

فمینیسم اسلامی، گفتمانی فمینیستی در نواندیشی دینی

سیما راستین



سیما راستین - "فمینیسم اسلامی" عنوان و گفتمانی بحث انگیز است. دامنه اختلاف نظرها تنها به اصطلاح "فمینیسم اسلامی" محدود نمی‌شود، بلکه بنیاد ایدئولوژیک، هدف و راهبردهای آن را نیز در بر می‌گیرد.

فمینیسم اسلامی هم از سوی فمینست‌های سکولار و هم از سوی اسلام‌گرایان افراطی با سوءظن مواجه شده و به نقدکشیده می‌شود.

گرچه منتقدین به دو جبهه کاملاً متفاوت تعلق دارند، اما در این نکته کلیدی هم‌رأی هستند: آشتی‌ناپذیری فمینیسم و اسلام. هر دو دیدگاه، فمینیسم اسلامی را به التقاطی بودن محکوم می‌کنند. در حالی که فمینیسم اسلامی از سوی فمینست‌های سکولار تلاشی برای تقویت و تحکیم ایدئولوژی اسلامی در بخشهای سست و ضربه‌پذیر آن تفسیر می‌شود، اسلام‌گرایان افراطی آن را غیر اسلامی و حاصل نفوذ تفکر غربی برای ایجاد تزلزل در ایدئولوژی اسلامی تعریف می‌کنند.

فمینیسم اسلامی در فضای فکری ایران نیز به سرنوشت مشابهی دچار است. هم بخش بزرگی از اندیشمندان سکولار - فمینست و هم اسلام‌گرایان ایرانی به فمینیسم اسلامی با سوءظن و تردید می‌نگرند. هر دوی آنها برای فمینیسم اسلامی هم از زاویه نام‌گذاری و هم از نظر مفهومی و برنامه‌ای حقانیتی قائل نیستند.

هدف این نوشته پرداختن به این پرسش‌هاست:

فمینیسم اسلامی چیست؟

آیا فمینیسم اسلامی به عنوان یک گفتمان، برنامه سیاسی و جنبش حقانیت دارد؟

چه تناقض‌هایی در اندیشه‌پردازی فمینیسم اسلامی دیده می‌شود؟

فمینیسم اسلامی چیست؟

فمینیسم اسلامی عنوانی است که زنان آزادیخواه و برابری طلب مسلمان ("آزادیخواه" و "برابری طلب" در معنایی متعارف) برای کسب حقوق عادلانه اجتماعی و سیاسی و مبارزه علیه تبعیض جنسیتی در چارچوب ایدئولوژی اسلامی بر خود نهاده‌اند. فمینیست‌های اسلامی، همانند نواندیشان دینی بر این باورند که تبعیض و بی‌عدالتی علیه زنان، از تفسیرهای مغرضانه و معطوف به منافع قدرتمدارانه - مردسالارانه در حدیث‌های اسلامی سرچشمه می‌گیرند، نه از متن اصیل قرآن به عنوان مرجع اصلی دین اسلام. بنابراین، تفسیر نوینی از متن‌های اولیه را - که با نگرشی بی‌غرضانه انجام بگیرد - ضروری می‌دانند.

عزیمتگاه تئوریک فمینیسم اسلامی گفتاری از قرآن است که بر برابری همه بندگان زن و مرد در برابر آفریدگار هستی تأکید دارد. این نگرش نابرابری‌های اجتماعی میان زن و مرد را برخاسته از تفسیرهای پدرسالارانه از قرآن تعبیر می‌کند و نه از نص این متن کانونی مقدس.

نمایندگان این نظریه خواهان تحقق حقوق برابر میان زنان و مردان و عدالت اجتماعی در جامعه اسلامی هستند. از این‌رو برآن‌اند تفسیر دیگری از آیات آن ارایه دهد و متن‌های اصیل اسلام را به زعم خود از تفاسیر مردسالارانه پاکیزه کنند. برخی نظریه‌پردازان این گفتمان مطرح می‌کنند که سیستم‌های سیاسی متکی بر مردسالاری از اسلام برای توجیه قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان سوءاستفاده می‌کنند. بخشی از فمینیست‌های اسلامی در بنیادهای تئوریک خود از مبانی و گفتمان‌های سیاسی فمینیسم سکولار مثل حق رأی عمومی، مبانی عمومی حقوق بشر و آموزش عمومی بهره گرفته و خود را بخشی از جنبش جهانی فمینیستی می‌دانند. آنها مکتب خود را فراگیر و متعلق

به همه انسان‌ها مستقل از جنسیت معرفی کرده و مخالفتی با شرکت و فعالیت مردان در این جنبش ندارند. فمینیسم اسلامی هدف خود را ایجاد جامعه‌ای می‌داند که به یکسان ارج‌گذار به دو جنس باشد، جامعه‌ای که در آن زنان به عنوان انسان‌هایی آزاد و با حفظ اعتقادات مذهبی خویش از همه حقوق انسانی و اجتماعی بهره‌مند باشند و اعتقاداتشان در تقابل با حرمت انسانی‌شان قرار داده نشود.

فمینیست‌های اسلامی طیف متنوعی را تشکیل می‌دهند. برخی هدف خود را تامین عدالت جنسیتی در جوامع اسلامی، برخی پالایش دین از تفاسیر مردسالارانه در پهنه نظری و برخی دیگر نجات دین و کسب هویت بشردوستانه برای آن اعلام می‌کنند. زیبا میرحسینی در توصیف تنوع گروه‌بندی‌های "پروژه فمینیستی در اسلام" می‌گوید: "یکی راه‌های شناخت یک جریان در حال تکوین، ارزیابی دقیق از مخالفان آن است." [1] او از مسلمانان سنت‌گرا که با هرگونه تغیر در قوانین جاودانه شریعت مخالف‌اند، اسلام‌گرایان بنیادگرا که عزمشان بازگشت به شریعت منزه و اصیل است، و سکولارهای بنیادگرا که هرگونه قوانین اجتماعی متکی بر دین را ناعادلانه و نابرابر می‌دانند، به عنوان مخالفان فمینیسم اسلامی نام می‌برد.

"فمینیست‌های اسلامی" با "فمینیست‌های مسلمان" از زاویه برنامه‌ای متفاوت هستند. فمینیست‌های مسلمان زنان مسلمانی هستند که به مبارزه برابری‌خواهانه و عدالت‌جویانه جنسیتی باور دارند. مطالبات فمینیستی و احکام حقوق بشری را می‌پذیرند و اصراری بر تفسیر فمینیستی از متن‌های اسلامی ندارند.

در حالی که فمینیست‌های اسلامی وظیفه ارائه تفسیر دیگری از قرآن را پیش روی خود نهاده‌اند که به تعبیر آنان متناسب با منافع مردسالارانه تفسیر شده‌است.

همچنین عزیمتگاه سیاسی برقع‌پوشان اروپا نشین - که به رسمیت شناختن برقع‌پوشی توسط دولت‌های اروپایی در چارچوب قوانین دموکراتیک متکی بر حقوق فردی و اصل آزادی پوشش در این کشورهاست - با آماج‌های برابری خواهانه فمینیسم اسلامی در چارچوب دین اسلام، پیوندی ندارد. زینه انور یکی از بنیان‌گذاران تشکل فمینیستی "خواهران مسلمان" (Sisters in Islam) در مالزی در مصاحبه‌ای به برقع‌پوشی انتقاد می‌کند: هم از زاویه تشدید نابرابری میان زن و مرد (امری که وی آن را مغایر با اصل برابری انسان‌ها در اسلام می‌داند)، هم به این دلیل که حجاب زنان در دین اسلام اجباری نیست و همچنین از این نظر که برقع‌پوشی در مقررات امنیتی عمومی در کشورهای اروپایی اختلال ایجاد می‌کند. [2]

زمینه تاریخی - سیاسی شکل‌گیری گفتمان فمینیسم اسلامی

شهلا شفیق زمینه‌های هویت‌یابی زنان مسلمان را با آغاز مدرنیته، گسترش شهرها، ایجاد نهادهای مدنی، فرآیند تجدیدگرایی و تزلزل نهادهای سنتی در جوامع اسلامی توضیح می‌دهد. "با پاک‌رفتن تدریجی مدرنیته در این جوامع موقعیت قشرهایی از زنان در اثر دسترسی آنان به آموزش، اشتغال و وسائل کنترل باروری دگرگون شد. با گسترش جهان بینی زنان، طرح پرسش و بازبینی بر سر هویت و جایگاه زنان در اسلام آغاز شد. گفتمان بازگشت به اسلام اصیل بر چنین بستری تاریخی شکل گرفت" [3].

، فمینیست مسلمان و استاد اسلام‌شناسی در ایالات متحده، میانه قرن (Amina Wadud) آمینه ودود بیستم را آغاز شکل‌گیری مطالبات آزادیخواهانه زنان در کشورهای اسلامی تخمین می‌زند. او انگیزه شرکت فعال زنان در جنبش‌های ملی کشورهای اسلامی را علاوه بر استقلال سیاسی، کسب مشارکت سیاسی، حق رأی زنان، آموزش و رعایت حقوق بشر برای همه شهروندان می‌داند. ودود بر این باور است که پس از به پیروزی رسیدن جنبش‌های استقلال و تأسیس دولت‌های ملی در این منطقه، نه تنها مطالبات زنان بی‌ثمر ماند، بلکه با قدرت‌گیری اسلام‌گرایان افراطی در دهه ۱۹۷۰ موقعیت زنان مسلمان به قهقرا کشیده شد. بویژه اینکه بخشی از فمینیست‌ها به این نتیجه رسیده بودند که بی‌حقوقی و تحقیر زن در ذات مذهب نهفته است و گفتمان فمینیستی را بایستی اساساً از مذهب جدا کرد. آمینه ودود معتقد است پیامد این مرزبندی این بود که زنان مسلمان آزادیخواه خود را به ناگزیر در برابر

فاطمه مرنیسی نیز در توضیح واقعیت متناقض مدرنیسم و هویت زنان مسلمان می‌گوید که کشورهای عربی در واقعیت اجتماعی خود سکولار هستند اما اعتراف به این مسئله در این جوامع یک تابو است: "ما نان آمریکایی می‌خوریم، فیلمهای آمریکایی تماشا می‌کنیم، محصولات توشیبا را می‌خریم، و ماشینهای وولو و فیات سوار می‌شویم..." مرنیسی در ادامه می‌افزاید، اما در جهان عرب سکولاریسم سیاسی و دولتی هنوز متحقق نشده است و زنان عرب قربانی این شکاف بزرگ سیاسی اجتماعی هستند. دشواری گزینش میان وفاداری به اسلام و یا هویت‌یابی بر مبنای احکام حقوق بشر می‌دیدند.

مرنیسی در ادامه تحلیل خود از وضعیت زنان عرب می‌افزاید: "مسجد و قرآن به همان اندازه به زنان تعلق دارند که ماهواره در آسمان. ما زنان بر همه ثروت‌هایی که هویت ما را می‌سازند، حق داریم." [4]

بر بستر واقعیت پیچیده در جوامع اسلامی بود که فمینیست‌های اسلامی به این نتیجه رسیدند که زنان مسلمان آزادیخواه نیازی به انتخاب میان اعتقادات اسلامی خود و هویت حقوق‌بشری ندارند زیرا عدالت‌خواهی در ذات خود مشروط به مرزبندی با اعتقادات اسلامی نیست، مگر آنکه برابری طلبی و عدالت‌جویی در ایدئولوژی اسلامی صراحتاً منع شده باشد؛ پس برای شفافیت دادن به این پرسش ضروری است که زنان فمینیست مسلمان به مطالعه و تفسیر نوین از منابع اصلی اسلام مستقل از منافع قدرتمدارانه بپردازند [5]. بر چنین زمینه تاریخی بود که فعالین مسلمان جنبش عدالتخواهانه جنسیتی در این کشورها با تکیه بر مباحث اسلامی به نقد و بررسی دیدگاه‌های اسلام‌گرایان افراطی و ارائه تفاسیر نوین از آنها آغاز کردند.

امینه وود که عبارت "جهاد جنسیتی" [6] در معنای مجاهدتی برای رفع تبعیض میان دو جنس را در مباحث خود به‌کار می‌برد، در سال ۲۰۰۵ برای نخستین بار نماز جماعت روز جمعه را برای ۱۰۰ نفر نمازگزاران زن و مرد در نیویورک برگزار کرد. او و دیگر همفکرانش بر این باورند که در هیچ‌کدام از متن‌های اصلی اسلامی ممنوعیتی برای امایت زنان و جدایی جنسیتی در هنگام دعا نوشته نشده است [7]. او تألیفاتی در زمینه اثبات برابری جایگاه زنان با مردان در قرآن منتشر کرده است.

عزیمتگاه زیبا میرحسینی نیز درباره زمینه‌های پیدایش فمینیسم اسلامی، قدرت‌گیری اسلامگرایی در جهان است. او فمینیسم اسلامی را فرزند ناخواسته اسلام سیاسی می‌نامد. از آنجا که اسلام‌گرایان افراطی برابری زن و مرد و گفتمان حقوق بشر را به عنوان فرآورده‌های غربی تحقیر کرده و آنها را با احکام اسلامی آشتی ناپذیر می‌پنداشتند، برای زنان مسلمانی که با قوانین خشونت آمیز اسلام سیاسی در کشورهایشان روبرو بودند، این پرسش شکل گرفت که چرا گفتارهای مبتنی بر عدل و برابری در متن قرآن در قوانین اسلام سیاسی بازتابی نیافته‌اند. به نظر زیبا میرحسینی حضور اسلام سیاسی زمینه نقد درونی از خوانش‌های مردسالارانه از شریعت را به وجود آورد، خوانشی که تا آن زمان در تاریخ اسلام سابقه نداشت. [8]

فمینیسم اسلامی جلوه‌ای از نواندیشی دینی در اسلام

فمینیسم اسلامی از زاویه رویکرد ساختارشکنانه و هرمنوتیکی آن به دین و تلاش برای جدا کردن گوهر دین از تجربه تاریخی آن، در چارچوب جریان نواندیشی دینی قرار دارد. عزیمتگاه اصلی فمینیست‌های اسلامی همانند دیگر نواندیشان دینی، ایقان به بنیاد بی تبعیض دین و برابری همه انسانهاست. اینان نیز مسئولیت تبعیض و ظلم بر زنان را بر دوش تاریخ اسلام می‌نهند و اصل دین را میرا از بی‌عدالتی می‌دانند. تلاش نواندیشان دینی سامان‌دهی نظام حقوقی نوینی مبتنی بر قرأت بی‌غرضانه متن‌های اصلی اسلام است. نواندیشان دینی معرفت اسلامی شکل گرفته در قرنهای سوم تا

هشتم را زمینه‌ساز نظریه‌های نابرابری زن و مرد می‌دانند و از اینرو برای ارائه فهم دیگری از متن‌های اصیل با نگرشی انتقادی به مطالعه تاریخی متن‌های اسلامی می‌پردازند. از جمله نواندیشان نام‌آوریکه مطالعاتی معرفت‌شناسانه در زمینه حقوق زنان در اسلام پرداخته‌اند، می‌توان از قاسم امین، فاطمه مرنیسی و نصر حامد ابو زید نام برد.

پیشگامان دفاع از حقوق زنان در اسلام

یکی از نخستین اندیشمندان سرشناسی که به حقوق زن در اسلام پرداخته، حقوق‌دانی مصری بنام قاسم امین (۱۹۰۸ - ۱۸۶۳) است. قاسم امین که در مکتب نواندیش دینی محمد عبده آموزش دیده بود، در دو اثر معروف خود به نام‌های "رهایی زن" (تحریر المرء) و "زن نوین" (المرء الجديده) به ریشه‌های عقب ماندگی زنان مسلمان می‌پردازد. قاسم امین در تحلیل علل عقب‌ماندگی جامعه مصر، بر نقش آداب و رسوم و سنت‌های قدیمی در حفظ ساختارهای اجتماعی کهن و حتی شکل‌دهی و هدایت مذهب تأکید می‌کند. او وضعیت دشوار و حقارت‌بار زنان در جامعه اسلامی مصر را فرآورده مستقیم عقب افتادگی اجتماعی در مصر می‌داند و مطرح می‌کند که بهبود وضعیت زنان به پیشرفت‌های اجتماعی وابسته است و به همین دلیل زنان کشورهای پیشرفته و متمدن مثل آمریکا، انگلستان، آلمان، فرانسه، ایتالیا و روسیه از موقعیت بهتری برخوردارند [9]. قاسم امین مطرح می‌کند که شریعت اسلام در همه زمینه‌ها برای زنان جایگاهی برابر با مردان در نظر گرفته مگر در زمینه چند همسری مردان که به دلایلی معطوف به زمان گذشته تدبیر شده است. امین حکومت‌های مستبد را مسبب اصلی بی‌قانونی، زوال تمدن و سقوط اخلاق معرفی می‌کند. این حکومت‌ها از طریق تحمیل حجاب و محروم کردن زنان از تحصیل ممنوعیت شرکت آنان در فعالیت‌های اجتماعی، زمینه عقب‌ماندگی و فرودستی زنان را به وجود آوردند. [10]

قاسم امین درباره منشأ حجاب بر این باور است که چنین چیزی به عنوان یک رسم در همه فرهنگ‌های انسانی وجود داشته و اساساً از الزامات مذهب سرچشمه نگرفته است. این رسم به مرور زمان مضمحل شده و در بسیاری از فرهنگ‌ها به عنوان هنجار مسلط اعتبار ندارد. در شریعت اسلام نیز هیچ متنی وجود ندارد که به صراحت به ضرورت حجاب به شکل امروزی آن اشاره شده باشد. او در ادامه استدلال خود می‌نویسد که در آیه‌ای که درباره پوشاندن بدن است، از هیچ اندامی به طور مشخص نام برده نشده است و علماً آنرا به اقتضای زمان تفسیر کرده‌اند. قاسم امین در ادامه استدلال‌های خود مطرح می‌کند که در عین حال گفتارهایی که در کتاب‌های مقدس درباره حجاب تقریر شده‌اند، مشخصاً به زنان فرستادگان آسمانی و برگزیدگان دینی اشاره دارند و نه عموم زنان. [11]

قاسم امین به تفصیل پیامدهای ناهنجار محرومیت زنان از آموزش، حجاب اجباری و چند همسری مردان در خانواده شرح می‌دهد و زیان‌های اجتماعی برخاسته از آنها را در رابطه با ناتوانی و وابستگی زنان برمی‌شمارد. او با نظر به پارادوکس مسئولیت زنان در تربیت کودکان از سویی و محرومیت آنان از آموزش از سوی دیگر می‌گوید که در فرهنگ عمومی جامعه به شکل زیرکانه‌ای از اصطلاح "بچه ننه" برای کسانی استفاده می‌شود که لوس و نر و دارای شخصیتی غیر مستقل هستند. در این اصطلاح،

زنان به عنوان مسئول اشکالات تربیتی کودکان مورد سرزنش قرار می‌گیرند، و نه پدرها، نه سیستم حکومتی که محرومیتهای اجتماعی و فرهنگی به زنان روا می‌دارد.

قاسم امین فقر جامعه مصر را به‌ویژه با بیکاری و محرومیت زنان از مهارت شغلی مرتبط می‌بیند و اینکه در سیستم خانوادگی مسلط فقط یک نان‌آور مرد مسئول تامین معاش همه خانواده است. این وضعیت علاوه بر عقب‌ماندگی اجتماعی و تنگدستی منجر به برتری و قدرت‌مداری مردان در خانواده و جامعه شده‌است. او بر اهمیت نقش زنان برای پرورش نسلها و هم نقش آموزشی آنان تکیه کرده و آموزش و شرکت فعال زنان در امور اجتماعی را ضروری می‌داند. قاسم امین در اندیشه‌پردازی‌های خود بر بنیادهای ایدئولوژی اسلامی تکیه دارد و بر ظرفیت اصلاح‌پذیری احکام اسلامی تأکید می‌کند.

از دیگر چهره‌های نامدار اندیشه در جهان عرب، فاطمه مرنیسی جامعه شناس و روشنفکر گفتمان مدرنیته در مراکش است که در رسانه‌های غربی به عنوان "صدای زنان مغرب" شهرت دارد. مرنیسی "سکولاریسم ناقص" در جوامع عربی را که ناهنجاری‌های اجتماعی بی‌شماری را در پی داشته است تشریح و نقد می‌کند. او زنان را قربانیان اصلی فرآیند ناهنجار مدرن شدن در جامعه‌های عربی می‌داند. حاصل این فرایند وضعیتی نابسامان است که در آن جامعه پدرسالار برای حفظ مشروعیت سلطه مرد بر زن و برای مبارزه با از خود بیگانگی غربی بسوی اسلام چنگ می‌اندازد. سمبل این لشکرکشی حجاب/چادر است. "تشویش بنیادگرایان را زنان پرولتاریای فاقد سندیکا که زیر خط فقر زندگی می‌کنند و پس از ساعات کار طولانی فقط در جستجوی گوشه خلوتی در خانه هستند تا سر بر بالین بگذارند، به‌وجود نیآورده‌اند. وحشت آنان از زنانی است که از اغلب دستاوردهای مدرنیزاسیون بهره می‌گیرند، زنانی که با چهره‌ای آراسته و موهایی به دست بادسپرده، رانندگی می‌کنند و در کیف دستی‌شان کارت شناسایی و از همه مهمتر پاسپورت دارند. زنانی که در دانشگاه تحصیل می‌کنند، آموزش می‌دهند، می‌نویسند و اعتراض می‌کنند." [12] مرنیسی در ادامه می‌نویسد که از آنجایی که بنیادگرایان، سخن گفتن به نام خدا را در انحصار خود گرفته‌اند، در بخشی از زنان انگیزه باز پس گرفتن حق‌شان بر خدا و تاریخ دین شکل گرفته است. برخی از آنان در صفوف جنبش‌های اسلامی مبارزه می‌کنند و برخی در تلاش طراحی و تدوین ادبیات نوینی هستند که بر الزامات مدرنیته انطباق داشته باشد. او سپس نتیجه‌گیری می‌کند که رهایی ما بایستی از طریق بررسی موشکافانه بر گذشته ما تحقق پذیرد، پیوند نوینی از همه عناصری که تمدن ما را می‌سازد.

مرنیسی در ادامه مطرح می‌کند که تفاسیر شوونیستی، جعلیات و تفاسیر نادرست از مبانی مذهبی را بایستی با سلاحي مشابه یعنی بررسی و تفسیر نوین از آنان بی‌اثر کرد. او در راستای این نگرش به پژوهش و تفسیر تاریخی جایگاه زن در حدیث‌های موجود از آیات پیامبرانه پرداخته است.

مرنیسی در مطالعات خود به ویژه بر بخشی از ادبیات مرجع مذهبی متمرکز می‌شود و به این ایقان دست می‌یابد که بخش بزرگی از حکمهای زن ستیزانه، سرچشمه‌ای تحریف آمیز دارند. سوره‌هایی که درباره حجاب و نقش زن نوشته شده‌اند یا در معنای حقیقی خود فهمیده نشده‌اند و یا بعداً به متن اضافه شده‌اند [13].

مرنیسی در بازبینی تاریخی در کتاب جنسیت، ایدئولوژی، اسلام به حدیث‌هایی اشاره می‌کند که بر استقلال رأی و اتکا به نفس زنان آن دوره دلالت دارند. او برای اثبات حق مالکیت و تصمیم‌گیری زنان در عرصه ازدواج و طلاق از زنان متمولی همچون خدیجه یاد می‌کند که با تمایل و رأی مستقل خود پیشقدم ازدواج با محمد شد. به زن دیگری بنام ام‌الشریک اشاره می‌کند که محمد تقاضای ازدواجش را رد کرد. مرنسی همچنین در بازبینی از حدیث‌های مذهبی، از سه زن جوانی نام می‌برد که پیامبر وصلت با آنها را پذیرفته بود اما آنان پس از مدتی از ازدواج با او منصرف شده و تقاضای خود را پس گرفته بودند. دو نفر از این زنان با دلایل شخصی و یکی از آنان به دلیل چند همسر بودن محمد و ممنوعیت ازدواج زنان پیامبر پس از مرگ او، از ازدواج با او سر باز زدند[14].

مرنیسی در کتابی زیر عنوان "حرم سیاسی، محمد و زنان" به آشکار کردن تحریفاتی در حدیث‌های مذهبی درباره زنان می‌پردازد و از جمله حجاب را به استناد قرآن و تاریخ طبری، مبتنی بر آیه‌ای تعریف می‌کند که در مراسم عروسی محمد با دخترعمویش زینب آورده شد و هدف آن ایجاد فضای خصوصی برای وصلت کنندگان و جدا کردن آنها توسط یک پرده، از شخص سوم (میهمانان مرد) بوده است. مرنسی پس از توضیحات طولانی مطرح می‌کند که "مفهوم حجاب در تمدن اسلامی یک مفهوم کلیدی است مثل گناه در فرهنگ مسیحی و کردیت در کاپیتالیسم امریکایی. تقلیل این مفهوم به یک تکه پارچه که مردها به زنها برای پوشانیدن خود در پهنه عمومی، تحمیل کرده‌اند، به معنای بی‌معنا کردن این مفهوم است. به‌ویژه این که آیه حجاب برای جدا کردن فضا میان دو مرد نازل شده است[15].

در مجموع کوشش مرنسی نه اثبات مجرد پدرسالاری اسلامی در شکل سنتی و یا پست مدرن آن، بلکه پیشبرد اصل برابری جنسیتی در تمامی لایه‌های اجتماعی است.

نصر حامد ابوزید فیلسوف و ادیب مصری نیز از زمره اندیشمندانی است که به دلیل مطالعه نقادانه و تفسیر نوین از متن‌های اسلامی در دهه ۱۹۹۰ خشم اسلام‌گرایان افراطی مصر را برانگیخت و در دادگاه مدنی مصر به اتهام کفرگویی محکوم به طلاق اجباری از همسرش شد. در حقیقت جرم ابو زید کاربرد متدهای زبانشناسی و تفسیر مدرن بر متن‌های مذهبی است. ابوزید به این نکته اشاره می‌کند که زبان‌ها تاریخمند و منعکس‌کننده وضعیت‌های اجتماعی متفاوت هستند. حذف و تخریب بُعد اجتماعی در زبان، به تخریب مفهوم می‌انجامد. انتقاد به متن‌پرستی به این معناست که بایستی متن مذهبی را در بطن وضعیت‌های اجتماعی و سیاسی در تاریخ بررسی کرده و سپس موضوعیت و انطباق آن را با وضعیت کنونی سنجید. ابوزید بر آن است که از این راه محتوا و هسته انسان‌گرایانه متن را از تحریف و منافعی که در پشت آن تفاسیر وجود دارند، نجات دهد و آنها را برای انطباق با وضعیت کنونی به‌روز کند. اساس هرمنوتیک نصر حامد ابوزید آگاهی بر این نکته است که متن‌های مذهبی در وضعیتی مشخص به وجود آمده و در بستر اجتماعی- فرهنگی دچار دگرگونی و تحول می‌شوند. در نتیجه تفسیر حکم‌هایی که متناسب با زمان خود جاری شده‌اند، ضرورت دارد. حکم‌های دینی در پی انطباق با دگرگونی‌های اجتماعی فرهنگی در مقاطع مختلف تاریخی، خصلتی نسبی پیدا می‌کنند[16].

ابوزید نیز همگام با قاسم امین و به پیروی از امام محمد عبود به عقلانی کردن فهم دین باوردارد. او دانش دین را بخشی از دانش بشری و ملزم به توجیه عقلانی و معرفت‌شناسی می‌داند و بررسی و تفسیر علمی از قرائت رسمی شریعت اسلام به ویژه درباره مناسبات نابرابر زن و مرد که با استدلالهای عقلانی منطبق نیستند اجتناب ناپذیر.

از ابوزید کتابهای زیادی از جمله کتاب "حلقه‌های ترس" (دوایر الخوف) به جا مانده است.

نصر حامد ابو زید در کتاب "حلقه‌های ترس" به سنجش روایت کلاسیک اسلامی درباره جایگاه اجتماعی و حقوقی زنان می‌پردازد. او در بازبینی خود تنها به موشکافی روایت‌های دینی اکتفا نکرده و نابرابری زن و مرد را در ساختار مردانه زبان عربی نیز جستجو می‌کند. ابوزید وضعیت زنان را در رابطه با سه مسئله اجتماعی ازدواج و طلاق، سهم ارث و حجاب بررسی می‌کند.

ابو زید نظر خود را چنین استدلال می‌کند: چند همسری مردان رسمی بازمانده از دوران قبل از اسلام و قاعده‌ای موقت و مشروط به زمان معین (جنگ احد و تلفات سنگین مسلمانان) بوده است. تفسیر فقهی که تداوم طولانی این رسم را به دنبال داشته است، با اصل تصریح شده مساوات میان زن و مرد در اسلام مغایرت دارد.

نصر حامد ابوزید حق انحصاری مردان در مورد طلاق را نیز فاقد توجیه دینی دانسته و با صراحت اعلام می‌کند که در قرآن هیچ گونه نشانه‌ای که بیانگر حق انحصاری طلاق مردان باشد، وجود ندارد. او درباره حق ارث زنان نیز با اشاره به این نکته که اسلام بنیان‌گذار حق زنان در ارث است، به اصل پایه‌ای مساوات میان زن و مرد تکیه کرده و نابرابری سهم‌بری از ارث را به وضعیت‌های مشخص تاریخی ربط داده است. ابوزید در بحث حجاب نیز از اصل تساوی ارج انسانی و حقوقی زن و مرد حرکت می‌کند. زنجیره استدلال‌های او چنین است: زن انسان است، حق تشکیل خانواده و انحلال آنرا دارد، حق فعالیت و مشارکت در امور اقتصادی-اجتماعی دارد و منطقی‌اً حق انتخاب پوشش خود را دارد. [17]

جنبش "خواهران مسلمان"

یکی از پیشگامان جنبش فمینیستی اسلامی سازمان "خواهران مسلمان" شمرده می‌شود که از ۲۰ سال پیش برای حقوق زنان در مالزی مبارزه می‌کند. این سازمان در سال ۱۹۸۸ توسط گروهی زنان حقوق‌دان، روزنامه‌نگار و تحصیل‌کرده در رشته‌های علوم دینی شکل گرفت. آنان بر آن شدند که برابری حقوقی و عدالت خواهی زنان را به کمک تفسیرهای دقیق و بی‌طرفانه از احکام قرآن مستدل کنند.

گرچه "خواهران مسلمان" مدام از سوی اسلام‌گرایان به بی‌خدایی و ضدیت با اسلام متهم می‌شوند، اما نه تنها تا امروز موجودیت خود را حفظ کرده‌اند، بلکه به اعتباری جهانی و فراتر از مرزهای مالزی دست یافته‌اند. نمایندگان "خواهران مسلمان" زنانی هستند متکی به نفس، مطلع، مسلط بر فن سخنرانی

و زبان انگلیسی روان که حضورشان با لباسهای موقر و غالباً بی حجاب توجه حاضرین در کنفرانسها را به خود جلب می‌کنند. "خواهران مسلمان" در جلسات پژوهشی علمای قرآن شرکت می‌جویند، در رسانه‌های گروهی ستون ویژه خود را پوشش می‌دهند. به وکلا و مراکز مشاوره زنان آموزش می‌دهند. بروشورهایشان را با تیترهای مثل "آیا مردان مسلمان اجازه دارند همسران خود را بزنند؟" و "آیا مردان مسلمان اجازه دارند همسر خود را غیاباً طلاق دهند؟" به افکار عمومی می‌رسانند. [18]. این جنبش بویژه برای تغییر قوانین خانواده و علیه چند همسری مردان در مالزی مبارزه می‌کند.

اسلام‌گرایان تفاسیر لیبرال خواهران مسلمان از اسلام را تحقیر و بی اعتبار کردن اسلام می‌نامند و برای محدود کردن فعالیتهای آنها مصرانه می‌کوشند. زینه انور یکی از مؤسسين و مدیرمسئول "خواهران مسلمان" در مالزی در نوشته‌ای زیر عنوان "زنان در اسلام" مطرح می‌کند که قدرت‌گیری مجدد اسلام از اوایل ۱۹۷۰ در اغلب کشورهای اسلامی تنش‌ها و درگیریهای ایدئولوژیکی درباره درک‌های مختلف از اسلام و بویژه اسلام اصیل را برانگیخت. در این جدالها غالباً موقعیت و حقوق زنان به عنوان نخستین قربانیان، لگدمال شدند. از این‌رو مبارزه برای برابری و عدالت برای زنان مسلمان، بایستی از موقعیت زنانی نگریسته شود که در جوامعی زندگی می‌کنند، که اسلام زندگی آنها را تعریف و تعیین می‌کند. برای اکثریت زنان مسلمان هیچگونه چشم‌انداز تردید و انکار مذهب وجود ندارد. ما مؤمن هستیم و می‌خواهیم از درون اعتقاداتمان رهایی، حقیقت و عدالت را بیرون بکشیم [19].

زیبا میرحسینی نیز به دشواری پیشبرد گفتمان فمینیستی در جوامع دینی اشاره می‌کند. "فضاهای عمومی در جوامع مسلمان با معیارهای اسلامی شکل گرفته‌اند و برای برخی گروههای زنان بحثهای روشنگرانه درباره برابری جنسیتی در چارچوب گفتمانهای مذهبی راهی گریزناپذیر است." [20]

کمپین یک میلیون امضا ، تغییر برای برابری در ایران

در تاریخ ۵ شهریور ۱۳۸۵ شماری از فعالان حقوق زنان در ایران، جنبش جمع‌آوری یک میلیون امضا [21] با هدف فشار آوردن بر قانون‌گذاران برای لغو تبعیض‌های قانونی علیه زنان را آغاز کردند. پیشگامان این حرکت، جمع‌آوری امضا را وسیله‌ای برای گفتگو با شهروندان و جلب همکاری مستقیم آنان با کمپین زنان در ارتباطی چهره به چهره در نظر گرفته بود. این کمپین به کمپ "فمینیسم اسلامی" تعلق ندارد، اما در حرکت خود پیوندها و شباهتهایی با این گرایش دارد. پایه‌گذاران کمپین یک میلیون امضا در بیانیه‌ای که به اطلاع افکار عمومی رساندند، مطرح کردند که درخواستشان هیچگونه ضدیتی با مبانی اسلام ندارد و به فقهای استناد کردند که بازنگری در قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان را مغایر با اسلام نمی‌دانند. بسیاری از فعالین کمپین در مصاحبه‌هایشان از اعتقادات اسلامی‌شان سخن گفته‌اند و اینکه هدفشان تغییر قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان است. اغلب قوانین تبعیض‌آمیزی که کمپین یک میلیون امضا خواهان لغو و یا اصلاحشان شده است از سوی شماری از فقها و روحانیون مورد تأیید قرار گرفته و بر اجتهاد مجدد آنها تأکید کرده‌اند [22].

در خط مشی عمومی کمپین جایگاه خاصی برای تفاسیر پویا و فتوای فقهای متجدد درباره قوانین تبعیض آمیز وجود دارد. کمپین یک میلیون امضا از زاویه نگرش رفرمیستی خود برای بهبود وضعیت زنان ایران در چارچوب قوانین اسلامی و همچنین تکیه بر اجتهاد و فقه پویا برای اصلاحات، در برخی از نکات هویتی و راهبردی با فمینیسم اسلامی خویشاوندی دارد. خویشاوندی به این معنا که گرچه کمپین یک میلیون امضا، ادعای تفسیر نوین از مبانی اسلامی را بنا بر الگوی فمینیست‌های اسلامی در اهداف برنامه‌ای خود نگنجانیده است، اما در استدلال‌های برنامه‌ای خود به اجتهاد و تفسیر پویا از فقه اسلامی توسط اندیشمندان مسلمان در جامعه ایران استناد کرده و از گفتارهای مصلحت‌اندیشانه و تفاسیر معتدل آنها در فعالیت ترویجی- تبلیغی خود بهره می‌گیرد. فعالین کمپین یک میلیون امضا با شفافیت این زاویه برنامه‌ای خود را در دو سند اساسنامه‌ای "طرح کمپین یک میلیون امضا" و "تأثیر قوانین بر زندگی زنان" تصریح کرده‌اند. در حالی که فمینیست‌های کلاسیک اسلامی مثل خواهران مسلمان در مالزی علاوه بر استناد به فقهای متجدد و فیلسوفان نواندیش، خودشان نیز کار تفسیر نوین از متن‌های مقدس را پیش و نهاده‌اند و به این ترتیب هنجار نوین زن‌مدارانه‌ای را در دین اسلام پایه‌گذاری کرده‌اند.

فمینیسم اسلامی، گفتمانی علیه تبعیض جنسیتی در اسلام

رگینا بکر-اشمیت و گودرون-اکسلی کناپ در مقدمه کتابی با عنوان "تئوری‌های فمینیستی" می‌نویسند: گفتمان فمینیسم متناسب با فرآیند گسترش یابنده جنبش‌های زنان در مقاطع مختلف و در کشورهای مختلف، به‌گونه فزاینده‌ای چندسویه و پیچیده شده‌است. اکنون در مباحث آکادمیک از تئوری‌های فمینیستی سخن می‌رود و نه از یک تئوری واحد فمینیستی. اما همه تئوری‌های فمینیستی که بر پهنه‌ای میان رشته‌ای شکل می‌گیرند توسط خط مشترکی به هم پیوند می‌خورند: پژوهش علمی سیاسی برای درک مناسبات جنسیتی و انتقاد به همه اشکال قدرت و سلطه که به زنان تحقیر و تبعیض روا می‌دارند. [23] مفهوم فمینیسم که در قرن ۱۹ برای تشریح تلاش‌های آزادی‌خواهانه زنان ابداع شد، طرح‌ها، اندیشه‌ها، جنبش‌ها و سیاست‌هایی را در بر می‌گیرد که مسئله تبعیض بر زنان و چشم انداز آزادی فردی و حقوق عادلانه برای آنان را در مرکز توجه قرار می‌دهند.

رگینا بکر-اشمیت و گودرون-اکسلی کناپ همچنین مطرح می‌کنند که یک تئوری فمینیستی فقط یک روش تحلیلی معین نیست، بلکه تکیه بر نگرشی انتقادی در تحلیل از مناسبات جنسیتی را معنا می‌دهد. [24] از این رو هر شکلی از کار علمی درباره مسئله جنسیت‌ها را نمی‌توان فمینیستی نامید. اکنون زیر عنوان فمینیسم بیشماری از جریانات فکری متفاوت و گاه متضاد ابراز هویت و فعالیت می‌کنند. بر پایه تعریف رگینا بکر-اشمیت و گودرون-اکسلی کناپ از فمینیسم، می‌توان انتقادات اصلاح‌طلبان مسلمان از مناسبات تبعیض‌آمیز جنسیتی که بر سلطه مردانه در خانواده، جامعه و سیاست دولتی استوار است و مشروعیت خود از فقه اسلامی کسب می‌کنند را "نقد فمینیستی" و تلاش آنها برای تأمین عدالت و رعایت ارج انسانی زنان مسلمان در جماعت‌ها و کشورهای اسلامی را "تلاشگری فمینیستی" نامید.

زیبا میرحسینی در مقاله فمینیسم اسلامی می‌نویسد: "فمینیسم علاوه بر آنکه یک جنبش و یک خودآگاهی است، یک پروژه آگاهی نیز هست. فمینیسم بخشی از پیکار انتقادی به تمام شاخه‌های دانش بشری است، از جمله آگاهی دینی. فمینیسم در اسلام همانند دیگر ادیان سنتی، در جستجوی ارائه چیزی بیش از

شناخت دین و در جستجوی عدالت است. این امر می‌تواند به ما نشان دهد که چگونه تنش‌های میان صدا‌های مساوات‌طلبانه، سلسله‌مراتبی و گرایش‌های مختلف در سنت به وجود می‌آید و چگونه پس از ظهور فقه، صدای زنان در تولید معرفت دینی خاموش مانده است." [25]

فمینیسم اسلامی صدای مساوات‌طلبانه زنان مسلمانی است که با حفظ اعتقادات دینی، به اعتراض علیه تبعیض و تحقیر جنسیتی برخاسته‌اند. از آنجا که آزادی‌خواهی و عدالت‌جویی در انحصار هیچ مرام و ایدئولوژی خاصی نیست، محک سنجش آن نیز اساساً کنش آزادی‌خواهانه و روش زندگی اجتماعی-سیاسی مبتنی بر رواداری و ارج‌گذاری انسانی است. بنابراین، این اعتراض علیه تبعیض و تحقیر جنسیتی که مشروعیت خود را به فقه اسلامی منتسب می‌کنند، دارای خصلتی فمینیستی است. این که فمینیست‌های مسلمان بر اصل مساوات میان انسانها در متن اصلی دین تکیه می‌کنند که به باور آنها تحریف شده است، تغییری در خصلت زن‌مدارانه برنامه و فعالیت برابری‌خواهانه آنها ایجاد نمی‌کند. فمینیسم اسلامی رقیب فمینیسم سکولار نیست. کنش آنان به بخش‌هایی از فرهنگ پدرسالار که با دین اسلام در آمیخته است، تلنگر می‌زند و بخش‌هایی از زنان جوامع اسلامی را برای احقاق حقوق انسانی‌شان به حرکت در می‌آورد که با فمینیست‌های سکولار و دگراندیش هیچگونه قرابتی احساس نمی‌کنند و در وضعیت حضور نداشتن فمینیسم اسلامی، حداقل در آینده‌ای نزدیک جذب دیگر جریانات فمینیستی نخواهند شد. محدوده اثر فمینیسم اسلامی چندان گسترده نیست. تداوم و گسترش این جنبش در گرو پیگیری آن در مطالبات برابری‌خواهانه و عدالت‌جویانه جنسیتی در جوامع اسلامی و اقلیتهای مسلمان در کشورهای دیگر خواهد بود. الگوهای همچون زینه انور، امینه وود، مرنیسی و بسیاری دیگر زنانی که با حفظ اعتقادات دینی‌شان برای آزادی و برابریهای جنسیتی فعالیت می‌کنند، نه تنها به تقویت جسارت میلیون‌ها زن مسلمان برای دستیابی به حقوق انسانی‌شان منجر می‌شود، بلکه زمینه‌ای معنوی برای پذیرش فرهنگ لیبرالیسم و رواداری در بخش‌هایی از جامعه فراهم می‌آورد. چنانکه الهیات فمینیستی در مذهب مسیحیت، هم به موفقیت‌هایی لیبرالیستی در موقعیت زنان در چارچوب مسیحیت از جمله حق کشیش شدن زنان در پروتستان‌یسم دست یافت و هم در ائتلاف‌های مشخص و مقطعی، به همکاری‌هایی با فمینیست‌های سکولار اقدام کرد.

فمینیسم اسلامی در برابر پرسش‌های سنجش‌گرانه

ورود فمینیست‌های اسلامی به جبهه مساوات‌طلبی جنسیتی و مطالبات حقوق بشری، مستقل از عزیمتگاه هرمنوتیک دینی آنان، فاکتور مثبتی برای کسب حقوق برابر و بهبود زندگی زنان مسلمان هم در کشورهای اسلامی و هم در اقلیت‌های مسلمان ساکن کشورهای غیر مسلمان محسوب می‌شود. فمینیست‌های اسلامی چه فردی و چه متشکل در برخی ائتلاف‌های سیاسی اجتماعی با دیگر جریانات فمینیستی همکاری می‌کنند و دارای پتانسیل جذب بخش‌هایی از زنان مسلمان برای مبارزه عدالت‌خواهانه هستند. در پهنه مباحث معرفتی اما در برابر فمینیست‌های اسلامی پرسش‌های گشوده‌ای قرار دارند. پرسش‌هایی که به هدف‌های حقوق بشری آنها معطوف نبوده، بلکه به سکوی پرش ایدئولوژیک و چگونگی نظریه‌پردازی آنان اشاره دارد.

۱. فمینیست‌های اسلامی به پیروی از نواندیشان دینی، اسلام را به کتاب مقدس و برخی ادبیات برگزیده تقلیل داده و آنرا از تاریخ هزار و چهارصد ساله خود جدا کرده‌اند. به این ترتیب از سویی هیچگونه توضیحی برای چهارده قرن تاریخ دین ارائه نداده‌اند و از سوی دیگر مسئولیت این تاریخ را بی‌کم و کاست بردوش تفاسیر پدرسالارانه/قدرت‌مدارانه از متن‌های اسلامی نهاده‌اند.

۲. فمینیست‌های اسلامی تفسیر نوین از قرآن و حدیث‌های دینی را پیش رو نهاده‌اند. به باور آنها تاریخ دین مملو از بدفهمی‌های ساده‌لوحانه و تحریف‌های مغرضانه بوده است. طبعاً پذیرش این ادعای شگفت‌آور که تا کنون از متون مذهبی بدفهمی صورت گرفته و از این رو هیچ تفسیری مبتنی بر دادخواهی حقوق‌بشری و برابری‌طلبی جنسیتی انجام نگرفته، دشوار است. در این رابطه پرسشی کلیدی شکل می‌گیرد که معیارهای کنونی برای تفسیرهای به زعم آنان دقیق و بی‌طرفانه از متن‌هایی که گویا قرن‌ها دستخوش تحریف بوده‌اند، کدام‌اند؟ چگونه می‌توان اصل آزادی و ارج انسانی زنان را از درون متن‌هایی بیرون کشید که تا کنون مرجعی برای توجیه فرودستی و ستم بر آنان بوده‌اند؟

۳. یکی دیگر از دشواری‌های تفاهم با فمینیست‌های اسلامی، روش متناقض در تحقیق مسائل اجتماعی در تاریخ اسلام و نتیجه‌گیری‌هایی است که فاقد زنجیره منطقی حاصل از یک کار پژوهشی سیستماتیک هستند. تفسیرهای نوین اصلاح‌طلبانه درباره جایگاه زنان در اسلام عمدتاً بر رویدادهایی در زمان زندگی پیامبر اسلام متمرکز می‌شوند. در ذکر این رویدادها معمولاً بدون پرده‌پوشی از چند همسری محمد، از تکلیف داشتن حجاب برای همسران پیامبر و ممنوعیت طلاق و ازدواج مجدد برای آنان سخن می‌رود. موضوع‌های مهمی مثل حجاب زنان و چند همسری مردان که در نزد پیامبر و همسران و همچنین دیگر نزدیکان او نیکو و پذیرفته هستند، در بازبینی و تفسیر نوین متن‌ها در گفتمان فمینیسم اسلامی زیر عنوان بدفهمی و تحریف تاریخ اسلام نهاده شده و مردود تلقی می‌شوند. در مهمترین مباحث انتقادی نواندیشان فمینیست استفاده از معیارهای دوگانه برای استدلال مسائل مشخص اجتماعی و تاریخی به چشم می‌خورد، که مسلماً قانع‌کننده نیستند.

بنابراین بر سر حال و آینده می‌توان با فمینیسم اسلامی همدلی داشت، اما تفاهم درباره گذشته، جایی که طرح آنها با ادعای علمی بودن و استدلالی بودن عرضه می‌شود، بسیار دشوار است. از اینرو بایستی با صبوری دموکراتیک به گفتگوهای سازنده ادامه داد تا تفاهم عمومی برای مبارزات عدالت خواهانه زنان افزایش یابد.

پانویس‌ها

[1] رجوع کنید به [این لینک](#).

[2] رجوع کنید به [این لینک](#).

[3] شهلا شفیق، زنان و اسلام سیاسی، زنان مسلمان در جستجوی هویت فردی، پاریس: انتشارات خاوران، ۱۳۷۹، ص. ۵۳ و ۵۴

Zit. in: Geert Hendrich , Islam und Aufklärung, Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie, [4]
.Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, S. 309

[5] در این مورد رجوع کنید به این [مصاحبه با امینه ودود](#)

"Gender Jihad" [6]

[7] رجوع کنید به [این لینک](#).

[8] رجوع کنید به [این لینک](#).

Qasim Amin, Die Befreiung der Frau , Echter Verlag, Würzburg, 1992, S. 35 [9]

Ebd. S. 36-39 [10]

Ebd. S. 72 [11]

Fatima Mernissi, Die Angst vor Moderne, Frauen und Männer zwischen Islam und [12]
Demokratie, Hamburg. Zürich 1992 , S. 221

Vgl. Gert Hendrich, Islam und Aufklärung, Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie, [13]
Modifizierung des islamischen Diskurses: Dekonstruktion und Hermeneutik s. 307-311

Vgl. Fatima Mernissi, Geschlecht, Ideologie, Islam, Frauenbuchverlag 1987 S. 39-43 [14]

Fatima Mernissi, Der politische Harem, Mohammed und die Frauen, Freiburg i.B. 1992, S. 113-127 [15]

Vgl. Geert Hendrich, Islam und Aufklärung, Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie, S. [16]
311-315

[17] در این باره رجوع کنید به: علی امیری ، [حقوق زن در گفتمان نواندیشی دینی معاصر](#) ، گزارشی از کتاب حلقه‌های ترسو-
دوایر الخوف، نوشته نصر حامد ابو زید.

[18] رجوع کنید به [این لینک](#).

In: Kleines Lesebuch über Frauenrechte, ausgewählt, Zainah Anwar, Frauen im Islam, 2003 [19]
eingeleitet und kommentiert von Detmar Doering und Monika Faßbender, 1.Auflage Juni 2007, Liberal
Verlag GmbH.Berlin

[20] [فمینیسم اسلامی، طرحی برای آزادی زنان مسلمان، گفتگو با زیبا میرحسینی ، ترجمه آزاده دواجی](#)

[21] رجوع کنید به [این لینک](#).

[22] رجوع کنید به [این لینک](#).

Regina Becker-Schmidt/Gudrun-Axeli Knapp, Feministische Theorien zur Einführung, Junius [23]
Verlag, 2007, S. 7

.Ebd. S. 11 [24]

[25] [زیبا میرحسینی، فمینیسم و اسلام، ایجاد دیالوگی جدید، ترجمه رویا صحرایی – بر گرفته از سایت مدرسه فمینیستی، اوت
۲۰۱۱](#)

برگرفته از رادیو زمانه

