

مطالعه تطبیقی رویکرد فمینیسم اسلامی و امام خمینی (ره) در تحقق حقوق اجتماعی و سیاسی زنان در حکومت اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۰

فاطمه قاسم‌پور^۱

زهره نصرت خوارزمی^۲

چکیده

تحقق مدل جمهوری اسلامی در ایران به‌عنوان یک نظام حکومتی بی‌بدیل تاکنون از حیث اثربخشی بین‌المللی مورد توجه بسیاری از منتقدان قرار گرفته است. ظهور فمینیسم اسلامی در دهه ۱۹۷۰ و اوج آن ۱۹۹۰ نیز یکی از صورت‌های نظری است که معطوف به احیای اسلام سیاسی در عصر حاضر واقع شده است. مقاله حاضر، رویکرد دو نظریه‌پرداز پیشرو فمینیسم اسلامی، لیلا احمد و صبا محمود، را نسبت به مقوله امکان مشارکت و استیفای حقوق اجتماعی و سیاسی زنان در یک حکومت اسلامی مورد بررسی می‌پردازد. سپس، این نگاه با رویکرد امام خمینی (ره)، بنیانگذار مصداقی از حکومت دینی در عصر معاصر، مورد تطبیق قرار خواهد گرفت. از نتایج مطالعه تطبیقی حاضر، دستیابی به دو رویکرد متضاد نسبت به موضوع مذکور است. نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی اساساً تحقق هرگونه حقوق و مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان را تنها در تحقق دولت مدرن و سکولار ممکن می‌دانند و حاکمیت اسلامی به فراخور غلبه فراروایت دینی را بالذات تبعیض‌آمیز و زن‌ستیز ارزیابی می‌کنند. در منظومه نگاه امام خمینی (ره) اما استیفای این حقوق و دستیابی به هویت اجتماعی و مشارکت سیاسی زنان در حکومت دینی نه تنها ممتنع نیست بلکه ضروری و امکان‌پذیر است. در این رویکرد زنان عنصر اساسی در شکل‌گیری هویت فرهنگی نیز محسوب می‌شوند و قوام و حفظ کلیت حکومت دینی مبتنی بر توافق و مشارکت آنهاست. **واژگان کلیدی:** فمینیسم اسلامی، امام خمینی، لیلا احمد، صبا محمود، هویت اجتماعی زنان، حقوق سیاسی زنان.

۱ استادیار مرکز تحقیقات زن و خانواده ؛ fateme.ghasempour@gmail.com

۲ استادیار گروه مطالعات آمریکا دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛ zkharazmi@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

زن مسلمان در طول تاریخ استعمار همواره یک ابژه شناخت و تعیین مرز بین غرب و شرق بوده است که براساس کلیشه‌های برساخته شرق‌شناسانه، وی نیمه‌انسانی مورد ظلم و ستم مردان مسلمان تصویر شده است و ضمن عقب‌ماندگی در معقولات و بی‌ظرفیتی ذاتی برای هرگونه پیشرفت، تنها نقش یک قربانی در حرمرسرای مرد تنوع‌طلب مسلمان را در ادبیات موجود در غرب ایفا کرده است.

این رویکرد استعماری وقتی با آموزه‌های فمینیسم همراه شد، اسلام را زن‌ستیز نشان داد و سعی در سرکوب اسلام داشت (Ahmad, 1992: 146) و با تقویت باور تحقیر زنان در اسلام، دستاویزی برای حمله به فرهنگ بومی به دست آورد (Ibid: 153). شرق‌شناسان «زنان مسلمان جوان را با فهم اروپائی از معنای حجاب و نیاز به کنارگذاشتن آن به‌عنوان نخستین گام برای رهایی» آشنا می‌کردند (Ibid: 154) و با زشت جلوه‌دادن رسوم و فرهنگ بومی، درصدد بودند که به نام متمدن نمودن جامعه، فرهنگ کهن را تضعیف کنند (Ibid).

همین رویکرد نسبت به اسلام موجب شد که نحله‌های فرهنگی نوینی در کشورهای اسلامی تازه مستقل شکل بگیرد که اغلب بر ملی‌گرایی استوار بودند و کم و بیش بر هویت اسلامی نیز تکیه داشتند. ظهور فمینیسم اسلامی در دهه ۱۹۷۰ نوعی از این مکاتب است که در ارزیابی بسیاری از تحلیل‌گران، به دنبال رفع تصویر شرق‌شناسانه از اسلام بود و تلاش می‌کرد ضمن حفظ استقلال گفتمانی از فمینیسم غربی، نسخه مدرنی از اسلام ارائه می‌دهد که تبعیض مبتنی بر جنسیت و تعدی به حقوق بشر زنان را در جوامع اسلامی را درمان خواهد کرد (Badran, 1995: 66; 2013: 323) و تصویر زن‌ستیزانه از اسلام را حذف می‌کرد.

نقطه خلاقه فمینیست‌های اسلامی از منظر متفکران این نحله، تکیه بر فمینیسم به عنوان یک پدیده جهانی است که تلاش می‌کنند با توجه به فرهنگ جامعه اسلامی آن را تنظیم کنند تا بتواند مرزهای درونی جامعه، مانند طبقه و قومیت و... و در سطحی وسیع‌تر مرزهای هویتی ملی را به نفع یک جنبش فراملی درنوردد (Badran, 1995: 20). دستور کار اعلامی فمینیسم اسلامی این است که انزوای موجود زنان را بشکند و برابری جنسیتی و رفتار مبتنی بر برابری را به ارمغان آورد (Ibid: 66) اما از آنجایی که در متن جوامع اسلامی یا در میان جمعیت

مسلمان در غرب نضج یافته، ناگزیر از توجه به اسلام به عنوان یک ملاحظه درجه دو است. بنابراین، نظریه پردازان فمینیسم اسلامی تصریح می کنند که در پی ایجاد تغییر درگفتمان جنسیت و تحقق یک نظم جدید در اسلام هستند (Ibid: 20). ایجاد «یک فرهنگ جنسیتی در درون یک اسلام بازاندیشی شده» (Ibid: 3) که از زن بازتعریف و از اسلام مفهوم بندی جدید ارائه کند (Ahmad, 1992: 230).

یکی از انگاره های غالب در تمام نحله های فمینیسم این است که حکومت اسلامی بالذات موجب تبعیض به زنان می شود و به شهروندی تمام عیار زنان پایبند نیست و حقوق زنان را تضییع می کند (میرحسینی، ۱۹۹۶). بدین ترتیب، از وجوه مهم فمینیسم اسلامی این است که این نحله در امتداد و نه در مقابل فمینیسم سکولار قرار دارد و امکان دستیابی زنان به حقوق برابر را ذیل حکومت های مدرن و نه حکومت دینی می دانند. فمینیسم اسلامی ابزاری محسوب می شود تا فمینیست ها در تقابل با اسلام سیاسی - که همواره به صورت پیش فرض در تفکر مدرن زن ستیز است - از آن بهره گیرند (Badran, 2013: 308). بنابراین، برخلاف وجود پسوند «اسلامی» آن را متمایز از فمینیسم سکولار ارزیابی نمی کنند و معتقد است هیچ انقطاع یا تقابلی با فمینیسم سکولار وجود ندارد (Ibid, 305). بلکه، فمینیسم سکولار و فمینیسم اسلامی دو پدیده صرفاً «نامگذاری» شده اند و این نباید محققان را از هویت به هم تنیده آنها دور کند (Badran, 2002).

مطالعه حاضر بنابر گسترش روزافزون این نحله فکری، به بررسی آرا لایلا احمد و صبا محمود، می پردازد تا نشان دهد، پیش فرض های این نحله فکری مانند دیگر جریان های فمینیستی بر پایه این فرضیه بنا شده است که تأمین حقوق زنان و مشارکت اجتماعی و سیاسی ایشان به عنوان شهروندان عادی در گرو تأسیس حکومتی سکولار و غیر-دینی است که در آن اومانیسم، تأمین کننده بی قید و شرط اراده انسان در تعیین سرنوشتش به حساب می آید و در این میان، حضور و چیرگی هیچ فراروایتی از جمله دین لازم نیست. در این مطالعه، همچنین به مقایسه رویکرد نظریه پردازان فمینیسم اسلامی در موضوع تأمین مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان با رویکرد امام خمینی می پردازیم. امام خمینی، بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، فقیهی اجتهادگراست که حقوق زنان را در جمهوری اسلامی اصل قرار می دهد.

طبق رویکرد اجتهادی مرجعیت عقل در استنباط احکام دینی، توجه به فطرت، طبیعت و حقوق طبیعی برای تحلیل مسائل زنان و توجه به عنصر زمان و عناوین متغیر در دین و نقش آن در تحول تعالیم جنسی و جنسیتی (پزشگی، ۱۳۸۹: ۷۸) مورد توجه قرار می‌گیرد. برابر نهادن جریان فمینیسم اسلامی با منظومه فکری امام خمینی (ره) از این حیث اهمیت دارد که علی‌رغم رواج و محبوبیت نگاه اول در میان بسیاری از متفکران و کنشگران مسلمان در سطح بین‌المللی می‌توان صدای متفاوتی از جهان اسلام را مورد توجه قرار داد که نظریه‌پرداز آن نه فقط در حوزه نظر بلکه در مقام اجرا نیز به ایده استیفای حقوق زنان و نقش‌آفرینی اجتماعی و سیاسی ایشان پایبند بوده است و به عبارتی بررسی افکار وی می‌تواند کلیشه‌های غالب فمینیستی را با تشکیک جدی روبه‌رو سازد.

هدف و سؤال پژوهش

این پژوهش به این هدف صورت گرفته است که ضمن بیان دیدگاه‌های نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی درباره تحقق حقوق و مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان در حکومت اسلامی، این رویکرد را با منظومه فکری امام خمینی (ره) تطبیق نماید و ما را به امکان یا امتناع حقوق سیاسی اجتماعی زنان ذیل حکومت دینی رهنمون سازد.

درواقع پرسش اصلی این پژوهش مقایسه و تطبیق دیدگاه نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی با منظومه فکری امام خمینی در تحقق حقوق سیاسی اجتماعی زنان ذیل حکومت دینی است. تا بدین وسیله مشخص گردد که فمینیسم اسلامی با منظومه امام خمینی، ما را به امکان، امتناع یا ضرورت تحقق حقوق سیاسی اجتماعی زنان رهنمون می‌سازد؟

پیشینه پژوهش

درباره رویکرد امام خمینی به جایگاه و مسئله زن، کتب و مقالاتی به رشته تحریر درآمده است. اما به‌طور ویژه، درباره حضور اجتماعی زن از دیدگاه ایشان، می‌توان به مقالات «زنان فراتر از نقش‌های سنتی، بررسی جایگاه زن در کلام امام خمینی» (۱۳۹۱)، «نقش اشتغال زنان در توسعه جامعه با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی» (۱۳۹۵) و «جایگاه زن در اندیشه امام خمینی و آثار اجتماعی آن» (۱۳۹۶) اشاره کرد.

نرگس نیک‌خواه قمصری و سهیلا صادقی فسایی نویسندگان مقاله «زنان فراتر از نقش‌های سنتی، بررسی جایگاه زن در کلام امام خمینی»، زن در آینه کلام ایشان را در پیوند با مقولاتی چون ارزش‌های اسلامی، انسانیت، آزادی، برابری، شجاعت و تکلیف مشارکت در تعیین سرنوشت خود می‌دانند که این رویکرد امام، برخلاف دو نظام معنایی سنتی و مدرن از زن سوژه‌ای آگاه و خلاق ارائه می‌دهد. در این رویکرد زن در مقابل مرد بلکه در کنار او در تمام عرصه‌ها نقش‌آفرینی می‌کند. فهیمه ملک‌زاده نویسنده مقاله «نقش اشتغال زنان در توسعه جامعه با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی (ره)»، ضمن پرداختن به عوامل و موانع اشتغال زنان، جایگاه زن و نقش او در ابعاد مختلف اندیشه دینی و سیستم حقوقی موجود با الگو گرفتن از سخنان و دیدگاه‌های امام خمینی در خصوص مشارکت اجتماعی زنان را بررسی می‌کند. الهام شریعتی و هاجر سادات کلانتر معتمدی هدف از پژوهش‌شان را گردآوری مطالب و دیدگاه‌های امام جهت بازشناساندن هویت و منزلت زن از دیدگاه ایشان ارائه داده‌اند و نتایج عملی دیدگاه امام را حضور زنان در تمامی عرصه‌های اجتماعی بیان داشته‌اند. درباره مشارکت سیاسی اجتماعی زنان با رویکرد فمینیسم اسلامی پژوهشی صورت نگرفته است.

پژوهش حاضر با این هدف دنبال شده است که علاوه بر تدقیق دیدگاه نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی درباره حقوق سیاسی-اجتماعی زنان، رویکرد فمینیست‌های اسلامی که قائل به امتناع حقوق سیاسی - اجتماعی زنان در حکومت دینی هستند با رویکرد نظری و رویه عملی امام خمینی بنیانگذار جمهوری اسلامی تطبیق و مقایسه گردد، تا از این مجرای امکان تحقق این حقوق مشخص شود.

تعریف مفاهیم

۱. فمینیسم

فمینیسم چه از منظر جنبش اجتماعی و چه از منظر مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، یک کنش جمعی است (مشیرزاده، ۱۳۸۲: ۳) که براساس یک فراروایتی کلی شکل گرفته است. این فراروایت، ستم تاریخی به زنان است. این فراروایت که فرانظریه و بنیان پیشین همه نظریه‌های فمینیستی را نیز فراهم می‌کند، تاریخ بشری را تاریخ تسلط همه‌جانبه جنس مرد بر جنس زن تعریف می‌کند

و آرمان اجتماعی-معرفتی خود را رهایی زنان از ستم و تبعیض تاریخی تعیین کرده است. اما تبیین واقعیت‌های انسانی مبتنی بر این فرا روایت، متناسب با مکاتب فکری و فلسفی متنوعی که در دو سده نوزدهم و بیستم رایج بوده‌اند، نحله‌های فمینیستی گوناگونی را به وجود آورده است. در واقع نظریه فمینیستی کلیتی واحد نیست و نظریات و دیدگاه‌های بسیاری را دربرمی‌گیرد که هر کدام می‌کوشند علل ستم بر زنان را براساس مبانی خود توصیف کنند (تانگ، ۱۳۸۷: ۱۵).

فمینیسم گرچه یک نظریه منسجم نیست اما یک موضع‌گیری سیاسی بوده و هدف آن تغییر جهان است؛ بنابراین مانند هر جنبش سیاسی دیگری با عمل پیوند دارد. هدف اعلام‌شده فمینیسم، پایان دادن به سلطه نظام مند مردان بر زنان است. به عبارت دیگر، نیروی محرکه نظریات فمینیستی را سه پرسش بنیادین درباره زنان چه می‌دانیم؟ چرا وضع زنان به این صورت است؟ و چرایی فراگیر شدن و همین‌طور عواقب آن؟ شکل می‌دهد (ریتزر، ۱۳۸۳: ۴۶۲-۴۶۱).

۲. فمینیسم اسلامی

فمینیسم اسلامی یکی از انواع صورت‌بندی فمینیسم است که در دهه ۱۹۷۰ همزمان با احیای دکترین اسلام سیاسی و به‌خصوص پیروزی انقلاب اسلامی در ایران ظهور کرده است و مارگات بدران، تاریخ‌نگار مطالعات زنان در مرکز بین‌المللی وودرو ویلسون، آن را زائیده تقابل با اسلام سیاسی و خاستگاه آن را مصر و ایران در نظر می‌گیرد (2013: 304). در یک تعریف حداقلی، فمینیسم اسلامی به‌عنوان یک مکتب فکری در حال تکوین، تلاشی است جهت بازخوانی و بازتفسیر منابع اسلامی از جمله آیات قرآن، احادیث و سنت پیامبر(ص) مبتنی بر ارزش‌های مدرن و هنجارهای جهانی اعم از برابری جنسیتی و توانمندسازی اجتماعی-سیاسی زنان (Badran, 2013; wadud, 1999). بدران فمینیسم اسلامی را یک پارادایم درون‌زای اسلامی می‌داند که در پی تحقق «اسلام مبتنی بر ایده برابری طلبی جنسیتی و عدالت اجتماعی» است (Badran, 2013: 323). فمینیست‌های اسلامی با نسبت دادن مردم‌حوری به خوانش‌های موجود دینی، مأموریت ویژه خود را ارائه تفاسیر زن‌دوستانه و رسمیت بخشیدن به آرا مفسران زن می‌دانند (Ahmad, 1992; wadud, 1999). بدین ترتیب، ایشان در پی الغای احکام و قوانین

مبتنی بر مردسالاری به‌زعم ایشان و ایجاد زمینه برای تحقق برابری جنسیتی و برابری و تشابه مطلق بین زنان و مردان در شئون مختلف اجتماعی و سیاسی هستند (Badran, 1995: 66).

توسعه فمینیسم اسلامی به‌عنوان یک گفتمان فراگیر حائز اهمیت است. بدران (۲۰۱۳) معتقد است که به دلایل متعددی این نحله فمینیستی به یک مکتب جهانی در طول قرن بیست و یکم بدل خواهد شد؛ اول آنکه، اسلام خود به یک پارادیم فرهنگی و سیاسی غالب تبدیل می‌شود. دوم، سطح تحصیلات زنان مسلمان در حال افزایش است و به همان نسبت انتظار می‌رود که مشارکت ایشان در جنبش‌های فمینیستی افزایش یابد. سوم، به‌زعم وی، فمینیسم اسلامی «تها زبانی» است که قدرت فرارفتن از مرزها را دارد و می‌تواند زنان مسلمان را از پیشینه‌های بسیار متفاوت پوشش دهد، چهارم، با تعداد کثیر زنان مسلمان که در جریان جهانی شدن در اقصی نقاط جهان زندگی می‌کنند، فمینیسم اسلامی اهمیت ویژه‌ای خواهد یافت، و نهایتاً، با توسعه رسانه و فناوری جهانی شده، فمینیسم اسلامی از منظر وی می‌تواند صدای قدرتمند زنان مسلمان باشد تا مطالبات مدنی خود را طرح کنند (Badran, 2013: 219).

فمینیسم اسلامی در یک مرز گفتمانی شکننده بین اسلام و مدرنیته، یا به‌عبارتی مدرنیسم اسلامی، واقع شده است که در تعریف خود و کارکردش برای مسلمانان نیز دچار سردرگمی است (Badram, 1995: 20). از جمله سردرگمی‌های این نحله فکری حاصل غوطه‌وری در یک نسبی‌گرایی بی‌متنا و ترجیح عرف مدرن بر شرع است: در حالت ایده‌آل به قول بدران، فمینیست‌های اسلامی از حیث معرفت‌شناختی در میان دوگانه‌هایی مانند اسلام جهانی/فمینیسم جهانی، مذهب/ سکولاریسم، و شرق/ غرب، در رفت و آمدند (Badram, 2002: 4).

روش تحقیق

روش مقایسه‌ای یک از روش‌های پژوهش است که به‌طور کلی برای شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های واحدهای کلان اجتماعی استفاده می‌شود. چنین شناختی کلیدهای لازم برای فهمیدن، تبیین کردن و تفسیر رخدادها را ممکن می‌سازد (ریگین، ۱۳۹۴: ۳۷). در این روش ضمن بررسی تطبیقی آرا دو اندیشمند یا دو جریان اندیشه‌ای، نقاط اشتراک و افتراق این رویکردها مشخص می‌گردد و این روش این امکان را مهیا می‌سازد که تا ضمن بیان شباهت‌ها و

تفاوت‌های مبانی و روشی دو متفکر یا جریان فکری، قوت‌ها و ضعف‌های اندیشه‌ای و استدلالی نیز مشخص گردد.

تفاوت روش مقایسه‌ای با روش‌های دیگر در این است که ضمن ارتقا معرفت، از تجارب دیگران نیز بهره می‌برود و همچنین از تعمیمات نادرست جلوگیری می‌کند (هرسیچ، ۱۳۸۰: ۱۵). همچنین این روش این امکان را ایجاد می‌کند که با بررسی تفاوت‌ها و دستیابی به تنوعات، دسته‌بندی و گونه‌های جدیدی شکل بگیرد (همان: ۱۲-۱۳). ایجاد وحدت و همگرایی نیز یکی دیگر از آثار این روش به حساب می‌آید که با توجه به انباشت شباهت‌هایی در نظریه‌ها و الگوها، همگرایی در الگوها رخ دهد و تفاهم و اشتراک صورت گیرد.

در مطالعه مقایسه‌ای، ملاک تطبیق‌پذیری، وجود حداقل اضلاع مشابه معرفتی است. به عبارت دیگر، دو دیدگاه باید یا مسئله مشترک، یا رهیافت مشترک و یا مبانی کم و بیش مشترکی داشته باشند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶). برای آغاز مطالعه تطبیقی، توصیف خوب اولین گام است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۵۵) و در این مسیر پس از ارائه دو توصیف جامع درباره دو رویکرد، مقایسه طبق مسئله پژوهش و براساس مبانی و رهیافت‌ها صورت می‌گیرد.

در این مقاله با تطبیق دیدگاه جریان فمینیسم اسلامی با رویکرد امام خمینی به عنوان بنیان‌گذار نوعی از حکومت دینی، مدعیات نظریه‌پردازان فمینیسم در راستای امتناع تحقق مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان در مقابل اندیشه، بیان و عملکرد امام مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت و از این مجرا مشخص می‌گردد که اساساً حکومت دینی می‌تواند حقوق زنان را محقق سازد یا خیر. برای رسیدن به این منظور، کتاب *زنان و جنسیت در اسلام* (۱۹۹۲) اثر لیلا احمد و کتاب *سیاست پرهیزگاری* (۲۰۰۵) اثر صبا محمود مورد مطالعه و تحلیل مضمون قرار گرفت و سپس منظومه فکری امام خمینی از مجموعه صحیفه نور استخراج شد و نهایتاً مقایسه صورت گرفت. وجه مقایسه در این پژوهش، رویکرد دو جریان نسبت به تحقق حقوق سیاسی و اجتماعی است. که در این زمینه ضرورت، امکان، شرایط تحقق و بایسته‌های این امر مورد توجه قرار گرفته شده است.

یافته‌های پژوهش

برای دستیابی به وجه تفاوت و تشابه دو رویکرد پرسش‌هایی مورد نظر قرار گرفت و با پرسش‌های طرح شده، منظومه امام و رویکرد فمینیسم اسلامی بررسی شد. پرسش‌های طرح

شده عبارت بود از ضرورت تحقق حقوق اجتماعی زنان از منظر رویکرد یاد شده چیست؟ امکان تحقق این ضرورت ذیل حکومت دینی به چه میزان است؟ برای دستیابی به این حقوق چه بسترهایی لازم است؟ زنان با چه ویژگی و شاخص‌هایی می‌باید در جامعه حضور یابند؟

الف) رویکرد امام خمینی بنیانگذار جمهوری اسلامی؛ ضرورت مشارکت سیاسی اجتماعی زنان

در رویکرد امام خمینی، برابری حقوق انسانی زنان و مردان در حکومتی دینی، ضرورت حضور اجتماعی زنان، حضور زنان در تمامی عرصه‌های اجتماعی و التزام به حجاب؛ امکان حضور اجتماعی با حذف ابژگی از زنان قابل پیگیری است

برابری حقوق انسانی زنان و مردان در حکومت دینی: طبق رویکرد امام خمینی، دستیابی

به فقه فردی و حکومتی براساس استنباط حکم موضوعات رایج و نوپدید، براساس متون و نصوص دینی است. امام ضمن پذیرش رویکرد اجتهادگرایی در فهم و تبیین و استنباط احکام فقهاتی، تعاریف مشهور در این زمینه را می‌پذیرد و به تعاریف رایج، عنصر زمان و مکان را اضافه می‌کند. قبل از امام تعاریف صورت گرفته در باب اجتهاد هم به معنای «فعل» و «فرایند» استنباط در نظر گرفته می‌شد، که در این رهیافت، اجتهاد به‌منابه فرایندی فرض می‌شود که به صورت روشمند به استنباط حکم شرعی می‌پردازد. هم اجتهاد، ملکه‌ای است نفسانی برای فقیه در نظر گرفته می‌شود که براساس مداومت و تکرار بدست می‌آید (مقیمی، ۱۳۹۳: ۸۳-۸۲). در تبیین اجتهادگرایانه امام، عنصر زمان و مکان نقش منحصر به فردی دارد به تعبیر ایشان، «زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۲۸۹). طرح این رویکرد از سوی امام خمینی، پویایی در فقه را رقم می‌زند. همچنین امام، وجه حکومتی فقه را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و معتقد است که:

«حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیدا کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم.» (همان)

ایشان پاسخ‌گویی به مسایل مستحدثه فرهنگی - اجتماعی را در جمهوری اسلامی مورد توجه قرار می‌دهند. طبق این رویکرد فقاهتی، ضرورت و بایسته‌های مشارکت اجتماعی زنان را مطرح می‌نمایند.

امام خمینی، از نظر حقوق انسانی، تفاوتی میان زن و مرد نمی‌دیدند و معتقد بودند چون زن و مرد هر دو انسان‌اند، زن نیز همانند مرد، حق دخالت در سرنوشت خویش را دارد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۳۶۴). امام ابتدا به ساکن برای زن مسئولیت اجتماعی قائل بودند و این مهم‌ترین مضمونی است که از رویکرد امام به حضور اجتماعی زنان قابل دستیابی است. به تعبیر امام، «در نظام اسلامی، زن به عنوان یک انسان می‌تواند مشارکت فعال با مردان در بنای جامعه داشته باشد.» (همان: ۴۱۴) ایشان در پاسخ به این پرسش که زنان تا چه حد مجازند در ساختمان بنای حکومت اسلامی شرکت نمایند، عنوان کرده بودند که اسلام زن را تا حدی ارتقا می‌دهد، که بتواند مقام انسانی خود را در جامعه بازیابد و از شیء بودن خارج شود و متناسب با چنین رشدی، می‌تواند در حکومت اسلامی، مسئولیت‌هایی را به عهده بگیرد (همان: ۴۳۶). به عبارتی امام هویت زن را اجتماعی می‌دانستند و صراحتاً نقش زنان در اصلاح جامعه را بیان می‌کردند، ایشان در جمع بانوان عضو انجمن اسلامی، ضمن تدریجی دانستن اصلاح مملکت، بیاناتی را ایراد کردند و خطاب به زنان گفتند: «وظیفه بدانید که یک مملکتی را که آشفته است و خراب کردند و از بین بردند؛ خودتان با همتان این مملکت را بسازید و تربیت کنید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۷۶). از منظر امام، همه زنان و همه مردان، باید در جمهوری اسلامی در مسایل اجتماعی و سیاسی ورود کنند، وارد باشند و نظارت کنند. به تعبیر امام، مردان و زنان هم باید به مجلس نظارت کنند، هم به کارهای دولت ناظر باشند و اظهار نظر کنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۹۰). ایشان در مواردی زنان را خطاب قرار می‌دانند و از زنان می‌خواستند که در امور کشور نقش فعالی داشته باشند، به همین منظور در دیدار اعضای مکتب‌های اسلامی قم، از زنان خواستند که «شما خانم‌ها یک نقش بسیار فعالی داشته باشید که خدای ناخواسته، مجلس یک مجلسی نشود که به واسطه ورود بعضی عناصر غیر صالح بتدریج کشانده شود به طرف شرق یا به طرف غرب، و همان بشود که در زمان سابق بود و همان بگذرد بر ما و شما که در زمان سابق گذشت.... باید همه شما در این امر نظر داشته باشید، در امور سیاسی نظر داشته باشید. برای

اینکه امور سیاسی مخصوص یک طبقه نیست، همان طوری که علم مخصوص یک طبقه نیست. همان طوری که مردها باید در امور سیاسی دخالت کنند و جامعه خودشان را حفظ کنند، زن‌ها هم باید دخالت کنند و جامعه را حفظ کنند. زن‌ها باید در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی همدوش مردها باشند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۴۰۳). ایشان همچنین در پیامی به دانشجویان و استادان دانشگاه، کوشش دشمن جهت زدودن اسلام از مجامع علمی را بیان کردند و مقابله با این هدف را وظیفه زنان و مردان دانستند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۷۸-۷۹).

امام معتقد بودند که ادامه نهضت اسلام، وظیفه همه زنان و مردان است و در جمع بانوان کارمند شرکت مخابرات عنوان کردند که همه ما موظفیم؛ چه زنان و چه مردان موظف‌اند که هر کدام در هر رشته‌ای که هستند، در هر جایگاهی که قرار دارند و مشغول هر کاری که هستند نهضت انقلاب را ادامه دهند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸: ۱۰۶). ایشان تأکید بر نقش همگانی زنان و مردان در جامعه را در دیدار گروه‌های مختلف مردمی بیان داشته‌اند و در جمع معلمان به این موضوع اشاره کرده‌اند که، «من امیدوارم که شما بپذیرید و شما هم به آن وظایفی که باید عمل کنید که هم در میدان تحصیل که یکی از امور مهم است مجاهده کنید و هم در میدان دفاع از اسلام، این از مهماتی است که بر هر مردی و بر هر زنی، واجب است.» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰: ۷) و نهایتاً ایشان در وصیت‌نامه سیاسی - الهی خویش، به حضور همه جانبه آحاد مختلف از زن و مرد و جوان و پیر، در صحنه‌های فرهنگی و اقتصادی و نظامی برای تعالی اسلام و مقاصد قرآن کریم، افتخار کردند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۷) و این حضور را لازم و ضروری دانستند.

مضمون دیگری که در رویکرد امام به مشارکت زن در اجتماع قابل بیان است، پاسخی است که ایشان درباره شبهاتی که درباره جایگاه زن در جمهوری اسلامی مطرح بود، بیان می‌کردند. امام ضمن رد دیدگاهی که عنوان می‌کرد که در جمهوری اسلامی، زنان آزاد نخواهند بود و می‌بایست مدرسه را رها کرده و به منازل بروند، این مباحث را تبلیغات شخص شاه می‌دانستند و بیان می‌داشتند که زنان آزاد هستند، چه در تحصیل، چه در امور دیگر، همان‌گونه که مردان آزاد هستند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۴۸۰). طبق دیدگاه امام حقوق زنان در حکومت اسلامی نه تنها از بین نمی‌رود بلکه، زنان در حکومت اسلامی آزادند، حقوق ایشان همانند حقوق مردان

است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۷۰). به طوری که از ایشان درباره حق دانشگاه رفتن زنان و اشتغال ایشان پرسش شد. از رفتن ایشان به دانشگاه و ادارات و مجلس، به هیچ وجه جلوگیری نمی‌شود (همان: ۱۸۳). ایشان در این زمینه بیان داشتند: «چرا با درس خواندن زن مخالف باشیم؟ چرا با کار کردن زن مخالف باشیم؟ چرا زن نتواند کار دولتی انجام دهد؟ چرا با مسافرت کردن زن مخالف باشیم؟ زن چون مرد در تمام اینها آزاد است. زن هرگز با مرد فرقی ندارد» (همان: ۲۹۴). مطابق دیدگاه امام، اسلام با آزادی زن نه تنها موافق است که خود پایه‌گذار آزادی زن در تمامی ابعادی وجودی بوده است (همان: ۴۱۷). ایشان حضور اجتماعی زنان در جمهوری اسلامی را نه تنها جایز بلکه در موارد ضروری ارزیابی می‌کردند.

ضرورت حضور اجتماعی زنان: بیانات امام در بحث مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در بایدهایی که جمهوری اسلامی می‌بایست دنبال کند، ختم نشده است، بلکه از آنجایی که امام خمینی، حضور اجتماعی-سیاسی زنان را ضروری می‌دانستند، در بیانات خویش به تقدیر از زنانی که در این زمینه‌ها حضور پررنگی داشتند، پرداختند. ایشان حضور زنان در صفوف مبارزه با رژیم پهلوی، را بی‌بدیل دانستند و فداکاری زنان شجاعی را که با طفل شیرخوار در برابر مسلسل و تانک رژیم دست از مبارزه برنداشتند، تحسین کردند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۵۱۲) و مشارکت فعال زنان در انقلاب را مشارکتی فعال و بی‌نظیر توصیف کردند.

به تعبیر امام خمینی، بانوان ایرانی در ایجاد جمهوری اسلامی نقش مهمی داشتند و در این نهضت سهمیم بوده‌اند و حتی نقش آنها در صف اول مبارزه بوده است و حضور آنها موجب تشجیع مردان شده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۵۰۱). ایشان در مسیر پیروزی انقلاب اسلامی، زنان را خطاب قرار می‌دادند و از ایشان درخواست داشتند که همچنان در صف مقدم مبارزات باشند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۱۳). به اعتقاد ایشان، نهضت انقلاب اسلامی، مرهون زنان بوده است و زنها این توان را دارند که یک قدرت شیطانی را در هم بشکنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ۳۳۹) ایشان مجاهدت‌های زنان را مجاهدت عظیم انسانی عنوان کردند و بیان داشتند:

«زنان در عصر ما ثابت کردند که در مجاهده همدوش مردان بلکه مقدم بر آنانند. زنان ایران،

هم مجاهدت انسانی عظیم کرده‌اند و هم مجاهدت مالی.» (همان: ۳۴۱)

امام ضمن بیان تفاوت رویکرد رژیم شاهنشاهی و اسلام به زن، معتقد بودند که مطابق با تعریف واقعی اسلام، حقوق واقعی بشر و حقوق واقعی زن مشخص می‌شود (همان: ۴۱۵) و از برکات این نهضت اسلامی است که بانوان ایرانی، در اقصی نقاط ایران، به مسایل روز و مسایل سیاسی می‌پردازند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸: ۳۸۳). به تعبیر ایشان این وضعیت برای زنان می‌بایست حفظ شود و باقی بماند:

«من امید این را دارم که این تحول باقی بماند و شما بانوان و شما برادران و سایر برادران و خواهران ما جدیت کنید که حفظ کنید این تحول روحی را. دخالت کنید در مسایل سیاسی خودتان و در مسایل اجتماعی خودتان.» (همان).

امام پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز از زنان خواستند که همچنان نقش بی‌بدیل خود را ادامه دهند. ایشان از زنان خواستند که درباره قانون اساسی ایران پیشنهادات خویش را بیان کنند و این فرصت را پاس بدارند. به تعبیر امام، زنان نباید بنشینند و ببندند که چه خواهد شد بلکه بایستی نقش فعالی داشته باشند و ضرورت دارد نظراتی که دارند در قانون اساسی وارد شود را در اختیار مجلسی که موظف به نگارش قانون اساسی بود، قرار گیرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹: ۴۹۷).

لزوم حضور زنان در تمامی عرصه‌های اجتماعی: امام نقش زنان را هم در عرصه‌های عملی قابل توجه می‌داند و هم در عرصه‌های فکری و نظری. ایشان از زنانی که در جهاد سازندگی نقش‌آفرینی کردند، یاد می‌کند و حضور زنان را باعث افزایش قدرت کشاورزان و رعایا می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۲۴۴). همچنین ایشان در دیدار اعضای مدرسه شهید مطهری، از زنان و مردان می‌خواهد که طوری برنامه‌هایشان را تنظیم کنند که از میان ایشان شهید مطهری، تربیت شود. و با جدیت این امر را محقق کنند. در مدرسه علمیه تحصیل کنند و در کنار تحصیل جدی احکام اسلامی و معارف اسلامی، تهذیب هم داشته باشند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۱۶۸) تا افراد مؤثری برای اسلام تربیت شود.

در نهایت اینکه امام خمینی فهم سیاسی زن ایرانی را قابل توجه دانستند و معتقد بودند که اگر افرادی، تاریخ این صد ساله را مطالعه کرده است، می‌داند که در جنبش‌های اصیلی که قبل از این دوره، رژیم پهلوی در ایران بوده است، مانند جنبش تنباکو، جنبش مشروطیت، زنان

همانند مردان و همدوش با مردان فعالیت می‌کردند. در واقع زنان در جامعه بودند و با مردان راجع به امور سیاسی و امور اجتماعی و رفتاری‌های مملکت خودشان فعالیت می‌کردند. همان طوری که مردان آن زمان قیام می‌کردند و قیام کردند برای اینکه از قرارداد تنباکو جلوگیری کنند، زنان نیز در آن قیام و مبارزه شریک بودند. در جنبش مشروطیت هم همان طور که مردان فعالیت می‌کردند، زنان نیز فعالیت می‌کردند. و در مبارزه علیه رژیم پهلوی نیز زنان نقش داشتند و در طول این نهضت اسلامی، پس از سقوط حکومت پهلوی، در قضیهٔ پاکسازی، قضیه جهاد سازندگی، در همهٔ این امور، زنان فعالانه و آزادانه شرکت می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۱۸۴).

التزام به حجاب؛ امکان حضور اجتماعی با حذف ابژگی از زنان: از نکات قابل توجه در نگرش امام به حضور اجتماعی_سیاسی زنان حذف ابژگی زن است. امام هرچند نقش زن در این عرصه را بی‌بدیل می‌داند ولی قائل است این حضور باید با نفی شی‌وارگی زن همراه باشد. به تعبیر امام، زن نباید وسیلهٔ سرگرمی باشد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۹۱) بلکه حضور ایشان در تمامی عرصه باید حضور انسانی باشد و اگر غیر از این رخ دهد، عفت عمومی متضرر می‌شود (همان: ۱۹۳). به تعبیر امام، این سبک تعریف حضور اجتماعی زنان، از نتایج نهضت اسلامی است و «اگر این نهضت و انقلاب اسلامی هیچ نداشت جز این تحولی که در بانوان و جوانان ما پیدا شد؛ این یک امری بود که کافی بود برای کشور ما» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۱۹۷). امام ضمن محاجهٔ با دیدگاه محمدرضا پهلوی که گفته بود، زن خوب است فریبا باشد، عنوان کردند که ما می‌خواهیم این دیدگاه را نفی کنیم، این غلط است. زن انسان است و مانند سایر انسان‌ها آزاد است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۱۶). امام لازمهٔ حضور انسانی زن را التزام به حجاب اسلامی می‌دانستند و معتقد بودند در اسلام زن باید حجاب داشته باشد، اما این حجاب به معنای چادر نیست. بلکه زنان می‌توانند هر لباسی را که حجابشان را به‌طور کامل حفظ می‌کند، اختیار کند. امام دلیل حجاب را این بیان کردند که اسلام به‌دنبال این است که شخصیت زن را حذف کند و زن را از شی‌وارگی خارج کند (همان: ۲۹۴). زنان آزاد هستند که به دانشگاه بروند، اما این امر نباید با نفی عفت صورت گیرد. حضور منافی عفت، امر مترقیانه

نیست (همان: ۵۲۱) مطابق دیدگاه امام، حجاب اسلامی با آزادی مخالفتی ندارد (همان: ۵۴۱) لکن با حفظ حجاب شرعی، زن در موقعیت انسانی خویش قرار می‌گیرد. منظومه رویکرد امام خمینی در کنار واقعیت‌های صورت گرفته در ۴ دهه از کارنامه جمهوری اسلامی ایران، بیانگر عاملیت زنان در مشارکت اجتماعی و سیاسی است. البته این به معنای نفی هویت خانوادگی زنان نیست. در دیدگاه امام خمینی، زنان نقش تربیتی بی‌بدیلی دارند و جمله معروف ایشان که از دامن زن مرد به معراج می‌رود و دامن زن محل تربیت بزرگ‌زنان و بزرگ‌مردان است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۳۴۱)، نشان‌دهنده این امر است که تعامل میان هویت‌های فردی، خانودگی و اجتماعی زنان، مورد توجه بنیانگذار جمهوری اسلامی بوده است.

ب) آرا نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی؛ امتناع تحقق حقوق سیاسی اجتماعی زنان در

حکومت اسلامی

در تحلیل نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی، سه روایت کلان شهروندی زنان در سایه حکومت سکولار، اسلام اخلاقی، اسلام غیرحکومتی است و تعمیم وضعیت زنان در حکومت‌های دینی قابل پیگیری است.

شهروندی زنان در سایه حکومت سکولار: شرایط تحقق فمینیسم اسلامی در اواخر قرن

۲۰ در متن تغییر فضای بین‌المللی از استعمار به استقلال مستعمرات یا به عبارتی آغاز دوره استعمار نو واقع شده است. استقلال برای کشورهایمانند مصر، لبنان و تونس با گذار فرهنگی توأم بود که تقابل احیای اسلام با هویت مدیریت سیاسی و اجتماعی و نهضت‌های ملی‌گرا و سکولار از مشخصات بارز آن است. جایگزینی استعمار نو برای کشوری مانند ایران، که هرگز به صورت رسمی مستعمره نبوده است، نیز دوره گذاری به همین ترتیب را رقم زد. علی رهنما (۲۰۱۱) معتقد است غیر از جنگ‌های صلیبی و حمله مغول در قرن ۱۳، جهان اسلام هرگز با تهدید یک «سیستم مذهبی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی غیراسلامی رو به رو نبوده است که علیه آن مردم مؤمن را بسیج کند» (Ranema, 2011: 3). بنابراین، احیای اسلام سیاسی پس از سال‌ها تحقیر در دوره استعمار به یک خواست درونی در مردمان مسلمان بدل شده بود تا به این سؤال

پاسخ بدهند که «چرا استعمارگران برنده شدند، کلید موفقیتشان چه بود و چگونه اسلام با اتکا به منابع خود می‌تواند به [اوج] بازگردد» (Ibid).

از سوی دیگر فمینیسم اسلامی در فضایی ایجاد شده است که به تعبیر لیلا احمد (۱۹۹۲) مسائل زنان و مسائل ناسیونالیسم و فرهنگ برای همیشه در هم آمیخته شده بود (Ahmad, 1992: 129) و به‌عنوان شاخه‌ای از مدرنیسم اسلامی، فمینیسم اسلامی مأمور «بازنگری در اسلام برای انطباق آن با واقعیات معاصر» بوده است (Badran, 1995: 4). صبا محمود (۲۰۰۵) نیز تصریح می‌کند که فمینیسم اسلامی در پاسخ به مسائل عملی زنان در دنیای پسااستعمار ابداع شد که متن اجتماعی مملو از نیازها و درخواست‌ها برای یک موجودیت^۱ سکولار شده بود (۸۳). بنابراین، از منظر فمینیست‌های اسلامی، تحقق آرمان‌ها و مکتب فکری ایشان تنها در متن مدرنیسم اسلامی، و مدرنیسم اسلامی تنها در متن «گفتمان ناسیونالیسم سکولار» امکان حیات دارد. گفتمان ناسیونالیسم سکولار توسط تحلیل‌گران فمینیست مانند بدران (Badran, 1995: 4) و شهرارضوی (۲۰۰۶) شرط لازم و کافی برای نجات از «بن‌بست اسلام سنتی»، تحقق دموکراسی و به‌دنبال آن استیفای حقوق بشر زنان محسوب می‌شود. پدیده‌ای که محسن کدیور آن را بازنگری در اسلام با دیدگاه آشتی اسلام با گفتمان جهانی و به لحاظ اجتماعی مؤثر در تأمین حقوق بشر عادلانه ارزیابی می‌نماید و رضوی (۲۰۰۶) آن را گذر از تأکید سنتی و تاریخی اسلام بر «وظایف» به مفهوم جهانی و مدرن «حقوق» ترجمه می‌کند.

شهیدیان همین ایده را تأیید و دنبال می‌نماید و معتقد است که حتی ادعای دولت با هویت اسلامی که «شهروندی» زنان را اعمال کند وجود خارجی ندارد و اساساً دولت اسلامی به صورت «سیستماتیک» حقوق زنان به‌خصوص زنان غیرمسلمان را ضایع می‌کند. بنابراین، وی تنها راه تأمین شهروندی زنان را در گرو تأسیس دولتی می‌داند «از اسلام فراتر برود» (Shahidian).

مارگات بدران در کتابش فمینیسم در اسلام: همگرایی سکولار و دینی (Badran, 2013: 304-308) تصریح می‌کند که فمینیسم اسلامی در غرب آسیا و شمال آفریقا امتداد فمینیسم سکولار بوده است و هرگز نمی‌توان آن را یک گسست یا تناقض محسوب کرد. حامیان فمینیسم اسلامی آن را منبع قدرت و عاملیت هویتی زنان مسلمان در نظر می‌گیرند. ایشان معتقدند

فمینیسم اسلامی حاصل مواجهه زنان مسلمان با مدرنیته و حاوی این پیام است که برای مدرن بودن «تنها مدرنیته غربی» یا صرفاً «تضاد بین سکولاریته و دین‌داری» راه‌های موجود نیستند (Deeb, 2006: 4-5). به‌زعم ایشان، سیاست‌های هویتی جدید امکان یک موجودیت پرهیزگار توأم با سبک زندگی مدرن را فراهم آورده است که در خود، «گفتمان‌ها و ایده‌های چندگانه (و متکثر) درباره مدرن بودن» را جای داده است (Ibid: 16).

تصمیم گرفتن درباره مدرن بودن و بازتعریف هویت زنانه و حقوق و نقش‌های جنسیتی برای بسیاری از زنان مسلمان بخصوص نسل‌های دوم و سوم مهاجر در غرب، نقطه چالش یا رد نیست، برعکس، نقطه احساس دوگانه و مذاکره با مدرنیته غربی است (Deeb, 2006: 5). در چنین تعریفی، زنان مسلمان معنا و مفهوم عاملیت را چیزی از پیش تعیین شده در نظر نمی‌گیرند (Mahmood, 2005: 14). بلکه تلاش می‌کنند «خود» را بسته به شرایط تاریخی و فرهنگی که در آن قرار دارند معنا بخشند. اما در همه این تعاملات تأمین یک موجودیت مدرن غالب است و رغبت این زنان مسلمان به اسلام در کنار نوعی پلورالیسم یا به‌عبارت محمود (۲۰۰۵) «با امکان تصور مدرن‌های دیگر و پرهیزگاری‌های دیگر» (Ibid: 232) همراه است.

در عین ادعای پلورالیسم معرفتی و پذیرش انواع پرهیزگاری‌ها در انواع سبک‌های مدرن زندگی، آثار نظریه‌پردازان فمینیست اسلامی نشان می‌دهد که خود ایشان در پذیرش تشکیل حکومت اسلامی و شهروندی زنان ذیل آن راه را بسته و حتی امکان تحقق آن را به عنوان یک گزینه از بی‌انتها گزینه ممکن نمی‌پذیرند. این جزمیت در آثار مختلف از جمله کتاب زنان و جنسیت در اسلام (۱۹۹۲) نوشته لیلا احمد، کتاب سیاست پرهیزگاری (۲۰۰۵) نوشته صبا محمود و آثار بدران از جمله کتاب فمینیست‌ها، اسلام و ملت (۱۹۹۵) به عنوان منابع مهمی که تا امروز بارها تجدید چاپ شده است، هویدا است.

اسلام حکومتی غیر اخلاقی است: اثر مشهور احمد با عنوان *زنان و جنسیت در اسلام* (۱۹۹۲) براساس کسب اطلاع از انتشارات دانشگاه ییل، تاکنون ۱۸ بار، آخرین دفعه فوریه ۲۰۱۷، بازنشر شده است (بوهرلر، ارتباط مستقیم نویسنده، ۲۹ سپتامبر ۲۰۱۷) و این را اگر در کنار دسترسی‌های مجازی کتاب قرار دهیم حجم تأثیرگذاری را بیشتر نشان می‌دهد. وی در کتاب مذکور معتقد است، دو نوع اسلام از زمان پیامبر(ص) تا کنون وجود داشته است: الف)

اسلام اخلاق‌گرا و ب) اسلام در عمل. اسلام اخلاق‌گرا که دربردارنده پیام حقیقی و بشردوستانه دین اسلام است از منظر جنسیت «همانندی» زن و مرد و به تبع آن برابری و تشابه کامل آنها را می‌پذیرد. اسلام اخلاق‌گرا گویی اسلام مدرنی است که برابری جنسیتی، ساختار غیر سلسله-مراتبی در خانواده و عدالت به معنای تشابه مطلق حقوق زن و مرد را تأمین می‌کند. تبلور این اسلام را احمد در تفسیر آیات قرآن مثلاً در سوره نساء (۴)، سوره نور (۲۴)، احزاب (۳۳) و آل عمران (۲) جستجو می‌کند و معتقد است بازگشت به این نسخه از اسلام تنها راه پیش روی زنان مسلمان برای احقاق حقوقشان است. در مقابل، از منظر وی، از زمان پیامبر(ص) تاکنون مسلمانان رویه عملی در پیش گرفته‌اند که برعکس روح اخلاقی اسلام مبتنی بر تبعیض، کوچک شمردن زنان، ایجاد مکانیسم‌های کنترل مرد بر زن از حیث مالی، مانند ارث، و جنسیتی، مانند ترویج ازدواج زودهنگام، چندهمسری و ... بوده است و به قول احمد «صدای مردم‌محور» یا زن‌ستیز اسلام محسوب می‌شود (Ahmad, 1992: 65_67).

نگاه به دنیای معاصر، اما برای احمد این پیام تاریخی را به همراه دارد که هرگاه و بدون هیچ استثنائی، بخواهیم هویت زن مسلمان را در یک حکومت اسلامی تعریف کنیم به صورت پیش‌فرض گرفتار نوعی اسلام عملی هستیم که به صورت سیستماتیک به اعمال سیاست‌های جنسیتی مبتنی بر تبعیض و زن‌ستیزی خواهد پرداخت. شاهد مثال این ایده این است که احمد پس از تمرکز بسیار بر تکوین فرهنگ جنسیتی در عصر پیامبر با ورود به دنیای معاصر ناگهان از محیط عربستان فاصله می‌گیرد و بر مدل پاکستان در زمان کودتا و دیکتاتوری ضیاءالحق و تأسیس جمهوری اسلامی در ایران تمرکز می‌کند. او بی‌توجه به تفاوت در مدل حکومت و فرایند تأسیس آن، هر دو حکومت را تحت یک پرچم اسلام عملی می‌گنجاند و با غفلت کامل نسبت به عدم/حضور و عدم/مشارکت مردم در این سیر سیاسی، تأسیس چنین حکومت‌هایی را مأخوذ از به قدرت رسیدن «گروه‌های اسلامی» می‌داند که زنان تحت حاکمیت آنها شرایط پیچیده و بغرنجی یافته‌اند (Ibid: 230-232). در این میان، احمد عربستان را که اتفاقاً در جهان به یک مدل وهابی با محدودیت‌های جدی مدنی و سیاسی برای زنان در دهه ۱۹۹۰ شهره بوده است از دایره این تحلیل کاملاً کنار می‌گذارد.

جمهوری اسلامی برای احمد (۱۹۹۲) یک نمونه تمام عیار «اسلام حکومتی»^۱ است. براساس تعریف وی، «اسلام حکومتی» یک نظام سیاسی «قدرتمند» و «خودکامه» است که در قالب‌های تقنینی و سیاست‌های اجتماعی داخلی تفسیر غالب خود از اسلام را به عنوان «تنها تفسیر مشروع» بر شهروندان، به‌خصوص زنان، تحمیل می‌کند. از منظر احمد «اسلام حکومتی» همواره در نقطه مقابل اسلام حقیقی و اخلاق‌گرا قرار دارد (Ibid: 225-239). با تفوق اسلام حکومتی همه روندهای اجتماعی و فرهنگی به سوی اسلامی‌سازی پیش می‌روند که این برای احمد فقط به معنای افزایش شدید «کنترل بر زنان، محدودیت مشارکت ایشان در اقتصاد، خارج کردنشان از همه زمینه‌های فعالیت در سطح جامعه اعم از سیاست، انقیاد زنان تحت یک سری قوانین با روح عمیق عدم برابری [و تبعیض] و بدتر از آن، اعمال یک ظلم و تحجر سیستماتیک» است (Ibid: 231).

نحوه تأسیس و تکوین جمهوری اسلامی به‌عنوان یک «اسلام حکومتی» را احمد (Ibid: 231) در یک متن تاریخی متشنج در منطقه غرب آسیا توأم با انقلاب‌ها و کودتاها پیگیری می‌کند و آن را بی‌توجه به سیر دموکراتیک و پشتیبان مردمی همسنگ رژیم حاصل از کودتای ضیاءالحق در پاکستان و هردوی آنها را تحت یک عنوان اسلام حکومتی ارزیابی می‌کند (همان). او معتقد است، اسلام حکومتی که «به‌صورت بی‌رحمانه‌ای مردم‌محور و زن‌ستیز است» (Ibid:388). هرگز کیان سیاسی خودش را با ایجاد فضای دیالوگ و طرح تفاسیر متنوع از اسلام به خطر نمی‌اندازد و هر خوانش دینی متفاوتی را تحت عنوان «کفرآمیز» بودن حذف و معدوم می‌کند (Ibid: 239). رفتار «اسلام حکومتی» با زنان مانند اقلیت‌ها بد و خشونت‌آمیز است زیرا آنها نیز «متفاوت و در حقوق قانونی کمتر از مردان» در نظر گرفته می‌شوند (Ibid: 230).

تعمیم وضعیت زنان در حکومت‌های دینی: احمد ارتکاب جرائم و خشونت‌های مبتنی بر جنسیت را در «اسلام حکومتی» امری روزمره تلقی می‌کند. در مورد حکومت دیکتاتوری ضیاءالحق برای نمونه به این موارد اشاره می‌کند: ایجاد قدرت برای مردان برای قضاوت دائمی عفت زنان، استفاده از رسانه‌ها برای معرفی زنان به عنوان ریشه فساد، خانه‌نشین کردن زنان شاغل، فشار بر زنان قربانی تجاوز و خشونت به‌عنوان عامل ایجاد جرم، فشار بر زنان دانشجو

برای انصراف از ادامه تحصیل و نهایتاً تلاش همه‌جانبه برای حذف زنان از همه عرصه‌های عمومی و اجتماعی (Ibid: 233-234). همه این اقدامات خشونت‌بار را قابل تعمیم به جمهوری اسلامی می‌داند که به عنوان «اسلام حکومتی» اتهامات مشابهی دارد. وی معتقد است امام خمینی (ره) با پیروزی انقلاب نهضتی به راه انداخته است تا زنان در آن «غیربرابر»، «پست از حیث بیولوژی و طبیعت» و «نابخرد» بازنمایی شوند. او معتقد است نهضت اسلامی امام (ره) تلاش کرده است «زنان را به خانه‌هایشان بازگرداند» (Ibid: 232) و آنها را مجبور کرده «از سر تا انگشت پا را بپوشانند تا [تحت فشار] به خانه‌ها برگردند» (Ibid). عدم تبعیت از این قانون هم به نقل وی، ۷۴ ضربه شلاق را بر زنان تحمیل کرده است. این در حالی است که به عقیده احمد، اسلام حکومتی به مردان مجوز می‌داد با چاقو و تفنگ به زنانی حمله‌ور شوند «که به نظرشان به اندازه کافی محجبه نبودند» (Ibid).

مواجهه فمینیسم اسلامی با تأسیس حکومت اسلامی و قضاوت درباره وضعیت حقوق بشر زنان، یکی از بارزترین مشخصات این نوع تولید دانش است که برخلاف تصورات غالب نشان می‌دهد تولید علم لزوماً امری خنثی و غیرسوگیرانه نیست. احمد ظهور انقلاب و تأسیس جمهوری اسلامی را بدون هیچ تدقیقی در مفاهیم و واژگان به «اسلام‌گرایان» یا «گروه‌های اسلامی» نظیر آنچه در عربستان سعودی، لیبی، مصر و پاکستان مستقر بودند و در اواخر دهه ۱۹۷۰ در خاورمیانه قدرت گرفته‌اند، نسبت می‌دهد. صحبت از این همگنی، که حتی مرزهای آشکار ایدئولوژیک، میان تفکر شیعی در ایران و وهابی و سلفی در عربستان و پاکستان را از هم تفکیک نمی‌کند، موجب شده است احمد خواه ناخواه به یک زنجیره از سلسله دانش شرق‌شناسی بدل شود. این نوع نگاه سرشار از تعمیم، به قول سعیدرضا عاملی (Ameli, 2012: 51)، همواره جهان اسلام را با انگاره پدرسالاری بازشناسایی می‌کند و پیرو آن تلاش غرب برای ورود و نجات زنان مسلمان از ظلم و ستم موجود و یا مدرن و لیبرال‌سازی فرهنگ جوامع اسلامی را به عنوان راه‌های ناگزیر برای پیشرفت و احیای حقوق زنان مسلمان مشروع جلوه می‌دهد. این امر علی‌رغم ادعای استقلال‌گفتمانی فمینیسم اسلامی و حتی انتقادات صریح آنها از سنت‌های دانشی شرق‌شناسانه واقع شده است که جای تأمل دارد.

همین تکنیک تعمیم در کنار ارائه اطلاعات ناصحیح از جهان اسلام در کتاب سیاست پرهیزگاری (۲۰۰۵) صبا محمود نیز مانند احمد قابل رؤیت است. او نیز دقیقاً همین تشابه بین حکومت ضیاءالحق با جمهوری اسلامی را بدون ارائه هیچ استدلالی طرح می‌کند. او در مورد چگونگی تحقق حکومت اسلامی در ایران نیز تصویر مشخصی ندارد و فرضیاتی را مطرح می‌کند مانند اینکه انقلاب واکنش به سرکوب پهلوی بوده یا در یک فضای سیاسی در منطقه تأکید بر هویت اسلام و احیای آن موجب شده است مردم ایران انقلاب کنند (Mahmood, 2005: 10). صبا محمود کتاب خود را برای توصیف عاملیت فرهنگی زنان مسلمان و در دفاع از رفتار فعال ایشان در تعیین سرنوشت خود تألیف کرده است. اما همین استقلال فکری وی هنگامی که به مقوله تشکیل حکومت می‌رسد، ظهور گفتمان اسلام سیاسی را حاصل یک جنبش توده‌وار توسط افرادی می‌داند که به دلیل «عدم بهره‌مندی از آموزش و متفکران روشنگر» تن به انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی داده‌اند (Ibid). محمود نیز با تکرار ادعاهای احمد در یک دهه بعد بدون هیچ پیشرفتی در ایجاد فهم تاریخی، تأسیس جمهوری اسلامی در ایران را نظیر ضیاءالحق در پاکستان و تحت نفوذ عربستان سعودی و کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس می‌داند (Ibid). حتی محمود متوجه شکاف عمیق و آشکار در منطقه، فاصله ایدئولوژیک جمهوری اسلامی و کشورهای عربی همسایه و نارضایتی عربستان از تأسیس حکومت اسلامی در ایران نیست و در کمال تعجب ابراز می‌دارد که تأسیس جمهوری اسلامی نمونه‌ای از ماحصل «یک ائتلاف غیرمقدس بین سرمایه غرب و نظام‌های پادشاهی غنی از نفت در خلیج فارس بوده است که به شکل‌گیری صورتی از اسلام محافظه‌کار در اطراف و اکناف جهان اسلام انجامیده است» (Ibid).

بررسی محتوایی در این سطح در قالب دانشگاهی اما بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های محتوایی، ایدئولوژیک و زمینه‌های واقعی تاریخی و سیاسی این سؤال را پیش می‌آورد که چگونه مشهورترین ناشران آکادمیک مانند ناشر کتاب احمد، انتشارات دانشگاه ییل، و ناشر کتاب محمود، انتشارات دانشگاه پرینستون، اینقدر این باورها و کلیشه‌ها را در مورد حکومت اسلامی به عنوان یک قانون خدشه‌ناپذیر پذیرفته‌اند که به راحتی آن را بارها تجدید چاپ می‌کنند و در آن تشکیکی نمی‌شود.

صبا محمود در کتاب *سیاست پرهیزگاری* (۲۰۰۵) با انجام یک مطالعه میدانی درباره نهضت الدعیه^۱ یا مبلغان دینی زن در قاهره، به فعالیت صدها زن در نهاد غیردولتی جماعه‌الشرعیه در مسجد عایشه می‌پردازد. این زنان در عین آموزش‌های دینی، به‌عنوان فعالان مدنی در مسجد توانمندسازی می‌شوند. تمام توان کتاب مصروف نمایاندن ظرفیت زنان مسلمان در توسعه از درون است که این رویکرد، دقیقاً در مقابل نگاه‌های رایج در غرب قرار دارد و محمود در بسیاری از موارد موفق شده است الگوی مورد نظر را از زندگی محلی و در عین حال مدرن زنان مسلمان به نمایش بگذارد.

از منظر محمود، اتکا به خود، آگاهی از حقوق مدرن و تلاش برای کسب آن با ارائه خوانش‌های جدید از اسلام از وجوه ممتاز این زنان محسوب می‌شود. وی تلاش می‌کند صدایی برای ایشان ایجاد کند که شاید سال‌ها از آن محروم بوده‌اند. در این میان، اما جالب است که تنها نقطه کوری که در این گفتمان وجود دارد و محمود تلاشی بر اختصار و ایجاز و عدم ارائه تحلیل در آن دارد، زمانی است که این زنان از تغافل حکومت سکولار مصر نسبت به اسلام گله‌مند هستند. طبق مذاکرات ضبط شده در کتاب، ایشان شاکی هستند که اسلام به یکی از بخش‌های جامعه هم‌سطح با خش اقتصادی، حقوقی، آموزشی، خانوادگی و... تقلیل داده شده است (Mahmood, 2005: 47) و دولت و جامعه قصد دارند، اسلام را به یک فرهنگ توده تقلیل دهند، گویی که اسلام مجموعه‌ای از مراسم و رسوم است، که باید به‌جا آورده شود و بس (Ibid: 49). محمود حتی انکار نکرده است که ورود اسلام به ابعاد اجتماعی و سیاسی برای این مردم مصر آنقدر اهمیت دارد که بسیاری از آنها خواهان اسلامی‌سازی نظام آموزشی هستند و می‌خواهند «بین ساعات درسی زمانی برای اقامه نماز قرار گیرد، معلم تعلیمات دینی و ناظر بر تربیت دینی در مدرسه حضور داشته باشد و...» (Ibid: 48). در نهایت، اما، صبا محمود مرتباً در کنار توصیف شرایط موجود، تأکید می‌کند که مردم مصر و بخصوص زنان پویای آن «چالشی برای سکولاریسم به معنای جدایی دین از امور حکومتی ایجاد نمی‌کنند» (Ibid: 47) و نمی‌خواهند نظام آموزشی سکولار را متحول کنند یا «برنامه آموزش جدیدی» خلق کنند. ایشان از منظر محمود فقط می‌خواهند فعالیت‌هایی به آن افزوده شود که «آگاهی اسلامی را در درون نهادهای [سکولار] موجود» به فرزندانشان آموزش بدهد و بس (Ibid: 48).

آنچه در مورد احمد و محمود، و البته بسیاری از فمینیست‌های اسلامی، صدق می‌کند این است فرایند هویت‌سازی زنان مسلمان برای ایشان در قالب شهروندی یک حکومت اسلامی حتی به عنوان پیش‌فرضی برای مطالعه مردود است. چنان‌که هومی بابا^۱، نظریه‌پرداز شهیر دوره پسااستعمار، تصریح می‌کند شبکه پیچیده قدرت استعمار و تعاملات مادی و روان‌شناختی با استعمارشدگان به گونه‌ای ایشان را شکل می‌دهد که حتی پس از استقلال ظاهری خود خواهان تقلید هنجارها، ارزش‌ها... سیاست‌ها و مظاهر روان‌شناختی استعمارگر باشند. از نظر او علاقه-مندی مستعمرات و کشورهای شرقی به ارزش‌های لیبرالیسم از همین باب است (Dorfler, 2002: 215). فمینیست‌های اسلامی مرتباً بر اراده زنان در ارائه «تعریف خود» و «تولید خود» در ابعاد گوناگون هویت تأکید دارند (Najmabadi, 2014: 30) اما گویی این امر بیشتر در سطح خرد و فردی باقی می‌ماند تا اجتماعی و سیاسی. محمود در بررسی زنان مبلغ دینی یا الدعیه به‌عنوان زیرمجموعه نهضت الدعوه اعتراف می‌کند که اخوان‌المسلمین آن را در مقاومت علیه هژمونی فرهنگی و سیاسی غرب ایجاد کرده است و از ابتدا نگاهش به آن به عنوان یک «پروژه جمعی برای حفظ ملت مصر به عنوان یک بخش مهم امت مسلمان» بوده است (Mahmood, 2005: 63). علی‌رغم این هویت کاملاً اجتماعی و سیاسی، محمود نهایتاً توسعه نوعی فردگرایی در این نهضت را تحسین می‌کند که به هر فرد اجازه می‌دهد خود احکام اسلام را تفسیر و بر اساس فهم و ترجیحش از پرهیزگاری اجرا کند (Ibid: 30).

نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر به بررسی تطبیقی و مقایسه میان آرا لیلا احمد در کتاب *زنان و جنسیت در اسلام* (۱۹۹۲) و صبا محمود در کتاب *سیاست پرهیزگاری* (۲۰۰۵)، در حوزه نگاه به زن و مشارکت اجتماعی و سیاسی در حکومت اسلامی با آرا امام خمینی (ره) به‌عنوان بنیانگذار چنین حکومتی در دنیای معاصر پرداخته است.

شکل‌گیری فمینیسم اسلامی به‌عنوان یک نهضت نظریه‌پردازی برای رهایی‌بخشی زنان مسلمان باید در متن استعمار نو در نظر گرفته شود. عصری که در آن ساختارهای پیچیده قدرت

نوعی وابستگی پنهان را در ذهن مردم مستعمره سابق حفظ کرده است، به نحوی که احساس جاذبه به سوی همان قدرت‌های استعمارگر و هنجارهایشان را در مقابل حس گسست و انتقاد نسبت به سیاست‌های زورمدارانه و نگاه‌های شرق‌شناسانه ایشان توأمان دارد. این دوگانگی به آن واسطه ایجاد می‌شود که گفتمان استعمار همواره حس استعمار و بهره‌کشی را همراه با حس ایجاد توسعه و پیشرفت در ذهن آحاد مستعمره سابق به پیش می‌برد و آنها هرگز به صورت کامل در مقابل استعمارگر نمی‌ایستند، بلکه در اعماق ذهن خود پیشرفت را در همان هنجارها و قواعد استعمارگر جستجو می‌کنند. به همین جهت نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی نیز اساس تحقق حقوق اجتماعی و سیاسی زنان را در حکومت مدرن ممکن می‌دانند و هیچ جایگاهی برای حکومت دینی در این زمینه قائل نیستند.

از سویی دیگر، طبق نظر متخصصینی مانند عایشه هدایت‌اله، تمرکز تولید گفتمان فمینیسم اسلامی به جهت تعدد نظریه‌پردازان، رجحان زبان انگلیسی برای انتشار مطالب، و اقبال ساختارها و نهادهای دانشگاهی مانند بورس‌ها و انتشارات، آمریکا را تا سال‌ها به مرکز گفتمان‌سازی فمینیسم اسلامی در جهان بدل کرده بود (6: 2014). به طوری که اهمیت مهارت گفتمان فمینیسم اسلامی برای غرب آنقدر هست که طبق روند پژوهی گوگل (آذر ۱۳۹۸)، تولید علم در این‌باره همچنان پس از آمریکا با تفوق انگلستان و استرالیا، به زبان انگلیسی، ادامه دارد. همین مسئله باعث شده است که این رویکرد به صورت یک گفتمان جهانی دنبال شود.

همین مسائل موجب شده است که فمینیسم اسلامی، هرگز حاضر به پذیرش نسخه‌ای از اسلام در سطح حکومت نباشد. طبق نظریه بدران مبنی بر پیوند درونی فمینیسم اسلامی، مانند هر نحله فمینیستی دیگری، با سکولاریسم، برتری مدل لیبرال دموکراسی، با محوریت جدایی دین از دولت، به عنوان یک امر حیاتی برای حذف محدودیت‌های زنان به جهت حقوقی در خانواده و جامعه مسجل فرض شده است و تأکید می‌شود عدم برابری در حکومت اسلامی ذاتی است و زنان مسلمان نیز آن را انتخاب نمی‌کنند. اما طبق رویکرد امام خمینی، امکان دستیابی به حقوق برابر انسانی ذیل حکومت دینی محقق می‌شود. امام در جایگاه یک فقیه و مجتهد در رویکرد اجتهادی خویش به دو عنصر زمان و مکان و مقتضیات روز توجه ویژه دارد و پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه را مورد توجه قرار می‌دهد. از جمله این مسائل بحث حقوق

سیاسی و اجتماعی زنان است که ایشان معتقد است که زنان همانند مردان مسئولیت اجتماعی دارند و حق دخالت در سرنوشت خویش را دارند و در ساختمان بنای حکومت اسلامی می‌بایست نقش‌آفرین باشند.

از رویکردهای عمده فمینیست‌های اسلامی در قضاوت حکومت اسلامی نسبت به وضعیت زنان ارائه تعمیم‌های بسیار است. چنان‌که آثار لایلا احمد و صبا محمود به عنوان دو مورد مورد تمرکز مطالعه حاضر نشان می‌دهد، تحت عنوان یک «اسلام حکومتی» جمهوری اسلامی با رژیم کودتای ضیاءالحق در پاکستان، دولت پادشاهی آل سعود در عربستان، انواع گروه‌های سلفی و وهابی در لیبی و... همه و همه تحت یک چتر نامبرده و قضاوت می‌شوند. هیچ تصویری از مشارکت مردم ایران از جمله زنان، فرایندهای دموکراتیک تأسیس جمهوری اسلامی و تصویب قانون اساسی، یا برگزاری انتخابات‌های بسیار متنوع در طول دهه‌های متمادی هرگز در کتاب احمد، که تا کنون ۱۸ مرتبه فقط به شکل نسخه کتبی و تعداد متناهی در نسخه مجازی بازنشر شده، و یا اثر محمود منعکس و اصلاح نشده است.

این همگن نشان دادن حکومت‌های پاکستان و عربستان با بستر شناخته‌شده و تأکید بر مصادیق متعددی از ظلم و تبعیض علیه زنان، برتری مطلق مردان در خانه و جامعه، موقعیت پست زنان و کنترل کامل مردان بر تمام ابعاد زندگی فردی اجتماعی ایشان، خانه‌نشینی، عدم ادامه تحصیل، تحمیل احکام اسلامی مانند حجاب، بی‌تفاوتی نسبت به هرگونه خشونت علیه زنان، رواج چندهمسری و بی‌صدایی مطلق زنان و...، فمینیست‌های اسلامی را با گزارش‌های برساخته و تاریخی شرق‌شناسانه در بازنمایی یک شرق اسلامی همگن و پدرسالار خواه ناخواه همراه کرده است.

از سوی دیگر، بررسی رویکرد امام خمینی به حقوق سیاسی-اجتماعی زنان نشان‌دهنده این امر است که رویکردهای مطرح شده در آثار نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی، از پیش‌فرض‌های تثبیت شده این نحله فکری نشأت گرفته است. در منظومه فکری امام، حضور سیاسی-اجتماعی جز تکالیف دینی زنان دانسته شده است. ایشان هم پیش از وقوع انقلاب اسلامی و هم در زمان استقرار جمهوری اسلامی و پس از آن، زنان را به نقش‌آفرینی دعوت می‌کنند. خواسته امام از زنان، تأثیرگذاری و نظارت بر فرایندهای تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری است. به عقیده امام، زنان

از منظر اسلام دارای هویت و مسئولیت اجتماعی هستند و نسبت به این مسئولیت اجتماعی ضروری است در جامعه حضور مؤثر داشته باشند. البته این حضور فعال اجتماعی، بسترمند و زمینه‌مند است و براساس اقتضائات و مصلحت‌های اجتماعی ممکن است، سبک و شکل متفاوتی را اقتضا کند. اما این حضور بسترمند به معنی نفی جایز بودن تحصیل و اشتغال نیست بلکه امام معتقد است زنان می‌توانند آزادانه به تحصیل و اشتغال بپردازند. اما برای این حضور آزادانه زنان در اجتماع اقتضائاتی تعریف شده است. از جمله این اقتضائات مقابله با شی‌وارگی است. درواقع امام، حضور اجتماعی زنان را با حذف تبرج و ابژگی قابل قبول می‌داند. این امر طبق دیدگاه اسلام و منبعث از آموزه‌های اسلام با حجاب امکان‌پذیر است.

مسئله دیگری که در رویکرد امام خمینی نمایان است، نقش بی‌بدیل زنان در تربیت و انسان‌سازی است. ایشان هویت خانوادگی زن را نیز مهم تلقی می‌کنند. البته توجه امام به نقش‌های خانوادگی زنان به معنی نفی نقش اجتماعی نیست، همان‌گونه که تأکید و تشویق به مشارکت اجتماعی زنان به معنای حذف نقش‌های خانوادگی زن نیست. درواقع امام هم هویت خانوادگی و هم هویت اجتماعی زنان را دارای اهمیت می‌داند و در تعامل با یکدیگر در نظر می‌گیرند.

نتیجه تطبیق دیدگاه فمینیسم اسلامی و منظومه امام خمینی در تحقق حقوق سیاسی_اجتماعی زنان ذیل حکومت اسلامی، دو رویکرد متضاد را نشان می‌دهد. نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی اساساً تحقق هرگونه حقوق و مشارکت اجتماعی_سیاسی زنان را تنها در تحقق دولت مدرن و سکولار ممکن می‌دانند و حاکمیت اسلامی به فراخور غلبه فراروایت دینی را بالذات تبعیض‌آمیز و زن‌ستیز ارزیابی می‌کنند. اما در منظومه امام خمینی (ره)، استیفای این حقوق و دستیابی به هویت اجتماعی و مشارکت سیاسی زنان در حکومت دینی نه تنها ممتنع نیست بلکه ضروری و امکان‌پذیر است. در این رویکرد زنان عنصر اساسی در شکل‌گیری هویت فرهنگی نیز محسوب می‌شوند و قوام و حفظ کلیت حکومت دینی مبتنی بر توافق و مشارکت آنهاست.

منابع

- پزشکی، محمد (۱۳۸۹)، *صورت‌بنای مطالعات زنان در جهان اسلام*، قم: پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی.
 - تانگ، رزمی (۱۳۸۷)، *نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
 - خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (ره) (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۲۱ جلد، ج ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴ و ۱۸.
 - خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰)، *وصیت‌نامه سیاسی - الهی امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 - ریگین، چالرز (۱۳۹۴)، *روش تطبیقی، فراسوی راهبردهای کمی و کیفی*، ترجمه محمد فاضلی، تهران: نشر آگه.
 - شریعتی، الهام و کلاتر معتمد، هاجر سادات (۱۳۹۶)، «جایگاه زن در اندیشه امام خمینی (ره) و آثار اجتماعی آن»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال ۷، شماره ۲: ۱۳۱-۱۵۳.
 - فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۶)، «فرایند عملیاتی مطالعه تطبیقی»، *روزنامه رسالت*، شماره ۶۲۶۹.
 - مقیمی، غلام حسن (۱۳۹۳)، «مؤلفه‌های روش اجتهادی امام خمینی (ره) و نقش آن در تولید اندیشه سیاسی و پاسخ به مسایل سیاسی»، *فصلنامه سیاست‌پژوهی*، شماره اول، سال اول: ۷۹-۱۰۴.
 - ملک‌زاده، فهیمه (۱۳۹۵)، «نقش اشتغال زنان در توسعه جامعه با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی (ره)»، *پژوهشنامه متین*، سال ۱۸، شماره ۷۲: ۱۴۹-۱۷۳.
 - منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: انتشارات سمت.
 - مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۲)، *از جنبش تا نظریه اجتماعی*، تهران: نشر شیرازه.
 - نیک‌خواه‌قمصری، نرگس و صادقی‌فسایی، سهیلا (۱۳۹۱)، «زنان فراتر از نقش‌های سنتی: بررسی جایگاه زن در کلام امام خمینی (ره)»، *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۴، شماره ۲: ۲۴-۵.
 - هرسیچ، حسین (۱۳۸۰)، *روش مقایسه‌ای: «چیستی، چرایی و چگونگی به کارگیری آن در علوم سیاسی»*، *مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان*، شماره یک، بهار و تابستان ۱۳۸۰: ۷-۱۷.
- Ahmed, L., & Mazal Holocaust Collection. (1992), *Women and gender in Islam:*

Historical roots of a modern debate, New Haven: Yale University Press.

- Ameli, R.S. (2012), *Bibliographical Discourse Analysis*, London: Islamic Human Rights Commission.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (1995), *The post-colonial studies reader*, London: Routledge.
- Badran, M. (2013), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, New York: OneWorld Publications.
- Badran, M. (2002), Islamic Feminism: What's in a Name?, Al-Ahram weekly Online, Retrieved January 1, 2015 from <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>.
- Badran, M. (1995), *Feminists, Islam, and nation: Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Deeb, L. (2006), *An enchanted Modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*, Princeton: Princeton University Press.
- Dörfler, T. (2002), *Postmodern practices: Beiträge zu einer vergehenden Epoche*. Münster [u.a.: Lit. Dowding, K. M. (2011), *Encyclopedia of power*, Thousand Oaks, Calif: SAGE.
- Hidayatullah, A.A. (2014), *Feminist edges of the Qur'an*, NY: Oxford University Press.
- Mahmood, S. (2005), *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (January 01, 1996), Stretching the limits: a feminist of the Sharia in post-Khomeini Iran. *Feminism and Islam : Legal and Literary Perspectives / Edited by Mai Yamani; with Additional Editorial Assistance from Andrew Allen*.
- Najmabadi, A. (2014), *Professing selves: Transsexuality and same-sex desire in contemporary Iran*, Durham: Duke University Press.
- Rahnema, A. (2011), *Superstition as Ideology in Iranian politics: From Majlesi to Ahmadinejad*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Razavi, S. (2006), "Islamic Politics, Human Rights and Women's Claims for Equality in Iran", *Politics of Rights : Dilemmas for Feminist Praxis*: 49-63.
- Shahidian, H. (January 01, 2002), Women in Iran: Emerging voices in the women's movement, Conn: Greenwood.
- Wadud, A. (1999), *Quran and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.