بدون آنکه بخواهیم مؤید آرای آنان باشیم، حسب اقتضای پژوهش، به طرح دیدگاه آنان می‌پردازیم. اعتقاد عمومی این رویکرد را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. اعتقاد به عدم ثبات احکام شریعت، عصری بودن احکام شرع، سیالیت احکام، عرضی بودن احکام، اسطوره‌ای بودن احکام فقهی و تغییرپذیری احکام امضایی.
۲. لزوم اجتهاد در اصول به جای اجتهاد در فروع.
۳. علم‌گرایی و تکیه بر خرد ابزاری.
۴. حق مداری در برابر تکلیف مداری.
۵. نسبی دانستن تفسیر عدالت.
۶. آزاد ساختن زنان از زیر یوغ نظام پدرسالاری.

آزادی مفهومی است که بیشتر فمینیست‌های تجددگرا در ایران بر آن پای می‌فشارند. اگرچه آزادی در معنای مورد نظر آنان پیوندی عمیق با فردگرایی به مفهوم غربی آن دارد و برآمده از فرهنگ لیبرالیستی غرب است و در این دیدگاه همه انسان‌ها آزادند آنچه را بدان متمایل‌اند انجام دهند، تأکید بر حفظ ارزش‌های معنوی و انتقاد از فردگرایی افراطی آنان را تا حدودی از دیدگاه‌های لیبرالیستی جدا می‌کند. در این نگاه منوط شدن خروج زن از خانه به اذن همسر، هم به دلیل محدودیت زن و هم به دلیل تبعیض جنسیتی مردود است. سرپرستی مرد در خانواده و حجاب اجباری نیز چنین حکایتی دارد. از مهم‌ترین مروجان این رویکرد می‌توان به اندیشه افسانه نجم‌آبادی (۱۹۹۵) در کتاب *سال‌های عسرت، سال‌های رویش؛ شیرین عبادی در زنان و قوانین خشن؛ و مهرانگیز کار در مشارکت سیاسی زنان، موانع و امکانات* اشاره

کرد. عبادی با نقد مواضع اسلامی در قبال زنان معتقد است «زنان از نظر اسلام حق قانون‌گذاری ندارند. ممنوع بودن زن‌ها از مقام قانون‌گذاری مستقیماً از اصول حقوقی اسلام است و هیچ عامل خارجی دیگری در تکوین این فکر دخالت ندارد، زیرا هم فقه شیعه و هم فقه سنت به این اصل پایبندند» (افشار به نقل از کار، ۱۹۹۸: ۶۳). به زعم وی: «... مواد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تمامی حقوق بشر را از زنان ایرانی سلب نموده و اصولاً هرآنچه در قانون اساسی ایران مدون شده تماماً نقض حقوق بشر است...». خانم مهرانگیز کار در جریان مطالعه اصولی قانون اساسی جمهوری اسلامی معتقد است: «به‌روشنی فهمیده می‌شود که در اغلب موارد، قانون‌گذار زنان را به طور صریح از حقوق برابر سیاسی با مردان محروم نساخته است، بلکه تأکید بر صفات خاصی مانند اجتهاد، فقاقت و... برای آزادی زنان محدودیت‌زا شده است» (افشار به نقل از کار، ۱۹۹۸: ۴۵).

نظیره زین‌الدین (۱۹۷۶-۱۹۰۸) از شخصیت‌های لبنانی و مدافع تفسیر عصری از دین اسلام است. او در سال ۱۹۲۸ کتاب *حجاب و بی‌حجابی* و یک سال بعد کتاب *دختران و شیوخ* را منتشر کرد. مهم‌ترین انتقادات او به رویکرد اسلام‌گراست که زنان را به کل نادیده می‌گیرد و هیچ‌گونه شأن اجتماعی برای آن‌ها قائل نمی‌شود. از این رو، در پاسخ به شبهه نقصان عقل و دین در زنان می‌گوید: «مرد بر زن به لحاظ فطرت کامل‌تر نیست، بلکه زن از مرد در فطرت شایسته‌تر است؛ لذا مرد مسلمان از زن مسلمان به لحاظ دینی نمی‌تواند کامل‌تر باشد. اما مرد به سبب توان بدنی بر زن برتری می‌جوید؛ از این رو، وی را به بردگی می‌کشد، راه‌های عقل او را می‌بندد و این امر منجر به تفاوت میان مرد و زن در ارائه آثار عقل آن‌ها می‌شود؛ همان‌گونه که میان هر سلطه‌گر غالب و مغلوبی چنین رابطه‌ای برقرار است» (زین‌الدین، ۱۹۲۸: ۶۷). به زعم او، علت گرایش زنان در کشورهای اسلامی به ارزش‌های سکولاریستی مدرن ناشی از انطباق اخلاق فمینیستی جامعه غربی با سیاست این کشورهاست؛ یعنی برخلاف شکافی که میان عرصه عینی و نهادی جامعه با ارزش‌های کنشگران در جوامع اسلامی رخ داده است، در غرب مجموعه همگنی از موقعیت ذهنی و عینی ایجاد شده است که نارضایتی نیروهای اجتماعی را به دنبال ندارد. او وضع احکامی چون میزان سهم ارث زن، اعتبار قضایی شهادت زن، ازدواج مجدد و حق طلاق مردان را نمونه‌ای از عقب افتادگی مواضع اسلام‌گرایان به‌عنوان نهادهای عینی جامعه اسلامی با نظام ارزشی کنشگران اجتماعی معرفی می‌کند. در واقع، او با مطرح کردن این اصول توسعه زنان در کشورهای اسلامی را مستلزم تبعیت از سیاست‌های آزادی‌بخش، برابری خردگرایانه و حذف نابرابری‌های جنسیتی در عرصه اجتماعی می‌داند که

خاص دوران پیش از مدرن است. هرچه شکاف ارزشی میان زنان با نهادهای عینی جامعه جدید بیشتر می‌شود، درک سازوکارهای روبه‌پیشرفت نظام جهانی دشوارتر می‌شود. از دیگر اندیشه‌های مرسوم در کشورهای اقتدارگرا-شریعت‌گرا اندیشهٔ پساتجددگرایی است؛ نوال سداوی و قاسم امین عضو مکتب تجددگرایی عربی سهم عمده‌ای در برساختن این اندیشه داشتند. سداوی در کتابی با عنوان *دربارهٔ زن، دین و اخلاق* می‌کوشد علت تاریکی تاریخ زنانه را کژفهمی سنت مردسالار اعلام کند. نظامی که به تعیین حقوق و هویت زن می‌پردازد و آن را هژمونیک می‌کند تا قدسی جلوه کند و امکان بازاندیشی در آن وجود نداشته باشد. او چالش اصلی اسلام و فمینیسم را تفسیر نادرست از مفهوم «برابری» می‌داند. امین نیز در کتاب *زن جدید* به اهمیت بازنگری در سنت، کلام و توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی جامعهٔ مدرن می‌پردازد. مهم‌ترین مواضع نظری امین در مطالعات زنان در کتاب *رهایی زن و زن جدید* در قالب سنت‌های سکولاریستی و لیبرال به شرح زیر است:

۱- تفسیر نادرست از دین و تداوم حکومت استبدادی دلیل عقب‌ماندگی زنان مسلمان است (امین، ۱۹۸۹: ۶۱۹)؛

۲- وظیفهٔ زن تنها به چارچوب خانه محدود نمی‌شود (همان: ۶۲۰)؛

۳- در شریعت نصی دربارهٔ وجوب حجاب وجود ندارد (همان: ۶۲۲-۶۲۱)؛

۴- اختلاط زن و مرد در جامعه آگاهی زنان را افزایش می‌دهد (همان: ۶۲۲)؛

۵- طلاق محضوری است که به دلیل ضرورت جایز است (همان: ۶۲۳).

اندیشهٔ پساتجددگرایی در کشورهای اسلامی برپایهٔ آموزه‌هایی از قبیل توجه به شرایط تاریخی نصوص، شرایط تفسیر متن، گسست‌های گفتمانی، تمایز میان امر ثابت و امر متغیر و تفسیر تاریخی عدالت شکل گرفت. این گروه از اندیشمندان با بهره‌گیری از دستاوردهای معرفتی اخیر غرب در باب مطالعات زنان و با تأسی از گرایش «متن محور» در هرمنوتیک، به تنظیم ایده‌های خود می‌پردازند. در واقع، این جریان فکری متأثر از اندیشهٔ نسبیت‌گرایی و باور به کثرت معنا در قالب رویکرد هرمنوتیکی مباحثی حول وحدت معرفت و تعدد دانش مطرح می‌کند. به زعم این گروه از اندیشمندان، دانش‌های دینی نیز در قلمرو منظومهٔ بشری قرار دارند؛ بنابراین، تفسیر اصول دینی برپایهٔ فهم بشری صورت می‌گیرد و به لحاظ معرفت‌شناختی چه کسی و بر چه اساسی می‌تواند اثبات کند که فهمش از واقعیت صحیح‌تر از دیگری است؟ با طرح مفهوم نسبیت و تاریخیت در این منطق نظری تفاسیری که از احکام اسلامی در باب موقعیت زنان ارائه شد نهایی نیست، بلکه برخاسته از شرایط اجتماعی عصر نزول و فهم بشری افرادی است که قدرت هژمونیک ساختن ایدهٔ خود را دارند. با چنین منطقی، امکان بازاندیشی

دینی در موقعیت زنان همواره وجود دارد و هیچ رویکردی به واسطه الهی بودن بر رویکردهای دیگر تفوق ندارد. از مشهورترین اندیشمندان مسلمان مروج این دیدگاه نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳) و عبدالمجید شرفی هستند. آن‌ها با تأثیرگرفتن از اندیشه میشل فوکو به سه اصطلاح «اندیشیده»، «ناندیشیده» و «غیرقابل‌اندیشه» اشاره می‌کنند و نقش ساختارهای زبانی را در تولید روایت‌های نابرابر زنان در کشورهای اسلامی توضیح می‌دهد (ابوزید، ۱۹۹۹: ۲۴-۱۷). ابوزید گفتمان زن در جهان معاصر عرب را گفتمانی قومی می‌داند که از مطلق مؤنث سخن می‌گوید و وی را مقارن با مذکر قرار می‌دهد. در حالی که رابطه میان آن‌ها را متقابل یا متعارض می‌داند و به لزوم تبعیت یکی از دیگری اشاره می‌کند. ابوزید برای اثبات این ادعا از ساختار زبان عربی، قوم‌گرایی و مسائل سیاسی معاصر نمونه‌هایی می‌آورد: «زبان عربی میان اسم عربی و اسم غیرعربی به وسیله علامت «تنوین» یا «تصریف» تمایز می‌گذارد. در این زبان، به غیرعرب‌ها «عجم» یا «عاجمه» گفته می‌شود و همه این‌ها نوعی طبقه‌بندی ارزشی است که به عرب‌ها جایگاه برتری می‌دهد» (ابوزید، ۱۹۹۹: ۳۵). همچنین در این زبان به زبان عربی «اللغه»، با الف و لام، گفته می‌شود؛ گویا که سایر زبان‌ها چنین نیستند و کسانی که به زبان دیگری سخن می‌گویند به مثابه «عجاوات» هستند که بیان و نطق ندارند. از نظر ابوزید این تفاوت میان زمینه و دلالت زبان عربی با زبان‌های دیگر، باعث ایجاد تفاوت دیگری میان «مذکر» و «مؤنث» در اسامی عربی می‌شود و براساس آن اسم عربی مؤنث به لحاظ ارزشی برابر با اسم عجم قرار می‌گیرد؛ از این رو، همان‌گونه که «تای» تأنیت به لحاظ صرفی میان مذکر و مؤنث تفاوت می‌گذارد، میان مؤنث عربی و مذکر اعجمی نیز مشاهده می‌شود که زبان عربی گونه‌ای قومیت‌گرایی را نه تنها بر ضد دیگران، بلکه بر ضد مؤنث عرب هم اعمال می‌کند و با «زن» همانند اقلیت‌های قومی برخورد می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۹: ۳۵). این ساختار زبانی به تأسیس نظام نابرابر جنسیتی می‌پردازد که به دوگانگی مرد و زن دامن می‌زند. در این زبان، تفاوتی میان مذکر حقیقی و مجازی دیده نمی‌شود. این امر نشان‌دهنده آن است که تصور «مذکر بودن» در زبان عربی اصل و فعال است و مؤنث فرعی است که هیچ‌گونه فاعلیتی ندارد. به اعتقاد ابوزید، این‌گونه ویژگی‌ها نه تنها در زبان عربی، بلکه در بیشتر زبان‌های دنیا ساختار آگاهی انسان را از جنسیت به شکل نابرابری برمی‌سازد. بخش مهم دیگری از تعالیم ابوزید به مسئله روش تأویل نصوص مربوط می‌شود. او دغدغه «بازگشت به میراث» را همچنان دل‌مشغولی سایه‌افکن بر تمام پاسخ‌های گفتمان عربی می‌داند و در برخورد با میراث، سه رویکرد بنیادین را برمی‌شمارد: اول، رویکرد «احیای سلفی» که معتقد است «میراث»، هویت ویژه مسلمان و طرح احیای تمدن اسلامی را تبیین می‌کند. دوم، رویکرد «گسست از میراث»

که میراث را امری زبان‌بار و مسئول پاره‌ای از ابعاد بحران کنونی می‌داند و سوم، رویکرد «نوسازی میراث» که به وسیلهٔ ارائهٔ تفسیری نو و مطابق مقتضیات زمانه، سنت یا میراث را با مدرنیته سازگار می‌کند. سنت‌گرایان مساوات بین زن و مرد را مبتنی بر تفاوت‌های طبیعی می‌دانند. در حالی که ابوزید چنین روشی را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «در این روش، بدون توجه به زمینه^۱ جدلی قرآن که در مواجهه با عرب آن زمان شکل گرفته است، در فرایند تفسیر به بازی مفهومی با متن^۲ تکیه می‌شود؛ بدون آنکه به ماهیت این متون از منظر تاریخ و زمینه شکل‌گیری توجه شود» (همان: ۱۹۴-۱۹۳). او روش قرائت متن براساس توجه به زمینه را روش تجددگرایان می‌داند و معتقد است این روش از یک سو روش‌های «اصول فقه» سنتی را متحول می‌کند و از سوی دیگر ادامهٔ تلاش پیش‌تازان نوزایی به‌ویژه محمد عبده است. مهم‌ترین ابزارهای روش قرائت براساس زمینه، دانش‌های «شأن نزول»، «ناسخ و منسوخ» و «علوم زبانی» است که دانشمندان علم اصول نیز بدان‌ها تکیه می‌کنند.

عبدالمجید الشرفی (۱۹۴۲) نیز با همین منطق نظری به نقد رهیافت سنتی از دانش‌های اسلامی همچون کلام، فقه، تفسیر و حدیث می‌پردازد. وی معتقد است میان ایده‌آل‌ها و واقعیات فاصلهٔ زیادی وجود دارد و برای رفع این فاصله، اندیشهٔ اسلامی به طور کلی نیاز به عصری‌سازی دارد که برای فکر اسلامی هم مشروع و هم ضروری است. شرفی می‌گوید: عرصه‌های زیادی در مدار این عصری‌سازی قرار می‌گیرند که یکی از آن‌ها، «اصول فقه» است. او مراد از عصری‌سازی اصول فقه را بازنگری و تجدیدنظر در آن براساس بازگشت به روح خطاب قرآنی می‌داند که مفاد آن برابری مسلمانان در خطاب الهی است. وی بیان می‌کند که برای تجدیدنظر در این منظومه چاره‌ای جز بازگشت به تاریخ نیست و برای مثال به این آیه از سورهٔ طلاق اشاره می‌کند: «وقتی زنان را طلاق دادید، سزاوار نیست آن‌ها را از خانه‌هایشان بیرون کنید». در حالی که آیهٔ فوق درصدد حمایت از زن است و می‌خواهد که آن‌ها در زمان عده از خانهٔ خود طرد نشوند؛ این حکم قرآنی تبدیل به این حکم شده است که زن نباید در ایام عده از خانه خارج شود. این پدیده، فاصله جستن از مقاصد قرآنی است» (شرفی، ۱۳۸۲: ۱۰۳). مسائلی چون آزادی زن و موضع اسلام در این زمینه از دیگر مسائلی است که ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده است؛ در حالی که پیش از این در میراث اسلامی این مفاهیم چنین مصادیق پیچیده‌ای نداشتند. در واقع، نوع رابطهٔ اسلام، تجدد و امکان هماهنگی میان

1. Context

2. Text

تحلیل جامعه‌شناختی تنوع جنبش زنان در کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه

آن‌ها، از مسائل مهم درخصوص زنان در جهان اسلام است (شرفی، ۱۹۸۹: ۳۲). او در نتیجه‌گیری خود بیان می‌کند که آموزه‌های اسلامی به دلیل شرایط جامعه جدید درخصوص مسائل زنان با تعارضاتی مواجه شده است که امکان چاره‌جویی براساس اطلاعات موجود در فقه و اصول را ندارد (شرفی، ۱۹۸۹: ۲۵۸-۲۵۹). در هر حال، هر دو اندیشمند بر این نکته تأکید دارند که اساساً واقعیت واحدی از احکام شرع درست یا غلط نیست. این قدرت یک گفتمان است که امکان اجرای احکام را به رژیم‌های اسلامی می‌دهد و نه حقانیت آن.

در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت این دیدگاه با انکار انگاره جهان‌شمولیت اخلاق دینی قائل به هیچ نوع تفاوتی میان مرجع تصمیم‌گیری در ارتباط با هویت و حقوق زنان در کشورهای اسلامی و غربی نیست، بلکه این مرجع تصمیم‌گیری است که بعد از رنسانس در غرب تغییر کرد و هیئت حاکم از کلیسا جدا شد. درحالی که جوامع اسلامی براساس حکم حاکم اسلامی اداره می‌شود. نقطه اشتراک هر دو در تفسیر انسانی از حقوق زنان است. شایان ذکر است که نمونه ایرانی چنین اندیشه‌ای را محمد مجتهد شبستری در سال‌های اخیر مطرح کرده است.

جدول ۳ کشورهای را نشان می‌دهد که به دلیل وجود قواعد نابرابر و تبعیض‌آمیز در آن‌ها اساساً وجود زنان به‌عنوان بخشی از نیروی انسانی فعال در جامعه انکار شده است؛ در این کشورها حتی در سرشماری‌های رسمی، جمعیت زنان محاسبه نمی‌شود و به دلیل موانع حقوقی - قانونی حضور زنان در عرصه عمومی امکان‌پذیر نیست. طبق نظریه هونت این کشورها از طریق سازوکار انکار و تحقیر زنان را به گروهی حاشیه‌ای مبدل کرده‌اند و امکان شکل‌گیری اندیشه به‌رسمیت‌شناسی هویت در آن‌ها فراهم نیست. لذا نبرد برسر به‌دست‌آوردن حقوق اولیه سیاسی و اجتماعی در آن‌ها وجود دارد.

جدول ۳. نسبت توسعه انسانی به توسعه جنسیتی در کشورهای خاورمیانه

کشورهای اقتدارگرا - شریعت‌گرا	توسعه انسانی	توسعه جنسیتی
دولت کویت	شاخص	۰/۸۳
	رتبه	۰/۳۱
پادشاهی عربستان	شاخص	۰/۷۶
	رتبه	۸
دولت قطر	شاخص	۰/۸۳
	رتبه	۰/۲۲
		۱۶
		۰/۲۹
		۹

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از دهه ۸۰ به بعد، کلان‌روایت فمینیسم اروپایی‌محور که مبتنی بر زنان سفیدپوست غربی بود در دنیا آماج انتقادات اندیشمندان مختلف قرار گرفت، به‌طوری‌که فمینیسم به سمت «سیاست تفاوت» تمایل نشان داد (شیخ، ۲۰۰۳: ۱۵۰). با بلندشدن صدای حاشیه‌ای‌ها تنها دولت‌های لیبرال غربی با سیاست فمینیستی مواجه نبودند، بلکه تبعیض جنسیتی مبدل به مقوله‌ای اخلاقی-سیاسی شد که دولت‌های اسلامی را با نیروهای اجتماعی انبوه و علائق^۱ ناهمگون درگیر کرد (توحیدی، ۱۹۹۶: ۱۴). با توجه به ساختارهای سیاسی، می‌توان حکومت‌های اسلامی منطقه را به دو گروه رژیم‌های اقتدارگرا-سکولار و رژیم‌های اقتدارگرا-شریعت‌گرا تقسیم کرد. براساس نظریه هونت علت شکل‌گیری انواع مختلف اندیشه به‌رسمیت‌شناسی زنان در جوامع اسلامی براساس ساختار سیاسی تبیین می‌شود. بنابراین ساختار سیاسی این کشورها در مطالعه حاضر براساس دو متغیر (۱) دموکراتیک/اقتدارگرا و (۲) سکولار/شریعت‌گرا در ارتباط با سیاست‌های جنسیتی رژیم توضیح داده شدند. نتایج مطالعه نشان داد: اندیشه‌های اسلام‌گرا (سلفی/اجتهادی) در ساختارهای اقتدارگرا-سکولار و اندیشه‌های تجددگرا و پساتجددگرا در ساختارهای اقتدارگرا-شریعت‌گرا زمینه مبارزه با هیئت حاکم را فراهم می‌آورند. بنابراین، در پاسخ به پرسش تحقیق، علت شکل‌گیری مطالبات مختلف زنان در کشورهای مورد بحث را باید در متغیرهای مطرح‌شده جستجو کرد. در واقع، با کاسته شدن از میزان اقتدارگرایی و اعمال سیاست‌های دموکراتیک امکان رشد متوازن اندیشه به‌رسمیت‌شناسی در طیف‌های مختلف زنان بیشتر می‌شود. از همین رو، در کشورهای نیمه‌اقتدارگرایی نظیر لبنان و مراکش اندیشه به‌رسمیت‌شناسی زنان بیشتر به سمت سیاست‌های رهایی‌بخشی سیر می‌کند. درحالی‌که با اصرار هیئت حاکم به مواضع اقتدارگرایانه اندیشه‌های رادیکال‌تری در حوزه به-رسمیت‌شناسی زنان شکل می‌گیرد. شواهد تجربی مربوط به کشورهایی که تجربه دو رویکرد سکولار و شریعت‌گرا را داشته‌اند به‌وضوح نتایج این مطالعه را تأیید می‌کند. در ایران دوره پهلوی، به دلیل حمایت دولت از فمینیست‌های تجددگرا، دوگروه مقاومت شکل گرفت؛ از یک سو، زنان اسلام‌گرا وارد عرصه شدند و از سوی دیگر، فمینیسم انتقادی چپ با رویکرد مارکسیستی شکل گرفت. عدم استقبال اسلام‌گرایان از مراکز آموزشی و تفریحات مختلط و مشارکت آنان در انقلاب ۵۷ برای نابودی رژیم پهلوی نمونه‌های بارز مشارکت زنان اسلام‌گرا بود. اما بعد از انقلاب اسلامی که موضع حکومت بر اعمال قواعد شرعی درباب مسائل زنان تغییر

1. Interest

یافت، از یک سو شاهد پررنگ شدن جریان فمینیسم سکولار و تجددگرایانه هستیم که بر حقوق زنان فراتر از چارچوب‌های دینی تأکید دارد و از سوی دیگر شاهد رشد اندیشهٔ اجتهادگرایی که می‌کوشند حقوق و مطالبات برابری طلبانهٔ زنان را از متون دینی از طریق بازتفسیر اجتهادی در این متون استخراج کنند. آیت‌الله یوسف صانعی و آیت‌الله سید محمد بجنوردی نمونه‌های برجستهٔ چنین رویکردی هستند.

ترکیه نمونهٔ مناسب دیگری از این صفت‌هاست. تا قبل از روی کارآمدن دولت اسلام‌گرا به دلیل وجود ساختار سیاسی اقتدارگرا- سکولار مواضع نسبتاً تندی علیه هنجارهای مذهبی مثل حجاب و رشد جنبش‌های زنان اسلام‌گرا در این کشور وجود داشت؛ درعین حال، جنبش‌های مدرن فمینیستی هم‌سو با حکومت تقویت می‌شدند. بعد از روی کارآمدن اسلام‌گرایان و اتخاذ مواضع نسبتاً دموکراتیک در قبال زنان تفسیرهای نوگرایانه از اسلام ارائه شد، به طوری که اندیشهٔ به‌رسمیت‌شناسی زنان به سمت توسعهٔ جنسیتی و سیاست‌های رهایی‌بخشی در حال حرکت است. عربستان سعودی، قطر و کویت وضعیتی کاملاً متفاوت دارند. در شرایطی که حاکمیت اقتدارگرا در این کشورها متأثر از سنت‌های مذهبی و تحت فشار جریان‌های سلفی و سنت‌گرایان است، سوژهٔ سیاسی و حساسیت‌برانگیزی مثل زنان نادیده انگاشته می‌شود. وجود محدودیت‌های اساسی برای زنان در این کشورها تا آنجاست که شکاف میان توسعهٔ جنسیتی با توسعهٔ انسانی مانع شکل‌گیری اندیشهٔ به‌رسمیت‌شناسی هویت زنان در این کشورها شده است. بنابراین، فعالان حقوق زن با تأکید بر حقوق اقتصادی-سیاسی تنها خواهان حقوق برابر با مردان هستند. این سطح از مطالبات فاصلهٔ زیادی با جنبش‌های هویتی و رهایی‌بخش برای به-رسمیت‌شناسی دارد. در این کشورها از یک سو فقدان حمایت اجتماعی و توسعهٔ جنسیتی و از سوی دیگر وجود نظارت دولت مردسالار، حضور پر قدرت سلفیون و سنت‌گرایان افراطی مانع شکل‌گیری اندیشهٔ به‌رسمیت‌شناسی و جنبش‌های هویت‌خواهانه شده است.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۹) *دوائر الخوف: قرائت فی خطاب المرأة*، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
الکردستانی، مثنی امین (۱۳۸۸) *فمینیسم: جنبش آزادی‌بخش زنان*، ترجمهٔ عبدالظاهر سلطانی، تهران: حافظ ابرو.
امین، قاسم (۱۹۸۹) *زن/امروز*، ترجمهٔ محمد عماره، بیروت: دارالشروق.
توحیدی، نیره (۱۹۹۶) *فمینیسم، دموکراسی و اسلام‌گرایی*، ترجمهٔ علیه عباسی، لوس آنجلس: کتاب سرا.

- جابری، محمد عابد (۱۹۹۷) *الذیمقراطیه و حقوق الانسان*، بیروت: دارالشروق.
- حداد، طاهر (۱۹۳۰) *أمرأتنا فی الشریعة و المجتمع*، تونس: دارالمعارف.
- رئوف عزت هبه ۲۰۰۱ مشارکت سیاسی زن: دیدگاهی اسلامی تهران: نشر قطره.
- زین الدین، نظیره (۱۹۲۸) *السفور و الحجاب*، بیروت: مطابع قوزما.
- سعداوی، نوال، رئوف عزت، هبه و عباس محمدی (۱۳۸۲) *نیمه دیگر: نابرابری حقوقی زنان در بوتۀ نقد*، ترجمه مهدی سرحدی، تهران: ناقد.
- شحرور، محمد (۱۹۹۰) *الکتاب و القرآن: قراءة معاصرة*، دمشق: دارالاهالی.
- شرفی، عبدالمجید (۱۹۸۹) *الاسلام و الحدائث*، تونس: دارالتونسیة للنشر.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۲) *عصری سازی اندیشه دینی*، ترجمه محمد امجد، تهران: ناقد.
- شریعتی، علی (۱۳۷۷) *مجموعه آثار*، چاپ دهم، تهران: چاپخش.
- قانع‌راد، محمدمین، نعیم محمدی و جواد ابراهیمی (۱۳۸۸) «اندیشه‌های پسا فمینیسم و مسئله کلیت انسانی»، *مجله پژوهش زنان*، دوره ۷، شماره ۳: ۳-۵.
- مک‌کی، تام و دیوید مارش (۱۳۷۸) *روش مقایسه‌ای در دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- میرحسینی، زیبا (الف ۱۳۸۵) «آواهای تازه فمینیستی در جهان اسلام»، *مجله زنان*، سال ۱۵، شماره ۱۳۲: ۴۶-۵۰.
- نجم آبادی افسانه (۱۹۹۵) *حکایت دختران قوچان - از یاد رفته‌های انقلاب مشروطیت*، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
- یاسین، بوعلی (۱۹۹۸) *حقوق المرأة العربیة منذ عصر النهضة*، دمشق: دارالطلیعه الجدیده.
- Afshar, Haleh (1998) *Islam and Feminism: An Iranian Case Study*, London and New York: Macmillan.
- Al-Ahram Badran, Morgot (2002) "Islamic Feminism", *Feminism Theory Journal*, 115 (2): 397-402.
- Al-hiebari, Adel (1998) "Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, 28 (2): 359-386.
- Bare.L. Denise (1999) "The Political Interests of Women: Movement Political Reform and Women's Organizations", *Women in Politics Journal*, ۵۵: 99-118.
- Chowdhury, Elorahalim (2009) "Transnationalism Reversed: Engaging Religion, Development and Women's Organization in Bangladesh", *Women Studies International Journal*, 32: 414-423.
- Cook, M. Margaret (2001) "Women and Political Participation", *Political Science and Politics*, 34 (2): 221-233.

- Deranty, Jean (2007) "Politicizing Honneth Ethics of Recognition", *Thesis Eleven journals*, 88: 92-111.
- Fleming, Ted and Finnegan, Fergal (2008) "Honneth and Recognition as Sensitizing Concept for Narrative Analysis: An Irish Suggestion", *Social Thought*, 1 (2): 40-55.
- Finley, J. Nancy (1999) "Political Activism and Feminist Spirituality", *Gender and Religion Journal*, ۵۶:158-172.
- Freedom Hous (2011) Freedom House's Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties Report.
- Gomez-Garcia, luz (2002) *Islamic Feminism: From an Identity-based Response to an Islamic Knowledge Frame*, London: Cambridge University.
- Honneth, Axel (2001) "Recognition or Redistribution? Changing Respective on the Moral Order Society", *Theory, Culture and Society Journal*, 8 (2-3): 43-55.
- MacCall, Roberts (1992) "Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers", *Third World Quarterly*, 2: 824-851.
- McCarthy, T. (2005) *Nancy Fraser and Axel Honneth: Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Marphy, Mark (2011) "On Recognition and Respect: Honneth Inter-Subjectivity and Education", *Educational Futures Journal*, 2 (2).
- Mernissi, Fatima (1985) *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Massachusetts: Schenkman Publishing Company.
- Moaddel, Mansoor (2011) "Religious Regimes and Prospects for Liberal Politics: Futures of Iran, Iraq and Saudi Arabia", *Futures Journal*, 2 (1): 532-544.
- Moghadam, Valentien (1989) "Revolution, the State, Islam and Women: Gender Politics in Iran and Afghanistan", *Social Text Journal*, 22: 40-61.
- Ragin, Charles (1987) *The Comparative Method*, London: University of California Press.
- Rozation, Santi (2006) "The New Burqa in Bangladesh: Empowerment or Violation of Women's Rights", *Women Studies International Journal*, 29: 368-380.
- Shaikh, Sadiyya (2003) *Transforming Feminisms: Islam, Women, and Gender Justice*, London: Oxford One World.
- Tohidi, Nayerreh (2001) "Islamic Feminism: Perils and Promises", *News Review Journal*, 16: 314-321.
- Walentine, Jeremy (2001) "The Hegemony of Hegemony", *History of the Human Science Journal*, 14 (1): 88-104.

-
- Watanabe, Tsutomu (2001) "International Comparison on the Occurrence of Social Movements", *Journal of Business Research*, 60 (7): 806-812.
- White, C. Sarah (2011) "Women Empowerment and Islam in Bangladesh", *Women Studies International Journal*, 33: 334-344.
- UNDP (2010) *Human Development Index*, www.UNDP.org.
- Zalewaski, Marysia (2000) *Feminism after Post-Modernism: Theorizing Through Practice*, London and New York: Rutledge.