



۷۳۷

هایده مُغیشی : فمینیسم پوپولیستی و "فمینیسم اسلام"

(نقدی به گرایش های نومحافظه کارانه فمینیست های ایرانی در غرب)



روشنفکران و اسلام:

با "فمینیسم اسلامی" چگونه باید برخورد کرد؟
نتایج "انقلاب فرهنگی اسلامی" در دانشگاه ها
اسلام سیاسی چیست و کارنامه آن چه بوده؟
اصلاح در دین و مدعیان ایرانی آن

xalvat.com

کنکاش

درگستره تاریخ و سیاست

شماره سیزدهم

پاییز ۱۳۷۶

xalvat.com

هیات تحریریه:

عبدی کلانتری (سر دبیر)، علی آشتیانی میرسپاسی، مهرزاد بروجردی،
م. رضوی، ساسان سپهری.

هیات مشاوران:

یرواند آبراهامیان، سهراب بهداد، نیره توحیدی، ناصر پاکدامن،
مهرداد درویش پور، احمد کریمی حکاک، ولنتین مقدم، علی اکبر مهدی،
حمید نفیسی، میرزا آقا عسکری.

نرخ اشتراک: چهار شماره ۲۸ دلار، هشت شماره ۴۸ دلار، تک
شماره هفت دلار.

کنکاش، سالانه دوبار در بهار و پاییز منتشر می‌شود.

هیات تحریریه:

KANKASH
P.O. BOX 4238
NEW YORK, NY 10185-0036
USA

اشرافه و امور مالی:

KANKASH
P.O. BOX 7191
SYRACUSE, NY 13210-7191
USA

۳	سرسخن	تساوی کالاه و ایدام در فلسفه
	فصلی از «انقلاب فرهنگی»:	اقتصاد اسلامی و اسلامی کردن
۸	سهراب بهداد	اقتصاد در دانشگاه‌های ایران
	فمینیسم پوپولیستی و «فمینیسم اسلامی»:	نقدی بر گرایش‌های محافظه‌کار در میان
۵۷	هاجده فیتی	فمینیست‌های دانشگاهی
	«فمینیسم اسلامی»:	چالشی دمکراتیک یا چرخشی تئوکراتیک؟
۹۶	نیره توحیدی	اسلام سیاسی در نظر و عمل (بررسی کتاب)
۱۵۰	مسعود فاضلی	نگاهی به بررسی کتابی که چند سال پیش انتشار یافت
۱۶۴	آرامش دوستدار	یک نامه
۱۸۷	عبدی کلانتری	

فمینیسم پوپولیستی و «فمینیسم اسلام»:

نقدی بر گرایش‌های نومحافظه‌کارانه

فمینیست‌های ایرانی در غرب*

xalvat.com

هایده مفیدی

دوست فرزانه افسانه نجم‌آبادی در مقاله خود «سالهای عسرت، سالهای رویش» (۱)، به تحلیل «جوش و خروش زنانه‌ای» پرداخته که پس از گذشت یک دهه و نیم از انقلاب بهمن و استقرار جمهوری اسلامی در عرصه‌های هنری، ادبی، علمی و اداری ایران پدید آمده است. نمونه بارز این جوش و خروش زنانه، یا در حقیقت نشانه عمده آن در مقاله مورد بحث، نوشته‌های زنان در چند نشریه زنانه، و عمدتاً یک نشریه، یعنی مجله زنان است که به گفته نجم‌آبادی نویسندگان آنها «با تأویل و تفسیرهای زنورانه متون اسلامی به بازنگری ناقدانه موازین حقوقی و قانونی موجود...»

* در نوشتن این مقاله از انتقادات و پیشنهادات سعید رهسما، بخصوص در زمینه اشتغال زنان در صنایع ایران بهره بسیار بردام. دوستان عزیزم شهرزاد محراب و سهراب بهداد پیش‌نویس مقاله را خوانده و نکات مفیدی را به من تذکر دادند. از آنها سپاسگزارم. بدیهی است که مسئولیت هرگونه کمبود و خطایی با من است.

من عنوان «نومحافظه‌کار» (Neo-conservative) را، به‌رغم تنوع و پیچیدگی این مفهوم و گرایش‌های مختلف آن، از آن جهت به این گروه از زنان (و مردان) الحلاق سرکشم که دیدگاه محافظه‌کارانه در معنای دقیقش تنها حواستار حفظ وضع موجود نیست، بلکه به دنبال تغییرات ظنی و تدریجی نیز هست، اطلاق عنوان لیبرال یا نولیبرال را به‌خاطر تأکیداتی که بر آزادی‌ها و حقوق فردی و گرایش ضمنی بر جدایی دین از سیاست دارد، چندان مناسب نیافتم. توضیحات بزرگن هارمسن در زمینه انواع گرایش‌های محافظه‌کارانه - به‌ویژه «محافظه‌کاران جدید» و «محافظه‌کاران جوان» که در محتوای متفاوتی از جمله نقد پسان‌مدرن طرح کرده، نیز در انتخاب این عنوان موثر بوده است.

پرداخته‌اند. نجم‌آبادی تأکید می‌کند که وجود این بحث‌ها در نشریه زنان نه تنها «لحظه تاریخی پر اهمیتی را برای گفتگو میان زنتوران ایرانی مسلمان، غیرمسلمان، دنیوی و دینی فراهم کرده» (ص ۱۷۳)، بلکه «فضاهای تازه فرهنگی و سیاسی» را نیز گشوده است.

اینکه در شرایط خفقان تحمیلی جمهوری اسلامی و نبود امکان طرح نظرات فمینیستی (زن‌باورانه)، گروهی از زنان مسلمان که با نظام حکومتی جمهوری اسلامی ناسازگار نیستند، در قالب ایدئولوژی اسلامی سعی در ایجاد تغییر و تحولاتی به نفع زنان دارند. امری است درخور توجه. وجود چنین گروهی - به رغم تأثیرات حقانیت‌بخش ایدئولوژیک و سیاسی‌اش - تحولی حائز اهمیت است. من نیز خود در نوشته‌های دیگر بر اهمیت این تلاش تأکید کرده‌ام (۲). اما ظهور این گروه از زنان مسلمان و نیز خبرها و گزارش‌های ضد و نقیضی که درباره جنش اجتماعی و فرهنگی آنها از ایران می‌رسد، بسیاری از روشنفکران ایرانی خارج از کشور را به سوی دو گرایش افراطی سوق داده است. یک گرایش امکان‌هرنوع‌تغییری را هم در سیاست‌های حاکم در مورد زنان انکار می‌کند و هم در بهبود نسبی شرایط زنان که بر اثر مبارزاتشان بدست آمده! و گرایش دیگر شیفتگی گروهی از زنان روشنفکر، به‌ویژه تعدادی از زنان آکادمیک ایرانی، است که آنها را به سوی آشتی دادن فمینیسم با شریعت اسلامی کشانده است.

کفتمنی است که استنتاج‌های آشتی‌جویانه در برخورد با تغییرات سیاسی و فرهنگی ایران، و نهایتاً با رژیم جمهوری اسلامی، نخست راه خود را در بین گروهی از مردان دانشگاهی ایرانی مقیم خارج کشور، لیکن به‌خاطر فقدان نفوذ فردی و فکری، نظرات آنان در جنش فکری و روشنفکری ایران بی‌تأثیر ماند و توجه کسی را جلب نکرد. اما نفوذ نظرات مشابه در میان فعالان و محققان فمینیست در خارج کشور، تأثیر مخرب و بیواسطه‌ای بر جنش زنان داخل و خارج از کشور و در مبارزه روشنفکران ایرانی برای استقرار دمکراسی در ایران برجای گذاشته و خواهد گذاشت. نفوذ این گرایش حتا بر زندگی پاره‌ای از زنان پناهجوی ایرانی در کشورهای غربی نیز تأثیر منفی گذاشته است. به‌طور مثال، نوشته

یک نفر از زنان دانشگاهی ایرانی مقیم کانادا در مورد «تحولات حقوقی» مثبت در جمهوری اسلامی - به‌رغم نادرست بودن ادعای او به‌ویژه در مورد حقوق خانوادگی زنان در ایران - راه به جزوه‌هایی یافته است که برای اطلاع و آموزش هیئت‌های رسیدگی به تقاضاهای پناهندگی در کانادا تهیه می‌شود و قاعدتاً مبنای تصمیم‌گیری دربارهٔ متقاضیان پناهندگی قرار می‌گیرد.

برداشت‌های مبالغه‌آمیز از تحولات مثبت زنان در ایران و تشویق و تبلیغ «فمینیسم اسلامی»؛ و حتا، دانسته یا ندانسته، حمایت ضمنی از حکومت اسلامی، عقب‌گردی از سنت روشنفکری و مبارزات سیاسی یک قرن و نیم گذشته در راه آزادی و دمکراسی، جدایی دین از سیاست، و کسب حقوق زنان در ایران است، و به‌طور مشخص روی گرداندن از برخورد انتقادی و پیشرو فمینیست‌های ایرانی در مقابل سیاست‌های سرکوبگرانهٔ جمهوری اسلامی.

به‌خاطر دارم در سال‌های نخست انقلاب - در شرایطی که درگیری‌های روزمره با حزب‌الله و «امت همیشه در صحنه» و مقابله با سیاست‌های مماشات‌طلبانه و توجیه‌گرانه روشنفکران خلق‌زده مرا نه تنها نسبت به امکان پیشبرد خواست‌های مربوط به زنان، بلکه حتا مناسبت زمانی و مکانی ابراز چنین خواست‌هایی، دچار تردید و حتا نومیدی کرده بود - نوشته‌های کسانی چون هاله افشار و نجم‌آبادی (آذر طبری) بدستم می‌رسید. این نوشته‌ها کمک فکری و روحی موثری برای من و یاران همفکر در اتحاد ملی زنان بود. آنچه را که ما به‌دلایل سیاسی و ایدئولوژیک، و یا محدودیت‌های ذهنی، در آن زمان قادر به تحلیل و تبیین‌اش نبودیم اینان با توان بسیار نقد و بررسی می‌کردند. فعالیت‌های تحقیقی و سیاسی اینان در آن زمان در زدودن توهمات پوپولیستی نسبت به ماهیت حکومت اسلامی و سیاست‌های خمینی و اطرافیان‌ش نقش موثری داشت. به‌همین دلیل نیز تغییر دیدگاه آنان و پاره‌ای از زنان هم‌نظرشان را دربارهٔ تحولات ایران در زمینهٔ زن و حقوق او و تاثیر آن در جنبش فرهنگی-اجتماعی زنان ایرانی بسیار جدی می‌دانم. از این رو، و به‌رغم دوستی دیرینه‌ام با بعضی از نظریه‌پردازان این گرایش جدید و به‌خاطر

همبستگی زنانه و فمینیستی، خود را ناچار دیدم که به بررسی انتقادی از نظرات آنها پردازم. من به این سخن ایجاز احمد، نقدگر بزرگ معاصر هند، باور دارم که هنگام نقد کوبنده‌اش از ادوارد سعید می‌گوید: «نهان داشتن انتقاد بهترین راه ابراز همبستگی نیست» (۳). بررسی انتقادی حاضر، با این امید صورت می‌گیرد که باب گفتگو را میان فمینیست‌های ایرانی، با دیدگاه‌ها و گرایش‌های مختلف، گشوده‌تر کند و بحث‌های سازنده‌ای را دامن بزند، پدیده‌ای که متأسفانه در سنت روشنفکری ایران جای چندانی ندارد.

xalvat.com

دلایل پیدایش روند فمینیسم پوپولیستی

گرایشی که در بخش فزاینده‌ای از زنان فمینیست و آکادمیک ایرانی مقیم غرب در حال رشد است و من آن را زن‌باوری پوپولیستی (خلق‌زده) و نومحافظه‌کارانه می‌نامم، دلایل گوناگونی دارد که در اینجا به اختصار به مهمترین آنها می‌پردازم. بخشی از این دلایل به تحولات نظری در دنیای آکادمیک غرب و بخشی دیگر به تحولات جامعه ایران تحت حکومت جمهوری اسلامی مربوط می‌شود.

از مهمترین تحولات نظری دهه(های) اخیر که بخش وسیعی از جهان آکادمیک غرب، به‌ویژه امریکای شمالی، را در عرصه‌های هنر، انسانیات، و علوم اجتماعی تحت تاثیر قرار داده، شناخت‌شناسی و جهان‌بینی پسامدرن است. این دیدگاه که عمدتاً در اروپا (فرانسه) تکوین یافته، بسیاری از نظرات و باورهای متداول علمی، از جمله جهانشمولی نظریه‌ها و قابلیت اثبات علمی را زیر سؤال می‌برد. مهمترین هدف حمله پسامدرن‌ها دستاوردها (و یا شکست‌های) مدرنیته و روشنگری بود، که به‌زعم آنها به اهداف رهایی بشری و عقلانیت مورد ادعایش دست نیافت. یا تکیه بر تجارب و جنبه‌های منفی جوامع پیشرفته امروزی، از فاشیسم گرفته تا بیکانکی و انزوای فردی، پسامدرنیست‌ها تصویری بدبینانه و تاریک‌نگرانه از «پیشرفت» ارائه داده و شکست پروژه مدرنیته را اعلام می‌دارند، و حقانیت و صحت علوم و بینش‌های علمی اثبات‌گرایانه، و

اروپا-مداری علوم، فلسفه و هنر و تحمیل بینش‌ها بر سایر جوامع را محکوم و مردود می‌دانند. پسا-مدرنیست‌ها با رد نظریه‌های عمومی و «کلان روایت‌ها» (grand narratives)، و رد هر بینشی که بدون توجه به ویژگی‌های خاص (Particular) جوامع و فرهنگ‌های مختلف، انکاره‌های عام و همه‌شمول (یونیورسال) را به کل و تمامیت بشریت تعمیم می‌دهد، به جنگ کلیت (توتالیته)، کل‌نگری (هولیزم)، و یونیورسالیسم برخاسته‌اند. اینان تکیه خود را بر ناهمگونی‌ها، و نه همگونی‌ها، گذاشته. بجای واحد تحلیل زمانی-مکانی «همه‌جا، همیشه»، واحد «همینجا، هم‌اکنون» را محور تحلیل خود قرار دادند، و با تأکید بر «کثرت» فرهنگ‌ها، بررسی عامیت را کنار گذاشته و بررسی «محلی» (local) را اصیل و عملی انگاشتند. در عرصه هنر نیز نقش پیش‌تاز (آوانگارد) را رد کردند. برخلاف دید ناشی از عصر روشنگری، وجود یک مسیر همگون تاریخی برای پیشرفت تمامی بشر در جوامع مختلف را نفی کردند و قایل به وجود «جهت‌های گونه‌گون» تحول شدند، بدین معنی که فرهنگ‌های متفاوت با سرعت‌های متفاوت، در زمان‌های متفاوت مسیرهای متفاوتی را طی می‌کنند. بر این اساس یا به پرسش کشیدن دستاوردهای علمی، متدولوژیک و اجتماعی مدرنیته و روشنگری، پسا-مدرنیست‌ها به «سازه‌زدائی» (de-construction)، «ترکیب‌زدائی» (de-composition)، «تعریف‌زدائی» (de-definition)، «کل‌زدائی» (de-totalization)، «مرکززدائی» (de-center) «راززدائی» (de-mystification) و ... زدائی از تمامی دیدها و بینش‌های متداول دست زدند.

در اینجا قصد و امکان بررسی جنبه‌های مختلف دیدگاه‌(های) پسا-مدرن، به‌ویژه دستاوردهای مثبت آن، از جمله تردید در نظریه‌های عمومی انتزاعی‌ای که مستقل از شرایط زمانی-مکانی سعی در تعریف و تبیین کلیت عالم انسانی دارد، نیست. در اینجا من تنها بر آن جنبه‌هایی از پسا-مدرن تأکید می‌ورزم که بخشی از نظریه‌های فمینیستی را به نفی یونیورسالیسم و عامیت خواست‌های نهایی و استراتژی جنبش زنان در کشورهای مختلف جهان کشانده، و با تأکید بر تنوع فرهنگ‌ها، حفظ و تداوم آنها، گاهی حتا عقب‌مانده‌ترین سنت‌های فرهنگی را، مستقیم و

غیرمستقیم محترم می‌شمارد. این روندی است که به‌ویژه با متداول‌تر شدن دیدگاه نسبی‌گرایی فرهنگی (cultural relativism) در دنیای آکادمیک غرب شدت بی‌سابقه‌ای گرفته است.

در همین رابطه است که حتا زنده‌ترین جنبه‌های فرهنگی بنیادگرایی اسلامی، یا دیگر فرهنگ‌های سنتی، با این عنوان که فرهنگ‌های متفاوت دارای ارزش‌های متفاوتی هستند و برای «ما» غیرقابل درک، و یا ما حق قضاوت درباره آنها را نداریم، نه تنها نادیده گرفته می‌شود، که با احترام نیز از آنها یاد می‌شود. یکی از اثرات مخرب این دیدگاه، به‌ویژه هنگامی که با گرایش‌های سیاست‌گریز و هیچ‌انکار پسامدرن ترکیب شده باشد، جدا شدن فزاینده دنیای آکادمیک از زندگی روزمره و از دست رفتن نقش آن به‌عنوان یک عامل تغییر و تحول اجتماعی است.

دیگر گرایش نظری حاکم بر بخش رو به گسترشی از دنیای آکادمیک غرب، به‌ویژه در مطالعات خاورمیانه‌شناسی، گرایش ضد «شرق‌شناسی» (Orientalism) یا در واقع مقابله با شرق‌سازی است، که ابتدا از سوی ادوارد سعید، نقدگر فرهنگی و ادبیات‌شناس برجسته فلسطینی‌الاصیل مقیم آمریکا، مطرح گردید (۴). سعید با بررسی موشکافانه نوشته‌های شرق‌شناسان به‌درستی انکاره‌سازی‌های تعصب‌آلود آنها را به نقد کشید و از جمله مطرح ساخت که شرق‌شناسان در ایفای نقش تئوریسین‌های استعماری و در خدمت به منافع صاحبان قدرت، تعمداً دنیای «ذاتاً متفاوتی» را از «دیگران» در اذهان خلق کردند، و شرق فرودست غیرعقلانی را در مقابل غرب فرادست عقلانی بمثابة دو پدیده هستی‌شناسانه (انتولوژیک) کاملاً متفاوت مطرح ساختند، و با تأکید یک‌جانبه بر مذهب اسلام آن را تنها مسبب تمامی مصائب و عقب‌ماندگی‌های شرق دانستند. ادوارد سعید با آنکه نقش بسیار عظیم و با ارزشی در افشای انکاره‌های تعصب‌آلوده شرق‌شناسان ایفا نمود، جریانی را در خاورمیانه‌شناسی دامن زد که طی آن هر نظری را که از سوی شرق‌شناسان غربی مطرح شده و یا می‌شود، مردود و تعصب‌آلود و ساخته ذهن می‌پندارد، تمام مسایل و مصائب خاورمیانه و جهان اسلام را

ناشی از اعمال نفوذ و سلطه غرب دانسته، و موانع درونی این جوامع را مورد توجه قرار نمی‌دهد. به علاوه هر آن کس را، چه خاورمیانه‌ای و چه غربی، که از موانع درونی به‌ویژه نقش ارتجاعی مذهب و روحانیان صحبت به میان آورد، «اورینتالیست» قلمداد می‌کند.

واقعیتی را که متأسفانه باید بپذیریم این است که در لابلای برخوردهای تعصب‌آلوده شرق‌شناسان حقایقی نهفته است که نه مخلوق ذهن آنها و نه معلول سیاست استعمارگران است، بلکه ریشه در تاریخ و فرهنگ جوامع سنتی اسلامی و هندو (و در مورد مشخص ما، ایرانی) دارد. در اینجا مهم این نیست که چه حرفی را چه کسی و به چه منظوری زده و یا می‌زند، مسئله اینجاست که آن حرف تا چه حد با واقعیت همخوان است. چنانچه بسیاری از موانع حقوقی و اجتماعی که زنان جوامع اسلامی (و ایرانی) با آن مواجه‌اند نتیجه ساخت و روابط پدرسالارانه و اعتقادات سنتی مذهبی است. اما همانطور که بعداً اشاره خواهیم کرد ضرورت مقابله با افکار شرق‌سازانه نظریه‌پردازان نواستعماری و امپریالیستی، بسیاری از روشنفکران جوامع شرقی و خاورمیانه را به نفی واقعیت‌های جوامع خود، و حتا دفاع از سنت‌های میرنده این جوامع کشانده است.

تشدید نژادپرستی در غرب، که دنیای آکادمیک و فمینیسم غربی نیز از آن میرا نیست، و ضرورت مبارزه بر علیه راسیسم حاکم بر نظرات، تئوری‌ها و مفاهیم علمی، به‌خصوص در رابطه با جهان اسلام و زنان مسلمان، نیز در ایجاد و تقویت گرایش پوپولیستی بی‌تاثیر نبوده است.

عامل دیگر در پیدایش گرایش پوپولیستی در میان بعضی از فمینیست‌های ایرانی خارج از کشور، عقب‌نشینی‌های جمهوری اسلامی در رابطه با زنان پس از مرگ خمینی است. با گذشت بیش از یک دهه از انقلاب و ادامه مقاومت زنان، و ناتوانی رژیم در اسلامی کردن تمامی جنبه‌های زندگی فرهنگی مربوط به حضور زنان در اجتماع (جز در مورد تحمیل حجاب اجباری)، و رویارویی رژیم با عواقب و تاثیرات مخرب سیاست‌هایش در مورد زنان، و ادامه مقاومت زنان، جمهوری اسلامی ناچار به تغییر پاره‌ای از سیاست‌های خود شد. در این میان معدودی از زنان

مسلمان معتقد به اصلاح دین و انطباق آن با واقعیت‌های امروزی نیز با توجه به این شرایط رژیم توانسته‌اند با استفاده از دشواری‌های رژیم اسلامی در مقابله با «مشکل زنان» خواستار انجام اصلاحاتی در این زمینه شوند. اینان یا با استفاده از موقعیت خود در مجلس و نهادهای دولتی، و یا از طریق طرح و بحث نظرات خود در نشریه‌هایی که دولت اجازه انتشار آنها را داده، به گروه فشاری در جهت بهبود شرایط زنان در قالب نظام موجود بدل شدند. همین جریان بسیاری از فمینیست‌های ایرانی خارج از کشور را، که قبلاً در قبال مسایل زنان دیدی انتقادی نسبت به سیاست‌های جمهوری اسلامی داشتند، سخت تحت تاثیر قرار داد و آنها را به تجدید نظر در مواضع قبلی‌شان واداشت. دوری از شرایط واقعی زندگی زنان در ایران، و حتی عدم تجربه زندگی در این شرایط، به ویژه برای آن دسته از فمینیست‌هایی که بخش عمده و یا تمامی عمر بالغ خود را در غرب گذرانده‌اند، نیز در این چرخش‌های فاحش نظری و شیفتگی آنها نسبت به این تحولات بی‌تاثیر نبوده است.

xalvat.com

تناقضات فمینیسم پوپولیستی

عقب‌نشینی‌های جمهوری اسلامی در رابطه با زنان، توجه بسیاری از روشنفکران، از جمله تعدادی از فمینیست‌های آکادمیک ایرانی مقیم غرب را به خود جلب کرده. اما متأسفانه نوشته‌های تحقیقی و سیاسی بسیاری از فمینیست‌ها نه تنها کمک چندانی به درک دلایل وجودی این واقعیت‌ها، نتایج آن بر شرایط کار و زندگی اکثریت زنان ایرانی، و از آن مهمتر تأثیرات آن بر تلاش‌های فکری و سیاسی روشنفکران برای تحول سیاسی و اجتماعی ایران نکرده، بلکه به توهّمات پوپولیستی، خرده‌نگری، و آشفته‌فکری‌ای که از دوران انقلاب گریبانگیر روشنفکران ایرانی بوده، دامن زده است. این کرایش فکری در چند عرصه قابل طرح است از جمله: توهّم‌آفرینی در مورد نقش «زنان مسلمان»، اغراق در نقش و دستاوردهای «فمینیست‌های اسلامی»، حذف نقش عظیم زنان دنیوی (سکولار)، ندیدن شرایط مادی و تأثیرات آن بر تغییر پاره‌ای سیاست‌های

جمهوری اسلامی، عقب‌نشینی از آرمان‌های فمینیستی، و جدا کردن فمینیسم از خواست‌هایی چون تحول و توسعه اجتماعی-سیاسی.

xalvat.com

توهم آفرینی

ویژگی مشترک اغلب نوشته‌های فمینیست‌های مورد بحث تاکید بر مقوله‌ای کمابیش واحد تحت عنوان «زنان مسلمان» است. بدون آنکه تحلیل روشنی از گروه‌های مختلف زنان که در این مقوله روی هم انباشته شده‌اند، ارائه گردد. مقوله «زنان مسلمان» در این نوشته‌ها چنان مقوله‌ای بی‌حد و مرزی است که عملاً همه زنان ایران را در بر می‌گیرد. واقعیت آن است که «زنان مسلمان» مقوله‌های متفاوتی را با نقش‌ها و خواست‌های اجتماعی متفاوت شامل میشوند: زنان مسلمان خانواده‌های طبقه متوسط سنتی و شهری که بخش عظیم آنها لشکر حزب‌الله و ولایت فقیه را تشکیل می‌دهند، و از عمده‌ترین عوامل بسیج جمهوری اسلامی در تظاهرات خیابانی به نفع رژیم بوده و هستند؛ زنان خانواده‌های مقامات جمهوری اسلامی و شهدا که موقعیت‌های اجتماعی جدیدی را پس از انقلاب برعهده گرفته‌اند؛ زنان مسلمان تحصیل‌کرده‌ای که با اعتقاد به مبانی اسلام، خواهان اصلاحاتی در وضعیت زنان در قالب نظام موجود هستند؛ زنان تحصیل‌کرده دیگری که به حکم محدودیت‌های سیاسی به‌ناچار زبان و دیسکور اسلامی را در بیان و نوشته‌های خود بکار می‌گیرند؛ و بالاخره زنانی که چندان به شعایر اسلامی حساسیت نداشته و از جمله حتماً در دوران قبل از انقلاب نیز چادر و روسری را بنا به عادت فرهنگی و برای راحتی سر می‌کردند. فقدان تحلیل و حتماً اشاره به گروه‌های مختلف «زن مسلمان»، و به‌خصوص به نقش مخرب، ضددمکراتیک و ضدتحولی زنان مدافع ولایت فقیه و سیاست‌های زن‌ستیز آن، از یک سو و غلو در نقش مثبت اقلیتی از زنان مسلمان اصلاح‌طلب، یادآور سیاست‌های حزب توده است که در جستجوی «دمکرات‌های انقلابی» درون حاکمیت، و غلو کردن در نقش آنها، بر کلیت عملکرد نظام جمهوری اسلامی سرپوش می‌گذاشت. این خود یکی از ویژگی‌های دیدگاه

پوپولیستی است.

نجم‌آبادی در توضیح اینکه اکنون «... در ایران کمتر صحنه‌ای را خالی از حضور زنان» می‌توان دید از جمله به ورود زنانی به صحنه اشاره میکند که «... در دوران قبل از انقلاب، محیط کار، اجتماع، سیاست و فرهنگ را چنان بیگانه از خود می‌دانستند که در کنار و حاشیه چنین محیط‌هایی به‌قصد یا به‌ناچار قرار داشتند و با دگرگونی نظام حکومتی... خود را در مرکز این گستره‌ها قرار داده‌اند.» (ص ۱۳۷، ۱۷۵) این واقعیت‌تها در مورد یک گروه از زنان مسلمان صدق می‌کند؛ زنان خانواده‌های متعصب مذهبی که جمعی از آنان به‌مناسبت قربایت با همسران، پدران، و پسران به قدرت رسیده خود پس از انقلاب وارد فعالیت‌های اجتماعی شده و از مواهب رژیم اسلامی برخوردار شدند. اینان، طبعاً، در پیشبرد سیاست‌های رژیم از جمله تحمیل پوشش اسلامی به سایر زنان نقش فعالی دارند. نکته مهم آنکه حتی در بین این گروه نیز تفاوت‌های بینشی و سیاسی معینی وجود دارد که روشن کردن آن ضرورت دارد. به‌طور مثال معدودی از این گروه پس از سال‌ها فعالیت در مجلس، و دستگاه‌های دولتی و نیمه‌دولتی، به حکم شرایط مادی و اجتماعی و نیز به‌خاطر تجربه شخصی، با حفظ نظام اسلامی خواهان رفع پاره‌ای موانع حقوقی و فرهنگی زنان شدند، و از این جمله می‌توان از مریم بهروزی یاد کرد. اما فعالیت اکثریت زنان اسلامی صاحب نام و نشان مثل ملکه یزدی، مشاور رئیس قوه قضائیه (پدرش آیت‌اله یزدی) در امور زنان، که از معتقدان سرسخت حق طلاق برای مردان است، مریم خزعلی، رئیس شورای اقتصادی و اجتماعی زنان (و دختر آیت‌اله خزعلی رئیس شورای نکهیان)، که رهبری گروه حمله به دفتر نشریه‌های مستقل از جمله نشریه کردون را به‌عهده داشته، و یا فریده مصطفوی، دختر آیت‌اله خمینی، را نمی‌توان به سود پیشبرد حقوق زنان دانست. این دسته از زنان مسلمان نمی‌توانستند در ایجاد این «جوش و خروش زنانه» نقش مثبتی داشته باشند، و قاعدتاً توجه نجم‌آبادی نباید بر این گروه از زنان مسلمان باشد. اما زنان مسلمان تحصیلکرده‌ای که هم‌اکنون در سطوح مختلف نقش فعالی دارند، (و هم اینان مورد توجه نجم‌آبادی هستند) از محیط

اجتماعی دوران پهلوی چندان «بیگانه» نبوده‌اند، زیرا که تحصیل و کارآموزی اکثریت آنها به همان دوران باز می‌گردد، و تنها در عرصه سیاست رسمی است که همانند زنان چپ و مترقی، «به‌قصد یا به‌ناچار» نقشی ایفا نمی‌کردند. به‌خاطر دارم زمانی که اوایل دهه ۱۳۴۰ در دانشکده حقوق دانشگاه تهران دانشجوی بودم، بسیاری از هم‌کلاسی‌های من زنان مسلمانی بودند که با روسری سر کلاس حاضر می‌شدند. بسیاری از زنان مسلمانی که هم‌اکنون نقش‌های مهمی یافته‌اند نه تنها «بیگانه» از آن محیط، که محصول پرورش دوران دیکتاتوری پهلوی‌اند. نجم‌آبادی و دیگر فمینیست‌های مورد بحث به زنان فیلمساز، کارگردان، نویسنده، نقاش، و غیره نیز اشاره دارند. واقعیت این است که اکثریت زنان هنرمند نیز که به‌عنوان نمونه زن اسلامی جدید معرفی می‌شوند، محصول دوران قبل از انقلاب‌اند. به‌عبارت دیگر در شرایط تحمیل حجاب، هر زنی که در ایران امروز با حجاب است نباید در زمره «زنان مسلمان» بحساب آید. به‌علاوه آیا می‌توان همه زنانی را که، به‌دلایل روشن، برای افشا و مبارزه با باورهای زن‌ستیز از زبان و مفاهیم اسلامی استفاده می‌کنند، «زن مسلمان» نامید؟

نجم‌آبادی چون زنان مسلمان اصلاح طلب مورد نظرش را از سایر زنان تفکیک نمی‌کند، تحلیلش برای خواننده ایجاد توهم می‌کند. توهم آفرینی در مورد «زنان مسلمان» گاه تا سطح توهم آفرینی در مورد رهبران خود رژیم نیز ارتقا می‌یابد. نجم‌آبادی دلیل دیگر جوش و خروش‌های زنانه را در این می‌بیند که با «گسترش جنبش‌های زن‌ورانه در سراسر جهان و جذابیت فکری و کیرایی آرمانی آن برای زنان ایران»، رهبران جمهوری اسلامی «با حریفی توانمند» روبرو شده‌اند. و چون این رهبران «بر آنند که نظام اسلامی رهکشای مشکلات زندگی است»، آنها در شرایطی قرار گرفته‌اند که «شایستگی اسلام و رستگاری اندیشمندان و دولتیان اسلامی» به‌جهد آنها «در رفع ظلم اجتماعی از زنان» و «نهی زن‌ستیزی فرهنگ غالب وابسته کرده است». احتمال دارد که نجم‌آبادی این قسمت را به‌امید جهت دادن و اصلاح پاره‌ای از رهبران جمهوری اسلامی طرح کرده باشد، اما به‌هرحال با اعتبار بخشیدن به «اندیشمندان و

دولتیان اسلامی» اصل را بر این نهاده که گویا آنها نگران «رفع ظلم اجتماعی از زنان» هستند. توهم آفرینی به این سطح هم محدود نمی‌شود و به سطح خود مذهب نیز می‌رسد؛ اینجا است که نجم‌آبادی تمامی مرزها و فاصله‌های فمینیسم سکولار و هومانیزم را با مذهب اسلام از میان برمی‌دارد. می‌خوانیم «ساده انکاری است اگر جوش و خروش زنانه‌ای را که در ایران می‌گذرد به قالب اسلام-زنوری به شکل دو جایگاه متباین و دو مقوله متخاصم متصور شویم» (ص ۱۳۷، ۱۷۶).

هاله افشار نیز در همین راستا در یکی از نوشته‌های خود پس از ارائه تصویری دل‌انگیز از وضعیت زنان در «۱۴ قرن پیش» و اینکه «اسلام استقلال حقوقی و اقتصادی زنان را مستقل از پدران، شوهران و پسرانشان برسمیت شناخت»، با طرح تفصیلی ادعاهای زنان مسلمان در مورد نقش‌رهایی بخش مذهب برای زنان (بدون آنکه مشخص کند آیا این نظرات را خود قبول دارد یا ندارد) به توهم آفرینی‌های مشابهی دست می‌زنند. با آنکه افشار به این واقعیت اشاره دارد که با به قدرت رسیدن جمهوری اسلامی زنان هر آنچه را که طی یک قرن به دست آورده بودند، از دست دادند، اما از نظر او به قدرت رسیدن بنیادگرایان شرایطی را در ایران بوجود آورد که زنان معتقد به اسلام و مدافع خواست‌های زنان، با تکیه بر گفتمان اسلامی توانستند مانع از آن شوند که جمهوری از «وظایف اسلامی» خود سر باز زند. و به این نتیجه بهت‌آور می‌رسد که «بنیادگرایی برای زنان ایرانی» در واقع یک پدیده «خداداد» بوده است (۵). جای تعجب است که چگونه فمینیست‌هایی چون افشار و نجم‌آبادی که خود را «سکولار» می‌دانند، چنین دیوارهای واقعی بین مذهب و دنیوی‌گرایی را درهم می‌ریزند.

پروین پایدار (ناهِید یگانه) در مقاله «فمینیسم و اسلام در ایران»، نیز بر همین روال به «کاهش اهمیت تفاوت‌های ایدئولوژیک» تاکید می‌کند، و به نوعی امتیاز هر تغییر و تعدیلی در سیاست‌های زن‌ستیزانه حکومت اسلامی را از آن «فمینیست‌های اسلامی» می‌داند. به طور مثال، پس از اشاره به «دستاورد‌های» فمینیست‌های اسلامی در بهبود شرایط زنان در عرصه‌های حقوقی، آموزشی و غیره، به «... مقایسه تجارب

فمینیست‌هایی که در عصر پهلوی برای بهبود قوانین خانواده مبارزه می‌کردند، با فمینیست‌هایی که تحت جمهوری اسلامی به چنین امری مبادرت ورزیدند، پرداخته و می‌گوید: «حدود چهل سال طول کشید تا فمینیست‌های سکولار عصر پهلوی قانون خانواده را از قانون مدنی ۱۹۲۶ به قانون حمایت خانواده ۱۹۷۵ تغییر دهند. در ۱۹۷۹، با یک سخنرانی آیت‌الله خمینی قانون حمایت خانواده با یک ضربه برانداخته شد؛ و از آن موقع ظرف دوازده سال فمینیست‌های اسلامی توانستند این قانون را ذره ذره دوباره بسازند؛ کاری که هنوز باید تکمیل شود» (۶). بر اساس این تحلیل نه تنها بازگرداندن قانون حمایت خانواده تنها حاصل تلاش «فمینیست‌های اسلامی» بود - و نه مجموعه عواملی که در زیر به آنها اشاره خواهد شد - بلکه همه زنان مسلمان فعال در مجلس و در سایر نهادهای دولتی، به صرف زن بودن «فمینیست» هستند.

شهبلا حائری در اعتراض به انکاره‌های حاکم در غرب در مورد زنان مسلمان که آنها را موجوداتی «با حجاب، منفعل، قربانی‌شده، لال، بی‌تحرک، و شیء گشته...» قلمداد می‌کنند، به‌ضرورت تفکیک مقوله‌های زنان مسلمان بر مبنای تفاوت‌های «فرهنگی و قومی» اشاره می‌کند، و می‌گوید که «این زنان از نظر منشاء شهری، روستایی، طبقاتی، حرفه‌ای و آموزشی با هم متفاوتند» (۷). اما ضمن این اعتراض درست و برحق و ضرورت توجه به تفاوت‌های بین زنان مسلمان، خود در مقاله‌اش این تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد و سعی می‌کند انکاره خاصی را جایگزین انکاره حاکم در غرب در مورد «زنان مسلمان» کند. می‌گوید هنگام صحبت از زنان مسلمان در آمریکا (البته بحث مقاله مربوط به زنان جوامع اسلامی از جمله ایران و پاکستان است)، «من با یک دو راهه مواجه‌ام: یکی مسئله هویت و دیگری نمایندگی. این زنان همیشه منفعل، تسلیم، و مطیع کدامند؟ من یک زن مسلمان هستم با یک احساس هویت فرهنگی و مذهبی...». و اضافه می‌کند که خود و دوستان مسلمانانش را در قالب تخیلی که در مورد زنان مسلمان شرقی ساخته و پرداخته شده نمی‌بیند (ص ۱۲۲). سپس ویژگی‌های «زنان مسلمان» را که او خود را با آنها هم‌هویت می‌داند، و ادعا می‌کند که تحلیل او مربوط به آنهاست

تشریح می‌کند. می‌گوید که هم این زنانند که برای «اسلام دستگامی» (establishment Islam) و بنیادگرایان تهدیدی بحساب می‌آیند: اینها زنان مسلمانی هستند که «بی‌حجاب، خودگردان، مستقل، از نظر اقتصادی موفق، تحصیلکرده، و دارای قدرت بیان» اند (ص ۱۳۴). در اینکه چنین مقوله‌ای از زنان مسلمان در تمامی کشورها، به‌ویژه کشورهای غربی وجود دارد، بحثی نیست. نیز بسیار ضروری است که با کلیشه‌های خیالی حاکم در غرب در مورد زنان «شرق» به مبارزه برخیزیم. اما مشکل زمانی آغاز می‌شود که یک گروه اقلیت نادر را به عنوان نمونه «زن مسلمان» معرفی کنیم و حضور آنها در جامعه را مبنای تحلیل «فمینیستی و بنیادگرایی» در کشورهای اسلامی از جمله ایران و پاکستان قرار دهیم، و به سایر گروه‌های زن مسلمان که «بی‌حجاب، مستقل، تحصیلکرده، و...» نیستند، و نقش‌های متناقض و بعضاً مخرب و سرکوبگر نیز دارند، نپردازیم. زنانی که لشکر نظاهرات علیه بدحجابی را تشکیل می‌دهند، و زهرا خانم‌هایی که در دستگیری‌های وسیع خیابانی و سرکوب‌های بلافاصله پس از انقلاب نقش بازی کردند و برای اولین بار وارد عرصه اجتماعی شدند؛ اینان نیز از جمله «زنان مسلمان» هستند. اگر شرق‌سازان تصویرهای قالبی نادرستی را از «زنان شرق» ارائه داده‌اند، راه مقابله با آنها ارائه تصویر نادرست دیگری بجای آن نیست.

عکس‌العمل افراطی به قالب‌های تعصب‌آلوده شرق‌شناسان شکل‌های مختلفی در نوشته‌های فمینیست‌های پوپولیست می‌گیرد. نمونه بارز چنین عکس‌العملی را می‌توانیم در نوشته‌های کسانی چون هما هودفر و نیره توحیدی مشاهده کنیم. هودفر در مقاله‌ای تحت عنوان «حجاب در ذهن‌های آنها و بر سر ما: تداوم پنداشت‌های استعماری از زنان مسلمان»، به درستی به برداشت‌های معمول غرب در مورد شرق، به‌ویژه درباره حجاب زنان مسلمان، خرده می‌گیرد. اما در این کار به طرف دیگر افراط می‌غلطد و موانع مذهبی را انکار می‌کند، همه مشکلات را به کردن استعمارگران و حکام دولتی می‌اندازد، و هر آنچه را که «غربی‌ها» گفته‌اند ساخته و پرداخته «ذهن» آنها می‌انکارد و انعکاسی از واقعیت در آنها نمی‌بیند. ضدیت با دیدگاه‌های شرق‌شناسان هودفر را نظیر بسیاری

دیگر، آگاهانه یا ناخودآگاه، به دفاع از هر آنچه «شرقی» است می‌کشاند و در این راه پنداشت‌ها و ایماژهایی (از نوع دیگر) می‌سازد که به هیچ‌وجه با واقعیت‌های تاریخی همخوانی ندارند. در مرور تقریباً مفصل مقاله از تاریخ حجاب در اسلام، که من نیز متأسفانه ناچارم برای روشن ساختن بحث با تفصیل نسبتاً بیشتری به آن عطف کنم، ابتدا می‌خوانیم که برخلاف پنداشت‌های رایج، حجاب پدیده‌ای قرآنی نیست و در «... هیچ جای قرآن نه توصیه شده و نه حتی از آن بحث شده» است (۸)، و با عطف به فاطمه مرنیسی، جامعه‌شناس فمینیست مراکشی، دو آیه‌ای را که به‌نوعی به پوشش زنان مربوط میشود، تحلیل می‌کند. آنگاه اشاره می‌کند که «از هنگام استقرار حکومت صفویان در ایران و حکومت عثمانی» در مناطق مختلف خاورمیانه بود که حجاب به‌عنوان نمادی از موقعیت اجتماعی به‌شکل گسترده‌ای در میان طبقه حاکم و برکنندگان شهری ظهور کرد، و به‌طور عمده تنها بعد از قرن نوزدهم بود که با «تشویق استعمارگران» حجاب بمثابة یک نماد ممتاز جوامع اسلامی در آمد (ص ۶).

در ادامه بحث حجاب، هودفر با ارائه تعریفی بسیار وسیع از حجاب، آنرا لباسی می‌داند که از سر تا قوزک پا را می‌پوشاند و در این معنا شامل حال لباس مردان دنیای عرب نیز می‌شود. اما در ادوار تاریخی مختلف «مقامات» سعی کرده‌اند که این لباس را خاص یک جنس معین قلمداد کنند (gender specific)، و فاحش‌ترین تفاوت بین لباس مردانه و زنانه را زمانی شاهدیم که «مدرنیزاسیون و استعمار» دنیای عرب آغاز می‌شود، و مردان به‌مراتب زودتر از زنان شروع به تقلید از لباس‌های اروپایی می‌کنند (ص ۷). پس از این تفصیل، هودفر به نوشته‌های غربی درباره حجاب می‌تازد و می‌نویسد که آنها ماهیت متحول آن را درک نکرده‌اند، از جمله «نفهمیده‌اند که حجاب هم می‌تواند مانند آرایش کردن زنان غربی برای زیباسازی استفاده شود...» (ص ۷).

تا اینجا تاریخکاری هودفر، خواننده همه نهادهای مختلف از «استعمارگران» گرفته تا «دولت‌های مدرن»، «مقام‌ها» و «حکام پدرسالار» را به‌نوعی مسئول حجاب و منزوی‌سازی و تحمیل شرایط نابرابر به زنان می‌داند، و کوچکترین مسئولیتی را متوجه نهاد مذهبی، روحانیان،

و عقب‌ماندگی‌های فرهنگی نمی‌بیند. این نیز نمونه دیگری از برخورد پوپولیستی مبتنی بر برداشتی از نظریه‌ی وابستگی است. البته هودفر سرانجام اشاره‌ی گذرایی به نقش «پاره‌ای از مقامات مذهبی» می‌کند. اما از نظر هودفر اگر مقام‌های مذهبی در راه پیشرفت زنان اسلامی موانعی ایجاد کرده‌اند، این عکس‌العمل برمی‌گردد به «اشتباهات استراتژیک» تجددطلبان و اصلاح‌طلبان به‌خاطر درهم‌آمیختن آموزش رسمی و کشف حجاب.

مقابله با شرق‌شناسان را هودفر به آن درجه از افراط می‌رساند که حتی از عقب‌مانده‌ترین نهادها و نمادهای شرق دفاع می‌کند. او خرده می‌گیرد که از نظر شرق‌شناسان «حرمسرا گویا جایی است که مردان مسلمان زنان خود را زندانی کرده و زنان کاری بجز زیباسازی خود و پاسخگویی به اشتباهی کلان جنسی مردانشان ندارند»، و ایراد می‌گیرد که آنها «واقعیت‌های» حرمسرا و تجربه‌های زنان حرمسرا را نادیده گرفته‌اند. اما «واقعیت‌های» حرمسرا کدامند؟ آیا یکی از مهمترین واقعیت‌های حرمسرا زندانی بودن زن نبوده؟ هما ناطق، مورخ برجسته، به سندی اشاره دارد که حاوی سفارش‌های مالکی است در مورد حرم خود قبل از سفر به مباحثان. از جمله می‌گوید: «در اندرونی من باید همواره بسته باشد، عصمت و عفت کلفت‌های من | یعنی زن‌های من | باید در غیاب من زیاده از حضور من باشد»، از اندرونی «صدای حرف» و «آواز» بکوش نرسد، بالای «بام و مهتابی» دیده نشوند، «به گردش و هواخوری» در باغ نروند، و اگر جز این کنند، بابای قاپوچی بیاید «چوب و جوال بیاورد و پوست از سرشان بکند» (۹). به هر رو ایراد به تحریف شرق‌شناسان نباید ما را به تحریف دیگری در مورد حرمسرا، یا چند همسری، که هودفر به آن نیز اشاره دارد، بکشاند.

هودفر در بررسی رویارویی غرب و شرق می‌گوید: «با افزایش سلطه‌ی اروپا بر شرق، اعتماد بنفس جوامع اسلامی بمثابه ملیت‌ها و تمدن‌ها در هم شکست» (ص ۹). روشن نیست که هودفر از کدام اعتماد بنفس ملت‌های اسلامی به هنگام آغاز سلطه‌ی اروپاییان صحبت می‌کند. شاید منظور او اعتماد بنفسی مربوط به دوران‌های طلایی بنی‌امیه

و بنی عباس است که به هنگام آغاز سلطه اروپا قرن‌ها از آن گذشته و اثر چندانی از آن باقی نمانده است. به هنگام آغاز سلطه اروپاییان بزرگترین بخش جهان اسلام یعنی دنیای عرب، ملت‌هایی بودند که حتا دولتی از خود نداشتند و در زیر سلطه تحقیرآمیز ترکان عثمانی زندگی می‌کردند و از «اعتماد بنفس» امپراطوری عثمانی (که آنهم خود بازبچه قدرت‌های بزرگ استعماری شده، و باب‌العالی در فساد و بی‌خبری غرقه بود) آنان را نصیبی نبود. در بخش دیگر جهان اسلام، یعنی ایران نیز حکومت‌های جابر و فاسد و روحانیان مرتجع، مانع هر حرکت ترقیخواهانه و توسعه‌گرایانه‌ای بودند که می‌توانست زمینه اعتماد بنفس ملی و فرهنگی را ایجاد کند. بر بستر این زمینه عقب‌مانده اقتصادی، سیاسی و فرهنگی - و دور از هرگونه «اعتماد بنفسی» - بود که استعمارگران اروپایی سلطه خود را بر جهان اسلام مستقر ساختند و به غارت و تحقیر بیشتر آن پرداختند.

همین روال یک‌جانبه‌نگری تاریخی را هودفر در مرور دوران دیکتاتوری رضا شاه بکار می‌گیرد. ضمن آنکه به درستی سیاست تحمیل اجباری و خشن کشف حجاب را محکوم می‌کند، اما تنها به اثرات منفی آن، آنهم عمدتاً بر روی قشر پایینی طبقه متوسط زنان مذهبی سنتی تاکید می‌کند، و در این کار تصویری رومانتیک از وضعیت این زنان قبل از کشف حجاب اجباری ارائه می‌دهد، که متأسفانه امکان بررسی آنها در این نوشته نیست. اینکه کشف حجاب اجباری محدودیت‌هایی را برای بخشی از زنان خانواده‌های سنتی شهری بوجود آورد، و چادر برگرفتن، نه از طریق آموزش و تبلیغ، بلکه از طریق زور و خشونت تحمیل شد، بحثی نیست. مشکل ما اما برخورد غیردقیق به وقایع تاریخی است. از جمله اینکه کشف حجاب - که حتا قبل از رضا شاه از سوی زنان و مردان روشن‌بین ایرانی آغاز شده بود - تأثیرات بسیار مثبت و سازنده‌ای نیز برای زنان ایرانی به همراه داشت. اگر قشر خاصی به‌خاطر سلطه دیدگاه‌های سنتی مذهبی در مقابل آن مقاومت کردند، با گذشت زمان اقشار مختلف زنان به شکل فزاینده‌ای از آن بهره گرفتند. بی‌حجایی نه تحت تأثیر تبلیغات حکومتی و شرق‌شناسان، که بنا به خواست میلیون‌ها زن ایرانی که به تدریج از

امکانات آموزشی و شغلی بهره می‌گرفتند، تبدیل به نماد رهایی زن در جامعهٔ تعصب‌آلودهٔ مذهبی شد.

در بررسی وضعیت زنان در جمهوری اسلامی تأکید هودفر، همچون سایر فمینیست‌های پوپولیست، بر نقش زنان مسلمان است. از جمله می‌گوید: «[قانونی] که تحت فشار زنان مسلمان فعال در ۱۹۸۷ به امضای آیت‌اله خمینی رسید، به نسبت قانون مصوبهٔ زمان شاه حمایت واقعی بیشتری را برای زنان تأمین می‌کند» (ص ۱۲). در اینجا اشکال کار فقط این نیست که برخلاف گزارش هودفر این قانون هرگز در زمان حیات آیت‌اله خمینی به تصویب نرسید. قانون جدید خانواده پس از سه سال مقاومت شورای نگهبان و پس از رفت و برگشت بی‌شمار بین مجلس و این شورا سرانجام در سال ۱۳۷۱، یعنی چند سال پس از مرگ خمینی به تصویب شورای مصلحت نظام رسید. اما نکتهٔ حیرت‌آوری که نه هودفر و نه دیگر فمینیست‌های هم‌نظر او بدان اشاره ندارند، این است که تصویب قانون خانواده اسلامی نتیجهٔ شرایط مادی ناشی از اجرای سیاست‌های اسلامی و مقاومت وسیع زنان (و نه فقط زنان مسلمان) بوده است. به‌علاوه در مورد جنجالی که در خارج از کشور حول تصویب این قانون صورت گرفته باید توجه داشت، که اولاً اصلاح قانون خانواده، در مقابل قدم‌هایی که ۱۷ سال پیش به عقب برداشته شد، تنها قدمی به پیش است. در مورد حدود حمایت این قانون از زنان نیز باید توجه داشت که به قول یکی از نمایندگان مجلس (قشقاوی) برای اجرای شرعی صیغهٔ طلاق هیچ نیازی به تأمین حقوق پیش‌بینی شده در قانون برای زنان وجود ندارد. مسئلهٔ حضانت فرزندان هنوز بر مبنای نظر متأخرین پایه‌گذاری شده که حق حضانت برای مادر را فقط تا دو سالگی برای پسر و هفت سالگی برای دختر برسمیت می‌شناسد. فزون بر این، همانطور که مهرانگیز کار نیز بر آن تأکید دارد، حق حضانت مسئلهٔ ولایت را که غیرقابل واگذاری به مادر است، حل نمی‌کند. ستایش مبالغه‌آمیز از این قانون و نقش زنان مسلمان، با هر نیتی که صورت گیرد، با واقعیت‌ها همخوانی ندارد.

نمونهٔ دیگر تحلیل شیفته‌وار از نقش زنان مسلمان و انعکاس غیرواقعی آن را در نوشته‌های نیره توحیدی می‌توان دید. توحیدی بحث

خود را با تفکیک نظریه فمینیسم و ویژگی کاربرد خاص و منطقه‌ای آن آغاز می‌کند، می‌گوید: «یکی از مشکلاتی که فمینیسم جهانی با آن روبروست این است که انکاشت، هدف‌ها و استراتژی فمینیسم در ملیت‌ها و مناطق مختلف با شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی بسیار متفاوتی درهم آمیخته است». بر این اساس نتیجه می‌گیرد که آگاهی فمینیستی در کشورهای توسعه نیافته، از جمله ایران، به گونه متفاوتی شکل گرفته و خواست‌های زنان در این جوامع لزوماً در قالب خواست‌های زنان کشورهای صنعتی پیشرفته مفهوم‌سازی (conceptualize) نشده‌اند. توحیدی این خواست‌ها را بر اساس نظر کارن ساکس عبارت می‌داند از: «خودمختاری اقتصادی، دسترسی به قدرت و اقتدار، استاندارد واحد و یکسان جنسی برای زن و مرد، و پایان دادن به کلیشه‌های زن‌ستیزانه» (۱۰).

مبتداً و فرض پیش‌گذاشته توحیدی کاملاً درست است، اما نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد نتیجه‌گیری‌ای است که به نسبی‌گرایی فرهنگی می‌رسد که امروزه در بسیاری از محافل آکادمیک متداول شده. تردیدی نیست که فمینیسم نظیر هر ایدئولوژی دیگری ماهیتی موقول به شرایط (contingent) دارد و با درآمیزی با شرایط اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی هر جامعه، و سطح پیشرفت و تحول آن، اشکال گوناگونی به خود می‌گیرد. اما رد روش جهانشمول و عام، نمی‌تواند و نباید به رد «هدف‌ها» و «خواست‌های» عام فمینیستی بیانجامد، زیرا که در این صورت زنان بسیاری از کشورها و ملت‌های جهان را از نیل‌نهایی به اهداف رهایی‌بخش فمینیستی محروم ساخته و تنها پاره‌ای از زنان کشورهای توسعه‌یافته غربی را شایسته این اهداف والا قلمداد کرده‌ایم. طنز تلخ این است که نسبی‌گرایی فرهنگی و پاره‌ای‌پسا-مدرن‌ها که با هدف احترام به فرهنگ‌های متفاوت، و ضدیت با نژادپرستی فرهنگ غالب اروپا-مدار به نظریه‌پردازی پرداختند، خود بنیانگذار نژادپرستی از نوع جدیدی شده‌اند. اینکه ادعا کنیم «هدف‌های استراتژیک» فمینیستی از جمله «خودمختاری اقتصادی، دسترسی به قدرت و اقتدار و...» در جنبش‌های فمینیستی جهان سوم، از جمله ایران، مفهوم‌سازی نشده‌اند، (یا نمی‌توانند مطرح

باشند) امری است که نه از نظر مفهومی، نه از نظر سیاسی و نه از نظر تاریخی قابل دفاع نیست. از همین روست که توحیدی در بررسی جنبش زنان در ایران نظیر هما هودفر، حال شاید به شکلی پیچیده‌تر، ناچار به تصویرآفرینی و یک‌جانبه‌نگری تاریخی می‌شود.

با آنکه توحیدی با توجه به علایق و گرایش‌های فکری قبلی‌اش، زبان و اصطلاحات چپ را نیز بکار می‌گیرد، و قاعدتاً در این زبان عامل طبقه باید نقش مهمی را بازی کند - بر کنار از پاره‌ای اشاره‌های گذرا به زنان اقشار و طبقات مختلف - تکیه و واحد اصلی تحلیل‌اش را «ملت‌ها و فرهنگ‌ها» قرار می‌دهد. اما واقعیت آنست که هرچند با بچران جهانی سوسیالیستی، تحلیل طبقاتی نیز در بسیاری از محافل از اعتبار افتاده، بدون تفکیک و تحلیل طبقاتی امکان بررسی وضعیت زنان «ملت‌ها و فرهنگ‌های» مختلف چیزی نیست جز کلی‌گویی‌های ابهام برانگیز. مثلاً برخلاف نظر توحیدی، که پاره‌ای انکاشات‌ها، خواست‌ها و استراتژی‌ها را خاص زنان کشورهای پیشرفته می‌داند، بعضی خواست‌های فمینیستی در این جوامع نیز تنها در مورد طبقه و اقشار خاصی از زنان (عمدتاً زنان طبقه متوسط جدید شهری) و نه تمامی زنان این جوامع مصداق می‌یابد. بسیاری از زنان طبقات و اقشار فقیر جوامع پیشرفته، شبیه بسیاری از زنان جهان سوم از جمله ایران، خواست‌های بیواسطه‌ای دارند که به بقا و تامین نیازهای فوری خود و خانواده‌شان مربوط می‌شود. از سوی دیگر بسیاری از همان خواست‌های فمینیستی زنان طبقه متوسط غرب، مشمول زنان تحصیلکرده طبقه متوسط شهری جدید جهان سوم (و ایران) نیز می‌گردد. حتا آشنایی محدود با تاریخ معاصر ایران از اوایل قرن بیستم این واقعیت را نشان می‌دهد که زنان روشن بین ایرانی به شکل فزاینده‌ای خواست‌هایی را مطرح کرده و در راه نیل به آنها مبارزه کرده‌اند که بسیار شبیه همان خواست‌ها و هدف‌هایی بوده که توحیدی آنها را خاص زنان غرب قلمداد کرده است. بر این اساس است که کل زمینه‌چینی نظری توحیدی در مورد تفاوت خواست‌های زنان ملت‌های مختلف دچار مشکل می‌شود.

توحیدی در ادامه تحلیل تاریخی‌اش، از جمله ماهیت سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون ایران را مشمول عدم پیشرفت آگاهی فمینیستی

در ایران می‌داند. وی طرح می‌کند که سرمایه‌داری صنعتی که همراه دمکراسی نقش حیاتی در پیدایش جنبش زنان و آگاهی فمینیستی در غرب ایفا کرده، «هرگز در ایران مستقر نشد» است (ص ۱۱۰). در مورد عدم وجود تجربه دمکراسی در ایران بحثی نیست. اما برخورد او به تحول سرمایه‌داری در ایران و اثرات ساختی آن برای زنان را، سخت دچار مشکل می‌بینم. توسعه و استقرار سرمایه‌داری اموری نسبی‌اند. بی‌توجهی به این واقعیت سبب می‌شود که این تصور را القا کنیم که گویا جوامع در حال توسعه تنها زمانی که سرمایه‌داری کلا، تماما و کاملا در آنها مستقر شد، دگرگونی را آغاز می‌کنند. توحیدی مدام از «صنعتی شدن یک‌جانبه»، «دوکانگی ساختاری»، و «مدرنیزاسیون نامتعادل» صحبت می‌کند. واقعیتی است که سرمایه‌داری و صنعتی شدن ایران، یا توجه به موانع درونی و برونی، و کوتاه بودن عمر آن قبل از انقلاب، «همه‌جانبه» و «همه‌شمول» نبوده، اما به همان نسبت که رشد کرده بود، تحولاتی را در سایر عرصه‌ها از جمله وضعیت زنان ایجاد کرد.

توحیدی در این بررسی نظری تاریخی، به‌رغم اشاره به «ترکیب فرهنگ بومی»، به آن بمشابه مانعی درونی نمی‌نگرد. از جمله تحلیل نمی‌کند که چگونه روحانیت و مذهب در تمام طول تاریخ تلاش‌های ایران مانع عمده‌ای در برابر تحول و توسعه ایران، به‌ویژه در رابطه با زنان، بوده است. در مرور گذرایی از انقلاب مشروطیت، توحیدی به همه عوامل شکست انقلاب، از «ضعف بورژوازی» و سلطه «قدرت نیمه‌فئودال» تا «عدم قاطعیت در مقابله با نفوذ انگلیس و روسیه تزاری»، «نبود طبقه کارگر شکل‌یافته»، و «عدم توافق بین روشنفکران» اشاره می‌کند. اما کوچکترین اشاره‌ای به نقش ارتجاعی روحانیان نمی‌کند (ص ۱۱۱). در مورد انقلاب مشروطیت، با استناد به نویسنده دیگری، به این نتیجه می‌رسد که «یک انقلاب کاملاً موفق بورژوا-دمکراتیک در دوران انقلاب مشروطیت ۱۹۰۶-۱۱... می‌توانست جامعه نیمه‌فئودال ایران را دمکراتیزه و دنیوی کند. چنین انقلابی می‌توانست به دسترسی به آموزش دنیوی، اشتغال مزدی زنان و خودمختاری اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، پیچیدگی اجتماعی زنان، فردیت، و ریشه‌کن کردن سنت‌های خانوادگی خفقان‌آور

پدرسالاری بیانجامد، و راه را برای رهایی زنان... فراهم آورد» (ص ۱۱۵). از لحن فراتاریخی چنین ادعایی که بگذریم - زیرا معلوم نیست چگونه یک انقلاب می‌توانست در آن سطح از عقب‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ای چون ایران اوایل قرن بیستم، این همه دستاوردهای عظیم فرهنگی را به همراه آورد - توحیدی کوچکترین اشاره‌ای به موانعی که روحانیت و سلطهٔ مذهب در «پیروزی کامل» چنین انقلابی برعهده گرفت ندارد. به علاوه خواننده دچار سردرگمی می‌شود چون که تا به حال تصور می‌کرد که بنا به نظر توحیدی عدم رشد آگاهی فمینیستی در ایران از جمله معلول «صنعتی شدن یک‌جانبه» و «مدرنیزاسیون نامتعادل» ایران بوده است؛ اما متوجه می‌شود که بدون مدرنیزاسیون و صنعتی شدن نیز، آگاهی فمینیستی و رهایی زنان در ایران می‌توانست هفتاد سال قبل از آغاز تلاش‌ها در جهت مدرنیزاسیون، زمانی که نه سرمایه‌داری آغاز شده بود و نه خبری از صنعتی شدن بود، با پیروزی انقلاب مشروطیت حاصل شود. مسئله‌سازتر اینکه توحیدی با این حکم تاریخی خود هر آنچه را تا به حال در مورد تفاوت خواست‌های فمینیستی غرب و جهان سوم گفته بود نقض می‌کند؛ چون که اگر قرار باشد یک انقلاب سیاسی در کشوری توسعه‌نیافته همان خواست‌ها و هدف‌های فمینیسم غرب از جمله خودمختاری اقتصادی و... را برای زنان تامین کند، در این صورت تمامی بحث‌ها در زمینه «تفاوت» هدف‌ها و استراتژی‌های زنان در این دو گروه از کشورها بی‌هوده بوده است. بر بستر چنین زمینه‌چینی تاریخی، و تاکید بر شکست‌های مدرنیزاسیون خاص ایران است که توحیدی به پیدایش بنیادگرایی اسلامی و تحلیل ظهور زنان مسلمان مورد توجهش می‌پردازد. اشاره می‌کند که «در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ اقشار سنتی زنان (و مردان)، به‌خصوص نسل جوانتر و تحصیلکرده بودند که پایگاه و حوزهٔ انتخاباتی بنیادگرایان اسلامی را تشکیل می‌دادند» (ص ۱۲۰). واقعیت این است که زنان مسلمان فعال دهه‌های مورد اشارهٔ توحیدی هواداران سازمان مجاهدین خلق بودند، زیرا زنان بنیادگرا مثل منیره گرجی، تنها نمایندهٔ زن در مجلس خبرگان، به‌قول خودش هرگز فعال نبوده (۱۱)، و یا فعالیت مرضیه دباغ «خدمتگزاری امام» در تبعید بوده. همانطور که قبلاً اشاره شد، بسیاری از زنان مسلمان

به اعتبار قرابت قامیلی با رهبران جمهوری به جمع زنان بنیادگرای «فعال» اضافه شدند. اکثریت عظیم زنان مسلمان و معتقد به حکومت اسلامی نیز برای اجرای وظیفه دینی و «کسب صواب» به صف انقلاب پیوستند. بنابراین ابداع تاریخی برای اثبات «عاملیت» و «فعالیت» های زنان بنیادگرا، پایه و مبنایی ندارد. با آنکه توحیدی همه چیز از جمله تحمیل حجاب را توجیه نمی‌کند و برخوردی انتقادی به آن دارد. و نیز فشار اپوزیسیون و مقاومت عمومی زنان را انکار نمی‌کند. اما از فعال شدن زنان اسلامی آنچنان دچار شعف می‌شود که فراموش می‌کند که هر نوع فعالیتی از طرف این زنان مسلمان، لزوماً فعالیتی فمینیستی نیست.

بدین ترتیب، عدم تحلیل از وجود گروه‌های مختلف «زنان مسلمان»، و دفاع بی‌چون و چرا از آنها، فمینیست‌های پوپولیست را حتماً با عقب‌مانده‌ترین و ضدفمینیست‌ترین اقشار زنان ایران، که در واقع چیزی جز آلت دست دستگاه‌های سرکوب جمهوری اسلامی نیستند، همسو و همجهت می‌کند. تاکید بیش از حد و غلو در نقش گروه اندک زنان اصلاح طلب اسلامی، و ندیدن اثر دوگانه و متناقض آنها یعنی تلاش برای بهبود وضعیت زنان از یکسو و حقانیت بخشیدن به یک رژیم ضد دمکراتیک و زن‌ستیز از سوی دیگر - نیز چیزی جز ابهام‌آفرینی و یک‌جانبه‌نگری نیست. اینکه اعتبار تمام عقب‌نشینی‌های رژیم در اجرای سیاست‌های اسلامی مربوط به زنان را به فعالیت‌های چند نماینده زن مجلس و چند نشریه زنانه نسبت دهیم، مقاومت عظیم و همگانی زنان ایران، به ویژه زنان غیرمذهبی و سکولار که حجاب بر سر در سخت‌ترین شرایط زندگی و مبارزه می‌کنند را نادیده گرفته‌ایم. از آن مهمتر اگر در تحلیل خود به‌طور مشخص به شرایط عینی جامعه ایران و پیشرفت‌های نسبی اقتصادی و اجتماعی قبل از به قدرت رسیدن حکومت مذهبی، توجه نکنیم، مرتکب خطایی می‌شویم که پی‌آمدهای نظری و سیاسی معینی را به دنبال خواهد داشت.

xalvat.com

بی‌توجهی به شرایط مادی

شهبلا حائری در نوشته مورد اشاره‌اش می‌گوید: «... بهنگام بحث «مشکلات بنیادگرایی» در جهان اسلام، معمولاً بر لفاظی و گفته‌های بنیادگرایان و «تأثیرات» شان بر زنان تأکید می‌شود... اما بندرت، بدون در نظر گرفتن محتوای شرایط، پویندگی روابط بین بنیادگرایان و زنان، رابطه بین «متن» (text) و «زمینه» (context) مورد توجه قرار می‌گیرد... حتی توجه کمتری به اینکه زنان با بنیادگرایان چه می‌کنند، یا بنیادگرایان در عمل چه می‌کنند، معطوف می‌شود» (تاکیدها از من است). (ص ۱۳۱). در اینجا کاری به این ندارم که خود حائری در بررسی روابط بنیادگرایان و زنان، به محتوای شرایط جوامع اسلامی مورد بحث‌اش نمی‌پردازد، اما آنچه را که او و دیگران به آن بی‌توجه می‌مانند این است که فاصله «گفته» و «عمل» بنیادگرایان اسلامی دقیقاً و مستقیماً به «زمینه» و شرایط عینی جامعه‌ای که در آن به قدرت رسیده، یا نفوذ بیشتری یافته‌اند، مربوط می‌شود. به عبارت دیگر هرچه سطح اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی جامعه توسعه‌یافته‌تر باشد، و هرچه نهادهای اجتماعی پیشرفته‌تر، جامعه دنیوی‌شده‌تر، و زنان آموزش‌یافته‌تر و اجتماعی‌تر شده باشند، به همان اندازه بین «گفته» و «عمل» بنیادگرایان، به‌ویژه آنها که به قدرت رسیده‌اند، فاصله بیشتری خواهد بود. عکس این شرایط نیز صادق است، هرچه جامعه عقب‌مانده‌تر و سنتی‌تر باقی مانده باشد، بنیادگرایان به قدرت رسیده به همان اندازه می‌توانند به «گفته»‌های خود جامعه «عمل» پیوشانند. اگر خمینی و پیروانش در اوایل دههٔ چهل در ایران، در شرایط توسعهٔ اقتصادی-اجتماعی محدودتر به قدرت رسیده بودند، به‌طور قطع در اجرای سیاست‌های اعلام شدهٔ خود در مورد زنان موفقیت بیشتری می‌یافتند. به همین ترتیب، اگر او و پیروانش در جامعهٔ کمتر توسعه‌یافته‌ای به قدرت می‌رسیدند، فاصلهٔ بین «گفتار» و «عمل» شان بسیار ناچیز می‌بود. بنابراین، بدون توجه به این واقعیت‌ها صحبت از «رابطهٔ پوینده بین بنیادگرایان و زنان» به میان آوردن کاری جز خلط مباحث نیست. در گریس، آنها نمایندهٔ بز در مجلس خبرگان، «مجلس خبرگان» در واقعیت آن است که جمهوری اسلامی، که از اولین روزهای سرنگونی، نظام سلطنتی یکی از مهمترین اهدافش اسلامی کردن روابط

اجتماعی و در رابطه با آن کنترل روابط دو جنس و بازگرداندن زنان به خانه و خانه‌داری بود، با ساختار اقتصادی-اجتماعی‌ای مواجه شد که با جوامع قبیله‌ای صدر اسلام تفاوت‌های اساسی داشت: نهادهای اقتصادی و اجتماعی وسیعی بوجود آمده، دستگاه دولتی عریض و طویل، مدارس، دانشگاه‌ها، کارخانه‌ها، بیمارستان‌ها و انواع سازمان‌های خدماتی ایجاد شده که در اغلب آنان زنان حضور داشتند. به خانه‌راندن این جمع عظیم زنان به سادگی اجرای سیاست «یا روسری یا توسری» نبود، و این را به زودی حتا عقب‌مانده‌ترین رهبران حکومتی دریافتند، به‌ویژه آنکه عکس‌العمل وسیع و سریع زنان غیرمذهبی تحصیلکرده، آنها را ناچار ساخت تا راه‌حل‌های دیگری را جستجو کنند. رژیم متوجه شد که اصلاحات و رفرف‌های محدود دهه‌های قبل از انقلاب، طبقات و اقشار جدیدی را ایجاد کرده که با ارزش‌ها و منش‌های غیرمذهبی و غیرسنستی آشنا شده و از آنها بهره‌جسته‌اند، بجای حذف این اقشار، که به‌هر حال میسر هم نیست، باید همزمان با استفاده از دستگاه‌های سرکوب، یعنی نیروی پاسدار، و کمیته‌ها و بازوی حزب‌الله، از ابزارهای آموزشی و تلقینی، یا دستگاه‌های ایدئولوژیک نیز استفاده کند و مقاومت آنها را خنثا کند. در این رابطه است که وضعیت زنان محور سخنرانی‌های پیش از نمازهای جمعه شد، و سمینارها، کنفرانس‌ها و کنکوره‌های متعدد در مورد زنان و «نقش‌والای» آنها در مذهب اسلام برقرار شد. در نظام آموزش رسمی نیز، تبلیغ مبانی شریعت و اخلاق اسلامی در مورد زنان، در تمام سطوح آموزشی، از کودکانستان گرفته تا دانشگاه را فرا گرفت، و انواع نهادهای دولتی و سازمان‌های متعدد زنان از جمله «شورای فرهنگی و اجتماعی زنان»، «دفتر امور زنان» در نهاد ریاست جمهوری، و «کمیسیون امور بانوان» در وزارت کشور، که در تهران و شهرستان‌ها به کار بسیج زنان حول اهداف جمهوری اسلامی اشتغال دارد، به (ضد)تبلیغ مسایل مربوط به زنان مشغول شدند. از همه مهمتر آنکه، رژیم خود را ناچار دید که یک سرمشق و الگوی اسلامی زنانه به جامعه ارائه دهد، و برای این کار همسران و دختران آیت‌الله‌ها و حجج اسلام، و زنان خانواده‌های دولتمردان حکومت جدید را مکلف ساخت نقش‌های اجتماعی جدیدی را در مجلس

و نهادهای دولتی و نیمه‌دولتی برعهده گیرند. در این میان، همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، معدودی از زنان مسلمان اصلاح طلب برای تغییر بعضی تغییرات اسلامی به سود زنان به فعالیت پرداختند. دست‌اندرکاران دو نشریه زن روز و به خصوص زنان از آن جمله‌اند. همزمان با یورش تبلیغاتی و ادامه استفاده از دستگاه‌های زور و سرکوب و ایجاد انواع «گشت‌های «زینب»، «شارالله»، و «امر به معروف»، و ایجاد فضای رعب و وحشت برای زنان، رژیم به اجرای سیاست‌های خود در مورد زنان پرداخت. با این امید که، به قول روزنامه رسالت «... برخورد قاطع و تنبیهی با زنان... سبب می‌شود تا رفته رفته انگیزه ترس از مجازات به انگیزه اعتقاد و ترس از خدا مبدل شود» (۱۲). زنان تحصیلکرده و غیرمذهبی به شکل فزاینده‌ای یا از کار برکنار شدند، و یا فضا را آنقدر تنگ دیدند که خود از کار حرفه‌ایشان کناره گرفتند، و اشتغال زنان در مجموع به جز پاره‌ای بخش‌ها - برخلاف ادعای والتین مقدم و دیگران - کاهش یافت. زنان از بسیاری رشته‌های آموزشی محروم شدند، و اجرای قوانین اسلامی در غیاب قانون لغو شده حمایت خانواده، بر روابط زن و مرد حاکم شد.

اما مقاومت زنان به شیوه‌های مختلف، از «بدحجابی» گرفته تا خودسوزی ادامه یافت. رژیم بیش از پیش دریافت که به جز در مورد تحمیل حجاب، نه سیاست‌های سرکوبگرانه، و نه تلقین‌های ایدئولوژیکش، حتا برای دختران و زنان توجوانی که در عصر جمهوری اسلامی دنیا آمده و بزرگ شده‌اند، موفقیتی ندارد. آمارهای مربوط به دستگیری و در یکی دو مورد قتل دختران «بدحجاب»، و فعالیت‌های کمیته‌های مساجد، مدرسه‌ها، و دانشگاه‌ها همگی نشان از شکست رژیم در «اسلامی کردن» ذهن و رفتار جوانان داشت. به‌علاوه آثار منفی ناشی از اجرای سیاست‌های اسلامی در مورد زنان به زودی خود را نشان داد. محروم شدن زنان از حق حضانت فرزندان، افزایش بی‌سابقه طلاق، تعدد زوجات، کشتن همسران، خودسوزی‌های وسیع زنان، سیل شکایت‌های زنان به مراجع، و افزایش انفجارآمیز جمعیت، رژیم را بیش از پیش متوجه ساخت که اجرای تمام و کمال سیاست اسلامی کردن روابط زن و مرد در جامعه

ایران میسر نیست؛ جامعه‌ای که بالنسبه تحول یافته و شهروندانش حقایقی را «یادگرفته» اند (learned) که نمی‌توان از آنها «یادزدائی» (unlearn) کرد (۱۳). در این میان پاره‌ای زنان اسلامی اصلاح‌طلب، یا به‌اصطلاح فمینیست‌های اسلامی، نقش مهمی در ایجاد فشار برای بازگرداندن پاره‌ای حقوق از دست رفته زنان، از جمله قانون حمایت خانواده، برعهده گرفتند. بر این اساس، مجموعه این تحولات را باید بر بستر شرایط مادی جامعه و مقاومت زنان ایرانی دید که جمهوری اسلامی را وادار به پذیرش تدریجی واقعیت‌های زمینی کرده است. از میان گروه فمینیست‌های مورد بحث، تنها هاله افشار است که به نقش شرایط عینی در عقب‌نشینی جمهوری اسلامی در عرصه مسایل زنان اشاره دارد. افشار از جمله می‌گوید: «به دنبال مرگ خمینی و بازگشت جنگجویان شکست خورده پس از هشت سال جنگ بیحاصل، نیاز به نیروی انسانی لازم برای جنگ و کار در صنایع جنگی به شکل چشم‌گیری کاهش یافت، و دولت بتدریج به این نتیجه رسید که ضروری است انفجار جمعیت را کنترل کند» (ص ۱۹). او به‌درستی اشاره می‌کند که انفجار جمعیت دولت را وادار ساخت که برنامه کنترل موالید را که قبلاً سخت با آن مخالف بود، به تدریج به موقع اجرا گذارد. رژیم قبلاً قانون سقط جنین قبل از انقلاب را لغو کرده بود و کلینیک‌های تنظیم خانواده را برجیده بود. اما ناچار شد این سیاست‌ها را تغییر دهد.

یکی از عرصه‌های مربوط به شرایط مادی مورد توجه اغلب فمینیست‌های پوپولیست که به استناد آن موضع ملایم‌تری در قبال جمهوری اسلامی اتخاذ کرده‌اند و حتا به حمایت از آن برخاسته‌اند، وضعیت اشتغال زنان پس از انقلاب است. والتین مقدم، هما هودفر، نیره توحیدی، و نستنا رضائی (۱۴) از جمله کسانی هستند که ادامه (و افزایش) اشتغال زنان در رژیم اسلامی را نشانگر تحولات رژیم و موفقیت مبارزه زنان مسلمان در این راستا دیده‌اند. تمامی این نویسندگان به افزایش فعالیت‌های اجتماعی و اشتغال زنان در جمهوری اسلامی اشاره دارند. اما مأخذ تمامی این نویسندگان همان مقاله‌ی مقدم است (۱۵). که متأسفانه ایرادهایی اساسی بر آن وارد است. نقد تفصیلی این مقاله در اینجا ضرورتی ندارد، اما به‌لحاظ اهمیتی که، در غیاب یک بررسی جامع از

وضعیت اشتغال زنان، یافته و مرتباً به آن استناد می‌شود. ناچارم با تفصیل نسبتاً بیشتری به بخش‌هایی از آن که به بحث نوشته حاضر مربوط می‌شود اشاره کنم.

xalvat.com

یکی از مبانی آماری مقدم مقایسه سرشماری ۱۳۵۵ مرکز آمار (آخرین سرشماری قبل از انقلاب) با آمار سال ۱۳۶۱ منتشره آن مرکز است. براساس این مقایسه است که مقدم از جمله اشاره می‌کند که «... سهم زنان در نیروی کار بعد از انقلاب تغییری نکرده» (ص ۲۲۹). در اینجا چند نکته مطرح است. اولاً آمار مورد استفاده مقدم محدوده هفت ساله‌ای را در بر می‌گیرد که لااقل سه سال آن مربوط به قبل از انقلاب است، و چون به علت عدم دسترسی به آمار سری‌های زمانی سالانه، مقدم دو مقطع زمانی (۱۳۵۵ و ۱۳۶۱) را با هم مقایسه کرده. آمار ۱۳۶۱ مورد استناد او به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که چه میزان از تغییرات آماری مربوط به قبل از انقلاب و چه میزان به دوران جمهوری اسلامی مربوط می‌شود. بنابراین تأکیدهای مقاله در مقایسه آمار «قبل از انقلاب» و «بعد از انقلاب» چندان دقیق نیست. واقعیت آن است که بخش قابل ملاحظه‌ای از این میزان رشد اشتغال به سال‌های قبل از انقلاب (بین ۱۳۵۵ و ۱۳۵۷) مربوط می‌شود (۱۶).

مشکل دیگر این محاسبه، مقایسه آمار سرشماری (که هر ده سال یکبار به‌طور همگانی صورت می‌گیرد) با آمار سالانه (که به‌طور نمونه‌گیری در بین سال‌های سرشماری بدست می‌آید) است. احتمالاً مقدم نتایج سرشماری ۱۳۶۵ (اولین سرشماری بعد از انقلاب) را به‌هنگام نگارش مقاله مورد بحث در اختیار نداشته است. این سرشماری قطعاً مبنای مقایسه‌ای به‌مراتب دقیقتری را، چه از نظر محدوده زمانی و چه از نظر جامعه آماری، بدست می‌دهد. هر چند که این مبنای مقایسه‌ای نیز عاری از اشکال نیست زیرا جمهوری اسلامی در سرشماری اشتغال واحد سن را از ۱۰ سال (مبنای محاسباتی در سرشماری‌های قبل از انقلاب) به ۶ سال کاهش داده است. درست است که این تغییر تصویر واقع‌بینانه‌تری از اشتغال در ایران را، با توجه به انبوه وسیع کارگران خردسال به‌ویژه دخترچه‌های کارگر، نشان می‌دهد، اما آمار اشتغال را نیز متورم

می‌سازد. به‌علاوه جمهوری اسلامی در اولین سرشماری خود بیکاران فصلی (یعنی کسانی را که در هفته قبل از سرشماری جویای کار نبوده‌اند) جزو شاغلین بحساب آورده. حال آنکه در آخرین سرشماری قبل از انقلاب در ۱۳۵۵، این گروه به‌درستی جزو بیکاران محسوب شده‌اند. واضح است که این کار نیز آمار اشتغال را متورم می‌کند. اما قابل توجه است که به‌رغم اضافه کردن کودکان کارگر بین ۶ تا ۹ سال، و انبوه بیکاران فصلی، سرشماری مورد بحث نتایج مغایر و متفاوتی را از نتایجی که مقدم بر آن تاکید کرده و دیگران بدون بررسی صرفاً به آن استناد کرده‌اند ارائه می‌دهد. این سرشماری نشان می‌دهد که سهم زنان فعال در کل جمعیت فعال از $۱۴/۸\%$ در سال ۱۳۵۵ به $۱۰/۲\%$ در سال ۱۳۶۵ کاهش یافته. به‌علاوه سهم اشتغال زنان شهری به نسبت کل شاغلین شهری از $۱۱/۲\%$ به $۸/۸۲\%$ در همین دوره کاهش پیدا کرده، و سهم زنان بیکار شهری به نسبت کل بیکاران از $۱۳/۱\%$ در ۱۳۵۵ به $۲۰/۱\%$ افزایش داشته است (۱۷).

استخدام در دستگاه‌های دولتی عرصه دیگری است که مقدم برای نشان دادن افزایش اشتغال زنان مورد توجه قرار داده است. مقدم به‌درستی به افزایش درصد کارکنان زن در دستگاه‌های دولتی (از ۶۶% در ۱۳۵۵ به ۲۸% در سال ۱۳۶۲) اشاره دارد. برکنار از اینکه بخشی از این رشد نیز به سال‌های قبل از انقلاب مربوط می‌شود، واقعیتی است که درصد کارکنان زن دولت بعد از انقلاب افزایش یافته است. اما نکته‌ای که بیش از افزایش آماری زنان کارکنان دولت باید مورد بررسی قرار گیرد دلایل این افزایش است که مقدم تنها به پاره‌ای از آنها، از جمله افزایش نقش دولت، اشاره دارد. رشد سریع جمعیت، که بخشی معلول سیاست‌های اولیه رژیم جمهوری اسلامی بوده، به‌ویژه رشد تعداد دانش‌آموزانی که به سن مدرسه رسیده‌اند، نیاز به معلمان را، که بالاترین میزان اشتغال زنان در دولت را به خود اختصاص داده و می‌دهد، به شدت افزایش داد. چنانچه در سال ۱۳۶۸ از مجموع کل زنان شاغل در دولت $۷۰/۶\%$ در آموزش و پرورش مشغول بوده‌اند (۱۸). دلیل عمده دیگر، استخدام زنان و دختران شهدا، جانبازان و مقامات جدید بوده است. ایجاد کمیته‌های

مخصوص زنان و انجمن‌های اسلامی در وزارتخانه‌ها و موسسه‌های دولتی و نیمه‌دولتی نیز جمع قابل ملاحظه‌ای از زنان اسلامی یا متظاهر به اسلام را به لیست مواجب‌بگیران دولت اضافه کرده؛ کمیسیون‌های امور بانوان در وزارت کشور که هم‌اکنون به ۲۳۰ واحد می‌رسد، نیز برای جمعی از زنان مورد اعتماد حکومت ایجاد اشتغال کرده است. تعداد قابل ملاحظه‌ای از زنان مسلمان فعال در کمیته‌های اسلامی مساجد ناکهان به ریاست مدرسه‌های دخترانه و یا امور پرورشی و دینی هنرستان‌ها و موسسه‌های علمی منصوب شدند، و بعداً به کسب مدارک دانشگاهی دست یافته و طبعاً وارد مقولهٔ نیروی «متخصص» و ماهر شدند. بخش قابل توجهی از این زنان برای ایفای نقش در دستگاه‌های سرکوب و کنترل از جمله کنترل سایر زنان به کار گرفته شده‌اند. مقدم در نوشتهٔ دیگری، در توضیح افزایش نقش اجتماعی زنان، به زنان بسیجی اشاره می‌کند، که با دیدن آموزش‌های نظامی «... محافظت از وزارتخانه‌ها و بانک‌ها» را برعهده می‌گیرند. وی می‌گوید: «واگذاری چنین مسئولیتی به زنان مغایر تصمیمات قبلی جمهوری اسلامی بود که قصد داشت زنان را از رده‌های مناصب دولتی حذف کند...» (۱۹۱). اما هر آن کس که در دوران پس از انقلاب در ایران در دستگاه‌های اداری و آموزشی کار کرده باشد، به خوبی می‌داند که این زنان برای کنترل سایر زنان در دستگاه‌های دولتی و غیردولتی، از جمله کشتن بدن زنان کارمند و ارباب رجوع، پاک کردن آرایش و زدودن بوی عطر و اودکلن آنها، و نیز دستگیری زنان «بدحجاب» در معابر عمومی به کار گرفته شده‌اند و استخدام آنها «در رده‌های مناصب دولتی» کوچکترین مغایرتی با سیاست‌های اولیه رژیم نداشته و ندارد.

عرصهٔ دیگر اشتغال زنان در «بخش مدرن صنایع» است که مقدم به آنها می‌پردازد و اشاره می‌کند که: «سرشماری ۱۳۵۵ نشان می‌دهد که زنان مزد و حقوق‌بگیر در بخش صنایع و معادن دولتی و خصوصی (یعنی کل صنایع کشور اعم از بزرگ و کوچک، شهری و روستایی) بین ۲۰ تا ۲۷٪ کل کارکنان را تشکیل می‌دادند... |حال آنکه...| مزد و حقوق‌بگیران صنایع شهری (منظورش صنایع بزرگ است)، در ۱۳۶۲ معادل

۶٪ کل اشتغال در این بخش را تشکیل می‌دادند. این اساساً به‌وضوح اُفت شدیدی در اشتغال زنان در صنایع صورت گرفته است» (تاکیدها از من است) (ص ۲۳۳). مقدم در اینجا به اشتباه آمار صنایع بزرگ (۱۰ نفر و بالاتر) را با آمار کل صنایع کشور (۱ نفر به بالا) که از طرح جامع آمارگیری صنعتی و یا سرشماری بدست می‌آید مقایسه کرده و به نتیجه «اُفت شدید» در اشتغال صنعتی رسیده است. با آنکه طبق آمار سرشماری ۱۳۶۵ اشتغال زنان در کل صنایع (بزرگ، کوچک، شهری و روستایی) کاهش داشته، اما در «بخش صنایع مدرن» کاهش صورت نگرفته است (۲۰). به‌علاوه مقدم دلیل اُفت اشتغال زنان در صنایع را در رابطه با «تعطیل شدن و یا تغییر مالکیت» شرکت‌های چندملیتی مطرح می‌سازد. اشاره می‌کند که: «این کاهش شاید با این واقعیت توضیح داده شود که اکثریت این زنان توسط شرکت‌های چندملیتی استخدام شده بودند» (ص ۲۳۳). این نظر نیز کاملاً نادرست است. اولاً همان‌طور که در بالا اشاره شد، تفاوت درصد مورد بحث مقدم مربوط به صنایع کوچک است و شرکت‌های چندملیتی در ایران کوچکترین رابطه‌ای با آنها نداشتند. دوم آنکه شرکت‌های چندملیتی در ایران تقریباً به‌تمامی به‌شکل سرمایه‌گذاری مشترک (با اقلیت سهام) با صنایع دولتی و بخش خصوصی عمل می‌کردند (۲۱). و پس از انقلاب همگی تحت کنترل دولت درآمدند و تفاوتی در سیاست‌های استخدامی آنها با سایر صنایع دولتی و ملی شده وجود نداشت.

مقدم نوشته دیگری در ۱۹۹۵ در نشریه (Iranian Studies) در همین زمینه، و به منظور «بهنکام» در آوردن نوشته قبلی خود در زمینه اشتغال زنان، منتشر کرده است؛ او در این نوشته نیز متأسفانه همین خطاهای محاسباتی و نظری را تکرار می‌کند. با آنکه در مورد آمار اشتغال زنان، با استفاده از آمار سرشماری ۱۳۶۵، به‌درستی و البته بدون توضیح نتیجه‌گیری خود در مقاله قبلی‌اش، به درصد صحیح اشتغال زنان (حدود ۹٪) اشاره می‌کند، اما در مورد علت کاهش اشتغال زنان در مجموع و نیز در صنایع سعی می‌کند که نتیجه‌گیری‌های قبلی خود را ارائه دهد. در مورد علت پایین‌تر بودن آمار اشتغال زنان در سرشماری ۱۳۶۵ به نسبت

۱۳۵۵ می‌گوید: «... بنظر می‌آید که این امر بخاطر ملحوظ کردن صنایع روستائی در سرشماری قبل از انقلاب بوده، و این بخشی است که به اندازه کافی در سرشماری ۱۳۶۵ بحساب نیامده. تفاوت‌های روش‌های آماری و کم‌شماری ممکن است کاهش اشتغال زنان را توضیح دهد» (۲۲). معلوم نیست مقدم بر چه اساسی این حرف را می‌زنند، و چرا جمهوری اسلامی نخواهد که این بخش را در سرشماری عمومی، که همه کس و همه فعالیت‌ها را در برمی‌گیرد، «به حساب» آورد؟ البته مقدم به درستی به این واقعیت اشاره می‌کند که «ظهور گفتمان اسلامی در مورد زنان و خانواده قطعاً | در این کاهش | سهمی داشته است». در مورد کاهش اشتغال در صنایع، باز آمار کل صنایع را با صنایع بزرگ - که مجدداً آنها را اشتباهاً صنایع شهری می‌نامد - مقایسه می‌کند، و نتیجه‌گیری مقاله قبلی خود را تکرار می‌کند.

به هر حال آنچه که در رابطه با بحث مربوط به اشتغال زنان و یا حضور زنان در تمام عرصه‌های اجتماعی، هنری و اداری مطرح است، این است که جمهوری اسلامی در جامعه‌ای به قدرت رسید که سطح معینی از رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی را تجربه کرده بود، و تحمیل جامعه ایده‌آل اسلامی‌اش، از جمله در رابطه با زنان، با واقعیت‌های عینی جامعه همخوانی نداشت و رژیم ناچار بود که در قالب این واقعیت‌ها عمل کند. در هیچ دوره از تاریخ اخیر ایران چنین آشکار و به‌طور رسمی و قانونی ابتدایی‌ترین حقوق زنان لگدمال نشده و سنت‌ها و ارزش‌های زن‌ستیز و تحقیرآمیز در جامعه تبلیغ و ترویج نشده است. مجموعه واقعیت‌های عینی، مقاومت زنان که در هفده سال گذشته به اشکال گوناگون ادامه داشته، و نیز تلاش حاکمیت برای خنثا کردن گزارش‌های مطبوعات غربی و اپوزیسیون خارج از کشور، سبب شده تا در ایران امروز زن در «مرکز توجه فکری» و سیاسی قرار گیرد.

xalvat.com

عقب‌نشینی از آرمان‌های فمینیستی

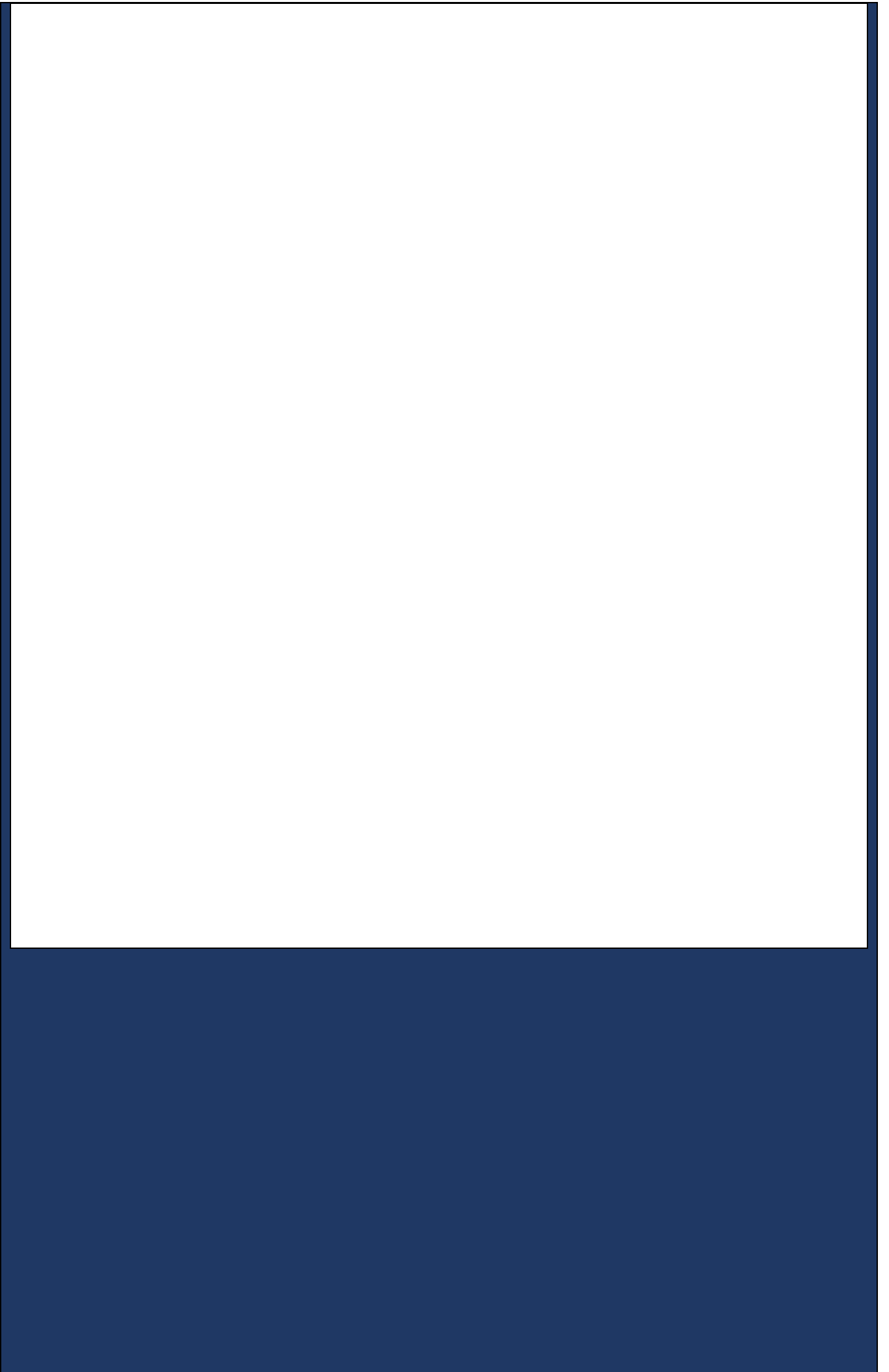
بدون آنکه به آثار و عواقب سیاسی رشد گرایش زنی‌باوری

پوپولیستی کم بها داده شود، مهمترین تاثیر این گرایش را باید در عرصه نظری جستجو کرد، چون که این بنیان‌های نظری خود زمینه‌ساز حرکت‌های سیاسی بلندمدتی می‌گردد که می‌توانند آثار مخربی را در راه رهایی زنان ایران و از آن مهمتر آزادی و رهایی انسان ایرانی و جامعه ایرانی از فقر و عقب‌ماندگی مادی و فکری به همراه آورند. با آنکه هیچیک از فمینیست‌های مورد بحث نظریه مشخصی را، برکنار از اشاره به پاره‌ای مفاهیم و گرایش‌های پسا-مدرن یا نسبی‌گرایی فرهنگی، ارائه نمی‌دهند، اما از مجموع تلاش‌های آنها به خوبی می‌توان دریافت که با رد نظریه‌های عمومی فمینیستی، اعم از لیبرال و چپ، قصد آشتی دادن پاره‌ای از نظریه‌های خاص فمینیستی را با معتقدات مذهبی عامه مردم دارند، و در این راه با عقب‌نشینی از مبانی اساسی زن‌باوری و آرمان‌های انسان‌دوستانه فمینیستی به ستایش معتقدات دینی - با امید تحمیل اصلاحاتی به سود زنان در آن - کشانده شده‌اند. در همین راستا است که مثال جالبی در زبان انگلیسی که می‌گوید «بچه را با آبی که او را در آن شسته‌اند دور می‌ریزند»، شامل حال آنها می‌شود. کاری را که این فمینیست‌ها به آن دست زده‌اند، در واقع همان است که یورکن هابرماس در برخورد قاطعانه‌اش به روشنفکران «نو-محافظه‌کار» آلمان و فرانسه به نقد می‌کشد، که جنبه‌ای از آن نقد «اتحاد پسا-مدرنیست‌ها با ماقبل-مدرنیست‌ها» است (۲۳).

نجم‌آبادی با تاکید بر اینکه در ایران معاصر انحصار روحانیت بر اسلام و دولت بر مقوله زن، «فکر اسلامی و اندیشه زنوری را به گونه دو فکر متباین یا حتی متضاد شکل داد» (ص ۲۰۱)، به وضوح نامتباین بودن فمینیسم و اسلام را طرح می‌کند و خواستار آشتی زن‌باوری و دین می‌شود. می‌گوید تغییر تفکر جامعه «... انقلابی ریشه‌ای در فرهنگ و فکر و خیال جامعه را می‌طلبد که بخشی از آن بازنگری‌ها و بازخوانی‌ها و بازاندیشی‌های زنورانه متن‌های موجود و آفرینش متن‌های تازه است» (ص ۲۰۲). این خواستی درست و انقلابی است. اما این بازنگری‌ها و بازاندیشی‌های مورد توجه نجم‌آبادی کدامند؟ آنچه که از نوشته او برمی‌آید، این بازخوانی‌ها نه بازخوانی‌هایی است که روشنفکر سکولار،

هومانیست و مدرنیست به قصد زدودن اوهام و افکار ماورای زمینی به آنها می‌پردازد، بلکه از آن اصلاح‌طلبان اسلامی است که با تعبیر و تفسیرهای آیه‌های آسمانی و قوانین تبعی، قصد دارند آنها را با واقعیت‌های زمینی انطباق دهند. من ایرادی به این بازخوانی مذهبی، که آشکال به مراتب پیچیده‌تر آن را در دنیای عرب زبان دهه‌هاست شاهد بوده‌ایم، ندارم. اما ایراد من عقب‌نشینی از آرمان‌های رهایی‌بخش فمینیستی، و نادیده گرفتن «تباین» و تضاد این آرمان‌ها با آرمان‌های مذهبی است.

نجم‌آبادی البته ما را دعوت می‌کند که با حفظ زبان خود (که من آن را به معنی تفکر متفاوت می‌گیرم) تلاش‌های اصلاح‌طلبانه زنان مسلمان را خوش‌آمد بگوییم. وی می‌گوید: «حرف من آن نیست که زنوزان دنیوی زبان خود را کنار بگذارند و زبان اسلامی برگزینند». می‌گوید که می‌خواهد «چندزبانه شدن فمینیسم ایرانی» را توجه دهد (ص ۲۰۵). اما اگر نجم‌آبادی و گرایشی که در خارج از کشور، او یکی از سخنگویان فصیح آن است به این «استقبال» و «حمایت» اکتفا می‌کردند، و از مسئولیت روشن ساختن پیچیدگی‌ها و نقش‌های چندگانه «فمینیسم اسلامی» درون و بیرون حکومت، و از ارائه «زبان»های دیگر دست نمی‌شستند، من با آنها اختلافی نداشتم. اما اینکه سطح خواست‌های جنبش فمینیستی ایران را به سطحی تنزل دهیم که روزی در «بازخوانی» اسلام مفهوم «قومون» در سوره نساء نه به معنی قیومیت مرد بر زن بلکه به معنی پشتیبانی از زن گرفته شود، و یا «ضربون» به معنی ضرورت کتک زدن زن تفسیر نشود (ص ۱۸۵، ۸۶)، ره به بیراهه برده‌ایم. حتا در دوران انقلاب مشروطیت، پیشکامان فکر فمینیستی در ایران خواست رفع موانع فرهنگی و حقوقی دسترسی زنان به آموزش، اشتغال و بهبود موقعیت زن در خانواده را (به‌ناچار در قالب زبان اسلامی) مطرح می‌کردند. شاید اگر این بحث‌ها در آغاز قرن بیستم، قبل از هرگونه تجربه تجدیدی در ایران و شروع رهایی زن از چنگال تفکر مذهبی مطرح می‌شد، همبستگی بیشتری را می‌شد با آن داشت. با این حال، حتا اکنون نیز من نقش اصلاح‌طلبان مذهبی را - با نگرشی انتقادی - مثبت می‌دانم. کمتر کسی است که مخالف اصلاحات در هر عصر و زمانی، به‌ویژه در شرایط فعلی ایران



الکوبرداری‌های ساده‌انگارانه از فمینیسم غرب را بپذیریم، در واقع مهمترین ویژگی جنبش فمینیستی در کشور ایران ارتباط تنگاتنگ آن با سایر مبارزات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است. با آنکه جنبش زنان با درس‌گیری از تجارب گذشته باید جنبشی مستقل (از احزاب سیاسی و دولت) باشد، اما این استقلال نباید به معنی انزوای جنبش زنان از سایر خواست‌های وسیع‌تر و بزرگ‌تر تعبیر شود. هیچ جنبش فمینیستی در یک نظام غیردمکراتیک فرصت شکل‌گیری و بقا ندارد. از این رو مبارزه برای دموکراسی و آزادی‌های سیاسی و مبارزه برای آرمان‌های فمینیستی از هم جدایی‌ناپذیرند. بنابراین تأکید یک‌جانبه بر تلاش‌های پاره‌ای زنان مسلمان در جهت کسب حقوق از دست‌رفته زنان ایران، بدون توجه به نبود دموکراسی و آزادی‌های سیاسی، از ضعیف‌ترین جنبه‌های این دیدگاه است. نجم‌آبادی ضمن اشاره درست به «شرایط انحصارطلبی‌های فکری و خشونت دولتی در ایران» نوید می‌دهد که «فضائی که مجله زنان در ایران آفریده است فضائی است که باب آن به روی معتقد و غیرمعتقد، مسلمان و غیرمسلمان، باز است»، و بحث اینجاست که «... دیگر زنان چگونه جایی برای خود در این فضا بسازند» (ص ۲۰۵). این در واقع یک رویا است تا واقعیت. در فضای خفقانی که زنان (و مردان) ایرانی در آن بسر می‌برند؛ نشریه پشت نشریه تعطیل می‌شود؛ نویسندگان شلاق می‌خورند، تهدید به مرگ می‌شوند، زندانی و ناپدید می‌شوند؛ زنان فرزانه‌ای چون دکتر هما دارابی چاره‌ای جز خودسوزی نمی‌یابند؛ در چنین «فضا»ی دور از آزادی‌ها و دموکراسی متأسفانه «جایی» نمی‌توان یافت، مگر آنکه چیزهایی بگوییم و بنویسیم که نه تنها حقانیت رژیم حاکم را زیر سؤال نبرد، که آنرا تقویت نیز نکند. (مثلاً همانند شهلا حائری در نامه‌ای از آمریکا به مجله زنان، تنها سختی وضع زنان شاغل در آمریکا را به زنان ایران یادآور شویم، و یا همچون نیره توحیدی در نامه «شوق» انگیزش به مجله زنان مخالفان نظراتمان را، به سبکی نه چندان دور از سبک رژیم اسلامی، «زنان استالینیست و مائوئیست» بنامیم) (۲۴). ایران امروز شاید بارزترین نمونه ضرورت پیوند مبارزه برای احقاق حقوق زنان با جنبش عمومی سیاسی در راه دموکراسی و آزادی‌های فرهنگی و سیاسی باشد.

تردیدی نیست که اصلاح‌طلبی کاری بسیار ظریف و پیچیده است و مرزهای مبارزه برای تغییر و رفرم نظم موجود با همسویی و همکاری با نظام موجود بسیار باریک. اگر فمینیست‌های مورد بحث این مقاله این پیچیدگی را در نظر نگیرند همان خطاهایی را مرتکب خواهند شد که نمونه‌هایش را در دیگر عرصه‌های مبارزه سیاسی تاریخ معاصر ایران به فراوانی دیده‌ایم. حفظ «زبان» متفاوت و پیشرو و حل نشدن در «زبان» حاکم مهمترین جنبه اصلاح‌طلبی است. مایلم جمله زیبای نجم‌آبادی را که در بالا به آن اشاره کردم، دوباره، اما با قرائتی متفاوت و مبتنی بر درک گرامشی از تحول، بیان کنم و به بحث خود خاتمه دهم: تحول «انقلابی» ریشه‌ای در فرهنگ و فکر و خیال جامعه می‌طلبد که بخشی از آن بازنگری‌ها و بازخوانی‌ها و بازاندیشی‌های زن‌ورانه متن‌های فرهنگی موجود و آفرینش متن‌های تازه است». در قرائت گرامشی گونه از این «انقلاب»، نقش روشنفکر زدودن اوهام از ذهن مردم، افشای ایدئولوژی حاکم و مبارزه بی‌وقفه در جامعه مدنی برای مقابله با «هژمونی» حاکم و ایجاد یک «ضدهژمونی» است. تفاوت این قرائت با قرائت دوباره متون اسلامی به امید انطباق آن با جامعه‌ای که به هر حال تحول به سوی مدرنیته را آغاز کرده، تفاوت از زمین تا آسمان است.

پی‌نوشت‌ها:

۱۱. افسانه نجم‌آبادی، «سال‌های عسرت، سال‌های رویش»، *کنکاش*، شماره ۱۲، پائیز ۱۳۷۱، برای تحلیل مشابهی از مجله *زنان* نگاه کنید به مقاله زیبا میرحسینی: "Stretching The Limits: A Feminist Reading of The Sharia in Post-Khomeini Iran" in Mai Yamani (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York University press, New York, 1996.
۱۲. Haideh Moghissi, *Populism and Feminism in Iran*, Macmillan, London, 1995, 1996, PP.183-185.
۱۳. هایده مغیسی، «برس‌ت‌های سیاسی و فرهنگی جمهوری اسلامی»، *چشم انداز*، شماره ۱۳، بهار ۱۳۷۳.
۱۴. Aijaz Ahmad, *In Theory*, Verso, London, New York, 1992.
۱۵. Edward Said, *Orientalism*, Verso, London, New York, 1978.
۱۶. Haleh Afshar, "Women and the Politics of fundamentalism in Iran", *Women Against Fundamentalism*, Vol.1, No.5, 1994.
۱۷. Parvin Paidar, "Feminism and Islam in Iran", in D. Kandiyoti (ed.), *Gendering The Middle East*, Syracuse Univ. Press, Syracuse:1996.
۱۸. Shahla Haeri, "Of Feminism and Fundamentalism", *Contention*, Vol. 4, No. 3, Spring 1995.
۱۹. Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds and On Our Heads: The Persistense of Colonial Images of Muslim Women", *Resources for Feminist Research*, Vol. xi, No. 5, July-August, 1995.
۲۰. عما ناطق، «نگاهی به برخی نوشته‌ها و مبارزات زنان در دوران مشروطیت»، *کتاب جمعه*، شماره ۳۰، اسفند ۱۳۵۸.
۲۱. Nayereh Tohidi, "Modernity, Islamization, and Women in Iran", in Valentine Moghadam, *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, Zed Books, London and Karachi: 1994.
۲۲. «زنان در مبارزه»، (*ماهنامه اتحاد ملی زنان*)، سال اول، شماره اول، آبان ۱۳۵۸.
۲۳. *رسالت*، نقل در *ایران تایمز*، شماره ۱۰۸۳، ۱۲ شهریور ۱۳۷۱.
۲۴. این مفهوم از هابرماس است.
۲۵. Nasta Ramezani, "Women in Iran: The Revolutionary Ebb and Flow", *Middle East Journal*, Vol. 47, No. 3, Summer 1995.
۲۶. Valentine Moghadam, "Momen, Work and Ideology in the Islamic

- ۱۱۶ برای نمونه در یکی از عرصه‌های مهم اشتغال، یعنی در صنایع «بزرگ» (با ۱۰ نفر بیشتر)، در سال ۱۳۵۵ متوسط رشد سالانه اشتغال در ادامه روند ۱۳۵۶-۱۳۵۲، حدود ۷٪ بود. و با آنکه در سال ۱۳۵۶ به علت رکود اقتصادی این میزان رشد به ۲/۶٪ کاهش پیدا کرد. در ۱۳۵۷ این میزان رو به افزایش گذاشت و به ۱/۹٪ رسید. جانب توجه آنکه طی سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۱ (مقطع بعد از انقلاب)، رشد اشتغال صنایع مزبور به حد ۱/۲٪ کاهش یافت. و البته در ۱۳۶۱ حدود ۵/۳٪ افزایش حاصل کرد. (بانک مرکزی ایران. نگاهی به تحولات اقتصادی کشور بعد از انقلاب، ۱۳۶۴، ص ۱۷۴) شاخص اشتغال کارکنان صنایع بزرگ در چند سال قبل از انقلاب نیز کمابیش همین واقعیت را نشان می‌دهد: این شاخص (بر منبای سال پایه ۱۳۵۳) به ترتیب برای سال‌های ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، و ۱۳۵۸ عبارت از ۱۱۷/۳، ۱۲۰/۴، ۱۲۶/۳ و ۱۳۲/۸ بوده است. (همانجا، ص ۵۷۱). در عرصه مهم دیگری از جمله آموزش و پرورش، که در اشتغال زنان نقش بسیار عمده‌ای داشته و دارد، نیز روند رشد اشتغال را در آن سال‌ها می‌توانیم ببینیم: میزان رشد کادر آموزشی در سال‌های ۱۳۵۵-۵۶، ۱۳۵۶-۵۷، ۱۳۵۷-۵۸، به ترتیب عبارت‌اند از: ۱۱/۲٪، ۱۲/۳٪ و ۱۴/۶٪. (همانجا، ص ۲۲۶ و ۵۹۹).
- ۱۱۷ مرکز آمار ایران، سالنامه آماری ۱۳۶۹، صص ۵۸، ۵۹.
- ۱۱۸ مرکز آمار ایران، سالنامه آماری ۱۳۶۹، ص ۷۱.
- ۱۱۹ Valentine Moghadam, *Islamic Movements and Woman's Responses in the Middle East*, Gender and History, Vol.3 No.3, Autumn 1991, P.280.
- ۱۲۰ طبق آمار کارگاه‌های صنایع بزرگ منتج از آمارگیری سال ۱۳۶۳، از ۵۶۷ هزار کل کارکنان صنایع بزرگ، ۳۸ هزار یا ۷/۳٪ را زنان تشکیل می‌دادند، که درصد بالاتری از اشتغال زنان در این صنایع را به نسبت درصد مربوط به قبل از انقلاب (حدود ۶٪) را نشان می‌دهد. مرکز آمار ایران، آمار کارگاه‌های بزرگ صنعتی ۱۳۶۳، ص ۲.
- ۱۲۱ Saeed Rahnama, "Multinationals and Iranian Industries:1957-1979", *The Journal of Developing Areas*, Vol. 24, No. 3, 1990, p.296.
- ۱۲۲ Valentine Moghadam, "Women's Employment Issues in Contemporary Iran: Problems and Prospects in the 1990s", *Iranian Studies*, 1996.
- ۱۲۳ Jurgen Habermas, "Modernity_An Incomplete Project", in Thomas Docherty, *Postmodernism*, Columbia Univ. Press, New York: 1993, p.108.
- ۱۲۴ زنان، سال پنجم، شماره ۲۹، تیر ۱۳۷۵، صص ۵۶، ۵۷.

