

تحلیل زمینه‌های هویتی جنبش فمینیسم در جمهوری اسلامی ایران

حسن ناصر خاکی^۱ دریافت: ۹۸/۶/۵

علی مرشدزاد^۲ پذیرش: ۹۸/۷/۲۶

عباس کشاورز شکری^۳

چکیده

اهمیت روزافزون نقش جنبش‌های نوین اجتماعی همچون جنبش فمینیسم، توجه به آن‌ها و تحلیل نسبت جمهوری اسلامی ایران با آن‌ها را ضروری ساخته است. این مقاله نسبت و زمینه‌های هویتی جنبش فمینیسم را در جمهوری اسلامی ایران مورد بررسی و کاوش قرار داده است. روش این مقاله کیفی بوده و با توجه به مبانی نظری «آلن تورن» به مطالعه تطبیقی هویت جنبش فمینیسم با مبانی هویتی جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان نظام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی پرداخته است. با توجه به یافته‌های این تحقیق می‌توان گفت که هویت انسانی-اسلامی جمهوری اسلامی در عرصه حقوق زنان «متفاوت» از جنبش‌های مدرن فمینیستی است با این وجود در تأمین حقوق انسانی زنان «تضادی» با جنبش فمینیسم نداشته و دارای زمینه‌هایی برای همراهی با این جنبش است. در جمهوری اسلامی ایران زمینه‌های هویتی برای شکل‌گیری جنبش فمینیستی وجود داشته و کنشگران ایرانی می‌توانند به‌ویژه در قالب «جنبش زنان مسلمان» یا «فمینیسم اسلامی» مبتنی بر هویت خاص خود به دنبال کنشگری، خود تحقق بخشی، تأمین حقوق و کرامت انسانی زنان باشند.

واژگان کلیدی: جمهوری اسلامی، جنبش‌های نوین اجتماعی، جنبش فمینیسم، فمینیسم اسلامی

^۱ دانشجوی دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد. naserkhaki@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول) alimorshedizad@yahoo.com

^۳ دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد. abbaskeshavarz@yahoo.com

مقدمه

جمهوری اسلامی ایران همچون تمامی نظام‌های سیاسی در عصر حاضر با موجی از خواسته‌های زنان در تأمین حقوق سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در قالب جنبش‌هایی همچون جنبش فمینیستی مواجه است. اتخاذ راهبرد درست پیرامون این جنبش نیازمند سنجش نسبت جمهوری اسلامی و جنبش فمینیسم و بررسی زمینه‌های امکان یا امتناع چنین جنبشی از منظرهای مختلف است. در بررسی زمینه‌های جنبش فمینیسم در جمهوری اسلامی ایران می‌بایست به سنجش نسبت جنبش فمینیسم با جمهوری اسلامی پرداخت در این کار نیز از یک سو به جمهوری اسلامی از منظر تعیین تاریخی آن می‌توان توجه داشت و به بررسی سیاست‌ها و اقدامات رخ داده در طی چند دهه پس از شکل‌گیری جمهوری اسلامی در ایران توجه نمود، اقداماتی که دارای روندهای متفاوت و فرازوفرودهای بسیاری بوده است. از سویی دیگر به بررسی دیدگاه گفتمان‌های مؤثر در شکل‌گیری جمهوری اسلامی و یا ایجادشده پس از تشکیل این نظام سیاسی در ایران، پیرامون جنبش زنان می‌توان پرداخت. از سویی دیگر می‌توان از منظری حقوقی و فلسفی به بررسی بنیان‌های فلسفی و حقوقی فمینیسم و نسبت آن با جمهوری اسلامی پرداخت. بی‌شک نگاهی جامع پیرامون جنبش فمینیسم و زمینه‌های آن در جمهوری اسلامی نیازمند تمامی این بررسی‌ها است. در این میان نگاهی جامعه‌شناسانه به این موضوع و بررسی زمینه‌های چنین جنبشی در جمهوری اسلامی از منظر جامعه‌شناسی سیاسی ایران بسیار حائز اهمیت است. بر این اساس این مقاله بر بررسی زمینه‌های هویتی این جنبش در جمهوری اسلامی ایران متمرکز شده و دنبال پاسخ به این سؤال است که هویت جنبش فمینیسم چه نسبتی با مبانی هویتی جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان نظام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی دارد؟ پاسخ به این سؤال می‌تواند نقشی کلیدی در تعیین راهبرد جمهوری اسلامی ایران پیرامون جنبش فمینیسم داشته باشد؛ زیرا اگر به این نتیجه برسیم که نسبت میان این دو یک «تضاد» یا غیریت کامل است آنگاه می‌بایست به طرد کامل این جنبش پرداخت چراکه در این حالت این دو هیچ سنخیت هویتی با یکدیگر نداشته و راهی جز خصومت با یکدیگر ندارند و لذا به‌هیچ‌وجه نمی‌توان شکل‌گیری جنبش فمینیستی را در جمهوری اسلامی متصور شد؛ اما اگر نسبت میان این دو «تفاوت» باشد و نه «تضاد»، آنگاه می‌توان ضمن متصور شدن شکل‌گیری نوعی جنبش فمینیستی در ایران به نقاط اشتراک این دو و زمینه‌های همسویی میان آن‌ها متمرکز شد و از این زمینه‌ها برای ارتقاء

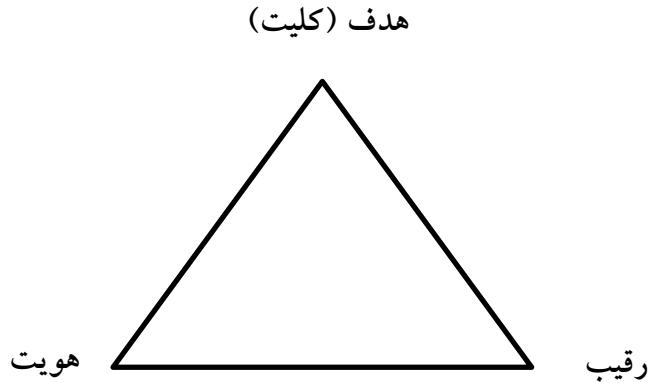
جایگاه زنان در جمهوری اسلامی و در عرصه جهانی استفاده نمود. فرضیه این تحقیق آن است که مبانی هویتی جمهوری اسلامی در عرصه حقوق زنان متفاوت از جنبش فمینیسم است با این وجود در تأمین حقوق انسانی زنان نه تنها «تضادی» با جنبش فمینیسم ندارد، بلکه دارای زمینه‌هایی برای همراهی با این جنبش است.

۱- مبانی نظری و روش تحقیق

ایجاد جامعه شبکه‌ای، شکل‌گیری حوزه‌های موضوعی جهانگیر و درهم‌آمیختگی سپهرهای سیاسی و غیرسیاسی حیات اجتماعی، همگی منجر به افزایش نقش جنبش‌های نوین اجتماعی در سپهر سیاسی، فرهنگی و اجتماعی گردیده‌اند (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۸۱). این جنبش‌ها به دنبال ابراز هویت، مقاومت در برابر سلطه و پیگیری حقوق فرهنگی هستند و در میان آن‌ها، «جنبش فمینیسم» جایگاه برجسته‌ای داشته و یکی از جنجال‌برانگیزترین جنبش‌های اجتماعی و فکری در سطح جهان بوده است (مشیرزاده، ۱۳۸۵: پانزده). در تبیین جنبش‌های اجتماعی دو رویکرد اساسی مطرح گشته که عبارت‌اند از: رویکرد آمریکایی یا آبرازی و رویکرد اروپایی یا ابرازی. نظریه جنبش نوین اجتماعی متأثر از رویکرد اروپایی است (دلپورتا و دیانی، ۱۳۹۰: ۱۵). نظریه پردازان جنبش نوین اجتماعی، به واسطه مطالعات خود درباره جنبش‌های ضد جنگ، محیط‌زیست، حقوق مدنی و فمینیسم دریافته‌اند که جنبش‌های اجتماعی بر هویت‌سازی، تغییر ساختاری و کنترل اطلاعات تمرکز دارند تا بتوانند بر تغییر تأثیر بگذارند (فلین، ۱۳۹۶: ۱۴۶). از مهم‌ترین نظریه‌پردازان جنبش‌های نوین اجتماعی می‌توان به: «آلن تورن»، «آلبرتو ملوچی»، «مانوئل کاستلز» و «کلاس اوفه» اشاره نمود. از این میان آلن تورن جایگاه برجسته‌تری دارد و برای پارادایم معطوف به هویت در جنبش‌های اجتماعی، وسیع‌ترین چارچوب نظری را ایجاد کرده است (کوهن: ۱۳۸۶: ۴۶)؛ لذا در این تحقیق با محور قرار دادن نظریه آلن تورن به بررسی موضوع پرداخته خواهد شد.

به نظر تورن جنبش‌های اجتماعی رخدادهایی استثنایی و نمایشی نیستند و همیشه در قلب زندگی اجتماعی جریان دارند. به تعبیر او جنبش‌ها «کنش جمعی کنشگران در عالی‌ترین سطح - طبقه کنشگران - می‌باشند که بر سر کنترل اجتماعی تاریخ‌مندی^۱ یعنی کنترل جهت‌گیری‌های فرهنگی عمده که روابط محیطی یک جامعه را به صورتی هنجارمند

سامان‌دهی می‌کند، به نبرد می‌پردازند» (Touraine, 1981:26). تورن معتقد است که جنبش اجتماعی، ترکیبی از مؤلفه‌های هویت^۲، رقیب (مخالف)^۳ و هدف (کلیت)^۴ است. شکل (۱)



شکل (۱) اصول و مؤلفه‌های جنبش‌های اجتماعی منبع: (Touraine, ۱۹۸۱:۸۱)

بر اساس مؤلفه هویت، یک جنبش ابتدا باید دارای هویت باشد؛ یعنی مشخص باشد که معرف چه کسانی است؟ مدافع و محافظ چه منافعی است؟ کنشگر هویت خود را با ارزش‌ها تعریف می‌کند. بر اساس مؤلفه رقیب، جنبش باید مشخص کند که در برابر چه مانع و یا نیرویی قرار دارد و حریف او کیست؟ مؤلفه هدف، بیانگر زمینه مشترک (کلیت) پیرامون ارزش‌های برتر، ایده‌های بزرگ و حقایق جهانی است. تورن معتقد است که زمینه مشترکی که هدف جنبش‌های اجتماعی کنترل آن است جهت‌گیری‌ها، گرایش‌ها و یا الگوهای عمده فرهنگی هستند که به وسیله آن‌ها روابط ما با محیط پیرامونی به‌طور هنجارین سازمان می‌یابد. این جهت‌گیری‌های عمده فرهنگی عبارت‌اند از: مدل دانش، نوع سرمایه‌گذاری و اصول اخلاقی (حقیقت، تولید و اخلاق) (Touraine, 1985:760).

به نظر تورن جمعی که ظرفیت بالایی برای تأثیرگذاری بر خود و تغییر خود را دارد ضرورتاً به دودسته رهبران یا گروه‌های حاکم، که رستگاری، الگوهای لذت‌مقبول، ایده‌های انتزاعی و اصول اخلاقی را تحمیل می‌کنند و هم‌زمان منافع متعلق به خود را برابر با این اصول عام می‌دانند و «مردم» یا «توده‌ها» تقسیم می‌شوند که هم مطیع کنترل ارزش‌های فرهنگی به‌وسیله گروه حاکم و هم مشتاق حذف این سلطه هستند (تورن، ۱۳۸۶: ۷۶)؛ لذا در هر جامعه مشخصی یک تعارض اجتماعی اصلی وجود دارد که تعارض گروه حاکم (سلطه‌گر) با گروه

محکوم (تحت سلطه) است (تورن، ۱۳۸۶: ۹۸). تورن معتقد است جنبش‌های نوین در واقع تعارض‌های نوینی هستند که در فضای اجتماعی نوین (جامعه برنامه‌ریزی‌شده)^۵ یا پارادایم نوین فرهنگی که درگیری‌های مرکزی در آن ارتباط کمتری با مشکلات کارگری و اقتصادی دارند و بیشتر به مسائل فرهنگی و مخصوصاً اخلاقی^۶ مربوط هستند رخ می‌دهند. (Touraine, 1985:774). به نظر او جنبش‌های نوین اجتماعی در واقع جنبش‌هایی فرهنگی هستند که در آن‌ها دگرگونی ارزش‌های فرهنگی نقش اصلی را ایفا می‌کنند (تورن، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

با توجه به مبانی نظری فوق باید گفت که جنبش‌های اجتماعی همچون جنبش فمینیسم کنش‌های گذرا و موقتی نیستند، بلکه همیشه در بطن جامعه حضور داشته و نیازمند توجه دائمی هستند. وجود گروه سلطه‌گر و تحت سلطه از مبانی شکل‌گیری جنبش اجتماعی است و این جنبش‌ها سه مؤلفه اصلی شامل: هویت، هدف و رقیب دارند که برای شکل‌گیری آن‌ها می‌بایست این سه مؤلفه حضور داشته باشند. لذا برای بررسی زمینه‌های شکل‌گیری جنبش فمینیستی در ایران نخستین نکته‌ای که می‌بایست مورد توجه قرار بگیرد آن است که آیا در جمهوری اسلامی به مثابه نظام سیاسی حاکم بر ایران، زنان به عنوان بخشی از جامعه احساس محکوم بودن و تحت ستم بودن دارند یا خیر؟ سپس باید حضور سه مؤلفه فوق را مورد بررسی قرار داد. بر این اساس زنان کنشگر که به دنبال شکل‌دهی به جنبش زنان در ایران هستند باید دارای هویت باشند یعنی مشخص باشد که معرف چه کسانی هستند؟ مدافع و محافظ چه منافعی هستند؟ بر اساس مؤلفه رقیب، باید مشخص باشد که جنبش زنان در ایران در برابر چه مانع و یا نیرویی قرار دارد و حریف او کیست؟ بر اساس مؤلفه هدف، زنان کنشگر ایرانی باید ایده‌های اساسی (جهت‌گیری‌های فرهنگی) خود را مشخص نمایند.

در میان مؤلفه‌های جنبش ساز، مؤلفه هویت برای جنبش‌های نوین حائز اهمیت بیشتری است چراکه در واقع آن‌ها جنبش‌های معطوف به هویت بوده و بیشتر به دنبال ابراز هویت گروه‌های تحت سلطه و تشکیل «هویت مقاومت» در برابر گروه‌های حاکم بر جامعه هستند؛ لذا با توجه به اهمیت مؤلفه هویت در این مقاله بر این مؤلفه متمرکز شده و به سنجش نسبت هویت جنبش فمینیسم با مبانی هویتی جمهوری اسلامی به عنوان نظام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی خواهیم پرداخت تا بتوان تحلیل از زمینه‌های هویتی شکل‌گیری جنبش فمینیستی در جمهوری اسلامی ایران ارائه نمود. بدین منظور در ادامه ابتدا به بررسی مؤلفه هویت در جنبش جهانی فمینیسم پرداخته و سپس به استخراج مبانی هویتی جمهوری اسلامی

خواهیم پرداخت آنگاه با سنجش نسبت این دو به تحلیل زمینه‌های هویتی شکل‌گیری جنبش فمینیستی در جمهوری اسلامی ایران پرداخته خواهد شد.

۲- هویت جنبش فمینیسم (از منظر آلن تورن)

فمینیسم را به‌عنوان جنبش اجتماعی و فکری در وسیع‌ترین معنای آن می‌توان جنبشی دانست که درصدد ارتقای موقعیت زنان به‌عنوان یک گروه در جامعه است (مشیرزاده، ۱۳۸۵: شانزده). در جنبش فمینیسم شاهد چند موج هستیم. موج اول فمینیسم به دنبال حقوق قانونی و سیاسی برابر زنان و مردان و به‌ویژه حق رأی زنان بود (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۴۱۱). در موج دوم، فمینیسم به‌عنوان یک نظریه مطرح شد و در پی تبیین ستم تاریخی بر زنان و توضیح موقعیت فرودست آنان با تکیه بر دو مفهوم کل‌گرایانه «پدرسالاری» و «نظام جنس - جنسیت»^۷ برآمد (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۳۰۹). موج سوم متأثر از ظهور جامعه پسا صنعتی (که در آن تحقق نفس، فردیت و سبک زندگی برجسته است)، مطرح‌شدن دیدگاه پست‌مدرن و عکس‌العمل‌های ناشی از تندروی و یک‌جانبه‌نگری موج دومی‌ها بود (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۳۹۲). اما مضمون مهم در موج سوم، مطرح کردن نیاز به دربرگیرندگی و طرد نکردن، انعطاف‌پذیری و عملی بودن بیشتر در نظریه‌های فمینیستی است (قانع‌ی راد، محمدی، خیرآبادی، ۱۳۸۸: ۱۲۳). در این موج جنبش‌های فمینیستی خاص‌تر یا ترکیبی همچون «اکو فمینیسم»^۸؛ «فمینیست‌های قدرت»^۹ یا «فمینیست‌های انصاف»^{۱۰} شکل گرفته‌اند؛ لذا ویژگی اصلی فمینیسم موج سوم در «عرصه سیاست جنبش» تنوع و تکثر است (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۴۳۶). موج سوم از یک‌سو بر تفاوت تجربه‌های زنان در برابر مردان تأکید دارد و از سوی دیگر می‌خواهد تصویر معرفتی و انسانی کلی‌تری را ارائه دهد؛ بنابراین آن‌ها و به‌ویژه «پسافمینیست‌ها» مفهوم برابری به معنای تفاوت زدایی بین زنان و مردان را کنار می‌گذارند و «برابری و تفاوت» را دوسویه عدالت می‌دانند. (قانع‌ی راد، محمدی، خیرآبادی، ۱۳۸۸: ۱۲۴) برخی نیز معتقد به شکل‌گیری موج چهارم فمینیسم هستند و ویژگی خاص این موج را تمرکز بر توانمندسازی زنان (Abrahams, 2017) و استفاده از اینترنت (Grady, 2018) و شبکه‌های اجتماعی (Cochrane, 2013) می‌دانند. درحالی‌که پیش‌از این فمینیست‌ها برای آزادی، فردگرایی و تحرک اجتماعی زنان می‌جنگیدند، در موج چهارم پیشبرد مسائلی همچون عدالت برای زنان، مبارزه با آزار جنسی، دستمزد برابر برای کار برابر و مصونیت فیزیکی زنان در دستور کار قرار گرفته

است (Phillips, 2014). فمینیست‌های موج چهارم با استفاده از ابزار رسانه‌ای بر ضد سوء استفاده‌کنندگان قدرت صحبت می‌کنند و برای دختران و زنان فرصت‌های برابر فراهم می‌کنند. آنان بر این باورند که پسران و مردان هم باید فرصت‌های بیشتری برای ابراز احساسات خود داشته باشند (Chamberlain, 2017).

در این میان نظرات آلن تورن نزدیک به موج سوم فمینیسم است. تورن جنبش زنان را جزو مهم‌ترین جنبش‌های نوین اجتماعی دانسته ((Touraine, 1981:12) و شکل‌گیری آن در غرب را ناشی از مدرنیته می‌داند. به این ترتیب در اندیشه تورن فمینیسم دارای هویتی مدرن است؛ لذا برای فهم هویت فمینیسم نیاز است به اختصار به مفهوم مدرنیته در اندیشه تورن بپردازیم. تورن بین مدرنیته که به دنبال خلق جهان است با مدرنیسم که جهان خلق شده توسط هویت غربی است تمایز قائل شده و قائل به شیوه‌های گوناگون مدرن شدن است (تورن، ۱۳۹۶: ۲۵۱). تورن معتقد است که مدرنیته، به دنبال خلق جهانی جدید مبتنی بر تناسبی تنگاتنگ میان تولید، سازماندهی جامعه و ساماندهی به زندگی شخصی بوده است. (تورن، ۱۳۸۰: ۱۷) به نظر او در برقراری این تناسب و تعریف مدرنیته می‌بایست هم‌زمان به عقل و «سوژه»^{۱۱} توجه داشت و مدرنیته را باید به‌عنوان: «رابطه‌ای مملو از تنش میان عقل و سوژه، عقلانی کردن و به سوژه اهمیت دادن، روح رنسانس و روح اصلاح دینی، علم و آزادی» دانست (تورن، ۱۳۸۰: ۲۳). تورن از این برداشت که مدرنیته عبور از امر قدسی به سوی امر غیر مقدس، از دین به سوی علم است حذر کرده (تورن، ۱۳۸۰: ۱۰۷) و معتقد است که روایت کلاسیک مدرنیته، که با غلبه عقل و طرد خاص‌گرایی شناخته می‌شود، به حدی از تاب‌وتوان افتاده که دیگر برای دنیایی که در آن عرفان مذهبی و فن‌آوری مدرن، علوم متقن و تبلیغات، قدرت فردی و سیاسی صنعتی شدن شتابدار با هم تصادم می‌کنند، هیچ اصل وحدت‌بخشی در چپته ندارد (تورن، ۱۳۸۰: ۳۳۲). به نظر تورن در جهان مدرن در یک‌سو جهان عقل‌ابزاری (جهان اقتصاد، محاسبه و...) و در سوی دیگر جهان هویت‌ها و تعلقات وجود دارد و اعتقادات دینی به جهان هویت‌ها تعلق دارند (تورن، ۱۳۷۹: ۶). در این میان فاعل شناسایی یا سوژه پللی است که ارتباط میان این دو جهان را برقرار می‌کند؛ لذا مدرنیته جهانی است مرکب از عقل‌ابزاری، هویت‌ها و فاعل شناسایی. تورن بر این تأکید می‌کند که فاعل شناسایی باید به دنبال ترکیب و وحدت این دو جهان باشد. بر این اساس می‌توان گفت که مدرنیته به دنبال جهانی است که از ترکیب جهان هویت و جهان عقل‌ابزاری توسط فاعل

شناسا (به‌مثابه فرد یا جامعه‌ای که به دنبال خود تولیدی و خودتحقق‌بخشی است) خلق می‌شود، لذا جهان مدرن نمی‌تواند یک جهان واحد باشد چراکه هر فرد و جامعه‌ای به دنبال خلق جهانی متناسب با هویت خود است.

به نظر تورن در مدرنیته ما شاهد شکل‌گیری سوژه‌ای بودیم که در درون تک‌تک اعضای جامعه اعم از زن و مرد نفوذ کرده بود. میل به سوژگی و خودسازی فردی^۲ (خودتحقق‌بخشی) هم در زنان و هم در مردان وجود داشت با این‌وجود مانند همه منابع اصلی دیگر در گروهی از نخبگان حاکم که در وهله اول مردان بودند متمرکز شد. این «جامعه مردها»^۳ هم انرژی فراوانی به وجود آورد و هم باعث شکل‌گیری تنش شد. تنش که یک‌سوی آن گروه «مردان مسلط» بودند و سوی دیگر آن را «زنان تحت سلطه» شکل می‌دادند؛ لذا جامعه مدرن با سلطه مردان بر زنان همراه شد هرچند این سلطه منجر به انقیاد کامل زنان نشد (Touraine, 2007:184). به این ترتیب در دل مدرنیته کلاسیک شاهد شکل‌گیری روابط سلسه‌مراتبی نابرابر میان زنان و مردان و شکل‌گیری گروه سلطه‌گر و تحت سلطه هستیم و همین امر منجر به شکل‌گیری جنبش فمینیسم می‌شود. به نظر تورن پس از شکست و نابودی مدل مدرنیزاسیون اولیه - که بر پایه قطب‌بندی شدیدی که ایجادکننده تنش‌ها و تعارض‌های زیاد شده بود - تنها یک فرهنگ پویا قادر به الهام‌بخشی به جامعه برای بازسازی زندگی اجتماعی و تجربه شخصی، پیوند دادن زندگی شخصی و زندگی اجتماعی و القای روابط سلطه‌آمیز است و این فرهنگ پویا در زنان وجود دارد (Touraine, 2007:200). (تورن 201) معتقد است که در شکل‌گیری جنبش زنان ما شاهد چرخش تعارض‌ها هستیم به نحوی که تعارض‌های اجتماعی حاصل از نوع کنترل اقتصادی اهمیت خود را از دست می‌دهند و جای خود را به این واقعیت می‌سپارند که زنان در پی به دست آوردن کنترل بر خود هستند و می‌خواهند از حقوق خود در تمام حوزه‌های رفتاری دفاع کنند. به دست آوردن کنترل بر خود نیز بدین معنا است که زنان باید بتوانند هویت خود را مستقیماً و آگاهانه و بر پایه خویش‌تن خویش تعریف کنند و این در مقابل وضعیتی است که در آن زنان خود را به‌واسطه مردان و به‌واسطه قدرت مردان و کارکرد زادوولد خویش تعریف می‌کردند (تورن، ۱۳۹۶: ۳۱۳). به نظر تورن جنبش‌های نوین همچون فمینیسم علیه نفی سوژگی و عزت‌نفس شوریده‌اند. زنان علیه این شوریده‌اند که کسی بخواهد زن را به‌مثابه یک موجود جنسی تعریف کند و تصویر او را تنها به دست بازار آزاد بسپارد (تورن، ۱۳۹۶: ۲۳۹).

به این ترتیب تورن موضوع جنبش زنان را از سطح دفاع از خردورزی زنان و دفاع از حقوق برابر (که در موج اول و دوم فمینیسم برجسته بود) به سطح دفاع از خودتحقق بخشی و سوژه شدن زنان ارتقا می دهد.

به نظر تورن زنان کارگزاران اصلی خلق فرهنگی جدید^{۱۴} هستند (تورن، ۱۳۹۶: ۲۸۸). چراکه تنها زنان هستند که می توانند رفتارها و گرایش های مختلفی را که در نگاه مدرنیته مجزا و یا حتی مخالف با یکدیگر هستند سازگار سازند. این قابلیت باعث می شود که زنان جایگاه مرکزی را در جامعه جدید به دست آورند (Touraine, 2007: 193). چراکه زنان از شیوه ترکیبی^{۱۵} به جای قطبی سازی استفاده می کنند. این شیوه زنان می تواند مدل فرهنگی و زندگی جدیدی را به غرب منتقل کند، مدلی که مخالف قطبی کردن نوع خاصی از مدرنیزاسیون بوده (Touraine, 2007: 185) و گویای این ایده است که جهان نوین را زنان، یعنی همان افرادی که زمانی نماد اصلی وابستگی بودند، خلق و مدیریت می کنند. البته اینان کسانی هستند که به دنبال القای تقابل میان زن و مردند، نه جایگزینی سلطه زنان به جای سلطه مردان (تورن، ۱۳۹۶: ۲۸۸).

با توجه به توضیحات فوق می توان فمینیسم را جنبشی مدرن دانست که به دنبال تأمین حقوق و خودتحقق بخشی زنان، خلق فرهنگ و مدرنیته ای جدید (که متمایز از مدل مدرنیزاسیون کلاسیک و قطب بندی شده است) است. به عبارتی دیگر جنبش فمینیسم معرف گروهی است که معتقدند باید برای رفع موانع تأمین حقوق زنان و خودتحقق بخشی زنان اقدام به کنشگری اجتماعی کرد.

۳- مبانی هویتی جمهوری اسلامی ایران

بر اساس نگرش جامعه شناسی، می توان هویت جامعه ایرانی را متشکل از سه لایه فرهنگی: ایرانی، اسلامی و غربی دانست. به نظر می رسد که این لایه ها به ویژه دولایه ایرانی و اسلامی در یکدیگر گره خورده و هویت جامعه معاصر ایران را تشکیل داده اند. باین وجود از آنجا که جمهوری اسلامی ایران نظام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی است هویت آن ارتباط وثیقی با انقلاب اسلامی دارد؛ لذا برای بررسی هویت جمهوری اسلامی لاجرم می بایست به بررسی هویت انقلاب اسلامی پرداخت. بدین منظور در این تحقیق شعارهای انقلاب اسلامی،^{۱۶} قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اندیشه های رهبر انقلاب مورد بررسی

قرار گرفته و با استفاده از تکنیک مقوله‌بندی و کدگذاری این هویت از بطن موارد فوق استخراج شده است. در اینجا با توجه به محدودیت مقاله صرفاً نتایج حاصله ارائه می‌شود.^{۱۷}

با توجه به هویتی که برای انقلاب اسلامی به دست آمد می‌توان گفت که انقلاب اسلامی ایران انقلابی انسانی - اسلامی است و لذا از این منظر می‌توان گفت که جمهوری اسلامی ایران نیز نظامی سیاسی با هویتی انسانی - اسلامی است. اسلامی بودن این انقلاب و نظام سیاسی ناشی از آن ترسیم‌گر هویت آن در عرصه جهان اسلام و سایر موحدان دانست. هرچند مبتنی بر جهان‌شمولی اسلام می‌توان برای آن هویتی جهانی تعریف نمود با این وجود در این میان بیشتر «انسانی بودن» این نظام ترسیم‌گر هویت جهانی آن و ناظر به تمام انسان‌هایی است که در جهان زندگی می‌کنند.

انسانی بودن هویت انقلاب ایران مفهومی است که توسط رهبر انقلاب مطرح و برجسته شده است و پیش از هر چیز لازم است نگاهی به این مفهوم در اندیشه امام خمینی بیندازیم. ایشان در چند مورد به این مفهوم اشاره کرده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

«نهضتی که در ایران است، یک نهضت انسانی است، که همان نهضت اسلامی است؛ نهضتی اسلامی - انسانی است.» (صحیفه امام، ج ۴: ۱۲۲)

«نهضت رسول اکرم نهضت انسانی بود، نهضت الهی بود، مثل قدرت‌های دیگر نبود که شیطانی است [و] برای منافع شخصی یا برای دولت داری قیام کردند و آدمکشی می‌کنند.» (صحیفه امام، ج ۶: ۲۳۴)

با توجه به بیانات فوق می‌توان گفت که امام خمینی نه تنها انقلاب ایران بلکه نهضت و بعثت پیامبر (ص) را نیز مقوله‌ای با هویت انسانی می‌دانند که مبتنی بر فطرت انسانی بوده و به دنبال انسان‌سازی است. لذا می‌فرمایند که:

«دولت ما دولتی است اسلامی که قوانین اسلامی را به اجرا درمی‌آورد. قوانین اسلام قوانین انسان‌ساز است و انسان را در مقام انسانی به اوج خود خواهد رساند و جوابگوی نیازهای مادی نیز خواهد بود.» (صحیفه امام، ج ۵: ۴۷۴)

بر این اساس می‌توان گفت که انسانی و اسلامی بودن در اندیشه امام خمینی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و لذا جمهوری اسلامی هویتی انسانی - اسلامی دارد.

برای تبیین انسانی بودن هویت نظام جمهوری اسلامی می‌بایست به مفهوم «فطرت» انسان‌ها که مفهوم و هویتی جهان‌شمول است توجه نمود. برای فطرت ویژگی‌هایی برشمرده‌اند که غالباً از آیه فطرت (روم: ۳۰) و همچنین از برخی آیات و روایات دیگر استخراج شده‌اند مهم‌ترین این ویژگی‌ها را می‌توان فراگیری فطرت در نوع بشر، تغییرناپذیری، بالقوه بودن و سپس بالفعل شدن و مقدس بودن دانست (رودگر، ۱۳۸۴: ۶۵). در آیه فطرت، این سرشت مختص به گروه یا افراد خاصی دانسته نشده و با استعمال واژه «ناس» این صبغه الهی همگانی معرفی شده است (مصباح، ۱۳۸۰: ۴۴).

نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است رابطه فطرت با امور اجتماعی همچون جنبش‌های اجتماعی است. مهم‌ترین نکته در این زمینه نوع رابطه فرد و جامعه است. با پذیرش این امر که «مسیر انسان را یک مقدار همان فطرت اولیه خود انسان تعیین می‌کند و یک مقدار جامعه» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۵۸). تحقق پدیده‌های اجتماعی و مداخلیت علی کنشگر در آن‌ها، تنها به غرایز حیوانی انسان بازمی‌گردد، بلکه می‌تواند ریشه در فطریات انسانی کنشگر داشته و از جاذبه‌های معنوی نهفته در سرشت او برخیزد. بر این اساس این‌گونه نیست که در همه جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، کنشگران به دنبال منافع طبقاتی در حوزه اقتصاد یا قدرت‌طلبی در حوزه سیاست باشند، بلکه نوعی از جنبش‌ها و انقلاب‌ها هستند که بر خواسته از «خودآگاهی الهی و فطری» عاملیت‌های انسانی و محصول بیدار شدن فطرت خفته انسان‌ها هستند (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۵۶). لذا «انقلاب‌ها صرفاً خصلت اجتماعی محض ندارند، بلکه در سرشت انسان ریشه دارند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۳). بر همین اساس انقلاب اسلامی، نهضتی انسانی و یا به عبارتی دیگر یک نهضت فطری از تپ نهضت پیامبران و برخاسته از خودآگاهی یا خدا آگاهی است چراکه «یک نهضت اسلامی، نهضت انسان‌گرا به معنی واقعی کلمه است، چون نهضتی است که از فطرت انسان ناشی می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۲). بر این اساس باید گفت که انسانی بودن هویت جمهوری اسلامی به معنای همراهی این نظام با خواسته‌های فطری جهان‌شمول انسان‌ها است؛ لذا انسانی - اسلامی و یا فطری بودن حکومت جمهوری اسلامی به معنای آن است که این نظام سیاسی به دنبال تحقق خواسته‌های فطری انسان در سطح جهانی است و هویت جمهوری اسلامی با هویت جنبش‌هایی که بر خواسته از «خودآگاهی فطری» عاملیت‌های انسانی و محصول بیدار شدن فطرت خفته انسان‌ها هستند همسو و همراه است.

بر این اساس از یک سو می‌بایست بر نقش فطرت و سرشت انسانی و خودآگاهی فطری در جنبش‌های اجتماعی توجه داشت و این جنبش‌ها (همچون جنبش فمینیسم) را صرفاً جنبش‌هایی برآمده از غرایز ندانست و از سویی دیگر با توجه به هویت انسانی - اسلامی (فطری) جمهوری اسلامی ایران به‌طور کلی می‌توان گفت که جمهوری اسلامی ایران زمینه پذیرش جنبش فمینیستی یا جنبش زنان برای احقاق حقوق و کرامت انسانی آنان که مطابق با فطرت انسانی باشد را برمی‌تابد؛ اما بر همین مبنا نمی‌تواند پذیرای رویکردهای فمینیستی باشد که با هویت انسانی - اسلامی و به‌عبارتی دیگر با فطرت انسانی مغایرت دارند.

۴- سنجش نسبت و زمینه‌های هویتی

۴-۱- زنان به‌مثابه گروه تحت سلطه، ستم و خشونت

همان‌طور که در بخش مبانی نظری مطرح شد از مبانی شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی همچون فمینیسم وجود گروهی تحت ستم است که برای ابراز هویت و تأمین حقوق خود به دنبال خلق جنبش اجتماعی می‌رود. به نظر تورن جنبش زنان به دنبال شکل‌گیری «جامعه مردها» به‌مثابه یک گروه حاکم و سلطه‌گر در مدرنیته شکل گرفت. فمینیست‌ها در بیان عوامل ستم جنسی از محدودیت‌های زنان در عرصه فرهنگ و قانون و وجود رسوم، سنت‌ها و کلیشه‌های فرهنگی خانواده و مالکیت خصوصی، تا عوامل زیستی، اسطوره‌های فرهنگی و زبانی را به‌عنوان مهم‌ترین عوامل نابرابری و تبعیض یا ستم جنسی مطرح کرده‌اند (بستان، ۱۳۹۸: ۷۰). سؤالی که در اینجا می‌توان مطرح کرد آن است که آیا نسبت سلطه‌گر و تحت سلطه میان زنان و مردان در جوامع اسلامی و به‌طور خاص در ایران وجود دارد؟ و آیا زنان ایران احساس مورد ستم و خشونت واقع شدن دارند یا خیر؟ اگر زنان تحت ستم نباشند و یا احساس تحت ستم بودن نداشته باشند، زنان به‌مثابه یک گروه تحت سلطه معنادهی نشده و شکل‌گیری یک جنبش اجتماعی فمینیستی در ایران قابل‌پذیرش نخواهد بود.

هرچند برخی از مطالعات گویای آن است که زنان در ایران احساس می‌کنند تحت ستم و خشونت قرار دارند (سفیری، جلالوند، ۱۳۹۷؛ لرستانی، ۱۳۸۲؛ آبیان، ۱۳۸۳؛ اعزازی، ۱۳۸۳). بااین‌وجود پاسخ دقیق به این سؤال مستلزم تحقیقات مستقل و بیشتری در این زمینه است. در این تحقیقات باید طبقه و قشر بندی زنان، میزان احساس ستم، عوامل سلطه و... مورد بررسی بیشتری قرار گیرد. از آنجاکه در ایران شاهد قشر بندی‌های متنوعی در میان زنان

هستیم؛ لذا قاعدتاً برخی از آنان احساس ستم بیشتری داشته و زمینه برای شکل‌دهی به جنبش فمینیستی در آن‌ها مهیاتر است. از سویی دیگر علل و زمینه‌هایی که باعث می‌شود زنان ایرانی احساس ستم نمایند نیز متنوع است. فی‌الجمله باید گفت که برای بررسی این موضوع می‌بایست به دولایه فرهنگی ایرانی و اسلامی در ایران توجه نمود. در حیطه اسلامی نیز می‌بایست میان اسلام به‌عنوان یک دین که دارای نصوص دینی و ضوابط و قواعد خاص است با آنچه به‌عنوان اسلام در جوامع اسلامی همچون ایران اعمال می‌شود و یا عرف جوامع اسلامی تفاوت قائل شد. چه‌بسا که از نظر دین اسلام سلطه مردان بر زنان وجود نداشته باشد؛ اما در عمل آنچه در برخی از جوامع اسلامی همچون ایران رخ می‌دهد بیانگر نوعی خوی سلطه‌جویی مردان بر زنان باشد. از سویی دیگر برخی باورها و رسوم در فرهنگ ایرانی ممکن است موجب اعمال نوعی خشونت و ستم بر زنان باشد که این امر نیز نیازمند توجه و سنجش میزان تأثیر آن‌ها در جامعه امروزی ایران است. نکته دیگر آن است که احساس مورد ستم واقع شدن را می‌توان از اصل موضوع مورد ستم واقع شدن تفکیک کرد. در اینجا همچون مسئله امنیت، احساس مورد ستم بودن با درواقع در ستم بودن را باید جدا کرد. چه‌بسا که آن‌چنان ستمی که موجب شکل‌گیری «گروه تحت سلطه» برای زنان می‌شود در ایران رخ نداده باشد؛ اما نوعی احساس تحت ستم بودن در اذهان زنان ایرانی شکل گرفته باشد. باین وجود به‌طور کلی می‌توان گفت که در ایران جامعه مردهای سلطه‌گر همچون شکل غربی آن شکل نگرفته است؛ اما آنچه بر زنان در ایران اعمال شده به گونه‌ای بوده که آن‌ها احساس می‌کنند که مورد ستم و سلطه واقع شده‌اند.

در ادامه صرفاً برای بیان شاهی بر این مدعا که در ایران زنان احساس تحت ستم بودن دارند به دو نکته اشاره می‌شود. نکته نخست آنکه، وجود نوعی ستم تاریخی بر زنان در جامعه ایران را می‌توان در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ملاحظه کرد آنجا که می‌گوید: «زنان به دلیل ستم بیشتری که تاکنون از نظام طاغوتی متحمل شده‌اند استیفای حقوق آنان بیشتر خواهد بود».

نکته دوم، بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رهبر انقلاب اسلامی ایران است. ایشان هرچند آن نوعی ستمی که در غرب بر زنان روا شده را در ایران نمی‌پذیرند باین حال معتقدند که:

«آری؛ حرکت در جهت احقاق حقوق زنان در جوامع اسلامی و در جامعه ما حتماً باید انجام گیرد، منتها بر مبنای اسلامی و با هدف اسلامی. یک عدّه نگویند که این چه نهضتی است، این چه حرکتی است؛ مگر زن در جامعه ما چه کم دارد؟ متأسفانه ممکن است بعضی این‌گونه فکر کنند. این ظاهربینی است. زن در همه جوامع - از جمله در جامعه ما - گرفتار ستم و دچار کمبودهایی است که بر او تحمیل می‌شود.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶)

بر این اساس می‌توان گفت که در اندیشه ایشان نیز نوعی ستم بر زنان معنا یافته است.

با توجه به نکات فوق در مجموع می‌توان گفت که هرچند آن نوعی ستمی که در غرب بر زنان روا شده در ایران رخ نداده و از این جهت میان ایران و غرب تفاوت وجود دارد با این وجود نوعی دوگانه حاکم و محکوم (سلطه‌گر و سلطه‌پذیر) هرچند با شدت کمتر در ایران نیز قابل تصور است و بخشی از زنان در جامعه ایران احساس محکوم بودن و تحت ستم بودن دارند؛ لذا برای ابراز هویت خود و تحقق حقوق خود به دنبال شکل‌دهی به جنبش‌های اجتماعی همچون فمینیسم خواهند بود از این رو در چارچوب و در حیطه همین دوگانه می‌توان شکل‌گیری جنبش‌های فمینیستی را در ایران متصور شد. لازم به ذکر است که هرچه هویت زنان به‌عنوان گروه تحت سلطه تقویت شود جنبش‌های فمینیستی نیز تقویت خواهند شد و هرچه زمینه‌های احساس تحت ستم بودن در جامعه کاهش یابد انگیزه کمتری برای شکل‌گیری جنبش زنان در ایران وجود خواهد داشت.

۴-۲- نسبت هویت اسلامی در جمهوری اسلامی ایران با جنبش فمینیسم

همان‌طور که گفته شد جمهوری اسلامی دارای هویتی انسانی-اسلامی است. حال باید بررسی نمود که آیا این هویت جنبش فمینیستی را برمی‌تابد یا خیر؟ در این میان موضوع سنجش نسبت اسلام و یا هویت اسلامی با فمینیسم، تحت عنوان امکان یا امتناع «فمینیسم اسلامی» مورد توجه موافقان و مخالفان بوده است. در اینجا، این نکته قابل توجه است که این تحقیق در پی نسبت‌سنجی فمینیسم با جمهوری اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی ایران است. انقلابی که مبتنی بر قرائتی خاص از اسلام محقق شده و این قرائت در قانون اساسی جمهوری اسلامی، شعارهای انقلاب و اندیشه‌های رهبر انقلاب متجلی شده است؛ لذا هرچند مباحث و دیدگاه‌های نظری متفاوت قابل بررسی و توجه هستند؛ اما در این تحقیق نقطه

کانونی تفسیر خاصی از اسلام است که در قالب انقلاب اسلامی منجر به تشکیل جمهوری اسلامی در ایران گردید.

در بحث امکان و امتناع جنبش فمینیسم اسلامی باید به دو سوی موضوع توجه نمود. یک سو فمینیسم و دیگر اسلام است. به عبارتی دیگر آیا فمینیسم به عنوان یک جنبش جهانی قرائتی اسلامی از خود را برمی تابد یا خیر؟ و دیگر اینکه آیا در اسلام به عنوان یک دین جهان شمول می توان به مباحث فمینیستی پرداخت یا خیر؟ در پاسخ به سؤال اول با توجه به «موج سوم فمینیسم» و «پسافمینیسم» و طرح موضوع «تفاوت» و ظهور نسله های مختلفی همچون «فمینیسم سیاه»، «اکو فمینیسم» و... به نظر می آید این ظرفیت وجود داشته باشد که موضوع فمینیسم اسلامی نیز در عرصه جهانی برای خود جای پای پیدا نماید؛ اما پاسخ به پرسش دوم بحثی چالش برانگیز بوده و رویکردهای مختلفی پیرامون آن مطرح شده است. پیش از هر چیز می بایست گفت که ظهور اسلام به ذاته خود گامی در راستای تأمین حقوق زنان در جامعه جاهلی عرب بوده و در متن آیات قرآن کریم و در تعالیم اسلام توجه خوبی به حقوق زنان شده است.

در تبیین رابطه اسلام و فمینیسم باید به موضوع «فمینیسم اسلامی» به عنوان یک موضوع مناقشه برانگیز توجه نمود. برخی فمینیسم اسلامی را ناممکن و نادرست می دانند، برخی بر ضرورت فمینیسم اسلامی تأکید دارند و برخی معتقدند که امکان فمینیسم اسلامی صرفاً با قرائتی خاص از فمینیسم و قرائتی خاص از اسلام قابل تحقق است.^{۱۸} این سه دیدگاه را می توان در دو رویکرد جای داد برخی با پذیرش و اصل قرار دادن فمینیسم طرح موضوع فمینیسم اسلامی را برای پیشبرد آرمان های فمینیستی در جهان اسلام لازم و مفید می دانند. در این رویکرد، فمینیسم اسلامی گفتمانی جنسیتی است که «مطالبات»ش فمینیستی و درعین حال «زبان و منبع مشروعیت بخش»ش اسلامی است (میرحسینی، ۱۳۸۵: ۴۷). ضرورت بحث فمینیسم اسلامی در این رویکرد را می توان در این جملات به وضوح ملاحظه کرد:

«طرفداران حقوق زنان مجبورند که موانع مردسالاری را که به نام اسلام و در زیر پوشش اسلام با آن روبه رو هستند، مورد توجه قرار دهند و برای دستیابی به استراتژی های مؤثر برای کسب حقوق کامل شهروندی، دموکراسی، آزادی و برابری حقوقی، نیازمند آن هستند که به تاکتیک ها و روش های کارآمدی نیز در مواجهه با مذهب دست یابند. دین و مذهب، به ویژه

در جوامع سنتی بانفوذتر و قدرتمندتر از آن است که بتوان نادیده گرفت؛ بنابراین بسیاری از طرفداران حقوق زنان، اعم از دین‌باور یا بی‌دین، احساس می‌کنند که ناچار به درگیر شدن در گفتمان‌های مذهبی هستند تا بتوانند قوانین شرعی و مقامات مذهبی را با تفاسیر جدید و تساوی‌جویانه متون و آیین‌های اسلامی به چالش کشند» (توحیدی، ۲۰۱۱).

اما در رویکرد دوم افرادی قرار دارند که برای آن‌ها اصل و مبنا اسلام است و در چارچوب اسلام به بحث پیرامون مباحث فمینیستی می‌پردازند. در رویکرد دوم دو گروه متفاوت حضور دارند گروهی که با مبنا قرار دادن اسلام نفی‌کننده بحث فمینیسم اسلامی هستند و گروهی که ضمن مبنا قرار دادن اسلام معتقدند که از بطن هویت اسلامی می‌توان به دفاع از حقوق زنان و برخی آرمان‌های فمینیستی مبادرت کرد. گروه اول که مخالفان فمینیسم اسلامی هستند معتقدند که دو مفهوم فمینیسم و اسلام چنان از لحاظ منطقی کلامی با یکدیگر متضادند که حتی امکان وقوع این نوع فمینیسم در مفهوم نیز وجود ندارد (کرمی، شریعت پناهی، ۱۳۹۲: ۲۵۱). منطق این گروه را می‌توان در این جملات ملاحظه کرد:

«معتقدیم فمینیسم با اسلام سازگاری ندارد. به بیان بهتر نمی‌توان قرائتی فمینیستی از اسلام را پذیرفت. مثل این است که کسی بگوید من قرائت شاعرانه‌ای از دین دارم. تنها آنچه برای ما حجیت دارد، قرائتی است که مبنای عقلانی و شرعی داشته باشد. اما مفهوم دیگری از فمینیسم اسلامی را می‌توان ابداع کرد و گفت که آیا می‌توان بر اساس الگوی دینی از حقوق زن دفاع کرد؟ که به نظر می‌رسد می‌توان این [برداشت] را داشت؛ یعنی می‌توان یک الگوی اسلامی از حقوق زنان ارائه کرد. اما این تفسیر، تفسیر صحیح فمینیسم اسلامی نیست، تفسیر دفاع از حقوق زنان با ادبیات اسلامی است.» (زیبایی نژاد، ۱۳۸۷: ۸۰).

اما گروه دوم در این رویکرد کسانی هستند که مفهوم فمینیسم اسلامی را با توضیحاتی برمی‌تابند. این‌ها خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱. عده‌ای که معتقدند مساوات مدرن در اسلام وجود دارد؛ ۲. عده‌ای که معتقدند که حقوق اسلام برتر است و مسلمانان باید به آن برگردند؛ ۳. عده‌ای که اسلام را به‌عنوان دینی در حیطه شعائر اسلامی و نه حکومت یا سیاست اسلامی می‌دانند و لذا با تحدید مفهوم اسلام به مسلمانان طرفدار حقوق زنان و اسلام، فمینیسم اسلامی را فمینیسم مسلمانان می‌دانند (کرمی، شریعت پناهی، ۱۳۹۲: ۲۴۰). از منظر گروه اول درواقع، فمینیسم اسلامی عمل و گفتمان فمینیستی است که در درون پارادایم

اسلامی مطرح می‌شود (Badran,2002). از این منظر فمینیسم اسلامی از طریق انطباق مجدد اسلام با پیام قرآنی برابری انسان‌ها و عدالت اجتماعی، ناخالصی‌های واردشده در اسلام را دگرگون می‌کند. این دگرگون‌سازی به معنای بازگرداندن اسلام به اصول خود از طریق متن مقدس - و نه دگردیسی و تبدیل آن به یک متن متفاوت - است (Badran,2006). از این منظر گروه دوم، فمینیسم اسلامی به معنای «حقوق زن در اسلام» امکان‌پذیر است. از این منظر فمینیسم اسلامی به‌مثابه حرکتی تازه میان زنان مسلمان «برای استیفای حقوقی که به اعتقاد آن‌ها قرآن و حدیث ارزانی داشته است؛ اما آداب‌ورسوم و قواعد محلی اجتماع از آن‌ها محروم‌شان کرده» است و این فمینیسم اسلامی بسیار به‌جای از فمینیسم غربی است. چراکه بیشتر فمینیست‌های اسلامی، زنان پرهیزگاری هستند که این کار را در چارچوب جهان‌بینی اسلام انجام می‌دهند» (نصر، ۱۳۸۴: ۳۹۹) با توجه به توضیحات می‌توان گفت که فی‌الجمله اگر ما از فمینیسم معنای عامی مانند جنبش احیای حقوق زنان را برداشت کنیم؛ یعنی اگر معنا را خیلی وسیع و عام بگیریم و با مسامحه مطرح کنیم، می‌توانیم فمینیسم اسلامی داشته باشیم (حقیقت، ۱۳۸۴: ۵۵). به‌عبارتی دیگر در بین مخالفان مفهوم فمینیسم اسلامی نیز این موضوع قابل‌پذیرش است که اکنون در ایران و در جهان اسلام یک سری از حقوق و آزادی‌های مشروع زنان پایمال می‌شود؛ لذا باید به دنبال احیای این حقوق و رفع موانع پیشروی کرامت و آزادی‌های مشروع زنان در جامعه برآمد بر همین اساس شکل‌گیری جنبش فمینیستی که به دنبال احیای حقوق زنان، رفع موانع پیشروی کرامت و آزادی‌های مشروع زنان باشد نیز قابل‌پذیرش است.

از نظر تاریخی نیز هرچند در ایران زمینه‌هایی برای شکل‌گیری و ابراز هویت و کنشگری زنان در عرصه اجتماعی وجود داشته است؛ اما در دوره معاصر این حضور در دو نهضت مشروطه^{۱۹} و انقلاب اسلامی قابل‌مشاهده است. نگاهی به اندیشه امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی در زمینه جنبش و حقوق زنان مفید است. امام خمینی تصویر مثبتی از حضور مؤثر زنان در عرصه جامعه و جنبش‌های اجتماعی ایران در طول صدسال گذشته ترسیم نموده و چنین از آن یاد می‌کنند:

«در جنبش‌هایی که در ایران بوده است جنبش‌های اصیلی که در ایران بوده است قبل از این دوره رژیم پهلوی، جنبش تنباکو، جنبش مشروطیت، زن‌ها هم‌دوش با مردها فعالیت می‌کردند. زن‌ها در جامعه بودند و با مردها راجع به امور سیاسی و امور اجتماعی و گرفتاری‌های مملکت

خودشان فعالیت می‌کردند... بعد از سقوط این و در حال سقوط و در نهضتی که مسلمین کردند، ملت ما کردند، همه‌تان ملاحظه کردید که زن‌ها پیش قدم بودند. بلکه فعالیت زن‌ها در این باب ارزشش بیشتر از فعالیت مردها بود.» (صحیفه امام، ج ۱۰: ۱۸۴).

امام خمینی از حضور زنان در عرصه‌های مختلف انقلاب و پس از انقلاب به‌عنوان «نهضت اسلامی زنان» یاد کرده و می‌گوید:

«پیروز و سرافراز باد نهضت اسلامی زنان معظم ایران. افتخار بر این قشر عظیمی که با حضور ارزشمند و شجاعانه خود در صحنه دفاع از میهن اسلامی و قرآن کریم، انقلاب را به پیروزی رسانده و اکنون هم در جبهه و پشت جبهه در حال فعالیت و آماده فداکاری هستند.» (صحیفه امام، ج ۱۴: ۳۱۷).

امام خمینی در مورد حقوق و آزادی زنان نیز می‌گوید: «از نظر حقوق انسانی، تفاوتی بین زن و مرد نیست. زیرا که هر دو انسان‌اند و زن حق دخالت در سرنوشت خویش را همچون مرد دارد.» (صحیفه امام، ج ۴: ۳۶۴).

بر این اساس به نظر می‌رسد که امام خمینی نیز به کرامت و حقوق زنان ایران توجه نموده و نقش‌آفرینی زنان در عرصه اجتماعی و حضور جنبشی آن‌ها را تأیید نموده‌اند؛ لذا می‌توان گفت که منظومه فکری امام خمینی جنبش زنان مسلمان و یا به تعبیر ایشان «نهضت اسلامی زنان» را برمی‌تابد و طرفداران فمینیسم اسلامی یا جنبش زنان مسلمان می‌توانند مبتنی بر آرای ایشان به ابراز هویت و مطالبه حقوق خود بپردازند.

موضوع دیگری که می‌بایست در اینجا بدان توجه نمود بحث زنان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است. در مقدمه قانون اساسی با طرح اینکه «زنان به دلیل ستم بیشتری که تاکنون از نظام طاغوتی متحمل شده‌اند استیفای حقوق آنان بیشتر خواهد بود» اعمال ستم بر زنان و ضرورت توجه بیشتر به استیفای حقوق آنان مورد توجه قرار گرفته است. همچنین در مقدمه قانون اساسی بر این امر که باید «زن از حالت (شیئی بودن) و یا (ابزار کار بودن) در خدمت اشاعه مصرف‌زدگی و استثمار، خارج شده و ضمن بازیافتن وظیفه خطیر و پراج مادری در پرورش انسان‌های مکتبی پیش‌آهنگ و خود هم‌رزم مردان در میدان‌های فعال حیات» باشد تأکید شده است. در اصل بیست‌ویکم قانون اساسی نیز، حقوقی برای زنان طرح شده و دولت را موظف کرده که: «حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی

تضمین نماید» و «زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او» را ایجاد نماید؛ لذا به نظر می‌رسد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز توجه خوبی به مسائل مرتبط با جنبش زنان و تأمین حقوق زنان دارد.

با توجه به مباحث فوق در مجموع می‌توان گفت که جنبشی که به دنبال ابراز هویت زنان (هویتی انسانی، عقلانی و مبتنی بر فقه پویا و به‌دوراز خرافات و تحجر)، تأمین کرامت، حقوق و آزادی‌های مشروع آنان باشد در جمهوری اسلامی قابل پذیرش بوده و امکان شکل‌گیری دارد. حال می‌توان اسم این جنبش را «فمینیسم اسلامی» یا «جنبش فمینیست‌های مسلمان» یا «جنبش اسلامی برای تأمین حقوق و کرامت زنان» نامید.

۴-۳- نسبت هویتِ مدرنِ جنبش فمینیسم با جمهوری اسلامی ایران

نکته دیگری که در بررسی امکان یا امتناع شکل‌گیری جنبش فمینیستی در جمهوری اسلامی ایران می‌بایست بدان توجه داشت، هویت مدرن جنبش فمینیسم است. همان‌طور که در بخش مبانی نظری مطرح شد تون همانند بسیاری از متفکران معتقد است که این بستر مدرنیته بود که زمینه شکل‌گیری جنبش فمینیسم را فراهم کرد. حال نکته‌ای که در اینجا قابل طرح است آن است که نسبت جمهوری اسلامی ایران با مدرنیته چیست؟ اگر جمهوری اسلامی به مثابه یک نظام سیاسی ماهیتی ضد مدرن داشته باشد آنگاه نمی‌تواند در بستر جامعه اجازه شکل‌گیری جنبش فمینیستی را بدهد؛ اما اگر جمهوری اسلامی را مدرن بدانیم و یا لاقلاً ضمن متفاوت دانستن آن با مدرنیته آن را متضاد با مدرنیته ندانیم آنگاه می‌توان امکان جنبش‌های اجتماعی مدرن در جمهوری اسلامی ایران را نیز متصور شد. با توجه به تعاریف متفاوت و بعضاً متضادی که از مدرنیته وجود دارد در اینجا ضمن اذعان به تفاوت مدرنیته و مدرنیسم غربی، تعریف آلن تون از مدرنیته به عنوانی جهانی مرکب از عقل ابزاری، هویت‌ها و فاعل شناسایی را مبنای بررسی قرار می‌دهیم.

هرچند بررسی دقیق نسبت مدرنیته و در اینجا سنجش هویت مدرن جنبش فمینیسم با مبانی هویتی جمهوری اسلامی ایران نیازمند یک تحقیق مستقل و بررسی وجوه مختلف این موضوع است؛ اما به اختصار می‌توان گفت که جمهوری اسلامی نیز با توجه به جهت‌گیری‌های خاص خود به دنبال ترکیب خاص جهان هویت (به‌خصوص هویت دینی) و عقل ابزارمند و خلق جهانی جدید است و در این جهان جدید به قانون، حقوق فردی و تولیدات علمی

توجه دارد؛ لذا تناسب‌های سه‌گانه را که بنا بر تفسیر تورن در مدرنیته برقرار شده را مورد توجه قرار داده است. نکته حائز اهمیت دیگر آن است که در جهت‌گیری‌های جمهوری اسلامی تضاد بنیادینی بین استقرار اصول دینی (حکومت اسلامی)، قانون‌گرایی و تأمین حقوق فردی دیده نمی‌شود و لذا بین عقل‌گرایی، هویت‌گرایی و سوژه‌گرایی ارتباط برقرار شده است. علاوه بر این جمهوری اسلامی نیز در چارچوب هویت خاص خود به دنبال خودتحقق‌بخشی افراد است.

در بیان تفاوت‌های جمهوری اسلامی و مدرنیته (با توجه به منظومه فکری تورن) می‌بایست به چند نکته اشاره کرد. نکته نخست به تفاوت در خودتحقق‌بخشی از منظر مدرن و اسلامی بازمی‌گردد. در بیان تفاوت‌های مبنایی این دو می‌توان به پیش‌فرض مهم خودتحقق‌بخشی موردنظر نسل سوم جنبش فمینیستی در ردّ ذات‌گرایی و مخالفت با فرض وجوه از پیش تعیین شده هویت اشاره کرد. در این اندیشه هویت زنانه، محصول ابتکار و خلاقیت سوژه‌هایی است که در پی ایجاد نظمی نوین هستند؛ بدون اینکه لزوماً تعهد و التزامی به نظام‌های فرهنگی و اجتماعی و اعتقادی پیش از خود داشته باشند. چنین رویکردی با رویکرد دین‌محور، ذات‌گرا و فطرت‌گرا در منظومه فکری جمهوری اسلامی تطابق ندارد. به نظر می‌رسد این تفاوت ناشی از تفاوت در زمینه انسان‌شناسی بوده و با تکیه بر جهان‌هویتی (در دوگانه جهان‌هویت و جهان‌عقل) که، مسلمانان برای خود ترسیم می‌کنند در منظومه فکری تورن قابل‌پذیرش باشد. در اندیشه اسلامی هرچند برای انسان یک سری وجوه ثابت هویتی فرض شده است؛ اما با این وجود این فرض به معنی نفی وجوه متغیر هویت انسان نیست؛ لذا این امر را می‌توان به «تفاوت» بین اسلام و مدرنیته تقلیل داد و مدعی شد که این امر به «تضاد» میان این دو منجر نمی‌شود. علاوه بر این در اسلام علاوه بر تحقق‌بخشی به خود، تعبد و بندگی کردن و مقاومت کردن در برابر برخی از امیال نیز ارزش‌های اساسی است و اساساً خودتحقق‌بخشی در چارچوبی فراتر که می‌توان از آن به «خود تکامل‌بخشی» نام برد، قابل‌پذیرش است.

تفاوتی دیگری که میان مبانی هویتی جمهوری اسلامی با هویت مدرن وجود دارد بحث برابری یا تشابه میان زنان و مردان^{۲۰} است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان موجودی دارای دو بعد جسمی و روحی است که در فراز نهایی، اولویت با روح است و بنا بر گفته فیلسوفان مسلمان روح، مذکر و مؤنث ندارد و زن و مرد بودن تنها مربوط به بعد جسمانی انسان است.

بنا بر الگوی فطرت‌محور آفرینش، خداوند زن و مرد را با یک گوهر وجودی همسان، اما در وضعیت‌های «نامشابه» و «ناهمسان» خلق کرده است (زارعی، ۱۳۹۵: ۳۷)؛ لذا مبتنی بر هویت اسلامی در این نظام سیاسی، از روحی زن و مرد یکسان و از نظر جسمی متفاوت هستند و در کل برتری یکی بر دیگری درست نیست؛ لذا این مبنای هویتی ضمن برابر دانستن حقوق انسانی زن و مرد تشابه حقوقی میان زن و مرد را بر نمی‌تابد. هرچند این نگاه تفاوت‌گرا در موج سوم فمینیستی نیز مطرح شده با این وجود همچنان میان اسلام و مدرنیته در این زمینه تفاوت وجود دارد.

علاوه بر این، موضوع حائز اهمیت دیگری که در ارتباط با تفاوت فمینیسم با فمینیسم اسلامی یا جنبش زنان مسلمان می‌بایست بدان توجه کرد جایگاه «خانواده» است. مواضع رویکردهای مختلف فمینیستی در نقد خانواده یکسان نیست به‌عنوان نمونه فمینیست‌های لیبرال مستقیماً منتقد اصل نهاد خانواده محسوب نمی‌شوند و عمدتاً حصر نقش‌آفرینی اجتماعی زنان به ایفای نقش در قالب نقش‌های مادری و همسری را مورد انتقاد قرار داده‌اند (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۴۷). برخی از گرایش‌های موج سوم نیز با تأکید بر تفاوت‌های میان دو جنس بر احیاء نقش مادری و همسری تأکید دارند؛ اما از نظر فمینیسم مارکسیستی، منشأ ستم بر زنان، نظام خانواده یعنی ایدئولوژی خانواده خواهی و ساختارهای اجتماعی مناسب با آن است (آبوت و والاس، ۱۳۸۳: ۲۹۴). علاوه بر نقد خانواده جنبش‌های فمینیستی به نقد نقش‌های وابسته به نهاد خانواده نیز پرداخته‌اند. در ادبیات فمینیسم لیبرال و مارکسیستی نقش خانه‌داری زن هم‌پای بیگاری و بردگی دانسته شده است. فمینیست‌های رادیکال برای نفی و طرد خانواده، همسری و مادری به نظریه‌پردازی درباره هم‌جنس‌خواهی، نفی دگرجنس‌خواهی و دفاع نظری از سقط‌جنین پرداخته‌اند. به این ترتیب برخی از جریان‌های فمینیستی از نقد نهاد خانواده به‌عنوان الگوی هنجاری روابط جنسی به طرح این نظر رسیده‌اند که امور جنسی در انسان پدیده‌ای متغیر است و رابطه جنسی طبیعی با جنس مخالف در قالب ازدواج از سایر الگوهای روابط جنسی بهتر نیست (گاردنر، ۱۳۸۱: ۱۹۰)؛ اما در اندیشه اسلامی نظام خانواده در تحقق اهدافی چون آرامش درونی همسران، پرورش فرزندان سالم و رشد معنوی اعضای خانواده نقشی اساسی دارد و در آن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد به‌عنوان یک مبنای انسان‌شناختی مفروض گرفته شده است (بستان، ۱۳۹۳: ۱)؛ بنابراین در تبیین نسبت زن و مرد و تأمین حقوق هر یک باید به خانواده به‌عنوان یک نهاد یا نظام اساسی توجه نموده و

امور جنسی را نیز در این نهاد پیگیری کرد؛ لذا از این نظر نیز میان مبانی هویتی جمهوری اسلامی و جنبش فمینیسم تفاوت‌های مهمی وجود دارد و جنبش فمینیسم اسلامی با جنبش فمینیستی که در غرب شکل گرفته متفاوت است.

به این ترتیب می‌توان گفت که هرچند جمهوری اسلامی با مدرنیسم غربی تضاد داشته و در برخی از وجوه با مدرنیته تفاوت دارد با این وجود نمی‌توان آن را در تضاد تام با مدرنیته دانست، بلکه در برخی وجوه میان جمهوری اسلامی و مدرنیته زمینه‌های مشترکی نیز وجود دارد و این زمینه‌های مشترک امکان تعامل و هم‌افزایی با جنبش‌های اجتماعی مدرن به منظور ابراز هویت خاص جمهوری اسلامی، یارگیری، تجربه‌اندوزی و تبادل نظر با آن‌ها را در عرصه جهانی فراهم می‌سازد. از سویی دیگر تأثیر مدرنیته به عنوان گفتمان هژمونیک در عرصه جهانی بر جامعه ایران انکارناپذیر است و یکی از این تأثیرها حضور جنبش‌های مدرن و یا شبهه مدرن در جمهوری اسلامی ایران است، لازمه سیاست‌گذاری برای مواجهه درست با این جنبش‌ها آن است که وجود چنین جنبش‌هایی را در ایران انکار نکنیم. می‌توان برای جمهوری اسلامی به عنوان یک راهبرد (و نه چشم‌انداز) تحقق مدرنیته اسلامی یا مدرنیته انسانی - اسلامی مبتنی بر جهت‌گیری‌های جمهوری اسلامی را در نظر گرفت و در آن امکان شکل‌گیری جنبش‌های مدرنی هم‌چون فمینیسم (هرچند در قالب بومی شده فمینیسم اسلامی یا جنبش زنان مسلمان) را متصور شد. در گام‌های پسین، جمهوری اسلامی می‌تواند تحقق آنچه از آن به عنوان «تمدن نوین اسلامی» یا تحقق آنچه از آن به تحقق «یک عهد جدید» در «عصر ماقبل ظهور» یاد می‌شود را به عنوان چشم‌انداز خود پیگیری نماید. نکته دیگر آنکه همان‌طور که تورن می‌گوید مدرنیته زبان و زمینه مشترک جهانی است و از آنجا که حضور مؤثر جمهوری اسلامی در عرصه جهانی نیازمند زبان و زمینه مشترک است لذا جمهوری اسلامی حتی برای ابراز هویت خاص خود، ناگزیر به بهره‌برداری آگاهانه و هوشمندانه از آن است. به نظر می‌رسد فعالیت جنبش فمینیسم اسلامی در عرصه علمی و اجتماعی در ایران برای ابراز هویت زن مسلمان و پیگیری حقوق و آزادی زنان (در چارچوب اندیشه امام خمینی و قانون اساسی)، نه تنها باعث خواهد شد که فمینیست‌های مسلمان در جمهوری اسلامی ایران از انفعال نسبت به جنبش‌های فمینیستی و خواسته‌های نهادها و کنوانسیون‌های بین‌المللی پیرامون زنان خارج شوند بلکه باعث خواهد شد با طرح ایده‌ها و دیدگاه‌های جدید مبتنی بر فقه پویا و عقلانیت اسلامی) موجد رویکردهای جدید در جنبش‌های فمینیستی

شده و با هم‌افزایی با برخی رویکردهای فمینیستی همسو (به‌خصوص در جهان اسلام) بتوانند در مواجهه با رویکردهای رقیب مقاومت نموده و نقش فعالانه‌تری ایفا نمایند.

نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان گفت که هویت انسانی-اسلامی نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران فراتر از جنبش فمینیسم به‌مثابه جنبشی مدرن که به دنبال تأمین حقوق و خودتحقق‌بخشی زنان است، است. باین‌وجود اگر هویت جنبش فمینیسم را جنبش احیای حقوق و خودتحقق‌بخشی به زنان بدانیم آنگاه جمهوری اسلامی هویتی به‌عنوان «فمینیسم اسلامی» یا «جنبش فمینیست‌های مسلمان» یا «جنبش اسلامی برای احقاق حقوق زنان» را که به دنبال احیای حقوق و کرامت انسانی زنان است را برمی‌تابد و لذا زمینه و امکان شکل‌گیری جنبش فمینیستی در جمهوری اسلامی ایران قابل‌پذیرش خواهد بود. همچنین هرچند آن نوع ستم و سلطه‌ای که در سایر جوامع بر زنان روا شده در جوامعی همچون ایران وجود نداشته است باین‌وجود زنان در ایران نیز احساس تحت ستم بودن دارند؛ لذا از این منظر نیز زمینه شکل‌گیری جنبش فمینیستی در ایران وجود دارد. در بحث هویت مدرن جنبش فمینیستی نیز در مجموع می‌توان گفت که هرچند هویت جمهوری اسلامی در تضاد با مدرنیته غربی بوده و متفاوت از مدرنیته است؛ اما باین‌وجود ضد مدرنیته نبوده و دارای وجوه مشترکی با آن بوده و لذا زمینه شکل‌گیری جنبش‌های مدرن و یا شبهه مدرن در آن وجود دارد؛ بنابراین در جمهوری اسلامی ایران نیز زمینه جنبش فمینیسم به‌مثابه یک جنبش مدرن در قالب فمینیسم اسلامی یا جنبش زنان مسلمان وجود دارد در این میان تفاوت جنبش فمینیسم اسلامی با سایر جنبش‌های فمینیستی در بطن جریانات مختلف فمینیستی در عرصه جهانی نیز قابل‌پذیرش است. نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که جمهوری اسلامی مبتنی بر هویت اسلامی خود و از منظر روحی زن و مرد را یکسان و از نظر جسمی متفاوت می‌داند و ضمن قائل بودن به تفاوت‌های جنسیتی در کل به برتری یکی بر دیگری معتقد نیست؛ لذا هرچند اعمال ستم بر زنان و وجود نوعی خوی برتری‌جویانه مردانه در ایران قابل‌پذیرش است؛ اما سلطه مردانه و نفی آن و ایجاد فرهنگ، جامعه یا سلطه زنانه و نفی تمایزهای جنسیتی در آن مورد‌پذیرش نیست. از سویی دیگر در جمهوری اسلامی در تبیین نسبت زن و مرد و تأمین حقوق هر یک به خانواده به‌عنوان یک‌نهاد اساسی توجه شده، لذا از این منظر میان هویت

جمهوری اسلامی و جنبش فمینیسم یک تفاوت مهم وجود دارد. همچنین هرچند در جمهوری اسلامی جنبش فمینیسم اسلامی برای تحقق حقوق و خود تحقق بخشی زنان قابل پذیرش است؛ اما این حقوق در قالب برابری حقوق انسانی و نه تشابه حقوقی پیگیری می شود و خود تحقق بخشی زنان نیز در قابل مفهومی جامع تر همچون خود تکامل بخشی مورد پذیرش است.

۱. امام خمینی (بی‌تا). نرم‌افزار صحیفه امام، نسخه ۳، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲. اعزازی، شهلا (۱۳۸۳). «ساختار جامعه و خشونت علیه زنان»، فصلنامه رفاه اجتماعی، شماره ۱۴، صص ۶۶-۱۱۱.
۳. آبوت، پاملا؛ والاس، کلر (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، نشر نی.
۴. آبیان، شیوا (۱۳۸۳). «خشونت علیه زنان در خانواده»، مجموعه مقالات مراسم ملی دهمین سالگرد روز جهانی خانواده، مرکز امور مشارکت زنان، ریاست جمهوری.
۵. باغدار دلگشا، علی (۱۳۹۷). *مشروطه، زنان و تغییرات اجتماعی*، نشر روشنگران و مطالعات زنان، تهران.
۶. بستان، حسین (۱۳۹۳). *خانواده در اسلام*، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۷. بستان، حسین (۱۳۹۸). *نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، جلد دوم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۸. توحیدی، نیره (۱۳۸۲). «پیوند جهانی جنبش زنان در ایران»، *فصلنامه گفتگو*، شماره ۳۸.
۹. توحیدی، نیره (۲۰۱۱). «فراتر از فمینیسم اسلامی»، ترجمه: آزاده دواچی از سخنرانی ذیل:
10. Beyond Islamic Feminism: Women and Representation in Iran's Democracy Movement". In *Islamic feminism and beyond: the new Frontier*. Occasional Papers by Woodrow Wilson center. Fall 2010.
۱۱. تورن، آلن. (۱۳۷۹). «از مدرنیته نخستین تا مدرنیته متأخر (گفتگو با آلن تورن)»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، شماره ۴۱ و ۴۲.
۱۲. تورن، آلن (۱۳۸۰). *نقد مدرنیته*، ترجمه: سید مرتضی مردی‌ها، نشر گام نو.

۱۳. تورن، آلن (۱۳۸۶). *مقدمه‌ای بر مطالعه جنبش‌های اجتماعی*، ترجمه علی حاجیلی، در کتاب *فهم و مطالعه جنبش‌های اجتماعی جدید*، انتشارات جامعه و فرهنگ.
۱۴. تورن، آلن (۱۳۹۶). *پارادایم جدید*، ترجمه: سلمان صادقی زاده، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. سفیری، خدیجه؛ جلالوند، انسیه (۱۳۹۷). «بررسی رابطه نابرابری، تفاوت و ستمگری با مطالبات اجتماعی زنان (مطالعه موردی زنان شهر تهران)»، *فصلنامه مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان*، دانشگاه الزهرا (س)، شماره ۵۵.
۱۶. جمشیدی، مهدی (۱۳۹۰). «بنیادهای اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی در نظریه علامه مرتضی مطهری»، *دانشگاه امام صادق (ع)*.
۱۷. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۴). «هم‌نهادسازی سنت و تجدد در حوزه مسائل زنان»، *مجله زنان*، شماره ۱۲۲.
۱۸. خادمی، سمانه (۱۳۸۷). «مروری نظری بر فمینیسم اسلامی»، قابل دسترسی در: <http://asre-nou.net/php/view.php?objnr=2373>
۱۹. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۷۶)، بیانات در دیدار جمعی از زنان، قابل دسترسی در: farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2859
۲۰. دلاپورتا، دوناتلا، دیانی، ماریو (۱۳۹۰). *مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی*، ترجمه: محمدتقی دلفروز، نشر کویر.
۲۱. رودگر، محمدجواد (۱۳۸۴). *فیلسوف فطرت*، قم، انتشارات وثوق.
۲۲. زارعی، مجتبی (۱۳۹۵). «بررسی انتقادی فمینیسم لیبرال-رادیکال و مارکسی-سوسیالیستی با الگوی فطرت‌گرایانه در مطالعات زنان»، *دو فصلنامه مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی*، شماره ۳۵.
۲۳. زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۷). «گفتگو با زیبایی نژاد: فمینیسم اسلامی نداریم»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۱۰۱.

۲۴. زیبایی نژاد، محمدرضا و سایر همکاران (۱۳۸۲). *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان*.
۲۵. سیف زاده، سید حسین (۱۳۸۴). «نظریه‌ها و تئوری‌های مختلف در روابط بین‌الملل فردی - جهانی شده: مناسبت و کارآمدی»، *دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی*.
۲۶. شهیدیان، حامد (۱۳۷۷). «فمینیسم اسلامی و جنبش زنان ایران»، *ایران‌نامه*، شماره ۱۶، آمریکا.
۲۷. فلین، سیمون‌ای، وینکلاو، راس‌ای، هاوسون، الکساندرا (۱۳۹۶). *نظریه‌های جنبش اجتماعی*، ترجمه: سعید خاوری نژاد، نشر فلات.
۲۸. قانعی راد، محمدمین، محمدی، نعیم، ابراهیمی خیرآبادی، جواد (۱۳۸۸). «اندیشه‌های پسافمینیستی و مسئله کلیت انسانی»، *پژوهش زنان*، دوره ۷، شماره ۴.
۲۹. کرمی، محمدتقی، محبوبی شریعت پناهی، نسیم‌السادات (۱۳۹۲). «فمینیسم اسلامی، مفاهیم و امکان‌ها»، *فصلنامه مطالعات راهبردی زنان*، دوره ۱۵، شماره ۵۹.
۳۰. کوهن، جین و دیگران (۱۳۸۶). *فهم و مطالعه جنبش‌های اجتماعی جدید*، ترجمه: علی حاجلی، انتشارات جامعه فرهنگ.
۳۱. گاردنر، ویلیام، (۱۳۸۱)، *جنگ علیه خانواده*، ترجمه: معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۳۲. سعیدی، گلناز (۱۳۸۶)، *انجمن‌های زنان در دوران مشروطیت*، فصل زنان، جلد ۶، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۳۳. متمسک، رضا (۱۳۸۰). «فمینیسم اسلامی، واقعیت‌ها و چالش‌ها»، *مجموعه مقالات هم‌اندیشی بررسی مسائل و مشکلات زنان؛ اولویت‌ها و رویکردها*، ج ۱.
۳۴. لرستانی، فریبرز (۱۳۸۲)، «جنبش اجتماعی زنان ایران» *فصلنامه پژوهش زنان (زن در توسعه و سیاست)*، دانشگاه تهران، شماره ۶.

۳۵. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱). درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۳۶.، (۱۳۸۵). از جنبش تا نظریه اجتماعی (تاریخ دو قرن فمینیسم)، نشر شیرازه.
۳۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۰). آموزش عقاید، جلد پنجم، تهران، بین‌الملل.
۳۸.، (۱۳۷۴). فلسفه تاریخ، جلد ۴، صدرا.
۳۹.، (۱۳۸۵). یادداشت‌های استاد مطهری، جلد دهم، صدرا.
۴۰.، (۱۳۸۷). آینده انقلاب اسلامی ایران، صدرا.
۴۱. میرحسینی، زیبا (۱۳۸۵). «آواهای تازه فمینیستی در جهان اسلام»، مجله زنان، سال ۱۵، شماره ۱۳۲.
۴۲. نصر، سید حسین (۱۳۸۴). «فمینیسم اسلامی»، ترجمه: مصطفی شهر آیینی، یاد، شماره ۷۵.
۴۳. هی‌وود، اندرو (۱۳۷۹). درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه: محمد رفیعی مهرآبادی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
44. Abrahams, Jessica (2017). "Everything you wanted to know about fourth wave feminism—but were afraid to ask". Prospect. Archived from the original on 17 November 2017. Retrieved 17 November 2017.
45. Badran, Margot (2006). "Islamic Feminism Revisited", 10 February 2006, Countercurrents.org, (A version of this article was presented recently as a talk at the Netherlands/Flemish Institute in Cairo.
46. Badran, Morgot (2002). "Islamic Feminism: What 's In a Name?" , Al-Ahram Weekly online. 569. January, in <http://www.weekly.ahram.org>.
47. Cochrane, Kira (2013). «The fourth wave of feminism: meet the rebel women» The Guardian. ۲۳-۱۰-۲۰۱۹.
48. Chamberlain, Prudence (2017), "Introduction", The Feminist Fourth Wave, Springer International Publishing, pp. 1–19.
49. Touraine, A. (1971). The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society. New York: Random House.
50. Touraine, A. (1977). The Self-Production of Society. Chicago: The University of Chicago Press.
51. Touraine, A. (1981). The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements. Cambridge: Cambridge University Press.

52. Touraine, A. (1985). "An Introduction to the Study of Social Movements". Social Research, Vol.52, No.4, Social Movements, pp.749-787.
53. Touraine, A. (2007). New Paradigm for Understanding Today's World. Cambridge, Malden: Polity.
54. Grady, Constance (2018). "The waves of feminism, and why people keep fighting over them, explained". Vox.com. Archived from the original on 5 April 2019. Retrieved 25 February 2019.
55. Phillips, Ruth; Cree, Vivienne E. (2014). "What does the 'Fourth Wave' Mean for Teaching Feminism in Twenty-First Century Social Work?" (PDF). Social Work Education. 33 (7): 930-43.

یادداشت‌ها

1. historicity
2. identity
3. opposition
4. totality
5. Programmed society
6. ethical problems
7. Sex/gender
8. Eco feminism
9. Power feminists
10. Equity feminists

۱۱. تورن «این اراده در بخشی از فرد که می‌خواهد کنشگرِ موجودیت خودش باشد» را سوژه می‌نامد (Touraine, 2007: 209). به نظر تورن در جهانی که دیگر نمی‌تواند بر پایه غلبه و مدیریت تنش بی‌حدومرز ساخته شود، این جستجوی خویشتن، مقاومت خویشتن در برابر نیروهای غیرانسانی است که ممکن است ما را قادر به پاسداری از آزادی‌هایمان کند (Touraine, 2007: 85) این شکل از مقاومت عبارت است از «خود اثباتی»، نه تنها به‌عنوان کنشگری اجتماعی، بلکه به‌عنوان «سوژه فردی». (Touraine, 2007: 85) نکته حائز اهمیت دیگر در مورد فردگرایی موردنظر تورن آن است که تورن برای این فردگرایی قائل به ریشه‌ها و سرچشمه‌های دینی نیز بوده و معتقد است که فردگرایی جامعه تا حدود زیادی متأثر از تصورات اخلاقی و اجتماعی است که ریشه دینی دارند. (تورن، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۳) به نظر او سوژه خودآگاه زمانی به وجود می‌آید که علیه چیزهایی وارد مبارزه شود که آن را از خودبیگانه ساخته و توانایی عمل بر اساس برساخته فردی را از آن سلب کرده است. سوژه فردی علیه اشکالی از زندگی اجتماعی قیام می‌کند که خواهان نابودی‌اش هستند. همچنین سوژه فردی در برابر نوعی از فردگرایی که بازارها و برنامه‌ها دست‌کاری‌اش کرده‌اند نیز مقاومت می‌کند. به نظر تورن سوژه به‌جای اینکه لفظی رهایی‌بخش باشد، نوعی عمل و شکلی از آگاهی است، عمل و آگاهی که با مبارزه علیه نیروهای سازماندهی‌شده که در پی واژگونی آن هستند ابراز وجود می‌کند (Touraine, 2007: 17). لذا از مشخصه‌های اصلی سوژه موردنظر تورن «مقاومت» است. مقاومت فرد در برابر هر آنچه باعث از خودبیگانگی و مانع تحقق‌بخشی به خویشتن او است و به‌این‌ترتیب سوژه موردنظر تورن دیگر «قربانی» نیست بلکه فردی است کنشگر که در خود توانایی تحقق‌بخشی به خود و مقاومت در برابر نیروهای سلطه‌گر را می‌بیند.

12. Self-creator
13. Society of the men

۱۴. تورن معتقد است که ما در حال ورود به عصر «فرا اجتماعی» "meta social" و گذر از فرهنگی برون‌گرا به فرهنگی درون‌گرا که به معطوف به خودآگاهی است، می‌باشیم. به نظر او در این فضای جدید مفاهیمی چون: تأمین حقوق فرهنگی، فردگرایی و ارتباط با بدن نقشی اساسی ایفا می‌کنند. (تورن، ۱۳۹۶: ۲۹۰-۲۲۰)

15. ambivalent

۱۶. برای کدگذاری و مقوله‌بندی شعارهای انقلاب اسلامی، کتاب «جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی» تألیف دکتر محمدحسین پناهی (پناهی، ۱۳۹۲) مبنای کار قرار گرفته است.

- ^{۱۷} برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به رساله دکتری نگارنده با عنوان: «تحلیل مناسبات انقلاب اسلامی و جنبش‌های نوین اجتماعی در عرصه جهانی»، دانشگاه شاهد، ۱۳۹۸.
- ^{۱۸} برای مطالعه بیشتر پیرامون رویکردهای مختلف پیرامون فمینیسم اسلامی ر.ک. به: کرمی، محمدتقی، محبوبی شریعت پناهی، نسیم‌السادات، (۱۳۹۲)، «فمینیسم اسلامی، مفاهیم و امکان‌ها»، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، شماره ۵۹، ص ۲۲۹-۲۶۳؛ خادمی، سمانه، (۱۳۸۷)، «مروری نظری بر فمینیسم اسلامی»، قابل دسترسی در: <http://asre-nou.net/php/view.php?objnr=2373>؛ متمسک، رضا، (۱۳۸۰)، «فمینیسم اسلامی، واقعیت‌ها و چالش‌ها»، مجموعه مقالات هم‌اندیشی بررسی مسائل و مشکلات زنان؛ اولویت‌ها و رویکردها، ج ۱، ص ۲۵۱؛ شهیدیان، حامد، (۱۳۷۷)، «فمینیسم اسلامی و جنبش زنان ایران»، ایران‌نامه، ش ۱۶، آمریکا.
- ^{۱۹} برای مطالعه پیرامون جنبش زنان در دوره مشروطه رجوع شود به: باغدار دلگشا، علی (۱۳۹۷)، مشروطه، زنان و تغییرات اجتماعی؛ سعیدی، گلناز (۱۳۸۶)، «انجمن‌های زنان در دوران مشروطیت»، فصل زنان، جلد ۶.
- ^{۲۰} لازم به ذکر است که در غرب نیز این اصل عمدتاً توسط موج اول فمینیسم مطرح گردید. فمینیسم لیبرال بر برابری زن و مرد، فمینیسم رادیکال بر برتری زن بر مرد و فمینیسم پست‌مدرن بر تفاوت زن و مرد و ویژگی‌های خاص هر یک تأکید دارند. از موج سوم فمینیستی به بعد اصل برابری زن و مرد مورد مناقشه قرار گرفته و از ضرورت تشابه کامل و فرصت‌ها و شرایط برابر به سمت دستیابی به نتایج برابر و لحاظ تفاوت‌ها سوق پیدا کرده است.