

زنان قدرت مقاومت

در ایران پس از انقلاب

فاطمه صادقی

زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب

فاطمه صادقی

عنوانی زیرِ اشرامِ مسام قوانین
Women Living Under Muslim Laws
النساء فی ظلّ قوانین المسلمین
Femmes sous lois musulmanes

عنوان: زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب
نویسنده: فاطمه صادقی

چاپ اول
کپی رایت: Women Living Under Muslim Laws 2011 زنان و قوانین در جوامع مسلمان ۲۰۱۱

تمام حقوق محفوظ است.
با ذکر نام نویسندگان و ناشر، بخشی از این اثر می تواند استفاده شده یا به آن ارجاع داده شود. هیچ بخشی از این اثر نباید بدون اجازه کتبی صاحب کپی رایت برای اهداف تجاری بازتولید یا استفاده شود.

نشر:

Women Living Under Muslim Laws

زنان و قوانین در جوامع مسلمان

صندوق پستی: ۲۸۴۴۵

لندن، N195NZ

بریتانیا

wluml@wluml.org

www.wluml.org

چاپ: Women Living Under Muslim Laws (زنان و قوانین در جوامع مسلمان)

ISBN: ۹۷۸-۱-۹۰۷۰۲۴-۰۶-۱ Paperback

ISBN: ۹۷۸-۱-۹۰۷۰۲۴-۰۵-۴ PDF e-publication

انتشارات شبکه همبستگی بین المللی Women Living Under Muslim Laws (زنان و قوانین در جوامع مسلمان) تلاش می کند تا اطلاعاتی درباره زندگی، مبارزه و استراتژی های زنان در جوامع و کشورهای گوناگون مسلمان در جهت دستیابی به حقوق برابر مهیا کند. انتشارات Women Living Under Muslim Laws (زنان و قوانین در جوامع مسلمان) اطلاعات و تجربیات روبه افزایش جنبش های زنان را برای طیف وسیعی از خوانندگان قابل دسترسی می کند تا استراتژی ها و ابتکاراتی که به ارتقای استقلال زنان در سطح جهانی کمک کرده اند را به دیگران بشناساند.

عنوان: زیرِ اش مسام قوانین

Women Living Under Muslim Laws

النساء فی ظل قوانین المسلمین

Femmes sous lois musulmanes

Title: Women, Power, and Resistance in Post-revolutionary Iran

Authors name : Fatemeh Sadeghi

First Edition

Copyright © Women Living Under Muslim Laws 2011

All rights reserved.

Part of this book may be quoted or used as long as the authors and publisher are acknowledged. No part of this publication may be reproduced or transmitted for commercial purposes without prior written permission from the copyright owner.

Published by:
Women Living Under Muslim Laws
PO Box 28445
London N19 5NZ
UK

wluml@wluml.org
www.wluml.org

Cover art: WLUML

Page layout/typesetting: WULUM

ISBN: 978-1-907024-05-4 Paperback

ISBN: 978-1-907024-06-1 (PDF e-publication)

Publications of the international solidarity network, Women Living Under Muslim Laws (WLUML), aim to provide information about the lives, struggles and strategies of women living in diverse Muslim communities and countries. WLUML publications make the accumulated knowledge and experiences of women's rights movements accessible to a wide readership, as tools to help inform strategies and initiatives that promote greater autonomy of women worldwide.

محاولات زيارته مسام قوانین
Women Living Under Muslim Laws
النساء في ظل قوانين المسلمين
Femmes sous lois musulmanes

Abstract

Women, Power, and Resistance in Post-revolutionary Iran answers to the question as to how Iranian women have resisted against power structures and relations of Islamism. It challenges the majority of development approaches and discourses towards women's empowerment in Islamic societies considering them as de-contextualized attitudes, which are mostly unable to analyze irreversibility of power relations in Islamic societies and hence to recommend enduring mechanisms of women's empowerment. The book suggests that every approach towards empowerment should consider the socio-political context of power relations as well as the methods and mechanisms of resistance that women undertake in specific contexts.

The author suggests that in post-revolutionary Iran Islamism should be considered as the main power apparatus and discourse and investigates the background of gender attitudes of Islamist discourses in pre-revolutionary Iran. She shows that Islamism was not a monolithic discourse and in different phases depending on the political situation Islamists took various positions towards women's presence in society and their participation in socio-political processes. Therefore, contrary to this widespread belief maintain that Iranian women cooperated with Islamists in disempowering themselves, the experiences of women manifest that in fact the contrary is true. The collaboration of the majority of women with Islamists especially at the time of the Iranian revolution of 1979 was due to egalitarian attitudes of them, which were deeply different from what happened after the revolution.

In post-revolutionary Iran Islamism became a main apparatus for suppression of women. However, women have never stopped resisting against Islamism. Drawing on field research and women's experiences, the author explores resistance and empowerment of women against Islamism. She shows that not only secular women, but also religious women have by all means resisted against Islamism. These resistances have taken three main forms depending on different socio-political circumstances: politics of presence, silent protest, and collective actions in socio-political movements. Whereas not all of these actions were empowering for women, socio-political movements and participations seems to be the most empowering experience for women according to the findings. Along with resisting actions, there have been resisting discourses to which women resorted to challenge Islamism and make up actions. The discourses of resistance in post-revolutionary Iran include religious egalitarianism and feminism.

About the Author

Fatemeh Sadeghi was born in the religious city of Qom in Iran in 1971. She studied Arab and Islamic Studies and obtained her PhD in Political Thought from Tarbiat Modarres University in Iran. She taught Political Thought, Feminist Theories, and Political Sociology in various universities in Iran including the University of Tehran. As assistant professor of Political Science Department at the Azad Islamic University of Karaj she taught graduate and undergraduate courses from 2003-2008. In the meantime, she was the co-editor of *Goftogu*, the Iranian socio-cultural quarterly. She obtained SEPHIS post-doc grant and became ISIM research fellow in Leiden in 2008. After the conservative's takeover, she was dismissed from her teaching position in 2008 and has been working since then mostly as a freelance researcher. From 2009-2010 she got a research position in Department of Political Science at the University of Amsterdam.

فاطمه صادقی در سال ۱۳۵۰ در شهر قم به دنیا آمد. او تحصیل خود را در رشته مطالعات اسلامی و دنیای عرب انجام داد و دکتری خود را در تفکر سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس گرفت. او در دانشگاههای مختلف کشور از جمله دانشگاه تهران تاریخ تفکر سیاسی، نظریه های فمینیستی و جامعه شناسی سیاسی را تدریس کرده است. فاطمه صادقی در سالهای ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۸ در دانشگاه آزاد کرج استادیار بود و درس هایی را برای دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد ارائه کرد. در این دوره او عضو هیئت تحریریه نشریه *گفتگو* - فصل نامه اجتماعی - فرهنگی منتشره در ایران نیز بود. پس از به قدرت رسیدن محافظه کاران، صادقی از تدریس در دانشگاه محروم شد و تا کنون تنها به عنوان محقق مستقل به کار خود ادامه داده است. او یکسال به عنوان محقق در دپارتمان علوم سیاسی دانشگاه آمستردام در سال ۲۰۰۹ تا ۲۰۱۰ کار کرده است.

فهرست

ix	سیاس نامه
۱	مقدمه
۱۵	بخش اول: اسلامگرایی به عنوان گفتار قدرت
۱۶	فصل اول: ظهور اسلامگرایی و گفتار جنسیتی فدائیان اسلام
۳۲	فصل دوم: آموزه ولایت فقیه و دیدگاه های مطهری
۴۴	فصل سوم: شریعتی و اجتماعی کردن زنان
۵۲	بخش دوم: سرکوب
۵۳	فصل چهارم: اسلامگرایی، ترویج خشونت و فرودست سازی زنان
۶۸	بخش سوم: گفتارها و کنش های مقاومت
۶۹	فصل پنجم: اعتراض و مقاومت
۹۰	فصل ششم: گفتارهای مقاومت در ایران بعد از انقلاب
۱۰۲	فصل هفتم: نتیجه گیری و چالش های آینده
۱۰۸	کتابنامه
۱۱۷	واژه نامه

سپاس نامه

دوستان بسیاری در انجام این تحقیق یاری کرده اند که سپاسگزار آنها هستم. به ویژه از پروفیسور هما هودفر به دلیل کمک و راهنمایی بسیار ایشان در انجام این تحقیق تشکر می کنم. خانم ها غفاری، سخاوتی، و کشاورزیا نیز در انجام این تحقیق سهم داشته اند که قدردان زحمات بسیار آنها هستم. بدیهی است مسئولیت آنچه در این نوشته آمده، به تمامی بر عهده مؤلف است.

پژوهش حاضر برای پاسخ دادن به این پرسش انجام شد که در ایران بعد از انقلاب زنان از چه راهکارهایی برای قدرتمند شدن^۳ خود در حیات سیاسی بهره برده اند. مفهوم قدرتمندی از مفاهیم چالش برانگیزی بود که ارائه هر تعریفی از آن می توانست به رهیافتی جدید بینجامد. از جمله چنانچه نقطه عزیمت در این مفهوم رهیافت های توسعه ای باشند که قدرتمندی در آن یکی از کلید واژه هاست، در آن صورت کل این پژوهش می بایست به شکل دیگری در می آمد. به دلایلی که در پایین توضیح داده ام، از دیدگاه های توسعه ای در بحث و تفسیر یافته های حاصل از این پژوهش فاصله گرفته ام. اما مشکلی که با کنار گذاشتن این دیدگاه ها پدید آمد این بود که خارج از مباحث توسعه ای، جایگزین نظری چندان مناسبی که بتوان بر آن اتکا کرد، وجود نداشت. برای فراهم آوردن یک چارچوب نظری لازم بود پیوند میان قدرت و قدرتمندی مورد ملاحظه قرار گیرد و مفهوم اخیر در بستر نظریه های قدرت نشانده شود. این امر نیز خالی از اشکال نبود، زیرا همچنانکه خواهیم دید بسیاری از این نظریه ها با درک خاص خود از قدرت، مفهوم قدرتمند شدن و قدرتمندی را که با تصاحب قدرت (نه تنها در معنای سیاسی، بلکه در معنای کلی) در ارتباط اند، به چالش می گیرند. در نتیجه صحبت از قدرت یک چیز خواهد بود؛ صحبت از قدرتمندی چیزی کاملاً متفاوت، نامأنوس و بعضاً چالش برانگیز. بنا به یک تعریف قدرتمندی با نوعی تصاحب قدرت در پیوند است، در حالیکه اگر قدرت صرفاً متشکل از مادیات نباشد،

بلکه گفتاری و نیز تصاحب نشدنی باشد، لازم می آید به جای قدرتمندی از گفتارها و مناسبات قدرت، و مقاومت استفاده شود. به این ترتیب پرسش اصلی به این صورت تغییر می کند که در ایران بعد از انقلاب، کدام گفتارهای قدرت بر زندگی سیاسی زنان تأثیر گذار بوده و زنان در برابر این گفتارها و سامانه ها چگونه مقاومت کرده اند.

روش پژوهش و گرد آوری داده ها

از آنجایی که در بسیاری از تحقیقات علوم اجتماعی تحقیقات کیفی امکان فراهم آوردن جزئیات بیشتری از زندگی افراد را در اختیار قرار می دهند و به همین دلیل شاید متعهدانه تر باشند، در برخی موارد بر پژوهش های صرف آماری ترجیح دارند. این تحقیق نیز عمدتاً بر مطالعه کیفی مبتنی بر مصاحبه های عمیق فردی و گروهی با افراد و نیز مشاهده مبتنی است. مطالعات میدانی آن در فاصله زمانی نزدیک به دو سال به صورت پراکنده از اواخر زمستان ۱۳۸۵ تا زمستان ۸۷ در مناطق شهری و حاشیه شهری شامل تهران، مشهد، کرمان، بم و زاهدان جمع آوری شده است. گروه هدف در این مصاحبه ها از دو گروه متمایز تشکیل می شد: نخست، زنان طبقات متوسط و بالا به ویژه آنهایی که دارای تجارب مشارکت سیاسی و اجتماعی بودند، دوم، زنان در گروه های فرودست اجتماعی. حاصل، گفتگوهای چند ساعته با زنانی بود که با وجود مشکلات و محدودیت های فراوان آماده بودند مسائل زندگی شخصی و اجتماعی خود را در میان بگذارند و در مورد موانع قدرتمند شدن سخن بگویند و ببینند. بدون همراهی و صمیمیت آنها این پژوهش ناممکن می شد. با اینحال برای حفظ امانت و امنیت آنها در این پژوهش از نام های مستعار استفاده شده است.

پیشینه مفهوم قدرتمندی

قدرتمند شدن و قدرتمندی یا در زبان انگلیسی empowerment در سال های اخیر به زبان فارسی وارد شد. این مفهوم ریشه در جنبش مدنی آمریکا در دهه ۶۰ میلادی دارد که اعضایش متمایل بودند قدرتمند شوند. منظور آنها این بود که سیاهان باید کنترل بیشتری بر سرنوشت خود داشته باشند. پس از آن جنبش زنان این واژه را برگزید و این مفهوم به ادبیات جنبش زنان راه پیدا کرد. منظور از این مفهوم در صورت های گوناگون آن مقتدر شدن و ساختن است. بنابراین در این معنا نه تنها با عوامل بیرونی مرتبط است، بلکه به فرد انسانی نیز وابسته است. یکی از مهمترین منابعی که در سال های اخیر با این واژه تغذیه شده، مطالعات توسعه و تا حدی هم مطالعات دموکراسی است.^۳

۳ برای مثال بنگرید به دو منبع زیر:

Valentine Moghadam (ed.), *From Patriarchy to Empowerment: Women's Participation, Movements, and Rights in the Middle East, North Africa, and South Asia* (Syracuse University Press, 2007);

اعظم خاتم (ویراستار) ۱۳۸۹، توانمندی زنان: نندی بر رویکردهای رایج توسعه (تهران: آگه).

در این ادبیات که در سال های اخیر به ویژه از سوی نهادهای بین المللی به کار گرفته می شود، قدرتمندی یا قدرتمند شدن فرایندی دانسته می شود که هدف از آن رفع تبعیض از زنان در زمینه های گوناگون زندگی اجتماعی است. بنا به یک تعریف قدرتمند شدن فرایندی است که در آن مناسبات قدرت موجود به نفع زنان تغییر کند (وی و شهید، ۲۰۰۸). در سند اهداف توسعه هزاره در سال ۲۰۰۰ نیز قدرتمند شدن به عنوان سومین هدفی که دولت ها باید هم خود را مصروف آن کنند، مورد تأکید واقع شده است. در مطالعات توسعه این مفهوم قابل اندازه گیری هم تلقی شده و شاخص هایی برای سنجش آن در نظر گرفته شده است (کبیر ۲۰۰۱؛ مقدم، ۲۰۰۷).

بر همین اساس در سال ۲۰۰۲ یوان دی پی در مجموعه ای با عنوان گزارش توسعه انسانی در دنیای عرب^۲ بر قدرتمند سازی زنان تأکید کرد. بر این گزارش که بلافاصله پس از حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ انجام گرفته است، انتقاداتی وارد شده است. از جمله آن که به رغم تأکید بر رابطه میان توسعه و دموکراسی و قدرتمند شدن زنان در این گزارش، بسیاری دیگر از گروه های اجتماعی آسیب پذیر مثل محرومان، کودکان، سالخوردهگان، معلولان و غیره نادیده گرفته شده اند. همچنین به نظر می رسد که در این گزارش منظور از آزادی، بیشتر آزادسازی اقتصادی است و نه چندان تغییرات از پایین (بیات، ۲۰۱۰: ۳۶).

در واکنش به رویکرد مسلط و رایج در سازمان های بین المللی، بانک جهانی و صندوق بین المللی پول که توسعه در معنای آزاد سازی اقتصادی و متکی بر گفتارهای نولیبرال اقتصادی را رکن اساسی در قدرتمند شدن می دانند، جان فریدمن در کتابی با عنوان قدرتمند شدن: سیاست های توسعه آلتوناتیو که در سال ۱۹۹۲ به چاپ رساند، قدرتمند شدن را به معنای ایجاد فرصت برای محرومان دانست. فریدمن معتقد است خودساماندهی و بقای جمعی محرومان از طریق نهاد خانواده به عنوان عنصر محوری در تولید خانواده، اصل اقتصاد اخلاقی (اعتدال، رسیدگی و کار داوطلبانه) و بهره برداری از «نیروی اجتماعی» آنها (اوقات آزاد، مهارت های اجتماعی، شبکه سازی، انجمن ها، و ابزارهای تولید) میسر است (فریدمن، ۱۹۹۲ و ۱۹۹۶).

به نظر منتقدانی همچون فریدمن تقویت انجمن های داوطلبانه یکی از مهمترین راهکارها برای تقابل با بی قدرت شدن است. توجه به این نکته ضرورت دارد که میان انجمن های داوطلبانه و ان جی او ها تفاوت های بارزی وجود دارد. حتی به نظر می رسد ان جی او ها خود می توانند با تقویت ساز و کارهایی به بی قدرت شدن مضاعف بینجامند، زیرا می توانند امر سیاسی و اجتماعی را به امری خصوصی و منفعت طلبانه تبدیل کنند و به خصوصی سازی امر همگانی بینجامند. در حالی که در سراسر جهان از دهه ۱۹۹۰ به اینسو ان جی او ها به عنوان نهادهایی که می توانند به تقویت توسعه و دموکراسی کمک کنند، تعریف شده اند، تجارب بیشتر نشان داده است که آنها ممکن

است با وارد کردن مکانیسم های بازاری و کار دستمزدی به حیطه فعالیت های شهروندی در واقع منجر به بازاری شدن آن دسته از فعالیت های اجتماعی شوند که عمدتاً بر کار داوطلبانه افراد و انگیزه های غیر مادی آنها متکی بوده اند. در واقع منظور فریدمن آن است که تنها انجمن های مبتنی بر کار داوطلبانه اعضا که از انگیزه های غیر مادی برای فعالیت اجتماعی برخوردارند، می توانند در قدرتمند شدن خود و گروه های اجتماعی ای که برایشان فعالیت می کنند، مؤثر باشند. با اینکه رهیافت فریدمن از دیدگاه های توسعه ای نولیبرال فاصله می گیرد و فاعلیت انسانی را مورد تأکید قرار می دهد، اما کماکان در مفهوم قدرت پیرو نظریه های کلاسیک است.

این مفاهیم و نگرش ها در ایران بعد از انقلاب به ویژه از زمان اتمام جنگ به بعد نیز تا حدی به سیاست گذاری ها وارد شده و تغییراتی را هم در وضعیت زنان در دوره های گوناگون به وجود آوردند. اما ورود این مفاهیم با دخل و تصرف هایی همراه بود و بر اساس تأمین منافع گروه های خاصی صورت گرفت. برای شروع می توان به ترجمه واژه قدرتمند شدن در متون توسعه ای در ادبیات پس از جنگ از ۱۳۶۸ تا به امروز اشاره کرد. واژه قدرتمند شدن در این متون در بیشتر اوقات به «توانمندی»، «توانمند سازی» و «توانمند شدن» ترجمه شد (برای مثال در برنامه چهارم توسعه که در دوره خاتمی تدوین شد). با اینکه ممکن است این صورتبندی از سر سهل انگاری صورت گرفته باشد، اما خود از مجموعه ای از ذهنیت ها، مفروضات، و سیاست ها پرده بر می دارد. اگر «قدرتمند شدن» یا «قدرتمندسازی»، باری سیاسی و اجتماعی دارد، «توان» بیشتر معادل نیرو است و بیش از هر چیز قابلیت های فردی را به ذهن متبادر می کند و از اینرو مفهومی بیشتر غیر سیاسی است. توانمند سازی دال بر آن است که زنان موجوداتی ناتوان یا نیمه توانا هستند که باید از طریق برنامه های توسعه به آنها کمک کرد توانا شوند. بدیهی است در این رویکرد نیاز چندانی به در نظر گرفتن عاملیت های انسانی، بازخوانی تاریخی، و ایجاد تغییر در مناسبات قدرت و ساختارها و نهادها در بین نخواهد بود. همچنین در این برداشت، این پیش فرض دستکم به صورت بالقوه، مستتر است که اگر نیروی بیرونی (برای مثال دولت و مردان یا نهادها) در کار نباشد، زنان قادر نخواهند بود توانمند بشوند، زیرا «توانمندسازی» بیشتر به دخالت از بیرون و رویکردهای آمرانه و از بالا به پایینی اشاره دارد که فاعلیت زنان را در این فرایند نادیده می گیرد. به طور خلاصه می توان گفت در مفهوم توانمندسازی با رویکردی آمرانه، و در بهترین حالت خیریه و خیریه محور مواجهیم که بر اساس آن، زنان موجوداتی ناتوان در نظر گرفته می شوند که بنا به مصالح توسعه اقتصادی، لازم است «توانمند بشوند».

در کلیه برداشت های فوق مناسبات قدرت عمدتاً نادیده گرفته می شوند یا کم رنگ جلوه می کنند. از سوی دیگر حتی اگر قدرتمند سازی یا توانمندسازی افراد دارای فرمول ثابتی هم بود، پیچیدن نسخه های توسعه ای بر اساس تعمیم های کلی تا حد زیادی به ساز و کارهای خاص قدرت در جوامع گوناگون بی تفاوت باقی می ماند و لذا در تحلیل نهایی نه تنها از موشکافی مناسبات قدرت

و موانع قدرتمند سازی، بلکه بر طرف کردن آنها نیز ناتوان اند. نیز ممکن است با قرار گرفتن در بافت های سیاسی و اجتماعی گوناگون، دستکاری و تحریف شده و به نحوی پیاده شوند که در راستای حفظ مناسبات قدرت موجود عمل کنند و نه از میان برداشتن آنها. نمونه بارز آن اجرای سیاست های توسعه ای در ایران بعد از جنگ بنا به توصیه های بانک جهانی و صندوق بین المللی پول بود. به نظر می رسد در اجرای این سیاست ها مهمترین هدف، ایجاد نوعی ثبات سیاسی از رهگذر توزیع امتیازات و مناصب در میان گروه های مطلوب بود. پیاده شدن این سیاست با اینکه وضعیت برخی از زنان در طبقات متوسط و بالا را بهبود بخشید، اما در دراز مدت، با دامن زدن به شکاف طبقاتی گسترده، در واقع منجر به بدتر شدن وضعیت زنان به ویژه در طبقات فرودست اجتماعی شد. در پی اجرای این سیاست ها که با گسترش تورم و بالا رفتن ناگهانی قیمت ها و سخت تر شدن شرایط معیشتی به ویژه برای گروه های فرودست اجتماعی همراه بود، شورش های شهری پراکنده ای در برخی از مناطق ایران رخ داد که با برخورد خشن نیروهای نظامی و امنیتی و امنیتی تر شدن و بسته تر شدن فضای سیاسی همراه بود.

دومین نقص رویکرد های توسعه ای به قدرتمندسازی و توانمندسازی این است که این رویکردها متمایل به آن اند که بستر اجتماعی را یکدست، ایستا و نامتغیر، یکپارچه و بدون تاریخ فرض کنند. از جمله در بسیاری از رویکردهای توسعه ای فرهنگ های خاورمیانه ای کم و بیش پدرسالار، سترون، خشن، و فاقد ظرفیت های لازم برای بهبود وضعیت زنان در نظر گرفته می شوند. درست است که فرهنگ غالب در کشورهای خاورمیانه از جمله ایران پدرسالار است و نمی توان از بسیاری از سنت ها و پیشینه ها در جوامع این منطقه دفاع کرد و مسلماً در بسیاری از آنها عناصری وجود دارد که تبعیض و خشونت علیه گروه های اجتماعی گوناگون از جمله زنان را روا می دارد و تسهیل می کند، اما این موضوع شامل کلیت این سنت ها و فرهنگ ها نمی شود. در همین فرهنگ ها روایت ها و تاریخ های دیگری هم وجود دارند که فرهنگ غالب آنها را به حاشیه رانده و وادار به سکوت و فراموشی کرده است.

در عین حال این نکته را نیز باید در نظر داشت که با وجود مشابهت هایی که برای مثال در میان جوامع خاورمیانه که همگی آنها از فرهنگ اسلامی تغذیه می شوند، وجود دارد، اما از ساختارهای سیاسی (از جمله اسلامگرایی در ایران و سلطانیسم در عربستان)، تواریخ، بافت اجتماعی (ملی یا قومی قبيله ای و عشیره ای)، ساختارهای خویشاوندی و اقتصادی متفاوتی برخوردارند و تحولات اجتماعی و سیاسی متفاوتی را هم تجربه کرده اند که وضعیت آنها را از یکدیگر تا حد زیادی متمایز می کند. این تفاوت ها بر همه گروه های اجتماعی از جمله زنان تأثیر دارد و امکانات و محدودیت های متفاوتی را رویاروی آنها قرار می دهد.

به طور خلاصه می توان گفت رویکردهای توسعه ای، "empowerment" بر مبنای مفروضاتی قرار دارند که نه تنها به اولویت معیشت بر سیاست (و از اینرو توانمند سازی بر بستر نظریه های توسعه اقتصادی و سیاست های نولیبرال) و اولویت اقتصاد بر برابری قائل اند، بلکه نگاهی یکدست کننده و اغلب از بالا به پایین بر آنها حاکم است که می تواند به نفی عاملیت، و نفی تواریخ، ساختارهای متفاوت و روایات جایگزین بینجامد. در واقع می شود گفت با اینکه قدرتمندسازی با قدرت سروکار دارد، اما در واقع مفهومی سیاست زدایی شده است. این مسأله در مورد معادل فارسی آن یعنی توانمندسازی به حد اعلی صدق می کند. از این رو در نسخه هایی هم که بر اساس این مفاهیم پیچیده می شوند، کمتر می توان به دیدگاه هایی برخورد که از درک توسعه اقتصادی به مقوله قدرت فراتر بروند. حاصل برنامه ها و سیاست هایی که بر اساس رویکرد توانمند سازی و قدرتمندسازی طراحی می شوند، در بهترین حالت ایجاد زمینه هایی برای آموزش، بهداشت، مشارکت بیشتر در زندگی اقتصادی و تا حدی هم سیاسی بوده است که در بسیاری از کشورهای خاورمیانه در یکی دو دهه اخیر به اجرا در آمده است.

قدرت و قدرتمندی

تا به اینجا مشخص می شود که از میان توانمندسازی، قدرتمندسازی و قدرتمندشدن، سومی دستکم به لحاظ در نظر گرفتن عاملیت، رویکرد مناسبتری به نظر می رسد. اکنون باید به خود قدرت پرداخت، زیرا هر نوع رویکردی به قدرتمندشدن با مفهوم قدرت سر و کار دارد و به ناچار باید به خود مفهوم قدرت مراجعه کند و از آن تعریفی به دست دهد.

بر خلاف بسیاری از نظریه های کلاسیک که قدرت را مایملک یک نفر یا گروه می دانستند، در تعاریف متأخرتر، قدرت از شکل دارایی خارج شده است. برای مثال به نظر فوکو که شاید بتوان او را مهمترین نظریه پرداز قدرت در دهه های اخیر نامید، «قدرت بیشتر یک استراتژی است تا مایملک» و اثرات آن را نه به یک تصاحب، بلکه می توان به «آرایش، مانور، تاکتیک، تکنیک، و عملکرد» نسبت داد. همچنین به اعتقاد او قدرت «بیشتر اعمال می شود تا تصاحب. قدرت امتیاز کسب شده یا حفظ شده طبقه حاکم نیست، بلکه اثر کلی موقعیت های استراتژیکی آن طبقه است» (فوکو ۱۹۷۶، صص ۹۴ و ۱۳۶؛ دلوز، ۱۳۸۹، صص ۴۹).

این نوع نگرش به قدرت نه تنها با بسیاری از نگرش های توسعه ای نولیبرال، و رویکردهای طبقاتی بلکه با بسیاری از نگرش های فمینیستی به قدرت نیز که آن را مایملک مردان در نظر می گیرند، متفاوت و متضاد است. فوکو نشان می دهد که قدرت بیش از آنکه مایملک کسی (یک طبقه، یا گروهی از جامعه مثل مردان، سفید پوستان و جز اینها باشد) باشد، بیشتر مجموعه ای از مناسبات است. بنابراین در آرای فوکو نه سلطه طبقاتی موضوعیت دارد و نه سلطه جنسیتی. همین مسأله

انتقادات زیادی را به آرای او در پی داشت که معتقد بودند او سلطه جنسیتی و طبقاتی را جدی نمی‌گیرد. فوکو مناسبات قدرت را به گونه‌ای می‌نگرد که هم زنان را در بر می‌گیرد و هم مردان را. به اعتقاد او هر چه از قرون وسطی بیشتر فاصله می‌گیریم، با مکانیسم‌های پیچیده تری برای کنترل حیات و اعمال قدرت بر آن مواجه می‌شویم و این موضوع برای همه زنان و مردان، برای همه طبقات، و بیش از آن طبقات نخبه صادق است. اعمال قدرت به دست یک نفر صورت نمی‌گیرد، بلکه حاصل مجموعه‌ای از تکنیک‌هاست که توسط نهادهایی همچون دولت، علم جدید اعم از پزشکی و روانشناسی، خانواده، بیمارستان، سربازخانه، تیمارستان، و زندان بر جسم و روح انسان‌ها اعمال می‌شود و زندگی آنها را از پیش از تولد تا پس از مرگ در کنترل خود دارد. از نظر او این تکنیک‌ها همه جایی اند و جا و مکان ویژه‌ای ندارند. فوکو در آثار بعدی خود آن را سامانه یا *dispositif* می‌نامد. نگرش فوکو تا حدی به دیدگاه آنتونیو گرامشی متفکر ایتالیایی و به ویژه مفهوم هژمونی مورد استفاده او شباهت دارد؛ هرچند او هرگز به تفصیل فوکو دیدگاهش را بسط نداد. در عین حال گرامشی از نگرش طبقاتی برخوردار است و آنچه در مورد قدرت می‌گوید، با این نگرش در آمیخته است. به نظر گرامشی، قدرت ویژگی «هژمونیک» دارد؛ یعنی با اذهان سر و کار دارد. به تعبیر دیگر قدرت همواره با زور اعمال نمی‌شود. رضایت هم نیست مگر فعل و انفعالاتی در ذهن و روان افراد و در رویه‌های اجتماعی در همه سطوح.

آرای فوکو و مسأله جنسیت

با پذیرش دیدگاه فوکو و تطابق آن به جنسیت مسائل چندی بروز می‌کنند و می‌شود گفت تناقضات عدیده‌ای سر بر می‌آورند. نخست آنکه به نظر می‌رسد در صورت پذیرش دیدگاه فوکو ناچار می‌شویم مسأله ستم تاریخی‌ای که بر اساس دیدگاه‌های فمینیستی به دلیل جنسیت بر زنان رفته کنار بگذاریم یا آن را از نو صورتبندی کنیم. اما اگر مانند فوکو قائل به این نباشیم که در طول تاریخ، زنان فرودست بوده‌اند، در اینصورت این پرسش پدید می‌آید که چگونه می‌توان آرای فوکو را در پژوهشی که در مورد گفتارهای قدرت مبتنی بر جنسیت است، به کار گرفت. دوم اینکه اگر همچون فوکو قدرت را نه مایملک، بلکه نوعی رابطه تلقی کنیم، در اینصورت قدرت دارای فاعل انسانی نیست و اگر این را بپذیریم، در اینصورت ایده قدرتمندی و به طور خاص قدرتمندی زنان و استراتژی‌های آن نیز زیر سؤال خواهند رفت، زیرا مفهوم قدرتمندی به صورت آشکار حامل این ایده است که فرد انسانی یا گروهی از انسانها می‌توانند صاحب (انواع) قدرت شوند و عده‌ای دیگر از آن بی‌نصيب بمانند. مسأله دیگر این است که آیا در رویکرد فوکو به قدرت اساساً جایی برای فرد انسانی و فاعلیت او باقی می‌ماند یا اینکه انسانها صرفاً به سوژهٔ منقادسازی بدل می‌شوند و نمی‌توانند از خود مقاومتی نشان دهند. به نظر می‌رسد در توصیف فوکو، قدرت بیشتر وجهی ساختاری و همه‌جایی و فراگیر دارد. بنابراین پرسشی که پیش می‌آید این است که با پذیرش دیدگاه فوکو، آیا راهی برای به چالش گرفتن

مناسبات قدرت یا مفری برای گریز از این مناسبات وجود خواهد داشت، یا اینکه انسانها برای همیشه محکوم به زیستن در آنها هستند.

نسبت میان آرای فوکو و فمینیسم بحث های داغی را میان نظریه پردازان فمینیست به وجود آورد (بنگرید به هکمن، ۱۹۹۰). به اعتقاد بسیاری، کورجنسی فوکو نظریه او را فاقد صلاحیت های لازم برای درک وضعیت زنان می کند و لذا آرای او برای نظریه های فمینیستی و درک موقعیت فرودست زنان واجد هیچ آورده ای نیست. اما برخی دیگر معتقدند به رغم نفی فرودستی زنان، نظریه های فمینیستی می توانند از آرای فوکو برای فهم بهتر مناسبات قدرت و جنسیت استفاده کنند. البته در اینصورت لازم است مسأله ستم تاریخی ای را که مطابق بسیاری از نظریه پردازی های فمینیستی بر زنان اعمال شده، از نو صورت بندی کنیم. البته این موضوع تنها به نظریه های جنسیت مربوط نمی شود، بلکه نظریه های طبقاتی، نژادی، قومی، استعماری و به طور کلی هر نوع نظریه ای را در بر می گیرد که معتقد باشد گروهی از جامعه بشری بر گروه دیگری اعمال قدرت می کند و گروه اخیر در وضعیت ظالمانه تری به سر برده است که برای رفع آن باید بتواند از شرایط عادلانه تری همچون گروه مسلط و از امکانات و فرصت هایی که در اختیار آن قرار دارد، برخوردار شود. اما این صورت بندی جدید چگونه خواهد بود؟ نگاهی به قوانین، نظام های زندگی روزمره و سنت و عرف و آئین، نشاندهنده فرادستی مردان نسبت به زنان به طور کلی است. بنابراین به نظر می رسد نمی توان منکر این بود که مردان از امکانات و توانایی های بالقوه ای برخوردارند که زنان از آنها بی بهره اند. آیا باید فرض را بر این گذاشت که مردان بر زنان اعمال قدرت می کنند؟ اگر این را بپذیریم، در اینصورت باز از مالکیت و توان به مثابه قدرت سر در می آوریم. حتی اگر نظام های حقوقی، اقتصادی، زبانی، فکری، سیاسی و جز اینها را به تنهایی معادل قدرت ندانیم، اما نمی توان انکار کرد که برآیند حضور آنها در جامعه و عملکردشان به عنوان سامانه های قدرت در مجموع فرودستی بیشتر زنان در برابر مردان را در پی داشته اند. نمونه بارز این مسأله را می توان در سلطه نظام ها و گفتارهای فقهی بر فرهنگ، اجتماع، و سیاست در جوامع اسلامی مشاهده کرد که هم مناسبات مبتنی بر سلطه بر زنان را ایجاد می کنند و هم بر تفکر و زبانی استوارند که بنا دارد آن سلطه را دائمی کند و مشروعیت بدهد. در مورد مناسبات طبقاتی هم همین موضوع صدق می کند: با اینکه آرای فوکو قدرت را نه یک دارایی، بلکه نوعی نسبت تلقی می کنند، اما به نظر می رسد این دارایی در نهایت به نوعی از رابطه قدرت به ضرر فرودستان منجر می شود. برای مثال اگر در نظر بگیریم که منابع زیرزمینی در روی کره زمین محدود اند و در عین حال منبع ثروت و در پی آن قدرت محسوب می شوند، در اینصورت مالکیت برخی از افراد بر این منابع به صورت بالقوه به معنای داشتن امکانات بیشتری برای ثروتمند شدن و در پی آن سلطه بیشتر بر زندگی افراد دیگر است.

بنابراین به نظر می آید چنانچه بخواهیم آرای فوکو را در مورد قدرت بپذیریم، به ناچار باید آنها را

تعدیل کنیم: با اینکه نظام های سلطه بر زنان را مردان به تنهایی نساخته اند و همه مردان از آنها بهره نمی برند و حتی می شود مواردی را برشمرد که مردان قربانی آنها بوده اند و زنان از آنها منتفع شده اند، یا با آنها همراهی کرده اند، اما در مجموع مناسبات قدرت در جوامعی همچون ایران به نحوی تنظیم می شوند که برآیند آنها فرودستی بیشتر زنان به صورت بالقوه و بالفعل در همه سطوح زندگی اجتماعی اعم از زبان و تفکر، حیات فردی، سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است. به نظر می رسد در این تلقی می توان بسیاری از مردان را نیز قربانی مناسبات قدرت تلقی کرد. لذا بر خلاف بسیاری از نظریه های جنسیتی می توان پذیرفت که مردان همیشه فاعل قدرت نیستند، و زنان هم همیشه سوژه منقادسازی نیستند، اما مناسبات قدرت در اجتماع به نحوی تنظیم می شوند که به این سمت و سو میل دارند و برآیند آنها منقاد شدن بیشتر زنان در کل در قیاس با مردان است.

مسأله بعدی موضوع قدرتمندی و نسبت آن با فاعلیت و عاملیت است. به نظر می آید اگر موضوع عاملیت در قدرت را کنار بگذاریم، در اینصورت قدرتمند شدن نیز منتفی خواهد بود. بر این اساس، آنچه باقی می ماند، مجموعه ای از مقاومت های پراکنده، بی مرکز، بدون عاملیت و فاقد سازماندهی در برابر مناسبات قدرت است. با اینکه برخی از یافته های این پژوهش، مؤید مقاومت های پراکنده و بدون سازماندهی و حتی آگاهی است، اما نافی وجود کنش های معکوس هم نیست. در واقع، بروز مقاومت های پراکنده و بر عکس شکلگیری عاملیت های سازماندهی شده و جمعی تابعی از فاکتورهای مختلف، به ویژه شرایط و فرصت های سیاسی، و نوع قدرت اعمال شده بر افراد (هژمونیک بودن یا نبودن) است. بنابراین با اینکه به زحمت می توان شرایط و مکانیسم هایی را یافت که به قدرتمند شدن زنان کمک کنند، اما این بدان معنا نیست که افراد از عاملیت برخوردار نیستند، یکسره تسلیم مناسبات قدرت و منفعل اند و جایی که فرصتی دست دهد، به ارتقای خود نمی پردازند.

این درست که به اعتقاد فوکو «قدرت همه جایی است»، اما او بلافاصله پس از این جمله اضافه می کند: «نه به این معنا که قدرت همه چیز را در بر می گیرد، بلکه به این معنا که قدرت از همه جا می آید» (فوکو، ۱۹۷۶، ص ۹۳) بنابراین همه جایی بودن قدرت به معنای آن نیست که قدرت برای هیچ چیز دیگر جایی باقی نمی گذارد و مناسبات قدرت بر همه چیز سیطره دارند. زیرا جایی که قدرت هست، مقاومت هم هست.

به طور خلاصه می توان گفت، با اینکه قدرت یک دارایی نیست، اما مناسبات قدرت در تحلیل نهایی منجر به فرادست شدن عده ای و فرودست شدن عده ای دیگر می شوند. به تعبیر دیگر، با اینکه نظام های قدرت مبتنی بر جنسیت از فاعلان صرف برخوردار نیستند و حتی ممکن است بسیاری از مردان را هم قربانی خود کنند و بر عکس بسیاری از زنان با آنها همدست هستند و از آنها منتفع شوند، اما حاصل این مناسبات فرودست شدن زنان و فرادستی مردان به طور کلی را هدف گرفته اند.

با لحاظ کردن این موارد، تمرکز این پژوهش بر آن دسته از گفتارهای تاریخی ای خواهد بود که در ایران بعد از انقلاب توانسته اند با ایجاد سامانه های سیاسی، اقتصادی، نهادی، اقتصادی، زندگی زنان و فعالیت آنها را تحت تأثیر قرار دهند. اما از آنجا که در مقابل هر گفتار و سامانه قدرتی همواره مقاومت هایی وجود دارد که آن را به چالش می گیرند، نقاط گسست آن را نشان می دهند و در صورت امکان آن را وارونه می کنند، بخشی از این تحقیق به بررسی کنش ها و گفتارهای مقاومت اختصاص دارد. کنش های مقاومت را می توان به دو دسته فردی و جمعی تقسیم کرد: کنش های مقاومت جمعی شامل بسیج در قالب جنبش های سیاسی و اجتماعی (انقلاب ایران، جنبش اصلاحات، جنبش زنان و جنبش سبز) و نیز فعالیت در تشکل های و نهادهای مدنی مذهبی و سکولار می شود. کنش های فردی عمدتاً دو شکل «اعتراض خاموش» (نامه نگاری به مقامات، مراجعه به نهادهای رسمی یا استفاده از رسانه ها برای رساندن اعتراض به گوش مسئولین) و «سیاست حضور» (حضور زنان در آموزش عالی، فضاهای عمومی، مقاومت در برابر اشکال غالب پوشش و جز اینها) بوده اند.

اعتراض خاموش به آن دسته از کنش هایی گفته می شود که زنان به طور فردی، با مراجعه به نهادها و افراد مسئول انجام می دهند تا وضعیت نامطلوب خود را بهبود ببخشند و تبعیضی را رفع کنند. اما در «سیاست حضور» زنان نه با مراجعه به مقامات و اعتراض فردی، بلکه تنها با حضور فردی و غیر سیاسی خود در عرصه های گوناگون از جمله دانشگاه، حوزه عملیه، مناصب سیاسی، بازار کار و فضاهای عمومی یعنی با ورود و حضور در عرصه هایی که عمدتاً «مردانه» تلقی می شوند، نه تنها مناسبات قدرت را به پرشش می گیرند، بلکه مانع از پیشروی و بسط ایده آل مطلوب آنها می شوند. با اینکه هر دوی این سیاست ها فردی اند، اما «اعتراض خاموش» و «سیاست حضور» از حیث نوع کنش، هدف آن، و آگاهانه یا ناآگاهانه بودن آن با یکدیگر تفاوت دارند. در حالی که در اعتراض خاموش افراد از تبعیض آگاه اند و در صدد بر می آیند با مراجعه به نهادهای دولتی و رسمی برای رفع آنها گام بردارند، در سیاست حضور، نه مراجعه ای به مقامات صورت می گیرد و نه افراد ضرورتاً حضور را برای مقاومت در برابر سازو کار قدرت انتخاب می کنند. برعکس، آنها در وهله نخست، بهبود وضعیت زندگی شخصی خود را مد نظر دارند و هدفشان مقاومت نیست، اما وقتی این رفتارها در مقیاس بزرگ صورت می گیرد و تعداد زیادی از افراد به طور همزمان به آن رو می آورند، حاصل، شکلگیری یک «ناجنبش» اجتماعی است که قدرت را در برخی موارد وادار به عقب نشینی و ایجاد تغییراتی می کند که مطلوب آن نیستند (برای «سیاست حضور» و «ناجنبش های اجتماعی» بنگرید به بیات، ۲۰۱۰، فصل های ۱، ۵، ۱۳ و نیز بیات، ۱۳۷۹).

در کنار کنش های مقاومت باید از گفتارهای مقاومت نیز یاد کرد. برای مثال نواندیشی دینی و فمینیسم را در زمره گفتارهای مقاومت برشمرد که در مقابل اسلامگرایی به عنوان یک گفتار و سامانه قدرت در ایران بعد از انقلاب قد بر افراشته اند.

با وجود مقاومت هایی که در برابر سامانه ها و گفتارهای قدرت وجود دارد، و تغییراتی که توانسته اند در برخی از حوزه ها به وجود آورند، ایجاد تغییر در یک یا چند حوزه ضرورتاً به معنی از میان رفتن مناسبات قدرت در کلیت آن نیست. به همین ترتیب با ایجاد تغییر یا مقاومت در یک حوزه نمی توان برگشت ناپذیری مناسبات قدرت را تضمین کرد. برای مثال چنانچه زنان بتوانند از برخی از حقوق مدنی یا سیاسی و اجتماعی برخوردار شوند، اما تا مناسبات قدرت از بین نروند، این روندها برگشت پذیر خواهند بود. به همین دلیل اگر چه برای مثال آموزش توانسته زنان را در قیاس با گذشته از موقعیت های بهتری برخوردار کند، اما صرف آموزش یا بهبود یافتن وضعیت زنان نمی تواند مناسبات قدرت را در همه سطوح به نفع آنها جا به جا کند.

این مسأله نقطه ضعف بسیاری از رویکردهای توسعه ای نسبت به قدرتمند شدن زنان است. در بیشتر این نظریه ها از آنجا که کلیت مناسبات قدرت هدف گرفته نمی شوند و صرفاً به موارد جزئی مثل قدرتمندی زنان از نظر اقتصادی، سیاسی، آموزشی و بهداشتی توجه و بر آنها تمرکز صورت می گیرد، به محض شکلگیری تحولات فکری، سیاسی، و اقتصادی، حقوق زنان نیز دستخوش تغییرات اغلب نا بهنجار می شود.

قدرت، سرکوب و ایدئولوژی

در فهم رایج از قدرت، غالباً این مفهوم با خشونت و سرکوب و سازوکارهای آن دو یکسان گرفته می شود. برای مثال تصور بر این است که هر قدر میزان سرکوب بیشتر باشد، میزان قدرت نیز بیشتر است و به همین دلیل در بیشتر موارد یک نظام یا حکام سرکوبگر دارای قدرت تصور می شوند. اما بر اساس برخی دیگر از برداشت ها، از جمله نظریه لوئی آلتوسر و هانا آرنست میان خشونت و سرکوب و قدرت تمایز وجود دارد. آرنست معتقد است هر چه بر میزان خشونت افزوده شود، از میزان قدرت کاسته می شود. او قدرت را با مشروعیت هم راستا می بیند.

به همین منوال لوئی آلتوسر نیز میان ساز و کارهای سرکوبگر دولت و سازوکارهای مشروعیت بخش آن که با قدرت پیوند دارند، قائل به تمایز است. او معتقد است ایدئولوژی (سرمایه داری) از طریق نهادهایی همچون خانواده، مدرسه، دولت، و جز اینها بر اذهان و زندگی سیطره می یابد و افراد را در چنگال خود اسیر می کند (آلتوسر، ۱۳۸۷).

آرای فوکو نیز با نگرش آلتوسر شباهت هایی دارد، اما او معتقد است قدرت با ایدئولوژی نیز تفاوت دارد. این انگاره که قدرت گاهی با سرکوب همراه است و گاهی با تبلیغات، ضرورتاً به سرشت قدرت راه نمی برد. دلوز این تمایز را اینگونه توضیح می دهد:

به خوبی می توان این نکته را حتا در کنگره یک حزب سیاسی دید: ممکن است خشونت در سالن

یا حتی در خیابان باشد و همواره ممکن است ایده نولوژی پای تریبون باشد، اما مسائل سازمانی و سازماندهی قدرت در همان نزدیکی و در سالن مجاور حل و فصل می شود. قدرت حتا هنگامی که بر نفوس اعمال می شود، از طریق ایده نولوژی عمل نمی کند؛ و هنگامی که بر بدن ها وارد می آید، ضرورتاً از طریق خشونت و سرکوب عمل نمی کند. نسبت نیروها کارکردی است از نوع «تحریک کردن، برانگیختن، ترکیب کردن...» در مورد جوامع انضباطی می توان گفت که [کارکردی است از نوع] توزیع، طبقه بندی، ترکیب و بهنجار کردن (دلوز، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

بنابراین به اعتقاد فوکو سه سطح متمایز از یکدیگر وجود دارند: خشونت و سرکوب، ایدئولوژی و تبلیغات، و قدرت.

قدرت و سامانه دولت

فوکو قدرت را در رابطه با «دیسپوزیتیو» یا «سامانه» مرتبط می بیند. آگامین در شرح این مفهوم نخست معادل apparatus یا ساز و برگ و بعدتر معادل انگلیسی dispositor را پیشنهاد می کند که با حکومت کردن و حاکم بودن نسبت دارد. در برگردان فارسی این واژه به «سامانه» نیز نوعی غلبه داشتن و حاکم بودن نهفته است. به اعتقاد آگامین سامانه مفهومی محوری در فلسفه فوکو است که به تدریج از زمان نوشتن «دیرینه شناسی دانش» در ۱۹۶۹ تا «اراده به دانستن» در ۱۹۷۶ شکل گرفته و عبارت است از «هر چیزی که از ظرفیت تسخیر کردن، تحدید (محدود و معین کردن)، جهت دهی، مسخر کردن، شکل دادن، راهبری کردن، تأمین کردن، یا کنترل رفتار، حرکات، کردار، عقاید، و گفتار هر موجود زنده یا هر نوع ماهیت برخوردار باشد» (آگامین، ۲۰۰۵). سامانه همه چیز را در بر می گیرد، از گفتارها گرفته تا نهادها، معماری، قوانین، اقدامات پلیس، گزاره های علمی، نهادهای فلسفی و اخلاقی، و جز اینها. به اعتقاد آگامین در توصیف فوکو از این مفهوم، سامانه از کارکردهای استراتژیک برخوردار است و با قدرت نسبت بسیار قوی دارد. در زندگی عملی بسیاری چیزها در حکم سامانه اند، از جمله کامپیوتر و گوشی های موبایل. ژیل دلوز نیز معتقد است سامانه خمیری است که امر رؤیت پذیر و امر گزاره پذیر را در هم می آمیزد. سراسر بین (سیستمی برای کنترل زندانیان که در آن همه سلول ها دایره وار به برجی مرکزی در وسط منتهی می شوند و از آن برای کنترل کلیه حرکات زندانی و سلطه تمام عیار و دائمی بر او استفاده می شود)، زندان، درمانگاه، بیمارستان، پادگان، مدرسه، کارگاه، ارتش، دولت و بازار را می توان سامانه هایی تلقی کرد که در آنها مناسبات قدرت به صورت انضمامی در می آیند. لذا به اعتقاد فوکو دولت نیز خود نوعی سامانه است که نمی تواند وجود داشته باشد مگر آنکه از قبل امر گزاره پذیری شکل گرفته باشد که دولت در حکم صورت عینی آن است. بنابراین در واقع هر دولتی را می توان سامانه ای تعریف کرد که تجسم یک گفتار یا گزاره قدرت است. بر خلاف بسیاری از باورهای رایج در فلسفه سیاسی مناسبات قدرت را

نمی‌توان با دولت یکسان گرفت، بلکه دولت تنها یکی از تجسم‌های عینی مناسباتی است که از پیش به صورت اشکال گزاره‌ای در آمده‌اند.



با در نظر داشتن رویکرد فوق به قدرت، این پژوهش ضمن ارائه رهیافتی متفاوت به مناسبات قدرت و جنسیت، به بررسی گفتارهای قدرت و کنش‌ها و گفتارهای مقاومت در حیطه جنسیت در ایران بعد از انقلاب می‌پردازد. به نظر می‌رسد اسلامگرایی به عنوان مهمترین گفتار و سامانه قدرت در ایران بعد از انقلاب نقش داشته است. به این معنا اسلامگرایی صرفاً گفتاری محدود به برخی از مناسبات حقوقی، آموزشی، اقتصادی، و سیاسی نیست، بلکه سازوکاری بوده است که بر اساس آن نه تنها نهادهای گوناگون از جمله نهادهای مختلف نظامی، انتظامی، حقوقی، دانشی و آموزشی، تأدیبی، پزشکی و بهداشتی، و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و مناسبات گوناگون میان افراد در حیطه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و خصوصی شکل گرفته‌اند، بلکه سامان یافته‌اند. با اینکه این گفتار در قیاس با سامانه‌های مدرنیته، جدید محسوب می‌شود و در عین حال از حکومت‌مندی و ظرفیت نهادینه کردن خود تا حد زیادی ناتوان بوده است، اما این گفتار در تلاش بوده تا با کنار زدن رویه‌های سنتی (از جمله حوزه‌های علمیه و فقه) و مدرن‌آلترناتیو (برای مثال گفتار سکولار دولت-ملت‌سازی) بر نهادها و مناسبات فردی و اجتماعی گوناگون (خانواده هسته‌ای، حریم خصوصی و مناسبات جنسی مدرن، مناسبات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی) مسلط شود. اما این سلطه با مقاومت‌های متفاوتی روبرو بوده است؛ به نحوی که باعث شده تا اسلامگرایی هرگز نتواند به ایده‌آل خود در حوزه‌های فوق دست یابد. برای مثال اسلامگرایی در تلاش بوده است تا گفتار جنسیتی مطلوب خود را حتی المقدور با خانه‌نشین کردن زنان و دور کردن آنها از فضای عمومی از رهگذر سازوکارها و مکانیسم‌هایی همچون فرودست‌سازی اقتصادی زنان (گماردن سرپرست بر آنها، بیکار کردن زنان، بیرون کردن زنان از محیط‌های کاری با ترفندهایی همچون گزینش‌های عقیدتی، کم‌اهمیت جلوه دادن کار زنان و غیره)، تفکیک جنسیتی محیط‌های کاری و تحصیلی و فضای عمومی (تفکیک جنسیتی اتوبوس‌ها، کلاس‌های درس، مدارس، دانشگاه‌ها، و...)، تبلیغ نگاه همه‌جنسی در رسانه‌ها و مطبوعات و کتب، تصویب و اعمال قوانین (قانون مجازات اسلامی، تحمیل مقررات پوشش، قانون خانواده و جز اینها) و اعمال نظارت بر حریم خصوصی و خانواده این حوزه‌ها را مطابق با ایده‌آل مطلوب خود ایجاد و ساماندهی کند و تغییر شکل بدهد. اما همچون هر گفتار و سامانه قدرت دیگری، اسلامگرایی نیز در جایی که موفق نشود از طرق گوناگون فوق مناسبات قدرت و ایده‌آل خود را مسلط کند و به کرسی بنشانند، به زور و قوه قهریه متوسل می‌شود. سرکوب و اعمال خشونت علیه زنان به وسیله قوه قهریه و در اشکال گوناگون، جلوگیری از ایجاد کانال‌های بیان تظلم و عقیده و جز اینها از جمله مکانیسم‌های قهر آمیز اند.

اسلامگرایی تنها زندگی زنان را تغییر نداده و تنها بر زنان اعمال قدرت نکرده است، بلکه بسیاری از مردان، گروه های اجتماعی، اقلیت های فکری و مذهبی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. با اینهمه داده ها حاکی از این اند که زنان در زمره گروه هایی اند که مهمترین هدف برای اسلامگرایان محسوب می شوند.

از سوی دیگر، با اینکه اسلامگرایی با دیگر سامانه های قدرت همپوشانی دارد، اما از مختصاتی خاص خود برخوردار است. برای مثال بسیاری معتقدند که «پدرسالاری» و دیگر اشکال سلطه پاتریمونال سازوکار اصلی قدرت در جوامع خاورمیانه را تشکیل می دهند (برای مثال شرابی، ۱۳۸۰) با اینکه اسلامگرایی آموزه ای پدرسالار است و سازوکارهایی مشابه با سلطه پدرسالار دارد، اما از ویژگی هایی هم برخوردار است که آن را از دیگر اشکال مناسبات قدرت متمایز می کند. از مهمترین این ویژگی ها نگاه همه جنسی اسلامگرایی است که در سلطه پاتریمونیالی یا پدرسالار تقریباً غایب است. نگاه همه جنسی اسلامگرا به معنای جنسی کردن و جنسی دیدن کلیه مناسبات میان زن و مرد در جهت فرودست سازی هرچه بیشتر زنان و توجیه طرد و حذف آنها از فضاهای عمومی است.

با اینحال اسلامگرایی آموزه ای یکدست و همگون نبوده است. این آموزه نه تنها از آرای متفاوتی تشکیل شده، بلکه در طی زمان و بسته به شرایط اجتماعی و سیاسی، داشتن یا نداشتن قدرت و مقابله جامعه یا فقدان مقاومت، دستخوش تغییر شده است. لذا این آموزه از زمان شکلگیری آن در ایران قبل از انقلاب تا زمان کسب قدرت سیاسی پس از انقلاب و از آن زمان تا به امروز تغییرات زیادی به خود دیده است. در این پژوهش، رویکردهای اسلامگرا در ایران قبل از انقلاب که پشتوانه های این رویکردها را فراهم کردند و رد بسیاری از رویه های فعلی را می توان در آنها زد، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در این راستا از آرای فدائیان اسلام، آموزه ولایت فقیه، و دیدگاه های مطهری به عنوان اصلی ترین آموزه های اسلامگرایی که به موضوع جنسیت و زن پرداخته اند، بحث خواهد شد.

یکی از مهمترین پرسش هایی که پس از انقلاب در ایران مطرح بوده این است که اسلامگرایان نماینده کدامیک از گروه های اجتماعی اند. برای مثال آیا آموزه های اسلامگرایی مورد توجه زنان فرودست اجتماعی یا زنان مذهبی بوده و آنها با این آموزه ها همدلی داشته اند؟ آیا در برابر آنها منفعل بوده اند، یا اینکه از خود واکنش نشان داده و مقاومت کرده اند؟ این مقاومت ها از چه نوعی بوده و تا چه حد در قدرتمند شدن زنان نقش داشته اند؟ در فصل هایی از این پژوهش این پرسش ها مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این راستا مهمترین گفتارهای مقاومت یعنی نو اندیشی دینی و فمینیسم بررسی می شوند.

بخش

اسلامگرایی

۱

نقش مهمی که اسلام به عنوان منبع بسیج اجتماعی در انقلاب ۵۷ بر عهده داشت، برای بسیاری حیرت آور و پرسش بر انگیز بوده است. برخی معتقدند که انقلاب ایران نشاندهنده اقبال مردم به مذهب و روحانیت بود و تمایل آنها به اینکه زمام امور خود را در امور دنیوی به روحانیون، فقه و حوزه های علمیه بسپارند. برخی دیگر غفلت و ناآگاهی مردم را از آنچه در حال وقوع بود، در اقبال عمومی به روحانیون مؤثر می دانند و معتقدند اگر مردم در سال ۵۷ می دانستند که پس از انقلاب چه خواهد شد، هرگز انقلاب نمی کردند، یا اینکه اجازه نمی دادند حکومت اسلامی برپا شود. عده ای هم اسلامی بودن انقلاب ۵۷ را به عنوان وجه غالب آن زیر سؤال می برند و معتقدند روحانیون تنها یکی از گروه های مشارکت کننده در انقلاب بودند که پس از انقلاب دست بالا را پیدا کردند. در این رویکرد عقیده بر آن است که وجود عنصر معنوی قوی در انقلاب را که در بسیاری از انقلابات دیگر از جمله انقلاب سرخ روسیه وجود داشته، نمی توان به حساب تمایل اکثر مردم برای سپردن زمام امورشان به مشی اسلامگرا با تسلط روحانیون بر مقدرات عمومی گذاشت. حتی امروزه و با گذشت سال ها از واقعه انقلاب ایران از شدت و حدت این مجادلات کاسته نشده است.

هر یک از تفاسیر بالا را که بپذیریم، اسلامگرایی را می‌توان گفتار و سامانه قدرت مسلط در ایران بعد از انقلاب به شمار آورد. یکی از مهمترین اهداف اسلامگرایی، تغییر مناسبات اجتماعی و خصوصی میان زن و مرد، و به ویژه شیوه زیست زنان و راه بردن آنها مطابق با ایده آل اخلاقی اسلامگرایان بود. شاید گزافه نباشد اگر بگوییم اسلامگرایی زندگی زنان در همه لایه های اجتماعی و صبغه های دینی، قومی و فکری را در ایران بعد از انقلاب بیش و پیش از هر گروه دیگری تحت تأثیر قرار داد. بنابراین یکی از چالش برانگیزترین موضوعات پس از انقلاب نقض حقوق زنان بوده است. در این راستا یکی از مهمترین پرسش هایی که در رابطه میان اسلامگرایان و زنان وجود داشته این است که با اینکه اسلامگرایی در بی قدرت کردن زنان و حذف و طرد آنها از شئون اجتماعی و سیاسی نقش داشته، چگونه می‌توان همراهی زنان را با انقلاب و نیز اسلامگرایان را توضیح داد. به تعبیر دیگر، چگونه می‌توان این پدیده را فهم کرد که گویی زنان در شکلگیری واقعه ای نقش داشته اند که بیشترین سرکوب و تضییع را در حق خود آنها روا داشت؟ با اینکه دعوی اسلامگرایان این است که زنان با آنها همراه شدند، چون با ایده آلی که آنها از زنانگی و روابط و مناسبات جنسیتی ارائه می‌دهند، همسو هستند و آن را نوع آرمانی این مناسبات برای جامعه بشری تلقی می‌کنند، اما یافته ها حکایت از این دارند که با اینکه ممکن است بسیاری از مردان به دلیل دیدگاه تبعیض آمیز اسلامگرایان بر علیه زنان با انقلاب و روندهای بعدی آن همراه شده باشند، اما این امر در مورد بسیاری از زنانی که در فرایندهای انقلاب مشارکت کردند، صادق نیست. در این فصل و فصل آتی از این بحث خواهم کرد که اسلامگرایی چه بود، و آیا زنان با آن همراه بودند یا خیر.

اسلامگرایی را می‌توان گفتار و ایدئولوژی ای اخلاقی- سیاسی توصیف کرد که با اخذ برخی از آموزه های موجود در فقه اسلامی و بازتفسیر آنها، با انگیزه به فعل در آوردن این آموزه ها در قالب دولت، قوانین و نهادهای گوناگون اجتماعی و راه بردن جامعه و دولت بر اساس ایده آل اخلاقی مد نظر، کسب قدرت سیاسی را هدف می‌گیرد. از اینرو در این ایدئولوژی، بازتعریف آموزه های دینی به نحوی است که در خدمت سیاست و هم در خدمت کسب قدرت سیاسی قرار گیرد. برای مثال در توصیف آیت الله خمینی اسلام (مذهب شیعه) دیگر آئینی جدا از حکومت نیست، بلکه «اسلام تمامش سیاست است. اسلام را بد معرفی کرده اند.» (آیت الله خمینی، ۲۱ فروردین ۱۳۴۳).

بنابراین اسلامگرایی هم می‌تواند یک گفتار و سامانه برای حفظ قدرت سیاسی و سلطه بر شئون اجتماعی باشد و هم یک ایدئولوژی برای کسب قدرت سیاسی یا مقاومت در برابر سازوکارهای سیاسی موجود. در ایران بعد از انقلاب، اسلامگرایی از ایدئولوژی کسب قدرت سیاسی به گفتار و سامانه ای برای حفظ قدرت بدل شد. این امر در مورد برخی دیگر از کشورهای اسلامی همچون مصر، تونس و مراکش نیز که پس از بهار عربی شاهد قدرت گرفتن نواسلامگرایان بوده اند، نیز صدق می‌کند، اما در مورد بسیاری از کشورهای اسلامی که اسلامگرایی در آنها هنوز

قادر به کسب قدرت سیاسی نبوده است، صادق نیست. لذا در بسیاری از کشورهای اسلامی دارای دولت های سکولار، اسلامگرایی بیشتر گفتار مقاومت محسوب می شود. در ایران بعد از انقلاب، اسلامگرایی توانست دولت را به زیر سیطره خود در آورد و اگر هشت سال دوره اصلاحات را کنار بگذاریم که طی آن تلاش بر فراتر رفتن از مشی اسلامگرا بود، در مابقی سال های پس از انقلاب، این گفتار در اشکال گوناگون تا به امروز سیطره داشته است. از جمله در دوره سازندگی (۱۳۶۸-۱۳۷۶) با اینکه به ظاهر برخی از رویه های اسلامگرا مورد پسند نبودند و حتی گام هایی برای بهبود نسبی وضعیت زنان برداشته شد، همزمان برخی از مهمترین آموزه های جنسیتی اسلامگرایان از جمله نابرابری زن و مرد، فرودست سازی زنان، تعدد زوجات و صیغه و نگاه همه جنسی از بلندگوهای رسمی تبلیغ می شدند و حتی رئیس وقت دولت در تبلیغ و اشاعه برخی از آنها پیشگام بود.

با اینکه رشد اسلامگرایی تا حدی ریشه در سرکوب روحانیت در دوره رضاخان و خلع ید اقتصادی و اجتماعی از آنها داشت، اما عوامل دیگری از جمله سرکوب و انحلال دیگر احزاب و گروه های سیاسی و از بین بردن کلیه آلترناتیوهای سیاسی توسط رژیم پهلوی به ویژه از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به بعد، در بی بدیل و رقیب شدن این آموزه و نفوذ آن در میان برخی از گروه های اجتماعی به عنوان تنها آموزه برای بیان مخالفت سیاسی با رژیم تأثیر به سزا داشت. اما نخستین بار در مصر و با تأسیس اخوان المسلمین در ۱۹۲۸ به رهبری حسن البنا بود که اسلامگرایی به عنوان یک خط مشی سیاسی سر برآورد. روندهای رو به رشد فکری و سیاسی در مصر به تدریج به دیگر کشورهای خاورمیانه سرایت کرد. در ایران اسلامگرایی با تأخیر بسیار در مقایسه با مصر رشد کرد و در زمان ظهور اشکالی از آن در دهه ۳۰ شمسی حدود ۲۰ سال از مصر هم به لحاظ زمانی، و هم به لحاظ تشکیلاتی و تجربه سیاسی عقب تر بود. به نظر می رسد طرح بحث حکومت اسلامی در آرای اسلامگرایان ایران، به ویژه آیت الله خمینی علاوه بر منابع دیگر تحت تأثیر آرای سید قطب صورت گرفته باشد که پدر معنوی اصلی اخوان المسلمین پس از انحلال آن در ۱۹۵۴ به شمار می آمد. سید قطب در آثارش که در دهه ۶۰ میلادی به چاپ رسیدند، معتقد بود که اگرچه به سبب فترتی که در رشد فقه اسلامی روی داده برخی از معتقدات اسلامی نیازمند تفسیر مجدد است، ولی وسایلی نیل به این هدف در توسل به هیچیک از انواع فلسفه سیاسی غرب، یا عقاید مادی نیست. خود فقه اسلامی منبع مناسبی برای تطبیق با کیفیات پیش بینی نشده در اختیار ما می گذارد (عنایت، ۱۳۶۲، ص ۲۰۶). همچنین به اعتقاد او میان اصیل به اسلام با تسلیم مطلق به اراده و سلطنت خدای واحد آغاز می شود. انتشار آثار سید قطب بسیاری را تحت تأثیر قرار داد. در این میان آنچه به محبوبیت او و آموزه هایش دامن زد، شکست ناصر از اسرائیل در جنگ ۶ روزه در ژوئن ۱۹۶۷ بود که با افول ناصریسم همراه شد و بسیاری را به این فکر انداخت که تنها راه حل مشکلات مسلمانان در «بازگشت» به اسلام است.

اگر شرایط سیاسی و تاریخی مصر به رشد تدریجی اسلامگرایی در این کشور کمک کرد، در

ایران شرایط به گونه ای دیگر بود. اسلامگرایی تنها یکی از گرایشات سیاسی پیش از انقلاب بود و رقبای فکری مهمی داشت. مهمترین رقبای اسلامگرایان از یکسو گروه های چپ و از سوی دیگر تجددگرایانی همچون علی شریعتی بودند. شریعتی روحانی نبود. او یک دانش آموخته سوربون بود که افکار و ظاهری مدرن داشت. او توانست با رویکردی نوین و مدرن به آموزه های سنتی شیعه، بسیاری از روحانیون سنتی را از دور رقابت خارج کند. هنر شریعتی احیای برخی از خاطره های تاریخی اسلام و نمادهای تاریخ شیعه به نحوی بود که تسهیل کننده بسیج اجتماعی به ویژه در میان جوانان و زنان طبقات گوناگون شهری باشد. اما رابطه میان اسلامگرایی با دیگر گرایشات فکری، تنها از نوع رقابت نبود، از نوع بده بستان و تعامل هم بود. اسلامگرایان بخش زیادی از تحول فکری، سیاسی، و اجتماعی خود را علاوه بر تعامل با دیگر روندهای فکری آن زمان در خاورمیانه به ویژه جنبش اخوان المسلمین در مصر، از دیگر رویه های فکری به ویژه رویه های چپ، جنبش های پوپولیست، سوسیالیست و انقلابی آن زمان در خاورمیانه و جهان کسب می کردند. در نتیجه این تعامل مفاهیمی همچون امپریالیسم، استعمار، استضعاف، مستضعف، جهان سوم گرایی و ضدیت با مدرنیته و مدرنیزاسیون، انقلاب، بسیج، شورش، و جز اینها به تدریج به ادبیات اسلامگرایان راه یافت. در اثر این تعامل اسلامگرایی از نوعی مشی اخلاقی که داعیه اصلاح اخلاقی جامعه و سیاست را داشت، روز بروز سیاسی تر و انقلابی تر شد. این سیر تحول در رویکردهای اسلامگرایان مابین دهه های ۳۰ تا پنجاه شمسی به خوبی قابل مشاهده است: در حالیکه نواب صفوی و گروه فدائیان اسلام، نماینده نوعی اسلامگرایی محافظه کار و غیر انقلابی در دهه های ۲۰ و ۳۰ شمسی بودند، آرای آیت الله خمینی از دهه ۴۰ به این سو به تدریج از موضع پیشین که در اندیشه و عمل غیر انقلابی و مشروطه خواه سلطنتی بود به نوعی مشی انقلابی گرایش پیدا کرد که هر نوع نظام سلطنتی را نفی می کرد. به نظر می رسد نفوذ اندیشه های سوسیالیستی و پان عربی جمال عبدالناصر؛ مبارزات رهایی بخش مردم فلسطین، جنبش های انقلابی و رهایی بخش آمریکای لاتین، جنبش ۶۸ و چپ اروپایی و نیز آرای انقلابیون وطنی در این تغییر مشی اسلامگرایی از رویکردی محافظه کار به موضعی انقلابی تأثیر گذار بوده است. بنابراین تغییر مهمی که در رویکردهای اسلامگرا از یک دهه پیش از انقلاب تا آستانه انقلاب پدید آمد، این آموزه را به مشی انقلابی و پیشرو تبدیل کرد که دستکم در آن مقطع شباهت زیادی به آرای اسلامگرایان محافظه کار داشت. این مسأله در کنار بی رقیب بودن نسبی اسلامگرایی به جهت سرکوب گروه های سیاسی چپ و ناسیونالیست از علت های اصلی او جگگیری مشی اسلامگرایی است.

یکی از وجوه افتراق مهم آموزه های سیاسی گوناگون در ایران قبل از انقلاب، رویکردهای آنها نسبت به زنان و جنسیت بود. در حالیکه در آموزه های چپ زنان دستکم به صورت نظری به عنوان افرادی برابر با مردان در نظر گرفته می شدند، و در حالیکه شریعتی تفسیری کاملاً نوین از نقش زنان در جامعه ارائه داد، اما بسیاری از اسلامگرایان کم و بیش بر فرودستی زنان در اجتماع پافشاری و آن را تئوریزه می کردند. با اینهمه وجود این رویکردهای رقیب از یکسو و تعامل و

همراهی میان آنها در موضوعات فوق الذکر به نحوی بود که نحوه نگرش به زنان در گفتارهای اسلامگرا در مبارزه سیاسی بر ضد رژیم شاه اهمیت چندانی پیدا نکرد. تنها در ایران پس از انقلاب و با شکلگیری و تثبیت دولت جدید بود که این افتراق به چشم آمد و برجسته شد.

با وجود آشکار شدن رویکردهای تبعیض آمیز اسلامگرایی در ایران بعد از انقلاب، امروز هم هستند زنانی که آگاهانه با این آموزه ها همراهی می کنند. نمونه آن حمایت نمایندگان زن مجالس هفتم و هشتم لایحه حمایت از خانواده و تعدد زوجات است.^۲ بدیهی است منافع شخصی و گروهی و نیز خواست ارتقای وضعیت اجتماعی و پایگاه طبقاتی از عوامل مهم همراهی امروزی بسیاری از زنان اسلامگرا با رویه های زن ستیز است.

برخی معتقدند نا آگاهی بسیاری از زنان و مردان از جزئیات تخصصی موجود در گفتارهای اسلامگرایی و بی اطلاعی از اینکه این گفتارها با پیاده شدن به صورت عملی چگونه خواهند بود، از علل همراهی آنها با اسلامگرایان است. برای مثال لیلا احمد معتقد است نا آگاهی زنان از بسیاری از آموزه های اسلامگرا علت حمایت زنان، به ویژه زنان جوان از اسلامگرایان در مصر است (احمد، ۱۹۹۲، فصل ۱۲). با در نظر گرفتن تجارب سه دهه، مسلماً مسأله نا آگاهی نمی تواند همراهی امروزی برخی از زنان با اسلامگرایان را توضیح دهد. آیا می شود گفت، پیش از انقلاب و در آستانه آن نیز زنان از سر نا آگاهی با اسلامگرایان همراه شدند؟ بر اساس یافته های این پژوهش باید میان همراهی امروزی زنان اسلامگرا با رویه های مسلط و غالب قدرت از یکسو و مشارکت زنان در انقلاب ایران از سوی دیگر قائل به تفاوتی ماهوی و اساسی بود. اگر در همراهی امروزی اولویت منافع شخصی و گروهی بر منافع جمعی دخالت دارد، در مشارکت زنان در انقلاب ایران، این خواست رهایی و برابری جمعی بود که بسیاری از زنان را به میدان مبارزه کشاند.

یکی از مهمترین فرصت هایی که زنان با بهره گیری از آن، هم کلیشه های جنسیتی رایج را به پرسش می گیرند و هم برابری را به نمایش می گذارند، فرصت های حاصل از انقلابات و جنبش های اجتماعی است. زنان با مشارکت در انقلاب نیز، نه تنها الگوهای رایج اسلامگرایی و فقه سنتی را به مبارزه طلبیدند، بلکه نوع تلقی رایج از زن در گفتار و سامانه پهلوی را نیز به پرسش گرفتند.

با اینکه دولت پهلوی مدعی آزادی زنان بود، اما از همان دوگانگی ها و تناقضاتی رنج می برد که سایر ایدئولوژی ها. در مصاحبه خواندنی ای که اورینا فالاجی با شاه انجام داد، و جوهره دو گانه مدرنیزاسیون و زن ستیزی پهلوی هویدا است. در این مصاحبه شاه ملغمه ای از تحقیر نسبت به زنان را با خودستایی به جهت تلاشی که مدعی است برای احقاق حقوق زنان انجام داده به نمایش می گذارد:

فالاجی: اگر شاهی وجود داشته باشد که از او همیشه در رابطه با زنان صحبت شده باشد، شما

هستید، و حالا می‌گویید که زنان نقشی در زندگیتان نداشته‌اند؟

شاه: تصور نمی‌کنم که در این مورد نظر درستی داشته باشید. زیرا چیزهایی که در زندگی من به حساب آمده‌اند، چیزهایی که اثری در من داشته‌اند، چیزهای دیگری بوده‌اند. مسلماً نه ازدواج‌هایم و نه زنان. البته من زنان را تحقیر نمی‌کنم و آنها بیش از هر گروه دیگر از انقلاب شاه و ملت سود بردند. من سخت مبارزه کردم تا آنها از تساوی حقوق و وظیفه با مردان برخوردار شوند. من حتی زنان را به ارتش فرستادم که در آنجا قبل از رفتن به روستاها برای مبارزه با بیسوادی، یک آموزش شش ماهه ببینند. و فراموش نکنیم که من فرزند مردی هستم که حجاب را در ایران از میان برداشت. البته اگر ادعا کنم که حتی یکی از آنها در من نفوذ کرده، صمیمی نخواهم بود. هیچکس نمی‌تواند مرا تحت الشعاع قرار دهد. زنان که جای خود دارند. در زندگی یک کرد، زن به حساب نمی‌آید مگر وقتی که زیبا و دلربا باشد و خصوصیات زنانه خود را حفظ کرده باشد...^۳ قضیه این فمینیسم چیست؟ این فمینیست‌ها واقعاً چه می‌خواهند؟ شما می‌گویند برابری! بسیار خوب، شما مطابق قانون برابر هستید اما نه از لحاظ توانایی...^۴ بله. شما زنان هرگز یک میکل آثر یا باخ نداشته‌اید یا حتی یک آشپز بزرگ، و اگر از امکان و فرصت صحبت کنید، پاسخ می‌دهم که شوخی است... هیچ چیز بزرگی نداشته‌اید. راستی شما طی این مصاحبه هایتان چند زن قادر به اداره کشور را دیده‌اید؟

فالاچی: دستکم دو نفر: گلدامایر و ایندیرا گاندی. اما تعجب من از این است که شما شهبانو فرح را برای زمانی که ولایتعهد به سن قانونی نرسیده باشد، نایب السلطنه کرده‌اید.

شاه: درست است. بله، اگر پسر من پیش از رسیدن به سن قانونی شاه بشود، شهبانو نایب السلطنه خواهد شد. در عین حال شورایی وجود خواهد داشت که شهبانو باید با آن مشورت بکند. اما من مجبور نیستم با کسی تبادل نظر بکنم... (فالاچی؛ مصاحبه با شاه، پیشین).

شخصیت شاه به عنوان الگویی برای مردان ایرانی نیز از دوگانگی و گرفتاری میان دیدگاه‌های مدرن و سنتی حکایت دارد: شاه، مثل بوتو شخصیتی است که تضادهای عجیب اخلاقی اش موجب ایجاد یک معما می‌شود. به خواب‌هایی که آدم پیش از بروز وقایع می‌بیند و به «وحی» اعتقاد دارد. به عرفان معتقد است و در عین حال به عنوان یک کارشناس خبره از نفت حرف می‌زند... همچون یک سلطان مطلق و یک دیکتاتور بیرحم حکمفرمایی می‌کند، و بعد هم چنان با ملت حرف می‌زند که گویی به او معتقدند و دوستش دارند. از این گذشته بانی یک انقلاب سفید بوده است که ظاهراً تلاش و کوشش عجیبی در ریشه کن ساختن بی‌سوادی و از بین بردن فئودالیسم به خرج می‌دهد. در نظر شاه، زنها دستیاران ظریفی هستند که نمی‌توانند مثل مردها فکر کنند، ولی بعد کاری می‌کند که همین زنها

۳ سه نقطه متعلق به متن اصلی است.

۴ سه نقطه متعلق به متن اصلی است.

از نظر حق و وظیفه با مردها برابر باشند. در اجتماعی که زنها هنوز چادر بر سر دارند، شاه ناگهان به دختران دستور می دهد به خدمت پرچم در آیند (فالاچی، پیشین). در ایران قبل از انقلاب و بر اساس گفتار پهلوی زنان از یکسو محکوم به قرار داشتن در فشار سنت بودند که چادر، خانه نشینی و اطاعت از مردان را بر آنها تحمیل می کرد و چنانچه می خواستند از زیر بار این انقیاد در آیند، محکوم به اطاعت از دیکتاتوری سرکوبگر بودند که کشور را با خواب نما شدن اداره می کرد و زنان را تنها وقتی زیبا و دلربا بودند، به حساب می آورد. رژیم پهلوی همه ویژگی های منحصر به فرد یک دیکتاتوری نفتی را داشت که پلیس مخفی، ساواک و شکنجه، سانسور و دلارهای باد آورده از جمله آنها بود.

اقتدار اجتماعی مختلفی که در این دوگانگی و دیگر تضادهای آن گرفتار آمده بودند، مفرهای زیادی نداشتند. این امر به ویژه در مورد زنان مذهبی مصداق داشت که همچنانکه گذشت، در یک بن بست گرفتار بودند. انقلاب بهمن ۱۳۵۷ کنش معطوف به رهایی از سوی بسیاری از مردم در برابر یک نظام سلطه تمام عیار بود. البته هیچ کنش رهایی بخشی تضمین نمی کند که نظام سلطه ای از نوع دیگر سر بلند نکند؛ مگر زمانی که مبانی ای که یک نظام سلطه بر آنها استوار شده، به پرسش کشیده شوند. انقلاب ایران نه تنها برای اسلامگرایان، بلکه برای دیگر گروه های مخالف نیز فرصتی را فراهم کرد تا با حضور خود در یک جنبش اجتماعی فراگیر، به مخالفت با نظام حاکم بپردازند. همچون دیگر فرایندهای سیاسی پیشین نقش زنان در این واقعه نیز بسیار برجسته بود.

اسلامگرایی و سنتگرایی

با اینکه نقطه مشترک همه آموزه های اسلامگرا بازتفسیر فقه اسلامی، و تبدیل آن به گفتاری برای انتقاد از وضع سیاسی و فرهنگی موجود و مبارزه بر ضد رژیم پهلوی و مدرنیزاسیون آن و کسب قدرت سیاسی بود، اما نفس تبدیل آئین به ایدئولوژی ای برای مبارزه سیاسی و کسب قدرت نوعی بدعت در آموزه های سنتی شیعه حساب می آمد و از مدرن شدن نا آگاهانه این دیدگاه ها حکایت داشت. از همین رو همچنانکه بسیاری استدلال کرده اند (روآ، ۱۹۹۴)، ایدئولوژی های اسلامگرا را باید در تقابل با دیدگاه های سنتی در ذیل دیدگاه های مدرن محسوب کرد؛ زیرا بازتفسیر مذهب و آئین و شریعت به نحوی که در خدمت سیاست و تشکیل دولت ملی قرار گیرد، خود به معنی بیرون زدن از محدوده های سنت و عرفی کردن دین بود که به نوبه خود به معنای پذیرش ضمنی هنجارها و نگرش های مدرنیته بود.

در تقابل با اسلامگرایان، سنتگرایانی همچون آیت الله بروجردی به عنوان مرجع تقلید شیعه معتقد بودند که ورود مذهب به حوزه سیاست، موجب آلوده شدن امر قدسی به مناسبات سیاسی می شود. این موضوع یکی از دلایل اختلاف میان آیت الله بروجردی و هوادارانش از یکسو با فدائیان اسلام بود. در واقع شیعه به صورت تاریخی سیاست گریز بوده است و معتقد به انتظار برای ظهور

فرج، زیرا تشکیل هر نوع حکومتی به معنای غضب جایگاه امام زمان محسوب می شده است. در دیدگاه های سیاسی شیعه، حکومت تا زمان ظهور امام زمان شری است که باید بالاجبار به آن تن سپرد. به طریق اولی تلاش برای تشکیل حکومت اسلامی نیز تکیه زدن بر جایگاه معصوم محسوب می شد (کدیور، ۱۳۷۷) و نوعی بدعت به حساب می آمد که بسیاری از مراجع سنتی شیعه با آن موافق نبودند.

بدین ترتیب با اینکه آموزه های اسلامگرا ارکان اصلی خود را از آموزه های فقه سنتی اخذ می کنند، اما در موارد متعدد از جمله در مورد جنسیت با آموزه های سنتی شیعی اختلاف دارند. برای نمونه در حالیکه در فقه سنتی حجاب زنان در زمره اصول و فروع دین محسوب نمی شود، در تلقی اسلامگرایان، حجاب (پوشاندن موی سر و بدن) به شدت مورد تأکید است؛ به نحوی که حتی به یکی از واجبات و محرّمات دینی تبدیل می شود.

از سوی دیگر با تبدیل شدن آموزه های اسلامگرا به نوعی سامانه قدرت، شکاف دیگری میان فقه سنتی و اسلامگرایی پدیدار شد، زیرا بر خلاف فقه سنتی که در آن دولت حق دخالت در بسیاری از اموری را که به شرع مربوط می شدند، نداشت، در سازو کار جدید، دولت نه تنها حق دخالت پیدا کرد، بلکه به رقیبی برای فقها تبدیل شد. سیاستگزاری و دخالت در حوزه هایی همچون زاد و ولد، ازدواج، طلاق، و جز اینها که پیشتر قلمرو روحانیون و فقها محسوب می شد، بدعت دیگری بود که با ظهور اسلامگرایی پدید آمد.

دین و دولت در آموزه های اسلامگرا

با وجود اختلافاتی که میان طیف های گوناگون اندیشه حکومت اسلامی در ایران قبل و بعد از انقلاب وجود داشته است، ایدئولوژی اسلامگرایی بازتفسیر آموزه های فقهی و دینی برای مبارزه سیاسی، کسب قدرت و تشکیل حکومت بود. لذا بر خلاف سنتگرایان شیعی، اسلامگرایان معتقد به جدایی دین از سیاست نبودند، بلکه بنا داشتند حکومت را از آن خود کرده و به زعم خود احکام اسلامی و شرعی را پیاده کنند. این گسست فکری، منازعاتی را در درون حوزه های علمیه در ایران قبل از انقلاب سبب شد که به ویژه پس از سرکوب قیام ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ با کتاب نعمت الله صالحی نجف آبادی به نام شهید جاوید در سال ۱۳۴۹ شدت گرفت. صالحی نجف آبادی در این کتاب و بر خلاف سنت دیرپای شیعه تصویری را از امام سوم شیعیان ترسیم کرده بود که در آن امام حسین نه تنها از برای حق خواهی، بلکه در حقیقت برای گرفتن حکومت در برابر یزید به مقابله برخاست. بر خلاف تفاسیر سنتی شیعه که معتقدند امام از پیش بر مرگ خود واقف بود و آمده بود که شهید شود، استدلال صالحی در این کتاب آن بود که امام نه تنها بر مرگ خود علم نداشت، بلکه برای تأسیس حکومت قیام کرد (صالحی نجف آبادی، ۱۳۴۹). این هر دو تفکر در

تعارض با مبانی فکر شیعی قرار داشت که امام را عالم به اسرار غیب می داند و او را قائم نه از برای تأسیس حکومت که حق خواهی و عدالت طلبی بر می شمرد. چاپ کتاب شهید جاوید خط تمایز روشنی را در میان حوزه های علمیه و طلاب علوم دینی سبب شد. بسیاری از آنها با این تفسیر جدید موافق بودند که حاصل آن سیاسی تر شدن برخی از آنها بود و عده ای دیگر معتقد بودند که این افکار نوعی وهابی گری است که باید در مقابل آن هشدار داد. آیات عظام منتظری و مشکینی بر آن تقریظ نوشته، آن را تأیید کردند (خاطرات آیت الله منتظری، ج ۱، ص ۳۰۲). این در حالی بود که بسیاری از نویسندگان سنتی حوزه، و نیز مراجعی مانند آیت الله العظمی گلپایگانی، آیت الله العظمی مرعشی نجفی، بلافاصله پس از انتشار با آن از در مخالفت با این کتاب درآمده و آثار متعددی در رد آن نوشتند. نگرانی اغلب آنها این بود که در اولویت قرار گرفتن سیاست، منجر به تقلیل آموزه های اخلاقی شریعت و دست آویز شدن آنها برای اغراض و مطامع سیاسی شود.

بدین ترتیب اندیشه تشکیل حکومت اسلامی در گفتارهای اسلامگرا با تدریج همراه بود و تنها با زیر و زبر کردن مهمترین مبانی و اصول تفکر سیاسی سنتی در شیعه توانست محقق شود. اما آموزه های اسلامگرا در تلقی از نسبت میان دین و دولت با یکدیگر اختلاف داشتند. احیای خلافت با محوریت شاه یکی از این آموزه ها بود که توسط فدائیان اسلام ارائه شد. این الگو با آنکه در ایران قبل از انقلاب از هواداران زیادی برخوردار نبود، اما در ایران بعد از انقلاب هواداران زیادی در بدنه حاکمیت یافت. در ایران ما بعد اصلاحات و به ویژه با ظهور اصولگرایان در صحنه سیاست این گفتار بیش از پیش با اقبال مواجه شد؛ البته با در آمیختن با دکترین مهدویت و نیز حفظ «ولایت مطلقه فقیه» در رأس جامعه که به نظر می رسد جایگزین شخص شاه در نظریه حکومت اسلامی فدائیان اسلام شده است.

الگوهای رقیب دیگری هم برای نظریه دین و دولت وجود داشت. یکی از مهمترین آنها حکومت اسلامی بر مبنای نظریه ولایت فقیه است. ولایت فقیه آموزه ای بود که توسط آیت الله خمینی و برخی از شاگردان و هوادارانش از جمله آیت الله منتظری از اواسط دهه ۴۰ به بعد تأسیس شد و به مرور زمان تکامل یافت. در آستانه انقلاب ایران نظریه ولایت فقیه با تلفیق در اندیشه جمهوریت که احتمالاً به دلیل فشارهایی که از جانب غیر اسلامگرایان وجود داشت، به این آموزه ضمیمه شد، به زیربنای فکری جمهوری اسلامی بدل شد. آیت الله خمینی این نظریه را در سیزده درس گفتار در بهمن ماه ۱۳۴۸ در نجف ارائه کرد که در ۱۳۴۹ به صورت کتابی در بیروت به چاپ رسید و پنهانی به ایران فرستاده شد.

با اینکه تقریباً همه گفتارها و جریانات سیاسی اسلامگرا در ایران در مثنی غیر دموکراتیک و پدرسالار کم و بیش مشترک اند، اما از حیث اعتقاد به نقش مردم در حکومت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برای مثال میان اندیشه زعامت فردی اجتماع در چارچوب شاه مسلمان (فدائیان اسلام) و نظریه ولایت فقیه آیت الله خمینی اختلافاتی وجود دارد. آیت الله خمینی در سیر تکامل فکری

خود این نظریه را با آرای جمهوریخواهانه تلفیق کرد که بعدها با تأسیس جمهوری اسلامی جامعه عمل پوشید و در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بازتاب یافت. بعد جمهوریخواهانه تا مدتها پس از پیروزی انقلاب ایران نیز در آرای سیاسی آیت الله خمینی وجود داشت. به نظر برخی از محققین، آرای آیت الله خمینی در باب حکومت از زمان تأسیس جمهوری اسلامی تا زمان فوت او دستخوش دگرگونی دیگری هم شده است که محتمل است تجارب عملی در عرصه سیاست در این دگرگونی مؤثر بوده باشد. با اینکه اسلامگرایی در واقع نوعی عرفی شدن آموزه های فقهی بود و این ویژگی در همه مراحل در اندیشه های آیت الله خمینی به چشم می خورد، اما به نظر نمی رسد دگرگونی متأخر در آرای او را بتوان تماماً به بازگشت به ایده های اولیه ای تلقی کرد که در کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی گردآوری شدند. در این کتاب تأکید او بر آن است که حکومت مشروعیت خود را از شرع می گیرد و پای بندی خاصی به احکام سنتی فقه اسلامی دارد، حال آنکه در اواخر عمر بر آن است که برای حفظ حکومت برخی از احکام مسلم شرعی را نیز می توان به حال تعلیق در آورد (برای تفصیل بیشتر بنگرید به: کدیور، پیشین). از همین رو باید میان اندیشه ها و آرای آیت الله خمینی در هنگام تدوین نظریه ولایت فقیه با آرای بعدی او در هنگام تأسیس جمهوری اسلامی و همچنین پس از انقلاب و در سال های منجر به فوت او قائل به تفکیک بود.

بنابراین در حالی که برخی از اسلامگرایان برای مشروعیت مردمی به عنوان پشتوانه حکومت نقشی قائل نیستند، در برخی دیگر مشروعیت و پشتوانه مردمی از ارکان حکومت محسوب می شود. این پرسش که کدامیک از این دو نظریه محق اند از چارچوب این پژوهش خارج است. اما آنچه مسلم است این است که انقلاب ایران که به سیطره اسلامگرایان منجر شد، بدون مشارکت مردمی و به ویژه مشارکت زنان ممکن نبود. لذا چنانچه اسلامگرایی برای مردم و زنان نقشی در سیاست و اجتماع قائل نباشد، با یک تناقض درونی مواجه است.

اسلامگرایی و جنسیت

جنسیت و نوع نگاه خاص به زنان نیز در کانون بیشتر نظریه های اسلامگرا قرار دارد و از دیگر اشتراکات گفتارهای اسلامگرا محسوب می شود. دلیل این تمرکز بر جنسیت این است که اسلامگرایی گفتاری است که داعیه ایجاد مدینه فاضله اسلامی بر اساس آموزه های دینی و اخلاقی را دارد. بنابراین همچون هر آموزه اخلاقی دیگری، مناسبات جنسیتی و جنسی بین افراد در کانون توجه آرای اسلامگراست. در نظم اخلاقی ایده آل اسلامگرایان یکی از راهکارها برای تنظیم بهینه مناسبات بین زن و مرد تقابل و تفاوت میان حوزه های خصوصی و عمومی (البته با درجات متفاوت) است. اسلامگرایان معتقد اند که در یک اجتماع سالم، حوزه عمومی باید بیشتر در کنترل مردان باشد و حوزه خصوصی جای زنان است. اما اگر چاره ای از حضور زنان در حوزه عمومی نباشد (در مواردی که برای مثال به حضور دکتر یا معلم زن

نیاز است) باید بین زن و مرد جدایی وجود داشته باشد تا از اختلاط بین آن دو و زمینه ایجاد گناه و فعل حرام جلوگیری شود. از همین رو در این گفتارها، همچنانکه در فصل نخست نشان داده شد، حساسیتی نسبت به تبعیض در عرصه خصوصی و عمومی وجود ندارد. برعکس سلسله مراتب بین زن و مرد هم در حوزه عمومی و هم در حوزه خصوصی امری طبیعی و اخلاقی و مطابق با نوامیس کیهانی انگاشته می شود. تأکید بر این دوگانگی و تقابل میان عرصه عمومی و خصوصی مانع از آن نیست که مردان در اجتماع و سیاست نیز بر زنان برتری نداشته باشند. بنابراین تفکیک و دوگانگی عمومی/خصوصی به معنای این نیست که در یکی از این حوزه ها مردان دست بالا را دارند و در دیگری زنان. در واقع بر اساس ایده آل اخلاقی اسلامگرایان، در هر دو حوزه مردان برتر از زنان اند. لذا این تفکیک بیشتر از آنرو صورت می گیرد که میان قلمرو عمومی (یعنی قلمروی مردانه) و خصوصی (زنانه) تمایز ایجاد کند. در این معنا جای زنان در قلمرو خصوصی است؛ اما به معنای برتری زن در حوزه خصوصی نیست.

فدائیان اسلام: ظهور اسلامگرایی

فدائیان اسلام نام سازمان کوچکی بود که در سال ۱۳۲۵ در تهران توسط طلبه ای بیست و دو ساله به نام نواب صفوی بنا شد که نام «صفوی» را برای اعلام وحدت هویت با بنیانگذاران نخستین دولت شیعی در ایران انتخاب کرده بود.

بررسی دیدگاه های جنسیتی فدائیان اسلام و تلقی آنها از نقش زنان در اجتماع که به سال ۱۳۲۹ در جزوه ای به نام اعلامیه فدائیان اسلام یا رهنمای حقایق منتشر شد، به فهم بسیاری از ساز و کارهای قدرت که در ایران پس از انقلاب در دستور کار قرار گرفت، کمک می کند.

فدائیان اسلام مروج و مبدع مشی خشونت و ترور در مبارزه سیاسی و یکی از نخستین گروه هائی به شمار می آیند که برای پیشبرد مقاصد خود حذف فیزیکی رقبا، رجال سیاسی، و روشنفکران را در دستور کار قرار داد. البته تنها این گروه نبود که به ترور مخالفان خود پرداخت. حذف فیزیکی مخالفان در سال های بعد در میان گروه های سیاسی دیگر همچون مؤتلفه و مجاهدین خلق و فدائیان خلق نیز به درجات در وجود داشت. فدائیان اسلام دوبار کسروی را ترور کردند که بار دوم موفق به ترور او و منشی اش شدند. ترور ناموفق شاه، قتل رزم آرا، نخست وزیر وقت و مخالف با ملی شدن نفت، ترور هژیر، ترور ناموفق فاطمی وزیر خارجه دولت مصدق و ترور ناموفق حسین علاء از ترورهای است که این گروه سیاسی به انجام آنها مبادرت ورزید. ترورهای این گروه و مشی سیاسی آنها مخالفت های زیادی را در بین مراجع وقت در پی داشت. از جمله آیت الله بروجردی فدائیان اسلام را به دلیل غصب اموال عمومی و ترورهای سیاسی مورد سرزنش قرار می داد و این رویه ها را مخالف اسلام می دانست. آیت الله خمینی از مراجعی بود که با آنکه مشی مبتنی بر ترور فدائیان را به ظاهر

نمی‌پسندید و حتی در ایران پس از انقلاب نیز از پرو بال دادن به این فرقه نیز (تا حدی به دلیل مصالح سیاسی) تا حد زیادی خودداری کرد، اما برای آزادی رهبران آنها از زندان هنگامی که در آبان ۱۳۳۴ دستگیر شدند، تلاش بسیار کرد.

فدائیان اسلام از دشمنان سرسخت مصدق بودند و در کودتای ۲۸ مرداد به همراه دیگر نیروهای مذهبی و حزب توده جانب دستگاه سلطنت را گرفتند و به کینه دولت مصدق به طور غیر مستقیم به همکاری با دولت زاهدی پرداختند. نواب صفوی معتقد بود که چون دولت زاهدی «با توده ای ها مبارزه می کند و مصدقی ها را هم می گوید، من فعلاً حرفی ندارم و تماشا می کنم.» (منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۲۱۸). از سوی دیگر این گروه با جامعه مجاهدین اسلام که آیت الله کاشانی، و شمس قنات آبادی آن را رهبری می کردند و در کودتای ۲۸ مرداد به همکاری با دولت کودتا پرداخت و دولت مصدق را ساقط کرد، رابطه نزدیک داشتند. فدائیان اسلام با مؤتلفه که یکی دیگر از جمعیت های اسلامگرا در ایران پیش از انقلاب بود، نیز روابط تنگاتنگ داشت. علاوه بر اینکه برخی از اعضای فدائیان از جمله حاج مهدی عراقی بعد ها به مؤتلفه پیوستند، از نظر فکری هم میان این دو جریان اشتراکات زیادی وجود داشت. اما این فرقه از هنگام دستگیری اعضای آن در سال ۱۳۳۴ تا انقلاب اسلامی در حاشیه به سر برد و نتوانست مقبولیت زیادی در بین طیف های مذهبی سیاسی به دست آورد.

دفترچه یا نظام نامه فدائیان اسلام با عنوان «رهنمای حقایق» از مباحث مفصلی در مورد نحوه اداره جامعه و حکومت و سیاست برخوردار است که در ذیل آنها نگرش این فرقه به زنان و تلقی آنها از مناسبات میان زن و مرد نیز شایان توجه است.

ایده آل اخلاقی فدائیان اسلام حذف شهوت و گناه از عرصه عمومی از طریق به حد اقل رساندن حضور زنان در جامعه بود. اما این نگاه در واقع، از یکسو شهوت را به زنان منتسب می کند و از سوی دیگر کلیه مناسبات اجتماعی به ویژه میان زن و مرد را جنسی می بیند. این موضع فدائیان اسلام که بعدها در آثار مطهری هم به گونه ای دیگر بازتاب پیدا می کند، یکی از اصلی ترین آموزه های جریان اسلامگراست. بر همین منوال، فدائیان اسلام از نخستین گروه های اسلامگرا بودند که زنان را منشأ شهوت دانستند و راه حل بسیاری از اختلالات اجتماعی را در پالایش جامعه از شهوت و حذف زنان از زندگی اجتماعی جستجو کردند. حذف آنها از زندگی اجتماعی به عنوان راه حلی برای از میان بردن اختلال اجتماعی در جای جای جزوه این گروه با لحنی پرخاشگرانه تکرار می شود:

تمام مواضع بدن های زنان تحریک کننده حس شهوت است... شب و روز زنان و مردان در کوچه و بازار و اداره و مدرسه و کارخانه و سایر اماکن عمومی با هم روبرو شده و شب و روز حس شهوت عمومی بدون حساب مشغول فعالیت و هیجان است... این فعالیت دائم حس شهوت، فعالیت اعصاب اجتماعی را رفته رفته می کشد، یعنی سایر قوای مردان را ضعیف می نماید... (اینها نمونه های

کوچکی از نتایج همکاری زن و مرد و عریان شدن زنهاست) افکار عمومی همیشه به هر برخوردی به یک موضع حساسی از بدن های عریان زنان (عفیف) از خط سیر وظیفه خود منحرف شده نظام فکری به کلی مختل گردیده، نظام جوارح و اعضا و افعال بشر هم تابع نظام فکری است و با اختلال نظام فکری نظام های فردی مختل شده نتیجتاً نظام اجتماع مختل می گردد و با اختلال نظام اجتماع هم، حال معلوم است (فدائیان اسلام، ۱۳۲۹ در جعفریان، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸).

در عین حال آنها به نحوی متناقض معتقدند که زنان باید در برخی از فعالیت های عمومی و برای جلوگیری از اختلاط بیشتر زن و مرد حضور داشته باشند (در مواردی همچون پزشکی، و آموزش). شاید به همین دلیل مؤلف جزوه در مقاطعی بر حجاب، و جداسازی زن و مرد و محیط هایی که آنها در آنها شاغل اند، تکیه می کند. همین ناسازواره را می توان در بسیاری دیگر از آموزه های اسلامگرا نیز مشاهده کرد. در حالیکه در آموزه های اسلامگرا بر این نکته تأکید می شود که جای زن در خانه است و وظیفه اصلی زنان رسیدن به شوهر و تربیت فرزند است، اما در مواردی به ناچار حضور زنان در جامعه (البته با تمهیداتی از جمله حجاب اسلامی) مورد پذیرش است.

تأکید اصلی جزوه فدائیان اسلام بر یک دوگانگی میان خانه و بیرون یا عرصه خصوصی و عمومی است: «کار اصلی زن در خانه است» و «بهترین کار برای زنان همان مدیریت خانواده و اولین مدرسه تولید و تربیت نسل بشر است... زمانی هم که وظایف خانوادگی نداشته [باشند]... دخالت مرد در اداره و مدرسه زنانه و دخترانه و دخالت زن در اداره و مدرسه مردانه و پسرانه بی جا و غلط است...» (پیشین، ص ۳۶۱).

به نظر می رسد دیدگاه فدائیان اسلام و رویه آنان نسبت به زنان در اجرای برخی از سیاست ها در ایران بعد از انقلاب تأثیر داشته است. از موارد متأخر می توان از طرح پلیسی امنیت اجتماعی یاد کرد که با روی کار آمدن دولت نهم به ریاست محمود احمدی نژاد در بهار سال ۱۳۸۵ در دستور کار قرار گرفت و هدف از آن مبارزه با بدحجابی زنان و گسترش عفاف در جامعه و خانه نشین کردن هر چه بیشتر آنها بود.

پس از فدائیان اسلام، دیدگاه آنها با تفاوت هایی در آرای و نوشته های دیگر اسلامگرایان تکرار شد. مقاله مهم محمد حسین طباطبایی با عنوان زن در اسلام یکی دیگر از مواردی بود که در جلد اول از مجموعه مقالات مکتب تشیع در سال ۱۳۳۸ به چاپ رسید. در این مقاله نحوه حضور زنان در جامعه اسلامی مطلوب تبیین شده است که با نگاه فدائیان اسلام همسوئی های بسیار دارد. مجلد های دوم و سوم این اثر به ترتیب در سال های ۱۳۳۹ و ۱۳۴۴ منتشر شدند. انتشار جزوه فدائیان اسلام به همراه مقاله محمد حسین طباطبایی را باید از نخستین متون اسلامگرا به حساب آورد که قصد داشتند با بساختن گفتاری تازه حضور زنان در جامعه و مناسبات جنسیتی را ساماندهی کنند.

نگاه همه جنسی و تبعات آن

همچنانکه گذشت، یکی از مهمترین ویژگی های گفتار فدائیان اسلام که در دیگر آرای اسلامگرا به ویژه مطهری نیز تکرار می شود تلقی همه جنسی از انسان و مناسبات او در جامعه بشری است. منظور از همه جنسی بودن این است که از یکسو انسانها و به ویژه زنان پیش و بیش از همه موجوداتی جنسی و غریزی تلقی می شوند و لذا در میان غرایز و طبایع غریزه جنسی از همه مهمتر و تعیین کننده تر می شود و کلیه مناسبات اجتماعی بین زن و مرد را در بر می گیرد؛ به نحوی که دیگر ابعاد را تحت الشعاع قرار می دهد. به همین دلیل جامعه مطلوب آنها جامعه ای است که در آن مراده میان زن و مرد (نامحرم) وجود نداشته باشد.

به همین منوال، فدائیان اسلام زن را منشأ ایجاد شهوت در مردان و آشوب اجتماعی می دانند. اگر این دیدگاه را تا نتایج منطقی آن دنبال کنیم، در واقع، به آنجا خواهیم رسید که با اینکه زنان منشأ شهوت در مردان اند، اما در واقع این مردان اند که چون قادر به کنترل احساسات و شهوات خود نیستند، می توانند از سوی زنان تحریک شوند. بنابراین اسلامگرایی با یک تناقض روبروست: از یکسو زنان را موجوداتی احساسی و در مقابل مردان را موجوداتی عقلانی می داند. زنان قادر به کنترل احساسات خود نیستند، بر عکس، مردان موجوداتی در وهله نخست عقلانی اند و قادر به کنترل احساسات و عواطف. اما از سوی دیگر با در نظر گرفتن اینکه زنان منشأ تولید شهوت در مردان اند و می توانند آنها را تحریک کنند؛ معلوم می شود که مردان هم چندان که اسلامگرایان مدعی اند، قادر به کنترل احساسات و عواطف خود نیستند.

در متون اسلامگرا راه حلی برای این تناقض ارائه نشده است. برعکس، نگاه همه جنسی سوای مشکلات و تناقضات درونی نظری، پیامدهای عملی مهمی برای زنان به دنبال داشته است. به عوارض عملی این گفتار با توجه به تجارب بعد از انقلاب در فصل دیگری خواهیم پرداخت. در اینجا صرفاً به این موضوع اشاره می کنم که تعریف از انسان به عنوان موجودی که پیش از هر چیز تابع رانه های شهوانی است که همه مناسبات او را در بر می گیرد، تقلیل دادن او به موجودی غریزی است که نه تنها با بسیاری از آموزه های عرفی، بلکه با فهم متعارف از آموزه های اسلامی نیز در تعارض است. زیرا در آموزه های سنتی اسلامی، انسان صرفاً موجودی شهوانی و غریزی نیست، بلکه هم موجودی عقلانی و اخلاقی و هم عاطفی است. اما، بر اساس آموزه های اسلامگرا انسان نه موجودی اندیشمند و صاحب عقل و عواطف، بلکه در وهله نخست موجودی شهوانی است که تابع احساسات آبی خود است و هم و غمی جز اطفای شهوت ندارد. اما چنانچه غریزه جنسی همه جایی و اصل باشد، در آنصورت محدود کردن تماس های میان زن و مرد به جای اینکه به کنترل شهوات بینجامد (آنطور که اسلامگرایان مدعی اند)، در عمل بر آن دامن می زند. از اینرو این آموزه ها، با اینکه دعوی ایجاد انسان اخلاقی را دارند، اما از ارائه سازوکاری که بر اساس آن مردان و زنان قادر به کنترل و تسلط بر نفس خود باشند،

قاصر اند. به تعبیر دیگر، در این آموزه‌ها، تسلط بر نفس، به جای اینکه امری درونی باشد، به امری بیرونی و مشروط تبدیل می‌شود که در آن این افراد دیگر اند که مسئول خطاهای فرد به شمار می‌آیند و نه خود او.

لذا به تعبیری این نوع رویکرد به جنسیت و غریزه جنسی در واقع شباهت بسیاری به مکانیسمی دارد که فوکو در جلد نخست تاریخ جنسیت با عنوان پخش جنسیت از رهگذر تحمیل سکوت و تابوت و کنترل هر چه بیشتر بر آن، یاد می‌کند (فوکو، ۱۹۷۶). فوکو معتقد است تأکید بیش از حد بر بعد جنسی که در واقع با تابویی کردن و تحمیل سکوت بر آن همراه بود، به گونه‌ای متناقض باعث شد امر جنسی بر دیگر شئون تسلط یافته و از اهمیتی به مراتب بیشتر برخوردار شود. بنابراین همه جنسی دیدن از پیامدهای آموزه اسلامگرا در مورد جنسیت است.

با در نظر گرفتن این تناقض عملی، به نظر می‌رسد رویکرد همه جنسی بیش از آنکه معطوف به اخلاقی کردن افراد باشد، آگاهانه و ناآگاهانه به یکی از مهمترین مکانیسم‌ها جهت جنسی کردن زنان و حذف هر چه بیشتر زنان از اجتماع، اقتصاد و سیاست و در واقع زیربنایی برای ایجاد فرصت‌های بیشتر برای مردان تبدیل می‌شود.

توجه به این ویژگی در اندیشه اسلامگرایی برای فهم مناسبات قدرت و نحوه بی‌قدرت کردن زنان در ایران بعد از انقلاب اهمیت زیادی دارد، زیرا گسترش نگاه همه جنسی از کارکرد های حقوقی، سیاسی، خانوادگی، اقتصادی، و اجتماعی فراوانی برخوردار است. از جمله با بسط این نگاه، بدن زنان نیز به حوزه قدرت تبدیل می‌شود و اقتدار و اعمال قهر بر آن مشروعیت می‌یابد. نگاه همه جنسی مشروعیت بخش بسیاری از رویه‌های اسلامگرایی به ویژه در امر پوشش زنان بوده است. این نگاه، شهوت را بخشی لایتغیر و ماهوی از زنانگی تلقی می‌کند که زنان به دلیل حمل آن بر بدن خود به ناچار باید از بسیاری از حقوق خود چشم‌پوشند و بسیاری از حوزه‌های حیات اجتماعی را به مردان واگذار کنند.

همچنین تلقی از زن و مرد به عنوان موجوداتی در وهله نخست شهوانی، نزد اسلامگرایان بیش از آنکه به اندیشیدن به تمهیداتی برای ارتقای اخلاق فردی و کنترل و تسلط نفس در مردان و زنان بینجامد، به انتشار جنسیت و بسط آن به کلیه مناسبات اجتماعی و در واقع افول اخلاقی جامعه در کل می‌انجامد.

آموزه ولایت فقیه و
اسلامگرایی مطهری

آموزه ولایت فقیه از مهمترین آموزه های اسلامگرا در ایران پیش از انقلاب است که توسط آیت الله خمینی در کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی صورت بندی شد. این گفتار در ایران بعد از انقلاب توانست به نظریه ای برای تقنین، نهادسازی سیاسی و تأسیس حکومت اسلامی تبدیل شود. اما این نظریه قبل از انقلاب آنقدرها برد نداشت که پس از انقلاب پیدا کرد. در عوض، گفتار مؤلف آن بود که در بسیج سیاسی آحاد جامعه شامل زنان و مردان نقش تعیین کننده داشت. لمحہ ای از این گفتار در خود کتاب نیز دیده می شود. در واقع در این کتاب جوان ها بیشتر طرف خطاب اند. همچنین مضامینی همچون «مقاومت در مبارزه ای طولانی»، «به وجود آوردن عاشورا»، «از بین بردن آثار فکری و اخلاقی استعمار»، «براندازی حکومت های جائر»، «برانداختن طاغوت»، «تحریم دادخواهی از قدرت های ناروا»، «انقلاب سیاسی» «طرد آخوندهای درباری»، «لزوم وحدت اسلامی»، «لزوم نجات مردم مظلوم و محروم» و جز اینها شورمندی ای را به همراه داشت که در کمتر متن شیعی تا آن زمان می شد سراغ کرد.

آموزه ولایت فقیه در دوران اوج رکود سیاسی پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ سر بر آورد که در پی اعتراض آیت الله خمینی به «انقلاب سفید» شاه صورت گرفت. انقلاب سفید برنامه ای بود مشتمل بر اصلاحات ارضی، ملی کردن جنگل ها، فروش کارخانه های دولتی به سرمایه گذاران خصوصی، فروش سهام کارخانه ها به کارگران، اعطای حق رأی به زنان، و ایجاد سپاه دانش. شاه بنا داشت در همه پرسای ای البته فرمایشی در بهمن ۱۳۴۱ پشتوانه ای مردمی برای آن

تدارک ببینند. اما در خرداد ۱۳۴۲ مردم در پی نطقی که پیش از آن آیت الله خمینی انجام داده و در آن اصلاحات ارضی و اعطای حق رأی به زنان را زیر سؤال برده بود، به خیابانها ریختند. پس از این قیام که سه روز در اکثر شهرهای ایران جریان داشت و در آن تعداد بسیاری کشته شدند، آیت الله خمینی به ترکیه تبعید شد و رهبران جبهه ملی نیز دستگیر شدند.

در دوران تبعید آیت الله خمینی به تأمل در میانی حکومت اسلامی پرداخت که در کتاب ولایت فقیه صورتبندی شد. بازخوانی و بازتفسیر فقه سنتی اسلامی به نحوی که بتوان از دل آن گفتاری برای دولت و حکومت ایجاد کرد، مهمترین سهم آموزه ولایت فقیه برای گفتار اسلامگرا است:

اسلام دین افراد مجاهدی است که به دنبال حق و عدالت اند. دین کسانی است که آزادی و استقلال می خواهند. مکتب مبارزان و مردم ضد استعمار است. اما اینها [استعمارگران] اسلام را طور دیگری معرفی کرده اند و می کنند. تصور نادرستی که از اسلام در اذهان عامه به وجود آورده و شکل ناقصی که در حوزه های علمیه عرضه می شود، برای این است که خاصیت انقلابی و حیاتی اسلام را از آن بگیرند و نگذارند مسلمانان در کوشش و جنبش و نهضت باشند؛ آزادیخواه باشند. دنبال اجرای احکام اسلام باشند، حکومتی به وجود بیاورند که سعادتشان را تأمین کند؛ چنان زندگی داشته باشند که در شأن انسان است... برای اینکه کمی معلوم شود فرق میان اسلام و آنچه به عنوان اسلام معرفی می شود تا چه حد است، شما را توجه می دهم به تفاوتی که میان «قرآن» و کتب حدیث، با رساله های عملیه هست: قرآن و کتاب های حدیث، که منابع احکام و دستورات اسلام است، با رساله های عملیه که توسط مجتهدین عصر و مراجع نوشته می شود به کلی تفاوت دارد... دست های اجانب برای اینکه مسلمین و روشنفکران مسلمان را که نسل جوان ما باشند، از اسلام منحرف کنند، وسوسه کرده اند که اسلام چیزی ندارد؛ اسلام پاره ای احکام حیض و نفاس است، آخوندها باید حیض و نفاس بخوانند!

حق هم همین است! آخوندهایی که اصلاً به فکر معرفی نظریات و نظامات و جهان بینی اسلام نیستند و عمده وقتشان را صرف کاری می کنند که آن ها می گویند و سایر کتاب های اسلام را فراموش کرده اند، باید مورد چنین اشکالات و حملاتی قرار بگیرند. آنها هم تقصیر دارند؛ مگر خارجی ها تنها مقصر اند؟ البته بیگانگان برای مطامع سیاسی و اقتصادی که دارند از چند صد سال پیش اساساً را تهیه کرده اند و به واسطه اهمالی که در حوزه های روحانیت شده موفق گشته اند. کسانی که در بین ما روحانیون بوده اند که ندانسته به مقاصد آنها کمک کرده اند تا وضع چنین شده است... (آیت الله خمینی، ۱۳۴۹، صص ۷-۱۱).

به نظر او «حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم

و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است... فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت های «مشروطه سلطنتی» و «جمهوری» در همین است: در این که نمایندگان مردم، یا شاه، در این گونه رژیم ها به قانونگذاری می پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است. هیچکس حق قانونگذاری ندارد؛ و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب، در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد، مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند...» (آیت الله خمینی، ۱۳۴۹، ص ۲-۷۳۱).

کتاب ولایت فقیه در قیاس با جزوه دهنمای حقایق متعادلتر است و در قیاس با آن لحنی مهذب تر و متین تر دارد. با اینهمه در این کتاب نیز می توان پاره هایی را یافت که به دیدگاه فدائیان اسلام نزدیک است. مهمتر اینکه از روی این قطعات می توان به تصویری از آنچه بنا بود پس از انقلاب حادث شود، پی برد. برای مثال در جایی از این کتاب آمده است:

اگر بخواهند فحشا را که شرب خمر یکی از واضح ترین مصادیق آن است جلوگیری کنند، و یک نفر را هشتاد تازیانه بزنند، یا زناکاری را صد تازیانه بزنند، یا محصنه یا محصن را رجم کنند، و مصیبتا است! ای وای ای وای چه حکم خشنی است! و از عرب پیدا شده است! در صورتی که احکام جزائی اسلام برای جلوگیری از مفاسد یک ملت بزرگ آمده است. فحشا که تا این اندازه دامنه پیدا کرده که نسل ها را ضایع، جوانها را فاسد، و کارها را تعطیل می کند، همه دنبال همین عیاشی هایی است که راهش را باز کردند و به تمام معنی دامن می زنند و ترویج می کنند. حال اگر اسلام بگوید برای جلوگیری از فساد در نسل جوان یکنفر را در محضر عموم شلاق بزنند، خشونت دارد؟! (پیشین، ص ۱۶).

با شکلگیری نظام جمهوری اسلامی بر اساس آموزه ولایت فقیه بسیاری از حقوقی که زنان در اثر سال ها مبارزه آنها را کسب کرده بودند، باز ماندند. قانون خانواده پهلوی دوم مصوب سال ۱۳۵۳ عمدتاً تحت فشار دیگر اسلامگرایان و در بده بستان های سیاسی به حالت تعلیق در آمد، مجازات رجم و اعدام برای زنانی که از حدود شرعی خارج شده بودند، قانونی و اجرایی شد، حجاب پس از دو سال اجباری شد، زنان از قضاوت محروم شدند، بسیاری از آنها از داشتن شغل بازماندند، و تعدد زوجات و صیغه به رغم مخالفت تقریباً همه گروه های اجتماعی زنان، تقدیس و قانونی شد. آیت الله خمینی در مصاحبه ای که مدتی پس از انقلاب با اوریانا فالاچی انجام داد و از چرخشی در آرای پیشین او در مقطع انقلاب حکایت دارد، از این رویه ها دفاع کرد:

فالاچی: خواهش می کنم امام! باید هنوز از شما سؤالات زیادی بکنم. مثلاً راجع به این چادر که بر من پوشانده اند تا خدمت شما برسم و شما به زور بر زنان می پوشانید. به من بگوئید چرا زنان را مجبور می کنید که خود را مخفی کنند در زیر پوششی که پوشیدن آن مشکل و بیهوده است. با آن نه می شود کار کرد و نه می شود حرکت کرد. در حالی که همان زنان نشان دادند که مثل مردانند. مثل مردان مبارزه کردند، زندانی شدند، شکنجه دیدند و مثل مردان انقلاب کردند.

امام خمینی: زنانی که انقلاب کردند، زنانی هستند که پوشش اسلامی داشتند و دارند، نه زنان شیک پوش بزرگ کرده که مثل شما بدون پوشش اینور و آنور می روند و یک دو جین مرد را به دنبال خود می کشند! عروسک هایی که بزرگ می کنند و به خیابانها می آیند، سر و سینه و مو و فرم بدن خود را نشان می دهند بر ضد شاه قیام نکرده اند؛ هیچ کار مفیدی انجام ندادند؛ نمی دانند چگونه خود را مفید قرار دهند. نه به صورت اجتماعی، نه به صورت سیاسی و نه حتی به صورت حرفه ای و تخصصی. و این بدین دلیل است که خود را به نمایش می گذارند. برای مردان حواس پرتی می آورند و آزارشان می دهند. همینطور باعث حواس پرتی سایر زنان و حسرت آنان می شوند.

فالاچی: صحیح نیست امام. در هر حال منظورم فقط یک پوشش نیست. بلکه چیزی است که باعث عقب افتادن زنان از انقلاب می شود. همین که زنان نمی توانند در دانشگاه با مردان تحصیل کنند، نه با مردان می توانند کار کنند و نه اینکه در دریا و استخر شنا کنند! و باید جداگانه با چادر شیرجه بروند! راستی با چادر چگونه می توان شنا کرد؟!

امام خمینی: این مسائل ربطی به شما ندارد. رسوم و آداب ما به شما مربوط نیست. اگر پوشش اسلامی را دوست ندارید، مجبور نیستید آن را بپوشید. پوشش اسلامی برای زنان جوان و حساسی است!

پس از رد و بدل شدن مکالمه ای جدلی، آیت الله خمینی می گوید:

اگر پوشش نباشد، زنان نمی توانند به نحو مفید و سالمی کار کنند و نه حتی مردان. قوانین ما قوانین با ارزشی هستند.

فالاچی: حتی قوانینی که به یک مرد اجازه ازدواج با چهار زن را می دهد؟

امام خمینی: این قانون که یک مرد بتواند با چهار زن ازدواج کند، قانونی است خیلی متریقی و برای خوبی زنها نوشته شده است. به خاطر اینکه تعداد زنان از مردان خیلی بیشتر است. مؤنث بیش از مذکر متولد می شود (مصاحبه اورینا فالاچی با آیت الله خمینی).

اگر جدل میان مصاحبه گر و مصاحبه شونده را کنار بگذاریم، در این مصاحبه شباهت بسیاری میان آرای آیت الله خمینی و دیگر اسلامگرایان همچون فدائیان اسلام و مطهری مشاهده می شود. استدلال

آیت الله خمینی در مورد حجاب بازتاب نظرات فدائیان اسلام و عقیده او در مورد تعدد زوجات بازتاب نظر مطهری است.

با وجود تشابهات یاد شده میان عقاید آیت الله خمینی در این زمان و آرای دیگر اسلامگرایان، بسیاری از زنانی که در فرایندهای انقلاب مشارکت کردند، برداشت کاملاً معکوسی دارند. آنها بر تأثیر گفتار آیت الله خمینی در رفع برخی از محدودیت‌ها برای مشارکت سیاسی خود در روندهای سیاسی اشاره می‌کنند. از جمله خانمی یادآور شد که بعد از تشکیل مجلس اول بسیاری از محافظه کاران می‌خواستند زنان را از نمایندگی برای مجالس بعدی بازدارند و آنها با مراجعه به امام خمینی و بردن شکایت به پیش او توانستند از این کار جلوگیری به عمل آورند. برخی دیگر به نگاه مثبت آیت الله خمینی برای حضور زنان در عرصه‌های سیاسی تأکید دارند. به عنوان نمونه ای دیگر یکی از زنانی که در آن زمان در فرایندهای سیاسی شرکت می‌کرده و معتقد است آیت الله خمینی هوادار حقوق زنان بوده است، می‌گوید:

زن انقلاب اسلامی که با نگاه مترقی و عدالت محور حضرت امام تولد پیدا کرد و به دو زن قبلی خودش که زن متحجر فراموش شده در عمق خانه بدون هیچ پیوندی با جامعه نه گفت و به زن مبتدل کوچه و خیابانی که همه عرضه خودش را در عرضه کردن خودش می‌دید.

به نظر می‌آید اشاره این دسته به مقطعی در آرا و عملکرد آیت الله خمینی است که در آن (در ماه‌های منتهی به انقلاب ایران و زمانی که او در پاریس تبعید بود)، او در مورد زنان و نقش آنها در حکومت اسلامی آینده به نحوی برابری طلبانه سخن می‌گفت. این لحن با آنچه او در دهه ۴۰ به زبان آورده بود و با رویه‌ای که پس از انقلاب اتخاذ کرد، تفاوت و بلکه تعارض داشت. شاید دلیل چرخش برابر طلبانه او در این مقطع نشست و برخاست با روشنفکران و فعالان سیاسی در تبعید و تأثیرپذیری از آنها باشد. ممکن است اقتضانات مربوط به جو انقلابی و واقعیت‌های جامعه او را به تعدیل در آرای خود واداشته بوده است. هر چه بود، در این مقطع او نه تنها بر مشارکت کامل زنان در انقلاب تأکید داشت، بلکه حتی مدافع دیدگاهی تساوی طلبانه نسبت به زنان بود. برای مثال، آیت الله خمینی در مصاحبه‌ای با روزنامه گاردین در پاریس گفت:

در جمهوری اسلامی زنان در همه چیز حقوقی کاملاً مساوی با مردان خواهند بود (مصاحبه با روزنامه گاردین در نوفل لوشاتو، ۱ آبان ۱۳۵۷).

در مجموع می‌توان سه مرحله متمایز را در آرای آیت الله خمینی تشخیص داد که با چرخش آرای او در مورد جنسیت نیز متناظر است: مرحله نخست، از دهه ۴۰ تا کمی پیش از انقلاب، مرحله دوم، مقطع انقلاب (دوره منتهی به انقلاب تا یکی دو سال پس از آن)، و نهایتاً سال‌های پس از انقلاب تا هنگام فوت او. به نظر می‌رسد آنچه دیدگاه‌های آیت الله خمینی در مقطع دوم را از

پیش و پس از آن متمایز می‌کند، نزدیکی به نوعی مشی مردمی و انقلابی است که بیش از آنکه به فدائیان اسلام و اسلامگرایان محافظه کار شباهت داشته باشد، به مشی شریعتی گرایش داشت. در همین مقطع دوم بود که او زنان را به مشارکت در روندهای اجتماعی تشویق می‌کرد و انقلاب را بدون حضور آنها شدنی ندانست. اما با پیروزی انقلاب، در یکی از نخستین اقدامات، لایحه قانون خانواده را که به سبب مبارزات فراوان زنان در رژیم پهلوی تصویب شده بود، ملغی کرد و آن را مخالف شرع دانست. همچنین با تثبیت رژیم تازه تأسیس حجاب نیز پس از گذشت یکی دو سال و با وجود اعتراضات فراوان زنان، اجباری شد. بنابراین اشاره بسیاری از زنان مذهبی به این مقطع است که در آن آیت الله خمینی بر مشارکت زنان پافشاری داشت و از دیدگاهی برابری طلبانه برخوردار بود. اما با تأسیس نظام جمهوری اسلامی و تثبیت اوضاع سیاسی، همان آموزه‌هایی در جامعه پیاده شد که پیشتر آیت الله خمینی و دیگر اسلامگرایان در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ به زبان آورده و صورت بندی کرده بودند. البته در برخی موارد واقعیت‌ها و فشارهای داخلی و بین‌المللی تعدیل برخی از رویه‌های زن‌ستیز را موجب می‌شد، اما این موارد را می‌توان استثنائاتی بر گفتار کلی اسلامگرایی تلقی کرد و نه رویه‌ای دائمی.

با اینحال، اهمیت این مقطع برای پیروزی انقلاب و مشارکت زنان در آن آنچنان است که نمی‌توان آن را کم‌رنگ جلوه داد یا کنار گذاشت؛ آنطور که برخی از اسلامگرایان امروزی به آن تمایل دارند. زیرا مواضع آیت الله خمینی در این برهه برای پیروزی انقلاب که اسلامگرایان آن را تصاحب کردند، بسیار تعیین‌کننده بود. تلاش‌هایی که بنا دارند این مقطع را مصلحتی جلوه داده یا آن را نه چندان مهم تلقی کنند، به این پرسش پاسخ نمی‌دهند که اگر بنا بود اندیشه‌های آیت الله خمینی در دهه ۴۰ را ملاک قرار دهیم، اوضاع هرگز به نفع اسلامگرایان رقم نمی‌خورد؛ همچنانکه پیشتر فدائیان اسلام با وجود اتخاذ مواضع تند بر علیه زنان، موفق به بسیج اجتماعی برای پیشبرد اهداف و برنامه‌های خود نشدند. از سوی دیگر اگر رویکرد او در این مقطع بی‌اهمیت یا مصلحتی تلقی شود، به طور ضمنی به غیر اخلاقی بودن مشی اسلامگرا و شخص او می‌انجامد؛ زیرا مصلحتی دانستن این مقطع به این معناست که آیت الله خمینی قصد داشته از زنان برای پیروزی انقلاب استفاده ابزاری کند، اما اعتقادی به حضور و مشارکت دائمی و واقعی آنها نداشته است. در واقع او در این مقطع با درک این واقعیت که نمی‌توان زنان را به پستو راند و انقلاب بدون پشتوانه آنان پیروز نخواهد شد، به حمایت از زنان پرداخت و با گذشت از مراحل حساس و زمانی که احساس کرد دیگر به حضور زنان نیازی نیست، آنها حذف و طرد شدند.

حتی اگر کسی بر این موضع باشد، اما هستند کسانی که معتقد نیستند تشویق زنان به مشارکت از سوی آیت الله خمینی از سر سیاست ورزی و رویکرد ابزاری نسبت به زنان بوده باشد. به نظر آنها این رویکرد مقطعی حساس از روند فکری او را تشکیل می‌داد که حتی در سال‌های پس از انقلاب نیز ادامه داشت و بنابراین مواضع او در این مقطع نسبت به زنان را نمی‌توان استثنا دانست. همچنین آنها معتقدند

ای بسا اگر نبود فشارها و چانه زنی های رقیبان اسلامگرا در بعد از انقلاب و نیاز رژیم تازه تأسیس به حمایت بخش های سنتی همچون بازار و روحانیت که در ازای حمایت از انقلاب و نظام، امتیازاتی از جمله الغای قانون خانواده، اجباری شدن حجاب، جواز تعدد زوجات و صیغه را طلب می کردند، در آنصورت وضعیت زنان از آنچه شد، بهتر می بود. اظهارات برخی از زنانی که در جریان برخی از این بده و بستان ها و چانه زنی ها قرار داشتند، شواهدی در تأیید این موضوع فراهم می آورد. از جمله اینکه به اعتقاد برخی از آنها در آن اوایل انقلاب زنان در مواجهه با مردانی که می خواستند آنها را دلسرد کرده و از سیاست کنار بگذارند، به خود آیت الله خمینی مراجعه می کردند و او آنها را تشویق به ادامه حضور در سیاست و حتی تأسیس حزب می کرد. هر یک از دو موضع بالا را که بپذیریم، می توان تصور کرد که چنانچه آیت الله خمینی در مقطع انقلاب موضعی خلاف آنچه چیزی داشت که اکثریت استنباط می کردند و اگر این موضع مصلحتی بود، نه تنها بسیاری از زنان غیر مذهبی، بلکه حتی بسیاری از زنان مذهبی نیز از حمایت از انقلاب و مشارکت تعیین کننده خود در آن دست می کشیدند. بر همین اساس می توان فهمید که چرا بسیاری از زنان مذهبی با روندهایی که پس از انقلاب برای حذف و طرد روزافزون زنان در پیش گرفته شد، مسأله پیدا کردند و ناباورانه حذف دائمی زنان از زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را می نگرستند. از اینرو حضور بسیاری از زنان در فرایندهای سیاسی منتهی به انقلاب و پس از آن را نمی توان به حساب همدستی آگاهانه یا نا آگاهانه میان زنان با اسلامگرایانی گذاشت که قصد داشتند آنها را از حقوق خود محروم کنند. مواضع آیت الله خمینی در مقطع انقلاب و استقبال زنان از آن نشان می دهد نه تنها همدستی ای با اسلامگرایی در کار نبوده، بلکه اساساً این مقطع از مردمی ترین، برابری طلبانه ترین و مشارکت جویانه ترین مقاطع در تاریخ ایران است. نه تنها زنان بلکه بسیاری از گروه های دیگر در انقلاب ایران به طور برابر مشارکت داشتند و بدون مشارکت آنها سقوط رژیم پیشین ناممکن بود. اسلامگرایان تنها یکی از گروه هایی بودند که در انقلاب ایران شرکت داشتند ولی حتی آنها نیز در این مقطع هشیار بودند تا مواضع خود از جمله در مورد زنان را با صدای بلند اعلام نکنند. به همین ترتیب به سختی می توان شواهدی در این مورد یافت که آیت الله خمینی در این مقطع سرنوشت ساز به کسوت یک رهبر اسلامگرا عمل کرده باشد. برعکس، بیشتر شواهد حاکی از آن است که او در این مقطع از گفتاری استفاده کرد و به نحوی عمل کرد که در تعارض با بسیاری از آموزه های غالب اسلامگرایان قرار داشت؛ از مشی ترور و خشونت برای حذف مخالفان گرفته تا اعتقاد به فقه به عنوان زیر بنای تأسیس حکومت و تنظیم مناسبات انسانی و اجتماعی. با وجود طرد زنان و بسیاری از گروه های سیاسی، آرای جمهوریخواهانه او تا مدتها پس از انقلاب نیز دستکم به شکل صوری از ارکان نظام جمهوری اسلامی محسوب می شد. اما پس از فوت او و به ویژه در سال های اخیر با قبضه قدرت توسط اصولگرایان (اسلامگرایان محافظه کار) حذف تدریجی روندهای مردمی و در کنار آن طرد هر چه بیشتر زنان از حیات سیاسی و اجتماعی شدت گرفت.

نه تنها این دعوی که انقلاب ایران انقلابی اسلامگرا بود، از پشتوانه تاریخی چندانی برخوردار نیست،

بلکه قرار گرفتن یک فرد روحانی در رأس آن نیز دلیل کافی برای آن نیست که اکثریت مردم در آن زمان به رغم مذهبی بودن، هوادار اسلامگرایان بوده باشند. از اینرو لازم است میان واقعه انقلاب و روندهای منتهی به آن، با آنچه پس از انقلاب با سیطره گفتار اسلامگرا حادث شد، تفاوت قائل شویم. در فصلی دیگر به این موضوع خواهم پرداخت که نه تنها بسیاری از زنان در آن مقطع حامی گفتار اسلامگرایان نبودند، بلکه بر عکس، الهامبخش فکری آنها در واقع آرای شریعتی بود که دیدگاه هایش در مورد زنان در تعارض با اسلامگرایان قرار داشت.

مطهری؛ ذاتگرایی، و تخیل همه جنسی

بر خلاف آیت الله خمینی مرتضی مطهری از جمله اسلامگرایانی است که آرای او نسبتاً یکدست است. او از نظریه پردازی است که اگرچه پیش از انقلاب همچون فدائیان اسلام چندان اثرگذار نبود، اما پس از انقلاب کتاب‌ها و نوشته هایش به مانیفست جنسیتی نظام اسلامی و مشروعیت بخش حذف روزافزون زنان از کلیه وجوه حیات اجتماعی و سیاسی تبدیل شد. در میان نوشته های او کتاب نظام حقوق زن در اسلام (۱۳۵۳) و مسأله حجاب (۱۳۴۹) پس از انقلاب به دفعات تجدید چاپ شد. اخلاق جنسی در اسلام و غُوب یکی دیگر از جزوات اوست که ادامه نظام حقوق زن در اسلام محسوب می شد و به صورت سلسله مقالاتی در مجلهٔ مکتب اسلام و بعدها به صورت جزوه ای کوچک منتشر شد.

یکی از مهمترین وظایفی که مطهری بر عهده گرفته بود، آن بود که از رهگذر مشی استدلالی و رویکردهای عقلی (به جای رویکرد نقلی غالب بر فقه سنتی اسلامی) رویه های فقهی سنتی همچون صیغه، تعدد زوجات، حجاب، خانه نشینی زنان، و فرودستی زنان در ازدواج، خانواده، و اجتماع، حق ارث کمتر زنان نسبت به مردان، داشتن حق طلاق یکجانبه مردان و مواردی از این دست را توجیه کند.

به همین منوال، با اینکه او سعی داشت به جهت اقتضائات زمانه به رویه های سنتی جامه عقل و استدلال ببوشاند، اما سازگار کردن میان فقه اسلامی (شیعه) و عقل و استدلال جدید کار چندان آسانی نبود. از اینرو در آثار مطهری تناقضات و ناسازواره های زیادی یافت می شود که او و پیروانش هرگز به رفع آنها اقدام نکردند. از جمله مطهری نیز همچون فدائیان اسلام هم خود را مصروف آن می کند تا خانه نشینی زنان را توجیه کند، اما همزمان لازم می داند که در مواردی زنان در اجتماع حضور داشته باشند. به همین دلیل جداسازی زن و مرد و حجاب را پیشنهاد می کند. بدین ترتیب در نظر و عمل استدلال خود را در این مورد که زن برای خانه و مرد برای بیرون آورده شده و زن و مرد دارای تفاوت های ماهوی و ذاتی اند که ریشه در فطرت آنها دارد، زیر سؤال می برد.

از سوی دیگر به اعتقاد او زنان ذاتاً احساساتی و مردان ذاتاً عاقل اند و بر خود مسلط. اما او همچنین

به گونه ای متناقض و در موارد متعدد دیگر حجاب را از این رو ضروری می داند که باعث می شود جلوی شهوت مردان گرفته شود و تعدد زوجات را نیز به دلیل شهوت زیاد مردان برای آنها جایز می شمارد. طبیعتاً این سؤال پیش می آید که اگر مردان موجوداتی احساسی و تابع شهوت نیستند، پس چه لزومی به تعدد زوجات و حجاب هست. به عنوان نمونه ای دیگر صفاتی که او برای زن و مرد بر می شمرد، بیش از آنکه علمی و استدلالی باشند، بعضاً صورت بندی نظرات متناقض و آشفته عوام در مورد زنان است. برای مثال او از سویی معتقد است زنان منفعل اند و از سوی دیگر آنها را موجوداتی توصیف می کند که به دنبال مردان اند و به محض رسیدن به آنها آرام می گیرند. همین موضوع در مورد آرای او در باره زنان نیز صادق است.

ذاتگرایی جنسی مطهری سنگ بنای آرای او در باره نحوه ساماندهی به مناسبات زن و مرد در جامعه است. او معتقد است مردان به سبب مرد بودن از صفاتی همچون شکارگر بودن، خواهنده بودن، فعال بودن، مهاجم بودن و جز اینها برخوردارند و در مقابل زنان به سبب جنسیت خود منفعل و پذیرنده اند. بر همین اساس او معتقد است که مردان می توانند همزمان از چندین زن متمتع شوند؛ در حالیکه زنان چنین اجازه ای ندارند. زن ذاتاً و بر حسب طبیعت خود میل به خودآرایی دارد، در حالی که مرد اینطور نیست. زن به حکم طبیعت می خواهد دلبری کند و از مرد دل برباید. «لهدذا انحراف تبرج و برهنگی از انحرافهای مخصوص زنان است و دستور پوشش هم برای آنان مقرر گردیده است» (مطهری، ۱۳۴۹: ۵۱؛ ۱۳۵۳).

بر اساس همین ذاتگرایی و نگاه همه جنسی مطهری برای مرد و زن دو نوع کاملاً متفاوت از زندگی را تجویز می کند: مرد باید نان آور خانه باشد و زن باید در خانه بنشیند و به تربیت فرزندان و شوهرداری مشغول شود و به این ترتیب سعادت هر دوی آنها تضمین خواهد شد. «مرد می تواند چند همسر داشته باشد، زیرا این طبیعت مرد است»، اما زن چنین نیست. «مرد غیور است ولی زن حسود است» (مطهری، ۱۳۴۹ و ۱۳۵۳). در مجموع مطهری معتقد است در ذات و طبیعت زن و مرد ویژگی هایی نهفته است که غیر قابل تخطی اند.

طبعاً برای خواننده آثار مطهری پرسش های زیادی پدید می آید. از جمله اینکه اگر صفاتی که او آنها را به زنان نسبت می دهد صفات طبیعی اند، پس نقش آموزه های دینی و اخلاقی در این میان چیست. به تعبیر دیگر آیا دین صرفاً برای آن است که بر آنچه از پیش در طبیعت آدمی وجود دارد، صحنه بگذارد یا اینکه کارکرد دیگری دارد که عبارتست از هدایت آدمیان از طریق آموختن تسلط بر نفس و غرایز. از دیگر تناقضات موجود در آثار مطهری این است که او بر خلاف بسیاری از اسلامگرایان برای اثبات عقاید خود از اندیشمندان غربی به ویژه آنهایی که زن ستیز بودند، بهره می گیرد. ارجاع به ویل دورانت، راسل، روسو و دیگران در آرای او بسیار است. عجیبتر از همه ارجاع او به آثار زنان زن ستیز غربی است که به صورت پاورقی در نشریات آن روز از جمله

زن روزی منتشر می‌شد و بیشتر در خدمت ساخته و پرداخته کردن گفتار جنسیتی دوره پهلوی قرار داشت که کیش جلوه‌گری زنانه در آن اصل و محور بود. ارجاع به این مطالب که احتمالاً مخاطبان عام و کم‌سواد را هدف می‌گرفت، و در آثار مطهری به وفور یافت می‌شود، این پرسش را ایجاد می‌کند که اگر زنان احساساتی‌اند، پس بر اساس چه معیاری می‌توان سخنان آنها را پذیرفت و باور کرد و چگونه می‌توان به نوشته‌های زنانی ارجاع داد که بگیریم با مطهری هم نظر اند، اما در واقع مطهری با گزینش یکجانبه آنها قصد داشت برای آرای خود پشتوانه محکمتری فراهم کند. در عین حال کدام معیار سبب می‌شود برخی از نوشته‌ها و عقاید زنان غربی درست باشد و برخی دیگر نادرست؟ اگر بناست که نوشته‌های زن ستیز زنان غربی محل ارجاع باشد، چرا دیدگاه‌های برابری طلبانه یا فمینیستی نباشد؟ اما با اینکه او از سویی سعی می‌کند برای توجیه ذات‌گرایی و رویکرد همه‌جنسی خود از نظریه پردازان مدرن و غربی همچون راسل، دورانت، فروید و دیگران بهره‌گیری کند تا هم پشتوانه استدلالی خود را محکمتر کند و هم عقایدش را جذابتر جلوه دهد، اما در واقع منادی گفتار و مشی است که سخت با غرب، و علوم غربی از جمله روانشناسی، فلسفه، جامعه‌شناسی، و مردم‌شناسی سر ستیز دارد.

مطهری در هیچیک از آثار خود به این تناقض‌ها نمی‌پردازد، بر عکس در همه آثارش دیدگاه خود را به طرق گوناگون تکرار می‌کند. هدف او از نوشتن این آثار نه تنها از سکه انداختن دیدگاه‌های فمینیستی آن روزگار، بلکه ارائه بدیل‌هایی برای روندهای فکری رقیب به ویژه شریعتی بود. برخی همچون عبدالکریم سروش در دفاع از مشی مطهری معتقدند در جامعه‌ای که فلاسفه اش زن را با حیوان یکی می‌دانستند، پرداختن مطهری به مسأله زن در واقع موضعی پیشرو است. سروش در این مورد مثال ملاحظه‌درا و ملاحظه‌سوزاری را می‌آورد که از نظر زمانی با امروز چندان فاصله نداشتند، اما ملاحظه‌درا زنان را حیواناتی می‌دانست که برای نکاح خوب اند و ملاحظه‌سوزاری نیز معتقد بود «خداوند صورت انسان به این حیوانات پوشانده تا مردان از مصاحبت با آنان متنفر نشوند و در نکاح با آنان رغبت ورزند.» به اعتقاد سروش بدیهی است در چنین جامعه‌ای سخن گفتن از زن به آنصورت که مطهری می‌گوید، از پیشرفت خیر می‌دهد (سروش، ۱۳۷۰، صص ۸۲ و ۸۳). اما این استدلال مناقشه‌انگیز است، زیرا مطهری در زمانی از حقوق زن، آنهم به صورتی محافظه‌کارانه و از نظر ماهوی شبیه ملاحظه‌سوزاری و ملاحظه‌درا سخن می‌گفت که در حدود یک قرن بود زنان برای احقاق خود تلاش کرده بودند و صدها رساله و مقاله و شعر و مطلب در دفاع از حقوق زنان نوشته شده بود. نیز چنانکه خواهیم دید، در همان زمان که مطهری ایدئولوژی برابری ستیز خود را صورت بندی می‌کرد، آرای شریعتی در تقابل آشکار با رویه او قرار داشت. در واقع جامعه‌ای که مطهری در آن سخن می‌گفت شباهت زیادی با جامعه ملاحظه‌درا و ملاحظه‌سوزاری نداشت. نکته دیگر آنکه مطهری بنا نداشت از حقوق زنان دفاع کند، بر عکس، او بنا داشت بر علیه برابری خواهان و کسانی که از حقوق زن سخن می‌گفتند، موضعی تا حد امکان منطقی و در ظاهر موجه اختیار کند که در عین حال شبیه‌ای در آن به وجود نیاید. این نکته را هم باید در نظر گرفت که اگر چه آرای ملاحظه‌سوزاری و ملاحظه‌درا در مورد زنان در آن زمان در

حوزه رواج داشته، اما جامعه و بسیاری از مردم عادی فاصله زیادی با این دیدگاه‌ها داشتند و بنابراین تلاش مطهری را شاید بتوان در قیاس با سطح عقاید رایج در حوزه‌های علمی پیشرو دانست ولی نه در قیاس با آنچه در میان دانشگاهیان و روشنفکران آن زمان و حتی در میان مردم عادی رواج داشت.

در مجموع می‌توان گفت سبک نوشته‌های مطهری عمدتاً مخاطبان کم‌سواد، ناآشنا به تحولات زمانه و ناآشنا به روندهای روز را هدف می‌گرفت. نوع استدلال‌های او که عمدتاً برای بی‌اعتبار کردن رقبا و متناسب با درک عامیانه و سنتی متوسط به ویژه در میان روحانیون و بازاریان بود، او را بیشتر به نماینده اسلامگرایی طبقه متوسط بازاری و روحانیون وابسته به آن نزدیک می‌کرد. البته این به آن معنا نیست که تنها قشر بازاری کتاب‌های او را می‌خواندند. در مقابل آن دسته از طبقات متوسط مذهبی که از تحصیلات بالاتری برخوردار بودند بیشتر جذب آرا و دیدگاه‌های شریعتی شدند.

با اینکه رویکرد مطهری «استدلالی» و از اینرو با دیدگاه‌ها و رویه‌های پرخاشگرانه و قهرآمیز فدائیان اسلام متفاوت است، اما میان این دو رویه اسلامگرا از حیث تلقی از جنسیت اشتراکات زیادی وجود دارد. وجه مشترک آنها این است که به نظر آنها نوع بشر از دو جنس مذکر و مؤنث با ویژگی‌های ذاتی و لایتنغیر تشکیل شده‌اند. همچنین مطهری نیز همچون فدائیان اسلام انسان را موجودی تمام‌جنسی می‌داند که غریزه اصلی او را شهوت جنسی تشکیل می‌دهد. به نظر مطهری نیز شهوت یکی از مهمترین عوامل فساد و تباهی جامعه است و زنان تجسم عینی آن به شمار می‌آیند و لذا آموزه حجاب اسلامی را برای تقابل با شهوت ترویج می‌کند. در نوشته‌های مطهری نیز تأکید زیادی بر خانه‌نشینی زنان وجود دارد که او معتقد است می‌تواند هماهنگی جامعه و خانواده را تضمین کند.

با وجود تناقضات نظری و استدلال‌های بعضاً ناموجه، آرای مطهری در ساخته و پرداخته کردن گفتار جنسیتی اسلامگرایی، و به ویژه در ایجاد سامانه‌های قدرت در ایران بعد از انقلاب تأثیر بسیار داشت. لذا با اینکه در ایران قبل از انقلاب آرای مطهری در سایه دیدگاه‌های شریعتی قرار داشت، با سلطه اسلامگرایان بر روندهای سیاسی و اجتماعی در ایران بعد از انقلاب، آرای مطهری زیربنای بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها در حیطه جنسیت را تشکیل داد. ساخت حقوقی و قضایی و اجرایی نابرابر در ایران بعد از انقلاب، حجاب اجباری، تعدد زوجات، متعه یا صیغه، خانه‌نشینی زنان، از دست دادن حق طلاق، قانون مجازات اسلامی و جز اینها نمونه‌هایی‌اند که رد پای عقاید مطهری را در آنها می‌توان پی گرفت.

در ایران بعد از انقلاب نیز اسلامگرایان هم روحانی و هم غیر روحانی مشی فکری مطهری را دنبال و ترویج کردند و آن را به مشی زیربنایی بسیاری از نهادهای متولی امور زنان و جنسیت بدل کردند. به عنوان نمونه می‌توان از آذری قمی نام برد که در روش استدلالی و نتایج، در واقع گفته‌های مطهری را بازگو می‌کند (آذری قمی، ۱۳۷۱؛ میر حسینی، ۲۰۰۲).

گفتار اسلامگرا در تاریخ خود دستکم از دو فراز مهم برخوردار است: نخست، قبل از انقلاب که بیشتر نوعی ایدئولوژی برای مبارزهٔ سیاسی برای کسب قدرت و مقاومت در برابر رژیم حاکم بود، و مقطع دوم پس از انقلاب که در تلاش بود بر همهٔ جنبه‌های زندگی سیطره یابد. تمایز میان این دو بخش برای بررسی نقش زنان در شکلگیری آن از اهمیت زیادی برخوردار است. با اینهمه این تفاوت نمی‌تواند توجیه‌گر همراهی بسیاری از زنان با فرایندهایی باشد که حاصل آن حذف و طرد زنان بود. در واقع همچنانکه گذشت، اسلامگرایی از آموزه‌های متفاوتی برخوردار بود. این مشی فکری در آستانهٔ انقلاب به ویژه با آرای آیت‌الله خمینی چرخشی معطوف به برابری طلبی جنسیتی انجام داد که در بسیج کردن بسیاری از زنان نقش تعیین‌کننده داشت. اما همچنانکه در فصل آتی خواهیم دید، بیش از آیت‌الله خمینی، آرای شریعتی که در موضوع جنسیت در تقابلی آشکار با رویکردهای غالب اسلامگرا بود، توانست در بسیج زنان در انقلاب ایران مؤثر باشد. به این اعتبار مشارکت زنان در انقلاب را نمی‌توان به همراهی آنها با دیدگاه‌های برابری ستیز اسلامگرایانی همچون مطهری و فدائیان اسلام گذاشت. به نظر می‌رسد این دیدگاه بیش از آنکه ما به ازای واقعی داشته باشد، بخشی از تاریخ پردازی اسلامگرایی برای به حاشیه راندن تاریخ زنان و روایت‌های رقیب آنها باشد.

فصل سوم شریعتی و اجتماعی کردن زنان

پیشینه و ابزارهای خدایگان نه یکپارچه است و نه ثابت، چیزهای بسیاری برای عرضه کردن دارد.

سوزان هکمن

همچنانکه در مقدمه گفته شد، در برابر هر گفتار و سامانه قدرت، مقاومت‌هایی به صورت نظری و عملی، فردی یا جمعی وجود دارد. در این فصل به یکی از مهمترین گفتارهای قدرتمند کننده زنان در ایران قبل از انقلاب که از دل آرای شریعتی شکل گرفت، خواهم پرداخت.

با اینکه دیدگاه های شریعتی از لحاظ سیاسی کردن مذهب و تبدیل آن به ایدئولوژی ای برای کسب قدرت سیاسی به دیگر اسلامگرایان شباهت داشت، اما دیدگاه های جنسیتی او در تعارض آشکار با مشی غالب اسلامگرایان بود. شریعتی در اجتماعی کردن زنان، به ویژه زنان متعلق به خانواده های مذهبی در ایران پیش از انقلاب و کشاندن آنها به صحنه اجتماع و سیاست نقشی تعیین کننده داشت.

همچنانکه اشاره شد، با اینکه اسلامگرایان از حمایت بخشی از اقشار اجتماعی به ویژه بازاریان برخوردار بودند، اما این شریعتی بود که در میان طبقات متوسط و تحصیلکرده و به ویژه زنان با اقبال فراینده ای رو به رو بود. تفسیر انقلابی او از آموزه های شیعی، او را هم از سنتگرایان و هم از اسلامگرایانی همچون فدائیان اسلام و مطهری متمایز می کرد. در واقع، بر خلاف رویکرد مثبت فدائیان اسلام به سلطنت دینی، به ویژه صفویه، شریعتی

دو نوع تشیع را در برابر هم قرار می‌داد: نخست تشیع صفوی که به نظر او مشیی محافظه کار، همدل با شاهان، و توجیه گر ظلم و فساد و تباهی بود، و دیگری تشیع علوی که مشیی انقلابی، عدالتخواه، و به معنای واقعی اسلامی به شمار می‌آمد. دیدگاه‌های جنسیتی شریعتی هم او را از دیگر اسلامگرایان و هم از گفتار جنسیتی در دوره پهلوی متمایز می‌کرد. آموزه‌های شریعتی با ذاتگرایی و نگاه همه جنسی اسلامگرایان نسبت به زنان به شدت در تعارض بود. آگزیستانسیالیسم شریعتی که یکی از زیربناهای تفکر او را تشکیل می‌داد، اقتضا می‌کرد که انسان موجودی باشد که سرنوشت خود را بر می‌گزیند؛ نه اینکه محکوم به قرار داشتن در سرنوشت و تقدیری ابدی باشد. همدلی شریعتی با سوسیالیسم نیز در پذیرش ستم تاریخی بر زنان به عنوان فرودستان تاریخ، او را بر آن می‌داشت تا به انتقاد از آن بپردازد. لذا در قیاس با دیگر اسلامگرایان، این گفتار شریعتی بود که هموار کننده مشارکت گسترده زنان در انقلاب ایران بود. بنابراین آرای شریعتی در مورد جنسیت تلفیقی از آگزیستانسیالیسم، سوسیالیسم و اسلامگرایی بود که بر آیند آن دعوت شریعتی از زنان برای بیرون آمدن از حصارها بود. یافته‌های این پژوهش نیز نشان می‌دهد بسیاری از زنانی که در فرایندهای سیاسی انقلاب شرکت کردند، از شریعتی و نگاه او به زن متأثر و ملهم شده بودند و نه از دیدگاه‌های فدائیان اسلام و مطهری.

تنها پس از انقلاب بود که با غلبه گفتار اسلامگرا و سیطره آن بر بسیاری از حوزه‌های زندگی، تعارضاتی که از پیش میان اندیشه شریعتی و اسلامگرایان از جمله آرای آیت الله خمینی در دهه ۱۳۴۰ وجود داشت، ظاهر شد. از اینرو باید اینکه سهم زنان را در به قدرت رسیدن اسلامگرایان در نظر داشت، اما نباید در مورد همدستی زنان با اسلامگرایان مبالغه کرد. زیرا در آن مقطع بسیاری از زنان نه تنها از آرای اسلامگرایانی همچون فدائیان اسلام و مطهری به سبب دامنه برد اندک آرای آنها در جامعه بی اطلاع بودند و بر عکس به شدت مجذوب آرای شریعتی و نگاه او قرار داشتند، بلکه تعارضی میان آرای آیت الله خمینی و شریعتی نمی‌دیدند. لذا نمی‌توان مشارکت آنها را در انقلاب ایران به حساب حمایت از مشی نابرابر اسلامگرایان گذاشت.

شریعتی پدر فکری انقلاب ۵۷ محسوب می‌شود. «اسلام منهای روحانیت او» بسیاری از جوانان مذهبی آن روز را که از استبداد دستگاه سیاسی از یکسو و انفعال روحانیت و طبقات سنتی از سوی دیگر به تنگ آمده بودند، ملهم کرد و بر انگیخت. آرای شریعتی به ویژه برای زنان مذهبی امکان‌گریز از بن بست و دوگانگی‌ای را فراهم کرد که از یکسو به واسطه آموزه‌ها و گفتارهای فقه سنتی ایجاد شده بود که زنان را مطیع و محظور می‌خواست و از سوی دیگر به سبب کیش مصرفگرایی و تجمل و گفتار زنانگی پهلوی. از اینرو دیدگاه‌های شریعتی در ایران پیش از انقلاب امکان بسیج زنان، قدرتمند شدن و مقابله زنان با سازوکارهای قدرت موجود را فراهم کرد. اما هر چه از انقلاب ایران فاصله می‌گیریم، از دامنه نفوذ شریعتی کاسته می‌شود؛ نه تنها به این سبب که ایران بعد از

انقلاب با واقعیت‌هایی مواجه شد که گفتار شریعتی، دیگر نمی‌توانست کاربرد زیادی داشته باشد، بلکه از آن رو که با وجود اختلافات میان شریعتی و اسلامگرایان، او به عنوان پدر فکری انقلاب، خواه ناخواه در روندهای نامطلوب پس از انقلاب شریک بود. لذا برای آن بسیاری از کسانی که تأسیس جمهوری اسلامی آنها را دچار سرخوردگی کرده بود، آرای شریعتی هم به تدریج جذابیت خود را از دست داد. از سوی دیگر بسیاری از روحانیون اسلامگرا نیز با شریعتی میانه‌ای نداشتند، زیرا او را رقیبی می‌دانستند که از محبوبیت زیادی در میان جوانان انقلابی برخوردار است. لذا با اینکه پس از انقلاب یکی از مهمترین خیابان‌های تهران به نام شریعتی نامیده شد تا به این وسیله دین انقلاب به شریعتی ادا شود، اما پس از انقلاب، به ویژه در سال‌های دهه نخست بسیاری از کتاب‌هایش از انتشار ماندند و سانسور و حتی زیرزمینی شدند.

برنامه فکری شریعتی را می‌توان نوعی الهیات‌رهایی بخش دانست که با تبلیغ بازگشت به خود و نفی الیناسیون و از خود بیگانگی دلمشغول یافتن بدیلی در میان استعمار و سرسپردگی به بیگانه از یکسو و سرسپردگی به استبداد سیاسی و دینی در داخل از سوی دیگر بود. در این تلاش فکری او با تفسیر برخی از آموزه‌های مذهب شیعه و معرفی دوباره برخی از چهره‌های آن همچون علی، ابوذر، فاطمه، حسین، و زینب موفق به ارائه الگوی انقلابی بدیلی در برابر تشیع محافظه‌کار شد. با اینکار او توانست طیف‌های گوناگون جوانان طبقات متوسط شهری، به ویژه مذهبی‌هایی را که به دنبال مفردی بودند تا بر این وضع غلبه کنند، جذب کند.

پرسشی که پیش می‌آید این است که گفتار شریعتی برای زنان چه آورده‌ای داشت و چگونه توانست به زنان راهی برای مقاومت در برابر گفتارهای قدرت عرضه کند. به نظر می‌آید شریعتی توانست بسیاری از زنان به ویژه زنان مذهبی را از دوراهی منفعل‌کننده‌ای که زندگی آنها را در چنبره خود داشتند، برهاند. زنان از یکسو در بند گفتار جنسیتی پهلوی متکی بر نوعی مدرنیزاسیون استبدادی همراه با نگاه فرودست‌ساز و غیر بومی آن به زنان بودند، و از سوی دیگر اسلام سنتی موجود در تفاسیر روحانیون و فقهای محافظه‌کار یا اسلامگرایان محافظه‌کاری همچون فدائیان اسلام که برای زنان مرتبه و شأن چندانی قائل نبودند. برای عینی کردن این موضوع، به گفته‌های زنانی مراجعه می‌کنم که برایشان شریعتی الهامبخش بوده است. برای مثال یکی از خانم‌هایی که سابقه نمایندگی مجلس را هم در کارنامه خود دارد، می‌گوید:

... ما در خانواده‌ای سنتی بودیم، من وضعیت مادرم را می‌دیدم، بستگان و زنه‌ای اطرافم را. نسبت به این موضوع همیشه معترض بودم. انقلاب برای ما فضای جدیدی با انتظاراتی گسترده باز کرد. به خصوص با خلق الگوهایی مثل زندگی حضرت زهرا و حضرت زینب. ما با انتظارات جدیدی وارد شدیم که از بحث دکتر شریعتی در مورد زنان مسلمان نشأت می‌گرفت.

خانم دیگری نقش دکتر شریعتی را از این جهت بر جسته می بیند که او توانست در مقابل گفتار سنتی متحجر از یکسو و گفتاری که رژیم شاه در مورد زنان ترویج می کرد، جایگزینی را مطرح کند که برای بسیاری از زنان جذابیت داشت و در واقع توانست آنها را از انفعال و واماندگی میان تنها دو الگوی موجود، گفتار پهلوی از یکسو و فقه سنتی از سوی دیگر در بیاورد:

چیزی که برای من مهم بود، انسان بودن زنان بود... من مدرسه اسلامی می رفتم و چادر از کلاس اول دبستان سرم می کردم. کاملاً در محدودیت بودم. کاملاً این سیاست های امروز و مقاومت ها را درک می کنم چون خودم تجربه کردم و خودم طغیان می کردم مگر زمانی که خودم خواستم و وقتی که خودم رسیدم به این مسأله و اعتقاد و باور داشتم، پایش هم ایستادم. در آن زمان نظام شاه و نقشی که زن در آن نظام داشت و همان جمله معروف شاه که زن باید فریبا باشد برای ما قابل قبول نبود. چیزی که امروز هم من را توجیه می کند برای فعالیت ها این است که انسان بودن زن مبنا قرار بگیرد. به خاطر همین شعارها و ارزش های اسلامی برای ما خیلی جاذب بود، زیرا که زن را می خواهد به عنوان یک انسان وارد اجتماع کند و حقوقش را در خانواده به صورت برابر در نظر بگیرد. برابری حقوقی مهم بود، چون ما که برابری تکلیف و وظیفه را بحث نمی کردیم... بحثهای دکتر شریعتی را از این منظر خیلی می پسندیدم و برای من خیلی جاذب بود.

شریعتی در یکی از مهمترین نوشته های خود به نام فاطمه، فاطمه است که هم در آن زمان و هم پس از انقلاب از محبوبیت زیادی در میان زنان به ویژه مذهبیون برخوردار شد، این الگو را اینطور توضیح می دهد:

در جامعه و فرهنگ اسلامی سه چهره از زن داریم: یکی چهره سنتی و مقدس مآب، و یکی چهره زن متجدد و اروپائی مآب، که تازه شروع به رشد و تکثیر کرده است و یکی هم چهره فاطمه و زنان «فاطمه وار» که هیچ وجه مشترکی با چهره ای به نام زن سنتی ندارد. سیمایی که از زن سنتی در ذهن افراد وفادار به مذهب در جامعه ما ترسیم شده است، با سیمای فاطمه همانقدر دور و بیگانه است که چهره فاطمه با چهره زن مدرن (شریعتی، ۱۳۴۹، ص ۲۵).

او ضمن انتقاد از زن سنتی، منتقد آن الگویی هم بود که به عنوان زن غربی شناخته شده بود:

چهره ای که ما به نام زن اروپائی می شناسیم، ساخت ایران است. مونتاژ ملی است. البته این نوع زنها که پشت مجله زن روز می بینیم، در اروپا هم هستند، اما در جاهای مخصوصی، به عنوان «زن شب»! این غیر از «زن اروپائی» است. چنانکه «زن ایرانی» غیر از برخی زنان مخصوص در ایران است... فقط بعضی زن های اروپائی هستند که ما حق شناختشان را داریم و باید همیشه همانها را بشناسیم؛ آنهایی را که فیلم ها و مجله ها و تلویزیون های جنسی و رمان های جنسی نویسندگان جنسی ما نشان می دهند، به عنوان تیپ کلی «زن اروپائی» به ما می شناساند. حق

نداریم آن دختر اروپائی را بشناسیم که از ۱۶ سالگی به صحرائی نوبی، به آفریقا، به صحرائی الجزایر و استرالیا می رود و تمام عمرش را در آن محیط های وحشت و خطر و بیماری و مرگ و قبایل وحشی می گذراند و شب و روز در جوانی و کمال و پیری در باره امواجی که از شاخک های مورچه فرستاده می شود و شاخک های دیگر آن امواج را می گیرند، کار می کند و چون عمر به پایان می برد، دخترش کار و فکر او را دنبال می کند... حق نداریم مادام گواشن را بشناسیم که تمام عمر را صرف کرد تا ریشه افکار و مسائل فلسفی حکمت بوعلی و ابن رشد و ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری را در فلسفه یونان و آثار ارسطو و دیگران پیدا کرد... حق نداریم مادام دولاویدیایی ایتالیائی را بشناسیم که یک کارش تصحیح و تکمیل کتاب نفسانیات ابوعلی سینا است... (پیشین، ص ۴۴).

البته باید اشاره کرد شریعتی تنها روشنفکری نبود که به دنبال بدیلی برای این الگو می گشت. پیش از او جلال آل احمد که شریعتی از او بسیار متأثر است، نیز در همین مسیر گام برداشته بود؛ هر چند که آل احمد رساله جامع و مستقلی را در مورد وضعیت زنان قلمی نکرد و از این رو دیدگاه های پراکنده او را باید لابلای کتاب ها و نوشته هایش جستجو کرد. آل احمد نیز همچون شریعتی هم با الگویی که اسلام سنتی و روحانیت از زن ارائه می کند مخالف است و هم با الگویی که حاصل غربزدگی و استعمار است و او دستگاه حاکمه و بسیاری از روشنفکران را در اشاعه آن سهیم می داند:

... آیا در تمام مسائل حق زن و مرد یکسان است؟ ما فقط به این قناعت کردیم که به ضرب دگنگ حجاب را از سرشان برداریم و در عده ای از مدارس را به رویشان باز کنیم. و بعد؟ دیگر هیچ. همین بسشان است. قضاوت که از زن بر نمی آید- شهادت هم که نمی تواند بدهد- رأی و نمایندگی مجلس هم که مدتهاست مفتضح شده است و حتی مردها را در آن حقی نیست. طلاق هم که بسته به رأی مرد است. «الرجال قوامون علی النساء» را هم که خوب تفسیر می کنیم! پس در حقیقت چه کرده ایم؟- به زن تنها اجازه تظاهر در اجتماع را داده ایم. فقط تظاهر. یعنی خودنمایی... آخر کاری، وظیفه ای، مسئولیتی در اجتماع، شخصیتی؟! - ابدأ... تا ارزش خدمات اجتماعی زن و مرد و ارزش کارشان (یعنی مزدشان) یکسان نشود، و تا زن همدوش مرد مسئولیت اداره گوشه ای از اجتماع (غیر از خانه که امری داخلی و مشترک میان زن و مرد است، را به عهده نگیرد و تا مساوات به معنی مادی و معنوی میان این دو مستقر نگردد، ما در کار آزادی صوری زنان سال های سال پس از این هیچ هدفی و غرضی جز افزودن به خیل مصرف کنندگان پودر و ماتیک - محصول صنایع غرب- نداریم (آل احمد، ۱۳۴۳، ص ۱۰۲).

شریعتی اشاعه و ترویج این دو الگو از زن- زن سنتی و زن به اصطلاح مدرن- را ناشی از استعمار و استعمار می دانست و معتقد بود این دو دست در دست یکدیگر دارند (شریعتی، پیشین، ص ۴۶).

الگویی که شریعتی در کتاب فاطمه، فاطمه است از فاطمه و زندگی او ارائه داد، کم نظیر بود. او سوای به پرسش گرفتن کلیشه ها و نقش های دوتایی که برای زنان در نظر گرفته شده، تلاش کرد تاریخ اسلام را از چشم و ذهن دختری کوچک روایت کند. هم این نوع روایت و هم محتوای آن انقلابی و ابتکاری بود. در تاریخ اسلام سنتی و در میراث فقها و روحانیون، روایتگری، سنتی عمدتاً پدرسالار است که تنها مختص مردان و خطاب به آنها است. در این نوع روایتگری، حضور زنان و عاملیت آنها یا به کلی نادیده گرفته می شود یا ناچیز و بی اهمیت جلوه داده می شود. هر چه از صدر اسلام به امروز نزدیک می شویم، زنان کمتر اجازه داشته اند راوی باشند. بنابراین با اینکه در صدر اسلام زنانی مثل عایشه راوی حدیث بودند و عموم مسلمانان به آنها مراجعه می کردند، به تدریج، زنان از این حیطه کنار گذاشته شدند. در آیین شیعه این خصومت با زنان شدید است. اگر هم زنی تقدیس می شود، بیشتر به جهت شدت عفت و خانه نشینی اوست. از این جمله است فاطمه که در غالب روایات شیعی به سبب نسبتش با پیامبر و نیز پرهیزگاری و تقوای او که حتی از حضور در اجتماع خودداری می ورزید و دائماً با فکر عذاب های جهنم می گریست، تقدیس شده است. شریعتی نه تنها این سنت را می شکند، بلکه در قالب روایتی اول شخص به شخصیت فاطمه در قالب یک کودک دختر جان می دهد و او را در کسوت سوژهٔ زنانه ای می نشانند که نه به دلیل نسبتش با مردی مقدس یا انفعال و قربانی بودنش در زندگی با شوهر و فرزندان، بلکه به سبب اندیشه و شخصیت مستقلش اهمیت داشته و مورد تقدیس بوده است. لذا در تقابل با روایت های سنتی که غالباً فاطمه را زنی مطیع، سر به زیر، محزون، و دنباله رو ترسیم می کردند، او را زنی امروزی و مبارز توصیف می کند تا به الگویی برای زنان مسلمان بدل شود. تأثیر این کار چنان بود که در بسیاری از خانواده های مذهبی پس از نوشته شدن این کتاب نامگذاری دختران به فاطمه رواج یافت.

فاطمه ای که شریعتی به تصویر کشید، نه زنی منفعل و گوشه نشین، بلکه کاملاً فعال است و سرنوشت خود را در دست دارد و تلاش می کند بر جامعه نیز تأثیر بگذارد. این تصویر در تقابل با تصویر از زن به عنوان قربانی قرار می گرفت که نه تنها در گفتارهای سنتی، بلکه حتی در برخی گفتارهای فمینیستی به ویژه در رابطه با زنان مسلمان هم به حد اعلی رواج داشت. تصویر شریعتی از فاطمه زنی محزون و منفعل و قربانی که منتظر است تا او را نجات دهند، نیست. به نظر شریعتی تصویر زن محزون و قربانی بیشتر به کار حرمسراها و مجالس روضه خوانی می آید تا جامعهٔ امروز. در تصویر سنتی، فاطمه زنی است اسیر حسادت نامادری، «محبوب پیغمبر و مغضوب عایشه» که «پس از پیغمبر ابوبکر مزرعه فدک را از او گرفت و عمر با جمعی به خانه اش حمله بردند و در را به پهلویش زدند و او محسن، طفل شش ماهه ای را که در رحم داشت، سقط کرد و از آن پس کارش این بود که دست کودکانش را بگیرد و در بیرون شهر، در خرابه ای به نام بیت الاحزان بنشیند و بگیرد و غاصبان فدک و تجاوز کاران حق علی را نفرین کند و ساعت ها به نوحه و ناله بپردازد. اینچنین تمام عمر کوتاهش را به گریه و نفرین گذراند تا وفات کرد و وصیت نمود که او را شبانه دفن کنند تا کسانی که از آنها نفرت داشت، از جنازه اش تشییع نکنند

و قبرش را نشاناسند» (شریعتی، پیشین، ص ۴). به نظر شریعتی این تصویر همانقدر ساخته و پرداخته و روحانیت سنتی است که زائیده ذهن استعماری: «دست‌پیدای سنت گرای اُمَل و دست مرموز و پنهان ترقی خواهان متجدد در هم فشرده شده اند و هم را یاری می دهند تا همه چیز را در دنیای ما نابود کنند ... تا از دختران ما مانکن های گچی پشت ویتترین بسازند که نه زن شرقی اند و نه غربی. عروسک فرنگی های توخالی و بزک کرده و گریم شده ای که نه احساس زن دیروز ما را دارند و نه شعور زن امروز آنها را...» (پیشین، ص ۴۷).

شریعتی به دنبال الگویی از زن دارای تشخص بود که هم در تقابل با زن سنتی، پرده نشین، احمق و کنیز قرار گیرد و هم در تقابل با الگوی استعماری و مونتاژ شده از زن به اصطلاح غربی که حاکمیت، روزنامه ها و مجله ها و رادیو و تلویزیون و شیفتگان غرب در دوره پهلوی اشاعه می دادند. برای خلاصی از این دوگانگی، او چهره ای را از فاطمه به تصویر کشید که نسلی از زنان مسلمان انقلابی در طبقات متوسط را به شدت از خود متأثر ساخت و برای آنها به الگویی در مبارزه و جهاد و زیست فردی و اجتماعی عرضه کرد. شریعتی توانست با این کار برای بسیاری از زنانی که در ایران پیش از انقلاب از حصار سنت، پرده نشینی، خلع ید و خرافات ضد زن که به نام اسلام از سوی روحانیت مرتجع ترویج می شد، به تنگ آمده بودند و از سوی دیگر دلزده از الگوی مقابل آن بودند که پس از واقعه کشف حجاب در برابر خود می دیدند، الگویی خلق کند تا زنان با تاسی به او به سوی اجتماع روانه شوند.

نوآوری دیگر او این بود که در دوره ای به اندیشه در مورد جنسیت پرداخت که روشنفکری ایرانی در مجموع نه تنها زن ایرانی، بلکه پرداختن به او را نیز تحقیر می کرد و مسائل او را چندان به حساب نمی آورد تا در موردش به بحث بنشیند. بر خلاف این رویه شریعتی نه تنها مسأله را جدی گرفت، بلکه جایگاه زن را اعتلا بخشید و در صدد بر آمد گفتاری را بپروراند که با تکیه بر آن زنان می توانستند مناسبات قدرت را به چالش بگیرند.

با اینکه شریعتی در بسیج بسیاری از زنان طبقات متوسط در فرایندهای منتهی به انقلاب ایران نقش بسیار داشت، اما پس از انقلاب به حاشیه رانده شد. فاطمه شریعتی نیز جای خود را به همان الگوی محافظه کاری داد که پیشتر رایج بود. در گفتار رسمی پس از انقلاب این مطهری بود که جای شریعتی را گرفت. آرای مطهری که خانه نشینی، ذاتگرایی و نگاه همه جنسی به زن را تشویق می کرد، پس از انقلاب دست بالا را پیدا کرد و کتاب هایش به دفعات در شمارگان بالا توسط دستگاه های دولتی و با بودجه عمومی به چاپ رسیدند تا هم از این رهگذر با دیدگاه های شریعتی در مورد زنان مقابله کنند و هم مقوم رویه ای باشند که حذف تدریجی زنان از کلیه عرصه های زندگی را هدف گرفته بود.

*

آرای شریعتی هم به واسطه تفسیر انقلابی از آموزه های شیعی و هم در مورد زنان از بسیاری

جهات با دیگر آرای اسلامگرایان متفاوت بود. رویکرد شرعی نه تنها فاقد ذاتگرایی جنسی بود، بلکه از رویکرد همه جنسی نیز فاصله داشت. بر خلاف انسان اسلامگرایی که موجودی در وهله نخست شهوانی است، در آرای شرعی انسان در وهله نخست موجودی مبارز است که بر ظلم و ستم می شود. در این مورد شرعی قائل به تفاوتی میان زن و مرد نیست. به این ترتیب با اینکه او از عفاف، حجاب، و سادگی زن دفاع می کرد و کیش مصرفگرایی و جلوه گری را تقبیح می کرد، اما هرگز حجاب را آنگونه که اسلامگرایان مورد تجلیل قرار می دهند و آن را نخستین وظیفه زن مسلمان به شمار می آورند، تلقی نمی کرد. تأکید او بر حجاب با تأکید بر سادگی و غیر جنسی کردن زن متناظر بود که در تقابل با جنسی شدن و جنسی دیدن زن در نگاه دیگر اسلامگرایان قرار دارد. بنابراین آنچه شرعی بر آن تأکید داشت، نه حجاب، بلکه پرهیز از تجمل و مصرفگرایی، و روی آوردن به سادگی در پوشش، حرکات، و زندگی زنان بود تا از این رهگذر بتوانند بر تقدیر تاریخی خود غلبه کنند و برای دستیابی به برابری در کنار مردان حضور اجتماعی داشته باشند.

لذا فاصله گیری از نگاه جنسی به زن که گفتار رایج در فقه اسلامی و اسلامگرایی است، نوآوری شرعی و دلیل جذب بسیاری از جوانان به آرای او محسوب می شد. اما در واقع همین موضوع یکی از انتقاداتی هم بوده است که بر دیدگاه های او وارد شده است. زیرا به نظر می رسد در نگاه شرعی زن تنها وقتی می تواند موجودی اجتماعی باشد که از جنسیت خود و همه عوارض آن فاصله بگیرد. به تعبیر دیگر نزد شرعی زنان تنها با انکار بخشی از موجودیت خود می توانند به برابری دست پیدا کنند. شبیه این انتقاد را بسیاری به آرای فمینیستی سیمون دوبوار نیز وارد می کنند و فمینیسم او را به همین دلیل غیر زنانه می دانند. مشخص نیست که آیا شرعی در این موضع تحت تأثیر آگزیستانسیالیسم سیمون دوبوار واقع شده باشد، اما به نظر می آید زن مبارز و مشارکت جو در آثار شرعی نیز زنی جنسیت زدایی شده است که برایش مبارزه در اولویت است و ساز و کارهای بیولوژیک را نادیده می گیرد. در واقع از این جهت دیدگاه او درست در نقطه مقابل اسلامگرایان است که زن را موجودی نخست متعلق به عرصه خصوصی و جنسی می بینند.

در اینجا غرض پاسخ به انتقاداتی نیست که به شرعی وارد می شود، اما به نظر می رسد دیدگاه او حتی اگر با اغراق در برخی ویژگی ها و نادیده گرفتن دیگر خصایل همراه بود، اما از این حیث که زن را همچون مرد در وهله نخست موجودی سیاسی و مبارز می دانست، و توانست بسیاری از زنان را وادار تا بر بن بست که در آن گرفتار بودند، غلبه کنند و در سرنوشت خود مشارکت کنند، بدیع بود.

بخش
۲ سرکوب

فصل چهارم اسلامگرایی، ترویج خشونت و فرودست سازی زنان

خلق بدن زیستی - سیاسی فعالیت اصلی قدرت حاکم است.

جورجو آگامبن، هومو ساکر: ۵

یکی از دعاوی اصلی اسلامگرایان قبل و پس از انقلاب «احیای اسلام» بوده است. این دعوی همچنانکه در فصول پیشین گذشت، با رویکردها و روندهای جدیدی همراه بود که فرودست سازی زنان را تئوریزه و توجیه می کرد. اما همه چیز به تئوری محدود نماند. پیاده شدن بسیاری از آن آموزه ها به صورت عملی و نهادینه سرنوشت بسیاری از زنان را به صورت گوناگون تعیین کرده و می کند. در این فصل نحوه تأثیرگذاری نگاه همه جنسی و ذاتگرایی جنسیتی بر روندهای عینی زندگی زنان مورد بررسی قرار می گیرد.

فتنه صباح در کتابی با عنوان زن در ناخودآگاه مسلمان (۱۹۸۴) نشان می دهد که در ناخودآگاه فقه اسلامی زن موجودی تماماً جنسی و در خدمت لذت مرد است. به نظر او تصاویری که فقها از بهشت و جهنم ترسیم می کنند، همگی بر حول محور تلذذ جنسی دور می زند و در آنها زنان در همه حال ابژه لذت مردان به حساب می آیند (صباح، ۱۹۸۴، صص ۴ و ۵). با این تعبیر می شود گفت آنچه در فقه سنتی وجه ناخودآگاه دارد، در اسلامگرایی صورت خودآگاه و دم دستی به خود می گیرد. به تعبیر دیگر،

اگر تحلیل جنسی در فقه سنتی تنها به بهشت و جهنم محدود می شود، در اسلامگرایی این تحلیل از ناخودآگاه به آگاهی منتقل می شود و شکلی دنیوی و مادی به خود می گیرد. همچنانکه پیشتر گذشت، این تغییر در راستای ایده آل اخلاقی ای صورت می گیرد که اسلامگرایان از انسان و مناسبات اجتماعی ترسیم می کنند. با اینهمه این گفتار در عمل دچار تناقض است. یکی از مهمترین تناقضاتی که در گفتار اسلامگرا وجود دارد، این است که با اینکه این گفتار بنا دارد با بازگشت به آنچه ارزش های اسلامی می نامد، انسانها را از نظر اخلاق فردی و اجتماعی ارتقا دهد، اما با پیاده شدن در عمل به بسط و انتشار جنسیت و به یک معنا تقابل با ایده آل مد نظر خود می انجامد. در عین حال با اینکه این گفتار خود را به آموزه های شریعت منتسب می کند و از مردان و زنان می خواهد که تقوا را رعایت کنند، اما به گونه ای متناقض زنان را مقصر تباهی مردان و شهوترانی آنها تلقی می کند. همچنین این طرز تلقی با آموزه های قرآنی فاصله دارد، زیرا در قرآن زنان منشأ شهوت و فتنه به حساب نمی آیند، بلکه انسان به طور کلی طرف خطاب است. از اینرو از مردان هم خواسته می شود مراقب نگاه های خود باشند و خویشتنداری به خرج دهند (برای مثال در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور). در واقع در آموزه های قرآنی زن و مرد به یکسان در معرض شهوات دیده می شوند و در این مورد مرد بر زن یا زن بر مرد تفرقی ندارد.

اما منشأ شهوت دیدن زنان منجر به آن می شود که اگر مردان مرتکب خطایی شدند، زنان به خاطر آن خطا مقصر دانسته و مجازات شوند. از همین رو به نظر می رسد در گفتار اسلامگرا بر خلاف آموزه های قرآنی دست مردان برای انجام خطا و گناه از زنان بازتر است، زیرا همیشه زنی هست که بتوان او را به خاطر پوشش و رفتار نامناسب سرزنش کرد و خطا و گناه را بر عهده او گذاشت. لذا با اینکه گفتارهای اسلامگرا مدعی اند که می خواهند تقوامنشی را ترویج کنند، بر فساد و بی تقوایی حمله می برند، و زنان را در شیوع آن مقصر می دانند، اما در عمل مشوق بی تقوایی و عدم کف نفس به ویژه در مردان اند. بسیاری از حملات اسلامگرایان به زنان را نیز می توان در پرتو همین فتور و سستی ارزیابی کرد. اسلامگرایی به ویژه به نحوی که در آرای فدائیان اسلام و مطهری صورت بندی شد و حجاب، تعدد زوجات و صیغه و چندهمسری در میان مردان را تشویق می کرد، به نوعی مشوق بی بندوباری جنسی به ظاهر ملتمز به شریعت بود.

از سوی دیگر رواج این آموزه ها در عمل باعث شد در فرهنگ عامیانه این باور تقویت شود که چنانچه زنان مورد آزار جنسی قرار گیرند، خودشان مقصر اند. در سال ۱۳۵۶ انعکاس خیر تجاوز به یک زن در ملاء عام در روزنامه باعث شد که اسلامگرایان به همراه بسیاری از گروه های اجتماعی دیگر انگشت اتهام را به سمت آن زن نشانه روند و خود او را به سبب لباس «نامناسب» مسبب آنچه حادث شد، بدانند.

در سال های پس از انقلاب هم با آنکه حجاب در همه فضاها عمومی اجباری شد، باز هم

دولت‌ها به جای مبارزه با خشونت و تجاوز علیه زنان، انگشت اتهام را به سمت خود آنها نشانه رفتند. بر اساس قوانین، چنانچه زنی در معرض تجاوز واقع شود و بخواهد به مراجع قانونی شکایت برد، به جرم زنا دستگیر و مجازات می‌شود. دفاع از خود در این موارد نیز چنانچه به قتل متجاوز بینجامد، ممکن است باعث محکوم شدن زن به قتل عمد شود. موارد زیادی وجود داشته که در آن‌ها زنی که مورد تجاوز واقع شده، به دفاع از خود پرداخته و مرد را کشته است، اما دادگاه او را به جرم قتل عمد متهم کرده است. در سال‌های اخیر نیز مسئولان بارها در مورد خطر آزار جنسی برای زنانی که پوشش نامناسب داشته باشند، هشدار داده‌اند. برای مثال علم‌الهدی امام جمعه مشهد در یکی از خطبه‌های نماز جمعه در فروردین ماه ۸۹ گفت:

ای کسانی که صدها مرد را در مسیری شهوانی قرار می‌دهید شما در قیامت از یک جانور هم پست‌تر هستید. ما اگر می‌گوییم حجاب داشته باشید به معنای مخالفت با هنر و زیبایی نیست. بلکه می‌کوشیم تا هنر در خدمت ابتدال نباشد.

در این بین، امام جمعه تهران نیز در سخنانی که بازتاب جهانی داشت و واکنش‌های تند زیادی را به همراه آورد، در سال ۱۳۸۹ بدحجابی زنان و وقوع بلا و زلزله را به یکدیگر ارتباط داد و گفت: «بی‌حجابی‌های بانوان، موجب لرزش دل جوانان و در نهایت غضب خداوند می‌شود و گناهان صغیره در صورت استمرار به گناهان کبیره تبدیل می‌شوند.»

با سيطرة گفتار اسلامگرا بر زندگی روزمره در ایران بعد از انقلاب خشونت و بدرفتاری مردان با زنان که پیشتر در گفتار اسلامگرایانی همچون فدائیان اسلام و مطهری صورت بندی نظری یافته بود، به جای آنکه با عنوان یک ناهنجاری اجتماعی با آن مبارزه شود، به امری روزمره و «طبیعی» بدل شد که در «ذات و غریزه مردانه» است و با پوشش زنان هم نسبت فراوان دارد. این امر بازتابی از همان عقیده مطهری بود که در طبیعت مردان است که شکارچی باشند.

حاصل سيطرة این گفتار و چیره شدن آن بر نهادهای حقوقی، آموزشی، خانواده و مناسبات انسانی، آن بود که فضاهای عمومی هر روز برای زنان ناامن‌تر شود؛ بی‌آنکه زنان از مرجعی برخوردار باشند که بتوانند به آن شکایت برند. ناامن بودن فضاهای عمومی در ایران بعد از انقلاب به یکی از مهمترین دغدغه‌های زنان بدل شد. بدیهی است هدف از این ناامن کردن تنها مجوز دادن به مردان برای آزار زنان نبود، بلکه ترساندن زنان از خارج شدن از خانه و سخت‌تر کردن دسترسی آنها به فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی هم بود. مصاحبه‌های انجام شده با زنان نشان می‌دهد بسیاری از آنها معتقدند دولت باید برای این موضوع فکری بکند و رفت و آمد را برای زنان در فضای عمومی ایمن کند و کاری کند که فضاهای عمومی از جمله محیط‌های کاری عاری از آزارهای جنسی، خشونت‌های کلامی و نگاه جنسی به زنان باشد.

قتل های ناموسی

یکی از مهمترین پیامدهای رواج نگاه همه جنسی قتل های ناموسی بوده است که در سال های پس از انقلاب بر تعداد و ابعاد آن اضافه شد. این رویکرد حتی در قانون مجازات اسلامی نیز بازتاب یافت. بر اساس فتره ای از این قانون، مرد می تواند در صورت سوء ظن به زن خود در مورد ارتکاب رابطه نامشروع، او را به قتل برساند و از مجازات در امان بماند (قتل در فراش). در بسیاری از قتل های ناموسی از آنجا که شاکی خصوصی وجود ندارد، پرونده مختومه می شود. این قانون باعث شد که در مواردی ترس پیش رس از آبروریزی نیز منجر به قتل دختران شود. در واقع قتل های ناموسی (بختیار نژاد، ۱۳۸۸) یکی از پدیده هایی است که در آنها می توان همپوشانی و تقویت میان سنت های پدرسالار از قبل موجود و گفتار اسلامگرا را مشاهده کرد.

از جمله قتل های ناموسی ای که در سال های اخیر تحت تأثیر آموزه های اسلامگرا صورت گرفته است، قتل های ناموسی «محفلی» و «زنجیره ای» است. نمونه ای از آن در سال ۱۳۸۰ اتفاق افتاد که طی آن، اجساد ۱۲ زن که خفه شده بودند و در مناطق مختلف شهر مشهد در کنار خیابان به جا گذاشته شده بود، پیدا شد. قربانیان زنانی در سنین ۲۷ تا ۵۵ سالگی بودند و به گفته مسئولان ایرانی، همه «در ارتباط با فحشاء و یا استفاده از مواد مخدر سابقه محکومیت کیفری» داشتند. مردی جوان، تنها مظنونی که در ارتباط با این قتل ها دستگیر شده بود، دخالت در قتل ها را انکار کرد، اما گفت به عقیده او «این گونه زنان باید از جامعه محو شوند.»

در قتل های محفلی مشهد و کرمان قاتلان اعتراف کردند که تحت تأثیر آموزه های برخی از مراجع و اشخاص تندرو که آنها را به کشتن و نابود کردن زنان تشویق کرده بودند، واقع شده اند. نود درصد قاتلان این قتل ها مرد بوده و بین بیست تا سی و چند سالگی بوده اند. اکثر قربانیان نیز در همین گروه سنی جا داشته اند. بیش از پنجاه در صد قربانیان زن، و چندین تن از آنان دختران جوان بودند.

بر اساس یک پژوهش ریشه بیشتر از سی مورد قتل، درگیری های خانوادگی، از جمله برهم خوردن رابطه زن و شوهر، عشق یک جانبه، یا سوءظن نسبت به وفاداری (زن) بوده است. حتی قاتل زنجیره ای که پیش از این به او اشاره شد ظاهراً از درهم ریختن کانون خانواده خویش به رنج آمده بوده. نیز «ممکن است احتمال آزاد شدن قاتلی که کسی را به عنوان «مهدورالدم» کشته باشد، یا همسر خود را در رختخواب با دیگری یافته و کشته باشد (قتل در فراش)، قتل را، اگرچه به شکل غیرمستقیم، تشویق کرده باشد» (شهیدی، ۱۳۸۲).

تعمیم نگاه همه جنسی حتی می تواند مناسبات عادی میان زن و مرد را در محیط های کاری نیز آلوده کند و به محملی برای حذف زنان از این محیط ها بینجامد. در این مورد خانمی می گوید:

حتی جلسه گذاشتن با آقایان در اتاق یک زن مدیر هم مشکل آفرین است. یک زن مدیر نمی تواند با مرد زیردستش به تتهایی جلسه بگذارد، چون ممکن است برای آنها حرف در بیاورند.

دیگری معتقد است:

بسیاری از زنان به دلیل مشکلات خانوادگی یا دیدگاه های رایج در بین اطرافیان نمی توانند به مأموریت و سفر کاری بروند. در نتیجه در این موارد آقایان همیشه خانم ها را عقب می زنند.

دشواری برای زنانی که ناچارند به دلیل مسائل کاری خود تا شب در محل کار باقی بمانند، به مراتب بیشتر است. آنها می گویند در محیط کار و خانه با مشکل مواجه می شوند، زیرا جامعه نمی پذیرد که آنها بخواهند تا دیروقت در محل کار بمانند. به همین دلیل در گزینش های شغلی مردان را برای این مشاغل بر زنان ترجیح می دهند.

همین طرز تلقی در تأکید اسلامگرایان بر حجاب زنان نیز دیده می شود. پیامد استدلال های اسلامگرایان در مورد حجاب، همچنانکه دیدیم، آن است که زنان مسئول گناهان مردان و عدم خویشتنداری آنها می شوند. طبعاً شبهه ای که پیش می آید این است که در چنین آموزه ای تقوا و خویشتنداری مردان امری مشروط و مقید به دیگری (زن) و نحوه حضور و رفتار او می شود. در عین حال از آنجا که بر اساس این آموزه راه برای هر نوع کجروی از طریق انتساب آن به رفتار و پوشش زنان باز می ماند، عملاً منجر به این می شود که حتی اگر زنان پوشش داشته باشند و مقررات اسلامگرا را هم رعایت کنند، اما تضمینی بر سلامت اخلاقی جامعه نیست. افزون بر اینها، این تلقی، با فهم متعارف اکثریت مسلمانان از تقوی و آموزه های اخلاقی اسلام که آن را بر مسئولیت فردی استوار می کند، در تضاد است. شاید به همین دلیل برخی بر این عقیده اند که اسلامگرایی در واقع در مسیری خلاف آنچه اسلام مراد کرده قرار دارد (برای مثال عشمآوی، ۱۳۸۲).

در برابر روند فزاینده اسلامگرایی در یکی دو دهه اخیر تلاش های نظری بسیار مؤثری از سوی زنان اندیشمند مسلمان صورت گرفته تا با تفسیری فرهیخته تر و متمدانه تر از آموزه های اسلامی و قرآنی دعوی اسلامگرایان را در نمایندگی راستین دیدگاه های اسلامی به چالش بگیرند (از جمله بنگرید به میرحسینی، ۱۹۹۹؛ بارلاس، ۲۰۰۲؛ ودود، ۱۹۹۹؛ سنبل، ۱۹۹۶).

همچنانکه اسما بارلاس نشان می دهد، تلقی نابرابر از انسان ها و فرودست ساختن برخی از آنها در برابر برخی دیگر با آموزه های قرآنی که در آنها زن و مرد در پیشگاه خداوند با یکدیگر برابرند و از کرامت ذاتی و انسانی یکسان برخوردارند، در تعارض است (بارلاس، پیشین). از سوی دیگر همچنانکه مرنیسی، احمد و خالد ابوالفضل نشان می دهند (ابوالفضل، ۲۰۰۱؛ مرنیسی، ؛ احمد، ۱۹۹۲)، نسبت دادن بسیاری از رویه های خشونتبار به آموزه های اسلامی در واقع سرپوش

گذارند به برخی از سنت های دیرپای زن ستیز و پدرسالار در جوامع اسلامی است که قصد دارند خود را در لوای آموزه های اسلامی تداوم بخشند.

در ایران بعد از انقلاب دولت و قانون اسلامگرا با همدستی با بسیاری از باورهای عامیانه به این ذهنیت دامن زدند که مردان قادر به کنترل شهوت خود نیستند و این زنان اند که باید با رعایت اصول، مردان را از خوی تهاجمی بازدارند. سیاستگزاری در حیطه فرهنگ عمومی نیز تا حد زیادی با تأثیرپذیری از این رویه ها صورت گرفت. با اینهمه در فقدان آموزش های لازم برای مردان و زنان جهت برقراری روابط سالم در خانواده و اجتماع حاصل اعمال این سیاست ها نه انضباط جنسی و شکلگیری جامعه ای اخلاقی تر، که افزایش ناهنجاری های اجتماعی و مناسبات ناسالم میان زنان و مردان بود. به نظر می آید دامن زدن به نگاه همه جنسی، به جای ایجاد انسان طراز اخلاقی ای که می تواند بر نفسانیات خود مسلط باشد، به وسواس دائمی و دلمشغولی بیش از حد با سکس می انجامد. این دلمشغولی باعث از میان رفتن ابعاد دیگری از مناسبات انسانی میان زن و مرد، از بین رفتن مناسبات عاطفی، و تک بعدی شدن مناسبات انسانی می شود.

فرودست سازی زنان^۵

یکی دیگر از دعاوی مهم اسلامگرایی ایجاد جامعه ای عادلانه برای اقشار گوناگون اجتماعی بود. اسلامگرایان به دنبال این دعوی مدعی نمایندگی فرودستان اجتماعی شدند. آنها سعی داشتند این باور را جا بیندازند که در میان فرودستان اجتماعی از پایگاهی قوی برخوردارند، زیرا هر دو گروه حافظ ارزش های بومی اصیل و اسلامی اند. بر اساس این تلقی، فرودستان، محافظان دژ «اسلام» در برابر ارزش های مدرن و «غربی» و وارداتی همچون دموکراسی و برابری جنسیتی محسوب شدند که فرض بر آن بود که نمایندگی آنها بر دوش طبقات متوسط و تحت تأثیر آموزه های بیگانه غربی است.

با اینکه این دعوی تنها مربوط به گفتارهای اسلامگرایان در پیش از انقلاب نیست، و در سال های اخیر نیز عمدتاً به دلیل منافع سیاسی حاصل از آن از سوی طیف های مختلف سیاسی تبلیغ شده است، اما تلاش برای جا انداختن این نگرش ها و ادعای هواداری زنان طبقات فرودست از آنها به معنای ترویج سیاست هایی بود که نه تنها زنان در طبقات فرودست، بلکه کل اجتماع را هدف می گرفت. لذا پرسش از نحوه تلقی و واکنش زنان به آموزه های اسلامگرا همچون تعدد زوجات، صیغه، خانه نشینی، محدود کردن کانال های مشارکت اقتصادی و جز اینها موضوع ادامه این فصل است. در این مبحث با تکیه بر یافته های این پژوهش، تلاش می کنم به این پرسش پاسخ

^۵ نسخه مفصل تر این مبحث پیشتر به صورت مقاله مستقلی در مجله «گفتگو» به چاپ رسیده است:

فاطمه صادقی، «زنان فرودست اجتماعی و سنت در ایران»، گفتگو، شماره ۵۶، پاییز ۸۹، صص ۱۲۷-۱۴۶.

دهم که با توجه به تحولاتی که پس از انقلاب برای زنان در لایه های فرودست اجتماع حادث شده، تا چه حد می توان اسلامگرایان را نمایندهٔ اقشار فرودست اجتماع به حساب آورد. به تعبیر دیگر تا کجا می توان فرودستان اجتماع و به ویژه زنان در این قشر را مدافع ارزش هایی دانست که در گفتارهای اسلامگرا به نام «طبیعت»، «سرشت»، «ذات»، «غریزه» و جز اینها مورد تأکید و تشویق قرار می گرفت و می گیرد.

پژوهش هایی که پیشتر انجام شده اند نشان داده اند که فرودستان اجتماع، حاشیه نشینان، و کارگران ضرورتاً حامل ارزش های «اسلامی» آنچنانکه اسلامگرایان از این واژه مراد می کنند، نیستند و در بسیاری موارد میان خواسته های آنها و اسلامگرایان اشتراکات زیادی وجود ندارد. از جمله آصف بیات نشان داده است که با آنکه انقلاب ایران از نام مستضعفین مشروعیت یافت، اما میان طبقات فرودست اجتماعی و اسلامگرایان در نظر و عمل هماهنگی و اشتراک وجود نداشت. نه تنها میان گفتارهای انقلابی از جمله شریعتی و آیت الله خمینی و مطالبات فرودستان همسویی زیادی نبود، بلکه فرودستان و مطرودان از اجتماع از آخرین گروه هایی بودند که سوار قطار انقلاب ۵۷ شدند و از آنسو نخستین گروهی بودند که از قطار انقلاب پیاده شدند. فرودستان، تهی دستان، حاشیه نشینان و محرومان عمدتاً در جایی که همبستگی آنها با فرادستان به بهبود وضعیت آنها منجر شود، به طور موقت با کنش های سیاسی طبقه متوسط مدرن همراهی می کنند. اما تضمینی نیست که این همراهی بلند مدت باشد. اما همبستگی مشروط به آن معنا نیست که طبقات فرودست اجتماع از داشتن زندگی مدرن روگردان اند و به لحاظ سیاسی مدافع سنتگرایی یا اسلامگرایی اند (بیات، ۱۳۷۹).

بر همین اساس احمد اشرف نیز نشان داده است که نقش کارگران در انقلاب ۵۷ ناچیز بوده است و آنها تنها در دو ماههٔ آخر انقلاب با برپایی اعتصابات مردمی به جریان انقلاب پیوستند (اشرف، ۱۳۸۹).

در مورد جنسیت نیز تحقیقات از روندهای مشابه حکایت دارند. از جمله آنها تحقیق فیروزه صابر است که نشان می دهد بر خلاف بسیاری از محدودیت هایی که اسلامگرایان بر سر راه زنان قرار دادند، در ایران بعد از انقلاب به دلیل مشکلات اقتصادی ناشی از جنگ و سوء مدیریت و کمبودهای اقتصادی ناشی از تحریم اقتصادی، ابتکار عمل را به دست گرفتند تا بر معضلات اقتصادی غلبه کنند (صابر، ۱۳۸۲). نتایج یافته ها در تحقیقات فوق تعارض چشمگیری را با رویکردهای اسلامگرایی و باورهای عمومی به ویژه در میان طبقات متوسط به نمایش می گذارد. عموم این تحقیقات نشان می دهند که بر خلاف این باور اسلامگرایان که زنان از قابلیت های زیادی برخوردار نیستند، این موانع قانونی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی اند که سد راه زنان اند و نه قابلیت های ذهنی، غریزی، و مهارتی زنان.

برای مثال در دوره جنگ بسیاری از آنها ناچار بودند در غیاب مردان بخشی از بار اقتصادی خانوار

را به دوش بکشند و از اینرو در عمل آن سبک زندگی ای که اسلامگرایان برای آنها ترسیم کرده بودند، تجملی و دور از دسترس شد (بیات، ۲۰۰۷).

بسیاری از زنان از همه طبقات اجتماعی به جبران تبعیض هایی که در زندگی سیاسی و اجتماعی با آن روبرو بودند، راهی دانشگاه ها شدند و تلاش کردند تا از رهگذر تحصیلات سهم بیشتری در منزلت اجتماعی و ثروت اقتصادی به دست آورند. در سال های اخیر حضور زنان در دانشگاه به رغم محدودیت ها و سهمیه بندی هایی که دولت برای حضور آنها در دانشگاه مقرر کرده است، از مردان پیشی گرفته است. آموزش یکی از عرصه هایی به حساب می آید که در ایران بعد از انقلاب مقاومت زنان در آن مشهود بوده است (کیان تیه با، ۲۰۰۵).

زنان به ویژه در لایه های فرودست اجتماع نیز همواره برای غلبه بر مشکلات ابتکار عمل را در دست گرفتند. ترویج چند همسری و صیغه، بی کار کردن، دور کار کردن یا خانه نشین کردن زنان، ترویج و تشویق به ازدیاد جمعیت و باروری و جلوگیری از طرح های کنترل باروری که با تثبیت جمهوری اسلامی و به ویژه پس از روی کار آمدن دولت نهم در سال ۱۳۸۴ بار دیگر در دستور کار قرار گرفت، بستن مهد کودک ها و خصوصی کردن آنها، و جز اینها نمونه هایی از سیاست های معطوف به فرودست سازی اند که زنان به انحای گوناگون در برابر آنها مقاومت کرده اند.

برای مقابله با رویه های فوق، بسیاری از زنان به انحای مختلف دور هم جمع می شدند و ضمن بحث و گفتگو کارهای مختلفی را برای بهبود وضع خود انجام می دادند: آشنیزی، شیرینی پذیری، درست کردن هدایا و شیرینی برای شب عید، درست کردن عروسک، خرید جنس از دبی و قشم و کیش، دوخت ملحفه، دوخت مقنعه و فروش کارها در بین اقوام، دوستان و مدارس از این جمله بود. برخی از آنها تعاونی های زنان و صندوق های قرض الحسنه را به وجود آوردند تا از این رهگذر به لحاظ اقتصادی وضع بهتری پیدا کنند. این فعالیت ها به ویژه برای زنانی که تنها شده، از همسران خود جدا شده یا به دلیل نارسایی دخل و خرج، می بایست کمک خرج خانه باشند، تأثیر تعیین کننده داشت. در مواردی دختران جوان نیز به این تعاونی ها می پیوستند.

به رغم این ابتکارات فرودستان اجتماع و به ویژه زنان فرودست را می توان رها شدگان بی پناه و فاقد امنیت عاطفی، اجتماعی و اقتصادی در ناامنی ها و پیچیدگی های حاصل از زندگی مدرن همراه با گفتار اسلامگرا و روندهای اقتصادی نولیبرال دانست. بسیاری از زنان محروم خواهان برخورداری از همان امکانات و فرصت هایی هستند که در اختیار فرادستان است، اما تنها در مواردی که دولت از آنها حمایت کند، می توانند بر موانع غلبه کنند. یکی از مهمترین شواهد بر این امر اعمال سیاست های کنترل جمعیت بود که پس از جنگ به اجرا گذاشته شد و با استقبال زنان از همه قشرهای اجتماعی و به ویژه طبقات فرودست روبرو شد. اگر زنان در طبقات فرودست مدافع

ایده آل زنانگی و جنسی اسلامگرا می بودند، در این صورت سیاست پیشگیری از بارداری های بیشتر باید با مشکلات جدی مواجه می شد. حال آنکه این سیاست در ایران با موفقیت چشمگیری مواجه شد؛ به نحوی که ظرف یک دهه نرخ رشد جمعیت از سه و نیم در صد به حدود یک و نیم در صد رسید. از جمله طیبه خانم زنی بی سواد و ساکن در یکی از مناطق حاشیه شهری از اینکه توانسته از تسهیلات ضد بارداری با قیمت پائین برخوردار شود، بسیار خشنود است، زیرا از حاملگی های مکرر به جان آمده بود.

تلاش زنان برای بهبود شرایطشان که در بسیاری موارد با کلیشه های جنسیتی اسلامگرایی در مورد خانه نشینی زنان، اطاعت و تمکین در تعارض بود، تعارض میان آموزه های اسلامگرا و مطالبات زنان در لایه های فرودست اجتماعی را به خوبی نشان می دهد. البته این تلاش در زنان طبقات اجتماعی گوناگون به یکسان ظاهر نشده است، بلکه صور گوناگون دارد. در واقع، تلاش برای بهبود زندگی فردی با امکانات اقتصادی و فرهنگی و توان افراد پیوند مستقیم دارد و بیش از آنکه ذاتی باشد، امری اجتماعی است.

پیر بورديو نشان می دهد که ذوق و سلیقه امری اجتماعی و طبقاتی است و نه زیبایی شناختی و فردی (بورديو، ۱۹۸۴). علایق و آرزوهای افراد منطبق با کمبودها و امکاناتی که با آن مواجه اند، شکل می گیرد و تابع وضعیت اجتماعی، سیاسی و مادی آنهاست. بر همین اساس برای مثال بسیاری از طبقات متوسط، کوهنوردی را که ورزشی نسبتاً ارزان است، به اسکی که ورزشی گران و متعلق به فرادستان است، «ترجیح» می دهند. در این نوع ترجیح، نه تنها مکانیسم های محاسبه اقتصادی، بلکه رفتاری نیز دخالت دارند. برای مثال اسکی به عنوان یک ورزش تنها مستلزم برخورداری از امکانات مادی نیست، بلکه مناسبات اجتماعی خاص، رفتارهای خاص و عادت های خاصی را هم می طلبد که در جوامعی که نابرابری طبقاتی به طور نظام مند در آن وجود دارد، بیشتر افراد نمی توانند از عهده آن ها بر آیند. آرزوهای افراد و تصویری که آنها از داشتن شغل بهینه در نظر دارند، نیز در محک کمبودها و فرصت هایی که دارند، رقم می خورد. با اینحال این نافی نفس تلاش برای بهبود زندگی نیست. برای مثال زیبا بیست و چند ساله، متأهل، دارای یک فرزند و ساکن یکی از محلات جنوب شهر تهران می گوید:

من سه سال اول ازدواجم اگه می خواستم مانتو بیوشم از اینجا برم بیرون باید با ماشینی که جلوی در سوار می شدم می رفتم. تنها اگه تا اونجا می رفتم باید چادرمو سرم می کردم... ولی توی این ۴ ساله دید محل خیلی بهتر شده. کلاً خیلی بهتر شده. مثلاً من تازه ازدواج کرده بودم یکسال بود ازدواج کرده بودم به خواهر شوهرم می گفتم بریم شنا یواشکی می رفتم. پدر شوهرم نمی فهمید رفتم استخر. اینجور چیزا بود ولی الان نه. الان خیلی بهتر شده. بالاخره همه عروس آوردن یادخترشون رفته. دیدشون خیلی رفته بالا. مثلاً من خودم رانندگی می رفتم. پارسال یاد گرفتم

ولی چند سال قبل خیلی دوست داشتم، آقامون نمیداشت. ولی پارسال گفتم [بروم] گفت، برو اشکال نداره. پدر شوهرم گفت برو ببینم کجا می خوام منو ببری. مثلاً دیدشون خیلی بهتر شده... من خودم آرایشگر بودم اینجا. خیلی دوست داشتم. ظهرا که آقامون میرفت سر کار میگفتم برم آرایشگاه بشینم. من به تحصیلات اصلاً علاقه ای نداشتم ولی به رانندگی و آرایشگری و این جور چیزا خیلی علاقه دارم. ولی تا چهار سال پیش نمی تونستم تنها بریم بیرون.

فاطمه دختر جوانی ساکن در یکی از محلات محروم مشهد نیز مثل زیبا آرزو دارد آرایشگر شود. هر چند اضافه می کند که به دلیل هزینه های اولیه ای که برای این کار لازم دارد، پدر و مادرش مخالف اند.

اکثر دختران و زنان جوانی که در محیط های بسته اجتماعی همراه با محرومیت های اقتصادی زندگی می کنند، به جای آنکه با ایده آل جنسی و جنسیتی اسلامگرایی هماهنگ شوند، از آرزوی خود برای پیشرفت از طریق آرایشگر شدن و خیاط بودن و معدودی از آنها حتی از آرزوی هنر پیشه بودن سخن می گویند.^۶ الهه دختر جوان متأهلی ساکن یکی از محلات فقیر نشین کرمان است که دوست دارد از راه خیاطی از بار مشکلات اقتصادی خانواده بکاهد. شوهر او هم موافق است، اما با وجود تلاش های بسیار موفق نشده تا وسایل اولیه لازم را فراهم کند. می گوید در سال ۸۷ «دو بار رفتم برای وام اشتغال ثبت نام کردم. فرم پر کردم. اداره پست مرکزی. میگن شرایطشو ندارم.»

تمایل به داشتن زندگی مرفه و مدرن با تلاش فردی در بسیاری اوقات با گرایش به آرایشگری، خیاطی و تا حدی هم هنرپیشگی توأم می شود که در میان بسیاری از زنان و دختران جوان متعلق به اقشار فرودست اجتماعی اعم از مذهبی و غیر مذهبی وجود دارد. طبعاً در جایی که زنان از فرصت های بیشتری برخوردارند و امکانات اقتصادی بیشتری هم دارند، این آرزوها در مدارهای دیگری می افتد و در قالب آرزوهای دیگری متجسم می شود. اما در وضعیتی که فرصت ها اندک اند و امکانات اقتصادی زیادی وجود ندارد، آرزوی داشتن زندگی بهتر به قالب مطالباتی دسترس پذیر و به لحاظ اقتصادی مقرون به صرفه در می آید. بر این اساس آرزوی آرایشگر شدن که در میان بسیاری از زنان در گروه های محروم اجتماعی وجود دارد، به تمایل بر بیرون آمدن از ساختارهای فقر و محرومیت و مشکلات زندگی روزمره و داشتن زندگی بهتری دلالت دارد که در آن زن مورد اعتنا و توجه بیشتر قرار گیرد. بسیاری دیگر از زنانی که از تحصیلات محروم بوده اند، آرزو دارند دخترانشان تحصیلکرده باشند. خدیجه خانم زنی بسیار مذهبی و ساکن یکی از محلات محروم در تهران است. می گوید:

۶ بسیاری از دختران از طبقات متوسط شهری که در خانواده هایی با متوسط سرمایه فرهنگی پایین به سر می برند، در آرزوی هنر پیشه شدن اند که در قیاس با آرایشگری بر داشتن امکانات مادی بیشتر و به همین دلیل بلندپروازی بیشتر دلالت دارد.

دختر من نرس است... وقتی من دخترم رو نرس به جامعه تحویل بدم، هر جا دلش می خواد میره هر جا دلش بخواد میاد هر کاری می کنه...

همچنین او بر خلاف گفتاری که متمایل به ارائه تصویری سنتی از زنان در طبقات فرودست اجتماعی است، می گوید:

الآن عروسم داره می ره تولیدی... پسر... نمی گذاشت. گفتم می خواهد [کار] بیاره خود من کار کنم، شماها چه کار دارید؟ یه مدت کار آورد خونه. حالا داره می ره تولیدی. مگه چی می شه؟! زن باید خودش خوب باشه. خدا نکنه که زن بد باشه اگر صد تا در رو هم روش ببندی باز کار خودش رو انجام می ده. مال من که دارند می رند سر کار، دخترام می رند. یکی معلمه یکی نرسه، عروسم هم داره می ره سر کار. اون یکی عروسم که الان ۳-۴ ساله عقد کرده. ترک تحصیل کرده. دیشب پسر می گفت حتماً باید بری ثبت نام کنی هم بری دیپلمت رو بگیری هم بری زبان. تو خونه از صبح تا شب بیکار می شینی که چی بشه؟

زهرآزنی بسیار مذهبی است که در یکی از محروم ترین محلات مشهد زندگی می کند. او باید از پس تأمین معاش ۹ فرزند بر آید که تا حدی حاصل سیاست های تشویق به رشد جمعیت در اوایل انقلاب بوده اند. شوهر او معلول است و توان کار کردن ندارد، لذا ناچار شده عمری را به کار کردن در خانه های مردم بگذرانند. می گوید «دخترها را با دردرس بیرون کردم [شوهر دادم]، اما پسرها بیکارن.» او هم مرد خانه است و هم زن خانه. از شناسنامه گرفتن برای بچه ها تا ثبت نامشان در مدرسه و دوا و دکترشان همه به عهده اوست. می گوید شوهرش هیچ کاره است. امثال او نه می توانند و نه می خواهند خانه نشین باشد.

در شرایطی که نابرابری اقتصادی بسیاری از دیگر معضلات را تحت الشعاع قرار می دهد، چندهمسری که یکی از آموزه های اسلامگرایی بوده است، نه تنها مطالبه اصلی زنان نیست، بلکه آن را به سخره می گیرند. برای مثال فاطمه زنی میانسال عقیده خود را در مورد چند همسری با خنده اینطور بیان می کند:

شوهر من اگر هم بخواد، نمی تواند برود زن دیگر بگیرد. از پشش بر نمی آید.

گوهر هم یکی از فرودستان اجتماعی است که برای درآمد خانوار تلاش می کند. او پسته مغز می کند تا بتواند در آخر ماه پول اجاره خانه را بپردازد. گوهر در پاسخ به این پرسش که آیا از زندگی رضایت دارد یا خیر با تأکید جواب منفی داد و با خنده گفت: « اینجا کسی را پیدا نمی کنی که از

زندگی اش راضی باشد.» بقیه خانم های حاضر و همسایگان که مشغول مغز کردن پسته بودند، سخن او را تأیید کردند.

به عنوان نمونه دیگری از تعارض میان آنچه زنان فرودست اجتماع با آنها درگیرند، و ایده آل اخلاقی اسلامگرایان، می توان به آموزه صیغه اشاره کرد. صیغه یکی از این مفرهایی بوده است که در ایران پس از انقلاب از تریبون های رسمی تبلیغ شده است. مبادله جنسی در ازای کمک اقتصادی تدبیری بود که اسلامگرایی برای حل مشکلات زنان محروم و خود سرپرست پیشنهاد می کرد. البته این بدان معنا نبود که همه زنانی که تن به صیغه می دهند، از مشکلات اقتصادی و کمبودهای زندگی در رنج اند. اما بر اساس این راهکار به بسیاری از آنها پیشنهاد می شد که برای مقابله با فقر به آن تن بدهند. سوای بسیاری از معضلات اخلاقی ای که در پس این راهکار وجود داشت و به از هم پاشیدن خانواده ها، بی ثباتی پیوندهای عاطفی و جز اینها منجر می شد، قربانی اصلی آن در واقع خود زنان فرودست بودند. از جمله زن جوانی که به عنوان خدمتکار در یک بیمارستان کار می کند، در این مورد می گوید:

شما نمی توانی درک کنی، وقتی من سه تا بچه دارم و وقتی که صاحبخانه جوابم کرده و فقط در به در صد هزار تومان پول پیش خانه بدم و پول می خواستم که هیچکس نگاهی هم به من نکرد، این آقای ... زن و بچه داره ولی حاضر نیست این صد تومن را به من قرض بده، پس مجبورم این کار را بکنم، پول را که مجانی به من نمی داد، اتفاقاً آدم متدینی هم هست، زندگی در خطر بود...

اما فشار و بار روانی و اجتماعی ناشی از این موضوع برای هیچ زنی قابل چشمپوشی نبود. از اینرو بسیاری از زنانی که به ناچار به آن روی می آوردند، مراقب بودند تا کسی از آشنایانشان از این موضوع خبردار نشود. در واقع، ترویج صیغه به عنوان راهکاری برای مبارزه با فقر، نه تنها زنان را در معرض خطرات بسیار از جمله بارداری های ناخواسته، بیماری های مقاربتی، اعتیاد، ایدز و دیگر مسائل قرار می داد، بلکه بر آنها بار روانی و اجتماعی ناشی از آن را نیز تحمیل می کرد. در کنار اینها بسیاری از همان زنانی که ناچار می شوند به دلیل محرومیت اقتصادی تن به صیغه بدهند، خود با چند همسری مخالف اند، اما به ناچار به آن تن می دهند.

همچنین بر خلاف آنچه در گفتارهای اسلامگرا ترویج می شود، یکی از مهمترین مطالبات زنان در افشار فرودست کار کردن در بیرون از خانه است؛ نه خانه نشینی. از جمله مینا، دختر جوان تحصیلکرده ای ساکن یکی از محلات جنوب شهر تهران از این شکایت دارد که با آنکه وضع اقتصادی او و شوهرش خوب نیست، شوهر او مانع از کار کردن او می شود. این در حالی است که او می تواند به خاطر تحصیلاتش به شغلی فرهنگی مشغول شود. زهرا نیز با اینکه خیاطی را دوست دارد و حتی به شوهرش گفته که می تواند در منزل کار کند تا کمک خرج خانه باشد، موفق نشده شوهرش را راضی کند.

بسیاری از زنان از این شکایت دارند که با اینکه وضع اقتصادی خانواده خوب نیست، اما شوهران (تحت تأثیر آموزه‌هایی که از رادیو و تلویزیون ترویج می‌شود یا پای منابر و مساجد می‌شنوند) به آنها اجازه کار کردن در بیرون از منزل و حتی داخل منزل را نمی‌دهند. آنها متفق القول می‌گویند که با آنکه آنها می‌خواهند در بیرون از منزل شاغل باشند و از مشکلات اقتصادی بکاهد، مردانشان با این بهانه که محیط‌های کاری ناسالم است، مانع از کار کردن آنها می‌شوند. بدیهی است در این عدم تمایل هراس از دست دادن هویت مردانه که در گفتارهای اسلامگرا بر آن تأکید می‌شود، دیده می‌شود.

همچنین بسیاری از زنان شوهر از دست داده، تنها یا مطلقه که ناچارند برای پرداخت هزینه‌های زندگی به کارهای طاقت فرسا روی آورند و ترویج کلیشه‌های جنسیتی اسلامگرا بر مشکلات آنها می‌افزاید. برای نمونه اکرم راننده تاکسی خطی بانوان در تهران در فرودگاه مهر آباد که دست فرمان بسیار خوبی هم دارد. می‌گوید شوهرش را در یک حادثه از دست داد و ثروتی را هم که از او به جای مانده بود، دیگران بالا کشیدند. او مدت زیادی غصه دار بود و مستأصل که چگونه دو فرزندش را اداره کند. به فکر افتاد تا رانندگی بیاموزد و پول در آورد. او از سختی کار شکایت دارد، اما درعین حال از اینکه توانسته روی پای خود بایستد و به کسی محتاج نشود و فرزندانش را به دانشگاه بفرستد، راضی است. از او پرسیدم آیا از اینکه مجدداً ازدواج نکرده ناراضی نیست. پاسخ داد، گاهی دوست داشت چنین می‌شد و حتی تا آستان تصمیم هم رفته است، اما چون مطمئن نبوده که با ازدواج بتواند شرایط بهتری را برای فرزندانش فراهم کند، هر بار منصرف شده است. یکی از مشکلات او ناامنی فضاهای عمومی برای زنان است. او گاهی ناچار است تا دیر وقت شب کار کند، اما از سوار کردن مسافران مرد ابا می‌کند.

این فقط عدم تمایل زنان به پیروی از ایده آل اخلاقی اسلامگرا نیست که آنان را به چالش با آن وا می‌دارد. بلکه زنان در طبقات فرودست اگر هم بخواهند، بیشتر اوقات قادر نیستند از پس تجملی که به نام ترویج نقش‌های «طبیعی» بر آنها تحمیل می‌شود، برآیند. زیرا ایفای آنچه نقش‌های «طبیعی زنانه» نامیده می‌شود، مستلزم برخورداری از حدی از رفاه اقتصادی است که برای بسیاری از اقشاری که به لحاظ اجتماعی و اقتصادی فرودست اند، دور از دسترس است. زنان در طبقات فرودست نه تنها ناچارند در زندگی اقتصادی و اجتماعی مشارکت کنند، بلکه بیش از آن خواهان آن اند تا دولت تسهیلات بیشتری را برای مشارکت بیشتر آنها فراهم آورد.

بسیاری از آنها از اینکه کوچه‌ها و خیابان‌ها در محلات مختلف مناطق شهری ناامن هستند، در رنج اند. آنچه آنها «امنیت» می‌نامند، به معنای تلاش دولت و شهرداری جهت بهبود حال شهروندان زن از طریق ایجاد ورزشگاه و مهد کودک و گسترش امکانات تفریحی برای زنان و کودکان، آوردن چراغ برق به کوچه‌ها و محلات، ایجاد ایستگاه‌های اتوبوس در محلات دور افتاده و گسترش وسائل حمل و نقل شهری است تا بتوانند به سادگی در شهر رفت و آمد کنند.

تعارض میان خواسته های زنان در طبقات فرودست و گفتارهای اسلامگرا سخنان یکی از نمایندگان مجلس هشتم در خرداد ۸۹ در ضرورت خانه نشین شدن زنان برای حل معضل بیکاری مردان به خوبی دیده می شود. در حالیکه بسیاری از زنان در طبقات فرودست اجتماعی و حتی برخی از مردان خواهان کار کردن زنان اند تا از بار مشکلات اقتصادی خانواده کاسته شود، بر عکس عمل می شود. به نظر نمی رسد در سخنانی از این دست دغدغه برای نابرابری اقتصادی اصل باشد. بلکه معضل بزرگ اجتماعی و اقتصادی یعنی بیکاری به دستاویزی برای سرکوب خواسته های برابری خواهانه زنان در گروه های فرودست اجتماعی به عنوان یکی از بی صداترین اقشار بدل می شود.

در تقابل با این تصویر اعظم کارگر یک بیمارستان است که ناچار است برای تأمین مخارج خانه گاهی تا سه شیفت کار کند. او می گوید:

۳۶ ساعت است که خونه نرفتم، سومین شیفت کاری هستم، حقوقم کافی نیست. ۲ تا بچه دارم و اجاره خونه. بچه اولم را با هر مصیبتی بود بزرگش کردم اما این دومی را وقتی ۶ ماهه بود بردمش شهرستان گذاشتم خونه مادرم و از شیر خودم محرومش کردم. تو این ۶ ماه چه مصیبتها که تحمل کردم. یک بچه دوساله و یک شش ماهه را می گذاشتم تنها در خونه و ۱۲ ساعت سر کار بودم و پس از برگشت صاحب خانه عصبانی می گفت ونگ ونگ بچه ات اعصابم را خرد کرد. نمی توانستم مهد کودک بگذارم، پول نداشتم...

با اینکه در گفتارهای اسلامگرا برابری اقتصادی و از بین بردن استضعاف به طور مقطعی و برای جذب حامیانی در اقشار فرودست وعده داده شده بود، اما واقعیت های زندگی فرودستان در ایران بعد از انقلاب نشاندهنده آن است که اسلامگرایی در بدتر شدن وضعیت زنان در طبقات فرودست نقش مهمی داشته است. ایده آل جنسیتی اسلامگرایان که بر اساس ذاتگرایی و رویکرد همه جنسی استوار است، قادر به از بین بردن مشکلات معیشتی و فرهنگی ای که زنان با آنها مواجه اند، نیست، برعکس، این ایده آل، در ایران بعد از انقلاب به محدودیت و محظوریت بیشتر زنان و سخت تر شدن مبارزه آنها با فقر و تبعیض انجامید.

گفتارها و کنش های
مقاومت

بخش
۳

فصل پنجم اعتراض و مقاومت

یکی از پرسش‌های مهمی که در مورد سازوکار قدرت وجود دارد، نحوه‌واکنش افراد به آنهاست. زنان نیز همچون دیگر گروه‌های اجتماعی به قدرت واکنش نشان می‌دهند. با اینکه مناسبات قدرت همه‌جایی است، اما مقاومت نیز همه‌جایی است. پرسش این است که این مقاومت‌ها به چه صورت بروز می‌کنند و تابع چه الگویی هستند؟

ایران بعد از انقلاب شاهد سه دسته از کنش‌های مقاومت زنان در برابر مناسبات قدرت بوده است. این کنش‌ها را می‌توان به دو دسته کنش‌های جمعی (در شکل جنبش اجتماعی، تشکل، و سازماندهی جمعی) و فردی (آگاهانه و نیمه آگاهانه) تقسیم کرد. یکی از رایج‌ترین و مهمترین کنش‌های مقاومت جمعی زنان، شرکت آنها در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی، یا سازماندهی آنها بوده است. مشارکت زنان در انقلاب ایران، جنبش اصلاحات، جنبش سبز، و جنبش زنان از این دسته است. مهمترین اشکال کنش مقاومت فردی، «اعتراض خاموش» و «سیاست حضور» بوده است. در این فصل با توضیح هر یک از این کنش‌ها، پیامدهای آنها برای وضعیت زنان در ایران بعد از انقلاب مورد بررسی قرار می‌گیرد. بحث از جنبش زنان در دهه ۸۰ شمسی را به فصل بعدی واگذار می‌کنم.

زنان و جنبش های انقلابی

جنبش های سیاسی و اجتماعی زمینه های مساعدی برای شرکت افراد در جلسات، گفت و شنود، مناظره، مباحثه، قرائت کتاب، تبادل نظر با دیگران، رشد آگاهی ها، بیان هویت های فردی و به محک عمل زدن توانائی های فردی و اجتماعی فراهم می کنند؛ امری که بسیاری از زنان حتی در طبقات متوسط نیز در بسیاری اوقات از آن بی بهره اند. همچنین این جنبش ها زمینه هایی برای کنش های جمعی در فضاهای عمومی از طریق تظاهرات، امضای بیانیه، راه اندازی کمپین، نمایش فیلم و تئاتر، پخش بروشور، پوستر، اعلامیه، عضو گیری برای گروه های همبسته و ایجاد شبکه های اجتماعی جدید و جز اینها فراهم می کنند.

در تاریخ مدرن ایران، زنان از مشروطه به این سو همواره در زمره نیروهای پیشرو و مؤثر در جنبش های ضد استبدادی و ضد استعماری بوده اند. پژوهش پروین پایدار نقش زنان را در فرایند های سیاسی ایران قرن بیستم از ابتدای مشروطه تا انقلاب اسلامی به تفصیل مورد بحث قرار داده است (پایدار، ۱۹۹۵).

هرجا که فرصت سیاسی ای در بین بوده، زنان، به ویژه در طبقات متوسط شهری جلودار تحولات سیاسی و اجتماعی بوده اند. اما پس از آنکه تغییر و تحولات از سر گذشتند، زنان از نو به درون خانه ها رانده شده و حقوقشان به عناوین مختلف نادیده گرفته شد. یکی از نخستین موارد مربوط به شرکت زنان در فرایندهای سیاسی در تاریخ ایران مدرن، به جنبش بایی باز می گردد. به نوشته مَنگول فیلیپ بیات پژوهشگر تاریخ مدرن ایران در شورش های بایی زنجان و نیریز یزد بر ضد حکومت قاجار، زنان مانند مردان لباس می پوشیدند و در کنار آنها می جنگیدند. در دومین قیام نیریز در سال ۱۸۵۳ م/۱۲۳۲ ش ظاهراً تعداد زنان از مردان بیشتر بوده و در نخستین شورش این شهر بر ضد حکومت قاجار، تعداد زیادی از آنها کشته شده اند (فوران، ۱۳۷۸، ص ۲۴). سوای اینها نقش طاهره قره العین در جنبش باب و کشف حجاب او از شهرت زیادی برخوردار است. مشارکت زنان در جنبش تنباکو نیز بسیار تعیین کننده بود. در این جنبش زنان همدوش مردان مشارکت داشتند. جماعتی که در شیراز و تهران با نیروهای نظامی شاه درگیر شدند، هم زنان بودند و هم مردان. در شیراز یک زن و دختر بچه به ضرب گلوله سربازان شاه از پای در آمدند. در تهران نیز زنان در رویدادهای حساس ژانویه ۱۸۹۲ که مصادف بود با دی و بهمن ۱۲۷۰ دخالت مؤثر داشتند. مشارکت زنان ایرانی در انقلاب مشروطیت (۱۹۰۶) و برخورد بعدی مشروطه خواهان با آنها نیز زیانزد است. زنان در طیف های کاملاً گسترده به طور چشمگیری فعالیت می کردند و تقریباً همگی آنها به اردوی انقلاب تعلق داشتند (فوران، ص ۲۷۵)؛ امری که پس از آن در انقلاب ۱۹۷۹ ایران نیز رخ داد. حضور زنان در اغلب رویدادهای کلیدی از جمله بست نشینی های ۱۹۰۵-۱۹۰۶/۱۲۸۵ شمسی در تهران، و در تظاهرات تبریز که منجر به ابقای مشروطیت گردید، و مقاومت های پس از آن ثبت شده است (ساناساریان، ۱۳۸۴؛ پایدار، ۱۹۹۵). اما با پیروزی

مشروطه خواهان زنان از بسیاری از حقوق از جمله حق رأی و شرکت در فرایندهای سیاسی محروم شدند. اما زنان شروع کردند به تأسیس مدارس و انجمن های متعدد (آفاری، ۱۳۷۷). زنان با فروش جواهراتشان برای ایجاد بانک ملی، ایراد سخنرانی های آتشین و جنگیدن در کنار داوطلبان مبارز، در پیروزی مشروطیت سهم بزرگی داشتند.

با آنکه جنبش مشروطه همچون بسیاری دیگر از جنبش های سیاسی و اجتماعی در ایران از یاری و کمک زنان برخوردار شد، اما قانون اساسی مشروطه زنان را از حق انتخاب کردن و به طریق اولی انتخاب شدن محروم کرد.^۷

در دوره پس از مشروطه نیز زنان به فعالیت های خود ادامه دادند، اما موانع فرهنگی و اجتماعی مانع از شکلگیری جنبشی پویا می شد که زنان بتوانند در پرتو آن خواسته های خود را مطرح کنند. با ظهور رضاخان به دنبال کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، بسیاری از معدود انجمن های مستقل زنان و نشریات آنها نیز تعطیل شدند. با اینهمه دولت رضاخان در قیاس با قبل زمینه های بیشتری برای حضور اجتماعی زنان فراهم آورد. از جمله آموزش زنان از این به بعد صورت مشروع و قانونی به خود گرفت. یکی از مهمترین و مناقشه برانگیزترین اقدامات رضاخان کشف حجاب اجباری در سال ۱۳۱۴ بود که منتقدان زیادی داشت. این اقدام با اینکه توانست برای بسیاری از زنان زمینه های حضور اجتماعی بیشتر را فراهم کند و آنها را از اندرونی خارج کند، اما از سوی دیگر برای بسیاری از زنان از اقشار مذهبی متوسط و پایین، محدودیت های بیشتری را به همراه آورد. از اینرو این اقدام گسستی را در جامعه ایران میان زنان طبقات بالا که کشف حجاب را پذیرفته بودند و زنان طبقات متوسط مذهبی و پایین که نمی توانستند به دلیل محدودیت های فرهنگی و تعصبات پدرسالار خانواده ها از مزایای آن بهره ببرند، به وجود آورد. در عین حال با اینکه رضاخان توانست با اتکا به حمایت برخی از گروه های اجتماعی همچون زنان و روشنفکران و طبقات متوسط و بالا تا حدودی از روحانیت خلع ید کند و آنها را به حاشیه براند، اما اقدامات سرکوبگرانه ای همچون کشف حجاب اجباری منجر به تقویت پایگاه روحانیت سنتی در میان توده ها شد؛ به نحوی که با سقوط رضاشاه و روی کار آمدن محمدرضا پهلوی، یکی از نخستین اقدامات شاه، تلاش برای به دست آوردن دل روحانیت از طریق روی کار آوردن سهیلی بود که مشهور

۷ براساس ماده ۱۰ قانون انتخابات مجلس مصوب ۱۳۲۹ هجری قمری - اشخاص ذیل از انتخاب کردن به طور مطلق محروم شدند: ۱- زنان. ۲- کسانی که خارج از رشد و یاد تحت قیمومت شرعی هستند. ۳- اشخاصی که خروجشان از دین حنیف اسلام در حضور یکی از حکام شرع جامع شرایط به ثبوت رسیده باشد. ۴- ورشکستگان به تقصیر. ۵- متکدیان و کسانی که به وسایل بی شرفانه تحصیل معاش می نمایند. ۶- مرتکبین قتل و سرقت و سایر مقصرینی که مستوجب حدود قانونی اسلامی شده اند. ۷- مقصرین سیاسی که بر ضد اساس حکومت ملی و استقلال کشور قیام کرده اند. براساس ماده ۱۳ همان قانون، اشخاص ذیل به طور مطلق از حق انتخاب شدن محروم ماندند: ۱- شاهزادگان بلافصل یعنی اولاد و برادران و عمویان پادشاه وقت. ۲- زنان. ۳- افسران و افراد نیروی مسلح. ۴- افسران و افراد شهربانی و ژاندارمری. ۵- حکام کل و جزء و معاونین آنها، رؤسای دوایر دولتی، مأمورین دارایی، رؤسای محاکم، دادستانها و دادیارها در حوزه مأموریت خود و وزرا و معاونین در تمام کشور از حق انتخاب شدن محرومند. سایر مأمورین دولتی می توانند به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب شوند مشروط بر اینکه پس از انتخاب شدن از شغل خود برای مدت نمایندگی استعفا داده باشند. ۶- مقصرین سیاسی که بر ضد اساس حکومت ملی و استقلال مملکت قیام و اقدام کرده اند (کار، ۱۳۸۰؛ ساناساریان، ۱۳۸۴، ص ۲۸).

بود به روحانیت دلبستگی دارد. روابط حسنه دولت با روحانیت در بخش اعظمی از عمر رژیم پهلوی دوم ادامه داشت. تنها در سال های پایانی این رژیم بود که بخشی از روحانیت با گسست از بدنه اصلی حوزه های علمیه، در برابر این رژیم ایستادند.

زنان و انقلاب

با در نظر گرفتن زمینه ها و نوع مشارکت زنان در فرایندهای سیاسی و اجتماعی نمی توان انقلاب ۵۷ را از دیگر جنبش های سیاسی و اجتماعی در فراهم کردن زمینه های برابری جنسیتی مستثنی دانست. نقش زنان در فرایندهای سیاسی منتهی به انقلاب ۵۷ آنچنان پررنگ بود که بسیاری از اسلامگرایان نیز معتقد بودند انقلاب بدون حضور زنان شدنی نبود. یکی از زنان فعال سیاسی در این باره می گوید:

ما [زنان] با انقلاب اجتماعی شدید، چون من قبل از انقلاب، بیشتر یک زندگی خانگی - خانوادگی داشتیم. انقلاب بیشتر ما را متوجه مسائل اجتماعی کرد.

جو انقلابی بر آمده از سرنگونی نظم کهن به بسیاری از زنان به ویژه از خانواده های مذهبی این اجازه را داد که نه تنها درگیر فعالیت های اجتماعی شوند، بلکه فضاهایی را تجربه کنند که تا پیش از آن برای آنها غیر ممکن بود. یکی از این فضاها همکاری در کنار مردان فارغ از جنبه های جنسیتی بود. خانم دیگری می گفت جو انقلابی چنان فضایی را به وجود آورده بود که بسیاری از زنان می توانستند بدون دغدغه و بی آنکه نگران حواشی باشند، در کنار مردان تا دیروقت شب به فعالیت بپردازند؛ تنها به سفر بروند، در مباحث سیاسی شرکت کنند و دخالت داده شوند، مسئولیت های گوناگون به آنها سپرده شود. وضعیت انقلابی برای زنان هم از خانواده های «سنتی» و هم «مدرن» فرصتی را فراهم می کرد که می توانستند بدون نگرانی از ذهنیات رایج اجتماعی که زنان را به طرق گوناگون محکوم می کردند و به سکوت، انفعال، گوشه نشینی و اطاعت را هنجارهای رایج دعوت می کردند، در فرایندهای اجتماعی شرکت کنند و ضمن رقم زدن سرنوشت خود و دیگران، استعدادهای خود را شکوفا کنند، بیاموزند، و تغییر ایجاد کنند. جنبش های سیاسی اجتماعی فرصت های نادری برای قدرتمندی اند. یکی از مصاحبه شوندگان این فضا را اینگونه ترسیم کرد:

اون موقع [پدرم] اجازه داد من برم طبس و عجیب این که این رفتن روی ساختار شخصیتی ما خیلی مؤثر بود. اولین باری بود که از خانواده جدا میشدم و به جایی که زلزله زده بود، می رفتم. اونجا نیروهای انقلابی از سراسر کشور آمده بودن. خدا رحمت کنه شهید هاشمی نژاد از مشهد آمده بود اونجا رو مدیریت می کرد. ما تو باغ گلشن طبس بودیم، همون موقع اسمش رو گذاشتن باغ امام خمینی... من دهتهای طبس هم می رفتم و برای دهاتی ها سخنرانی می کردیم. بعضی ها به مادرم می گفتند دختر تو گذاشتی از تهران پاشه بره طبس؟ میگفت... عیبی نداره بره بذار بره، من دل نگرانی ندارم، با اینکه سواد نداشتم...

بسیاری از آنها از سال ها پیش از انقلاب ایران نیز به فعالیت سیاسی مشغول بودند که گاهی با موافقت و گاهی با مخالفت خانواده ها همراه بود. اما انقلاب ایران نقطه عطفی بود از این حیث که فعالیت های آنها رسمیت یافت و مشروع شد. خانمی که از تجارب سیاسی زیادی برخوردار است، می گوید:

وقتی چشم باز کردم و دور و بر خود را دیدم و شناختم به عرصه سیاست وارد شدم؛ سال انقلاب. نسل ما نسلی بود که با سیاست آمیخته شد، ما هم که درگیر مسائل و جریانات انقلاب شدیم، من دانشجوی بودم و بالطبع خیلی درگیر مباحث سیاسی اون دوره. مباحثی که در دانشگاه ها مطرح می شد، فضای خاص دوره انقلاب مسائل مربوط به دوره شاه و انقلاب و اتفاقاتی که اون دوره افتاد ما را خیلی زود سیاسی کرد.

به واسطه فرایندهای انقلابی، جامعه در آن روزها در شرایطی قرار گرفته بود که زن و مرد می توانستند بدون نگرانی از حرف و حدیث مردم، در کنار یکدیگر و به طور برابر فعالیت کنند. برای بسیاری از زنان این دوره فرصتی مغتنم بود تا حصار برخی از ممنوعیت ها را بشکنند و وارد فعالیت های سیاسی و اجتماعی شوند. این حس برابری طلبی تا سال ها ادامه داشت و به بخشی از هویت بسیاری از آنها بدل شد.

لذا برای بسیاری از زنان انقلاب ایران، زمینه و فرصتی برای سیاسی شدن، و حضور غیر جنسی و غیر جنسیتی در اجتماع و فرصتی برای تمرین قدرتمندی و تجربه برابری بود. یکی از تبعات مهم انقلاب ایران آن بود که در عرصه عمومی، سخنران ها، و دیوار نوشته ها زنان و مردان یکدیگر را «خواهر» و «برادر» خطاب می کردند. این رویه تا سال ها ادامه داشت و تنها در پایان جنگ و سر رسیدن عصری نوین که در آن کیش مصرف و تجملگرایی در شکلی دیگر از نو ظاهر شد، این نوع خطاب نیز تدریجاً منسوخ شد. در این نوع خطاب، برابری به رسمیت شناخته می شود؛ امری که اکثریت زنان کمتر آن را در زندگی تجربه می کنند.

همچنانکه گذشت، مشارکت زنان در انقلاب ایران در واقع به معنای پیروزی مشی شریعتی بر اسلامگرایی نوع غالب بود. زیرا حضور زنان در این واقعه با ایده آل شریعتی از زنان به مراتب نزدیکتر بود تا با ایده آل اسلامگرایی همچون مطهری و فدائیان اسلام. زنان در تعداد بسیار با پوشیدن لباس های ساده شامل مانتو و روسری، یا چادرهایی از جنس اغلب نامرغوب مشکی که با کشی آن را روی سر بند می کردند تا بتوانند از دستان خود برای انجام کار استفاده کنند، و گاه با پوشیدن مانتوهای بلند، شلوار و روسری هایی که زیر چانه گره می زدند، در کنار مردان و پا به پای آنها در فرایندهای انقلاب و پس از آن حضوری پررنگ داشتند. با اینکه بسیاری از این زنان با اعتراضات خانواده هایشان مواجه می شدند که معتقد بودند زن نباید در تظاهرات شرکت کند، اما در روند انقلاب بسیاری از این ذهنیت ها هم شکسته شد. در روزهای پایانی انقلاب حتی بسیاری از زنانی که از شرکت زنان دیگر در انقلاب ناخرسند بودند،

خود به صفوف تظاهر کنندگان پیوستند. فرصت پیش آمده چنان مغتنم بود که بسیاری از زنانی که به حجاب معتقد نبودند، تنها برای اینکه بر غیر جنسی بودن خود تأکید کنند، اتحاد و همدلی خود با دیگر زنان را نشان دهند، و بتوانند فعالانه در فرایندهای سیاسی شرکت کنند، به پوشیدن روسری و مانتو یا دیگر اشکال پوشش روی آوردند.

با اینهمه پوشش و حجایی که در این مقطع مورد استفاده زنان بود، با حجایی که در سال های بعد از سوی اسلامگرایان تبلیغ می شد و نیز حجایی که بسیاری از زنان اسلامگرا در دیگر کشورهای اسلامی دارند، کاملاً متفاوت بود. این تفاوت متناظر به همان تفاوتی است که میان آرای شریعتی و دیگر اسلامگرایان در مورد جنسیت وجود داشت. در پوشش زنان در انقلاب ایران و پس از آن، اصل بر داشتن پوششی ساده بود که زن را تا حد امکان غیر جنسی کند و او را آماده فعالیت اجتماعی سازد. در حالیکه در پوشش مورد نظر اسلامگرایان، هدف از حجاب رعایت پوشش زنان برای حفظ عفت مردان است و نه ضرورتاً گستردن دامنه فعالیت و جنب و جوش بدنی برای زن. بدین سان در انقلاب ایران بسیاری از زنان چادری به نحوی در صدد بودند آن را با استفاده از گیره یا کش روی سر نصب کنند تا بتوانند فعالیت بدنی خود را اضافه کرده و از دست های خود بیشترین استفاده را بکنند. جنس چادرها نیز اغلب به خاطر ضدیت با تجمل از پارچه های نامرغوب بود. می شود گفت با اینکه بسیاری از زنان در انقلاب ایران به حجاب روی آوردند، اما جو حاکم بر محیط هایی که این زنان در آنها فعالیت داشتند، جوی یکه و منحصر به فرد و در تقابل با رویکرد همه جنسی اسلامگرایان بود. پوشش آنها، نوع مناسباتشان با مردان، و حضور و کارکردشان برابری طلبانه بود. از اینرو هم با جو حاکم بر محافل سیاسی پس از انقلاب که قواعدش توسط اسلامگرایان تحمیل می شد، تفاوت داشت، و هم با جو حاکم بر مناسبات اجتماعی زنان و مردان در جامعه و در محیط های خصوصی و محافل در سال های پس از انقلاب در تعارض بود.

انقلاب ایران نمونه بارزی از جنبش های انقلابی کلاسیک بود که زنان هم در آن از مشارکت گسترده ای برخوردار بودند و هم به واسطه جو انقلابی توانستند برخی از محدودیت ها از جمله عدم جواز ورود به فعالیت های سیاسی و اجتماعی و همکاری در محیط های غیر زنانه، را دستکم به طور مقطعی از میان بردارند. از اینرو فهم کنش زنانی که در این واقعه شرکت داشتند، به زیر سؤال بردن دو نوع تحلیل غالب می انجامد: نخستین تحلیل مشارکت زنان در انقلاب را همدستی با اسلامگرایی می داند و دومی آن را بر اساس نا آگاهی و متکی بر نوعی رمانتیکسم انقلابی تلقی می کند. فهم کنش زنان در این واقعه نشانگر بطلان این هر دو عقیده است. با اینکه بوده اند زنانی که هم پیش و هم پس از انقلاب با اسلامگرایان همدست بوده اند و در باز تولید گفتارها و سامانه های قدرتی مشارکت داشته اند که خود و همجنسان آنها

را هدف گرفته بود، اما این موضوع شامل مشارکت اکثریت زنان در انقلاب ایران نمی شود. بر عکس، اظهار نظرهای بسیاری از آنها نشان می دهد که مشارکت اکثریت آنها آگاهانه و رهایی بخش بوده است.

در مقطع زمانی منتهی به انقلاب ایران حتی در خانه های بسیاری از روحانیون و سنتگرایانی که بعداً در ساخته و پرداخته کردن گفتار اسلامگرا به عنوان سامانه قدرت پس از انقلاب نقش داشتند، بسیاری از زنان در فرایندهای انقلابی شرکت کردند. اما در هیچیک از مصاحبه هایی که برای این پژوهش انجام شده، آنها از همراهی با گفتار اسلامگرا یا تأثیر از مطهری یا فدائیان اسلام بر خود سخن نگفتند. در واقع بسیاری از آنها معتقدند اسلامگرایی برای مثال آنگونه که در آرای مطهری نمود دارد، برای آنها تا زمان انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی ناشناخته بود. همچنین نزد بسیاری از آنها تعارضی میان آرای آیت الله خمینی و شریعتی در این مقطع وجود نداشت. از اینرو بسیاری از زنانی که در انقلاب ایران مشارکت کرده بودند، با سیطره گفتار اسلامگرا به مخالفت برخاستند و مرجعشان آرای آیت الله خمینی در مقطع دوم بود.

از جنبش زنان تا اعتراض خاموش

با استقرار اسلامگرایی، ورق برگشت. در یکی دو سال نخست پس از انقلاب حجاب تدریجاً اجباری شد و لایحه خانواده دوره پهلوی که نسبتاً برابری طلبانه بود، ملغی شد. اما بسیاری از زنان به این اقدامات واکنش نشان دادند. آنها در مدت حدود شش ماه با سازماندهی و انجام چندین تظاهرات گسترده به اجباری شدن آن اعتراض کردند و توانستند روند اجباری شدن حجاب را برای مدت دو سال به تأخیر بیندازند. البته تنها زنان غیر مذهبی نبودند که به روند اجباری شدن حجاب اعتراض داشتند. هم برخی از زنان و هم برخی از مردان انقلابی به روند اجباری شدن حجاب اعتراض کردند. از جمله می توان از آیت الله طالقانی، زهرا رهنورد، اعظم طالقانی، و فرشته هاشمی نام برد. از آنسو هم بودند زنان غیر مذهبی که با اسلامگرایان همراه شدند و به این روند ها اعتراضی نداشتند. برخی از آنها حتی معترض زنانی هم بودند که به اجباری شدن حجاب اعتراض داشتند، زیرا معتقد بودند که یک تکه روسری مانعی نیست و اینقدر قیل و قال ندارد. در تظاهرات بر ضد اجباری شدن حجاب، بسیاری از اسلامگرایان در سکوت یا همراهی گروه های چپ به زنان حمله کردند و با آزار و توهین های جنسی به آنها در صدد بر آمدند آنها را نسبت به ادامه این اعتراضات دلسرد کنند^۸. لذا بسیاری از گروه های سیاسی یا سکوت کردند؛ یا همراهی. بنابراین دوره بلافاصله پس از استقرار جمهوری اسلامی تا یکی دو سال پس از انقلاب، شاهد شکلگیری جنبش زنان بود. در این دوره، به دلیل فضای

۸ به عنوان دو روایت شخصی دست اول از این تحولات بنگرید:

مهشید امیرشاهی ۱۹۸۷، در حضور، پاریس.

مهرانگیز کار ۲۰۰۶، شوخی، روایتی زنانه از انقلاب ایران، سوندل: نشر باران.

نسبتاً باز سیاسی زنان از اشکال گوناگون اعتراض و سازماندهی جمعی برای بیان خواسته های خود استفاده کردند. اما با شروع جنگ ایران و عراق در شهریور ۱۳۵۹، ایران وارد مرحله دیگری شد که می توان آن را دوره استقرار و تثبیت اسلامگرایی نامید. به واسطه جنگ، بسیاری از اعتراضات سرکوب یا خاموش شد و کمتر انتقاد یا مخالفتی پذیرفته می شد. آغاز جنگ و حضور گسترده زنان در آن تأیید دیگری بر این بود که گفتار اسلامگرا بدون مشارکت مردمی و بدون حضور زنان قادر به ادامه حیات نیست. زنان هم در جبهه و هم در پشت جبهه مشارکت گسترده داشتند. در اوایل جنگ و پیش از آنکه قواعد اسلامگرا به جبهه ها هم سرایت کند، بودند زنانی که اسلحه دست گرفتند و ماه ها در جبهه ها حضور داشتند. در بسیاری از مناطق جنگی، زنان در بمباران ها کشته شدند یا مجبور به ترک خانه خود شدند. بسیاری زنان در پشت جبهه به کمک به جبهه ها پرداختند و بسیاری از آنها شوهر، برادر، و پسرانشان را از دست دادند یا با معلولیت های جنگی آنها کنار آمدند.

جنبش زنان که در سال های نخست پس از انقلاب ظهوری مقطعی و کوتاه داشت، با آغاز جنگ، بسته شدن فضای سیاسی و سرکوب گروه های منتقد و مخالف، رو به افول رفت و تا دهه ۸۰ یعنی قریب به ۲۰ سال در محاق بود. ظهور دوباره فعالیت های سازمان یافته و جمعی زنان در سال های نخست دهه ۸۰ شمسی شکل گرفت که برخی از وجوه آن در فصل بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اعتراض خاموش

در دوره جنگ، اعتراضات سازمان یافته زنان به رویه های اسلامگرا که تا یکی دو سال پس از انقلاب به صورت جسته و گریخته ادامه داشت، با آغاز جنگ و به دنبال آن بسته شدن فضای سیاسی جای خود را به اعتراضات خاموش و مقاومت های فردی داد. این تغییر رویه نشانه‌دهنده آن بود که در جایی که فرصت سیاسی فراهم باشد، زنان به کنش های اعتراضی، عمدتاً از نوع فردی روی می آورند، اما با بسته شدن فضا، اعتراضات جمعی به تدریج جای خود را به اعتراضات پراکنده فردی یا مذاکره داد. در این مقطع که از اوایل دهه ۶۰ آغاز شد و در دوره جنگ و پس از آن ادامه یافت، مهمترین ابزار مقاومت زنان در برابر رویه های تبعیض آمیز اسلامگرایی، توسل به اعتراض خاموش و مذاکره با مقامات بود. منظور از اعتراض خاموش آن دسته از کنش های اعتراضی فردی است که افراد از طریق مراجعه به کانال ها و نهادهای رسمی، نامه نگاری و مذاکره با مقامات، شکایت کردن نزد نهادهای رسمی، تظلم در مطبوعات و رسانه ها و نظایر آنها به وضع موجود اعتراض و در جهت بهبود آن اقدام می کنند. از آنجا که فضای سیاسی و اجتماعی اعتراض جمعی را بر نمی تابد، ترجیح آن است که این اعتراضات به صورت خاموش و عمدتاً از طریق مذاکره با مقامات، چانه زنی با آنها و زیر فشار گذاشتن آنها دنبال شود. در واقع، بر خلاف جنبش های اجتماعی، در اعتراض خاموش، افراد ترجیح می دهند به دلیل محدودیت های موجود، به جای سازماندهی

جمعی، به صورت فردی اعتراض خود را بیان کنند. لذا اعتراض خاموش نه تنها با کنش جمعی در جنبش های سیاسی و اجتماعی، بلکه با «سیاست حضور» یا آنچه آصف بیات «ناجنبش» می نامد، نیز تفاوت دارد. زیرا در حالیکه در سیاست حضور یا «ناجنبش»، هدف افراد در وهله نخست، دور ماندن از نهادهای رسمی و پیشروی آرام به صورت فردی است، اما در اعتراض خاموش آنها در صدد بر می آیند با مراجعه به نهادهای رسمی، تظلم خود را بیان کرده و برای رفع آن اقدام کنند.

تفاوت مهم دیگری که میان اعتراض خاموش و سیاست حضور وجود دارد این است که در کنش نخست، میزان اعتماد افراد به مقامات نسبتاً بالاست و همین موضوع توجیه کننده مراجعه آنها به نهادهای رسمی است. در حالیکه در سیاست حضور، ضرورتاً اعتمادی میان افراد و مقامات وجود ندارد. به همین دلیل افراد تلاش می کنند تا از طرق غیر رسمی و با کمترین مراجعه به نهادهای رسمی و تلاش برای درگیر کردن هرچه کمتر آنها وضعیت خود را بهبود ببخشند.

یکی از معروفترین نمونه های اعتراض خاموش اعتراض همسران شهدا به فقدان حق حضانت کودکان خود و سپرده شدن آن به خانواده شوهر بود که هم در آموزه های سنتی فقه شیعه و هم اسلامگرایی مفروض بود. زنان با نامه نگاری به بنیانگذار جمهوری اسلامی و دیگر مقامات، حضانت فرزندان خود را در زمانی که شوهرانشان به شهادت می رسیدند، خواستار شدند (هودفر، ۱۹۹۹). آنچه این زنان بر آن تأکید کردند، این بود که از یکسو همسران خود را در خدمت به میهن از دست داده اند و حال نظام اسلامی می خواهد فرزندانشان را نیز از آنها بستاند. با اینکه بسیاری از زنان به صورت فردی به این کار مبادرت کردند، اما دامنه و گسترش اعتراض نسبت به این روند نا عادلانه باعث شد آیت الله خمینی در حکمی به این زنان اجازه دهد تا حضانت فرزندان شهدا به مادرانشان سپرده شود. یکی دیگر از نمونه های اعتراض خاموش، فشار زنان بر مراجع قانونی برای اصلاح رویه هایی همچون ارث بود که در سال های اخیر باعث ایجاد تغییراتی در قوانین آن شده است. بر اساس قوانین قدیم، زنان تنها می توانستند از اعیان ارث ببرند، در حالی که اکنون از زمین نیز می توانند ارث ببرند.

سیاست حضور: مقاومت و پیشروی آرام در زندگی روزمره

در جایی که زمینه های لازم برای اعتراضات جمعی وجود نداشته است، زنان به مقاومت های فردی اما غیر اعتراضی روی می آورند. سیاست حضور به معنای «عاملیت در زمانه عسرت است» (بیات، ۲۰۱۰، فصل ۱). این کنش در واقع به معنای اتخاذ یک استراتژی نیمه آگاهانه است که در پی آن افراد بی آنکه با یکدیگر هماهنگ کرده باشند، در عرصه های مختلف اجتماعی همچون آموزش، اقتصاد، عرصه عمومی، فرهنگ، و سیاست حضور دارند و شهروندانی فعال اند، اما هدف آنها در وهله نخست نه یک کنش سیاسی بلکه بهبود زندگی فردی است. بنابراین سیاست حضور با اینکه معطوف به زندگی فردی

است، اما می‌تواند همچون اعتراض خاموش، در اثر کثرت کسانی که به آن مبادرت می‌کنند، منجر به ایجاد تغییر شود. به تعبیر آصف بیات، از طریق هنر حضور «یک جامعه از رهگذر رویه‌های زندگی روزمره، با تأکید بر ارزش‌هایی که نافی شخصیت اقتدارگراست، خود را بازتولید می‌کند، از نخبگان سبقت می‌گیرد، و قادر به تقویت حساسیت‌های جمعی خود در مورد دولت و هوادارانش می‌شود. شهروندان مجهز به هنر حضور می‌توانند حاکمیت اقتدارگرا را سرنگون کنند، زیرا دولت معمولاً با جامعه غریبه نیست، بلکه با تنیدن منطق قدرت، از طریق هنجارها، قواعد، و نهادها، به بافت اجتماعی، حکومت می‌کند» (بیات، ۲۰۱۰، ص ۲۴۹). حضور زنان در عرصه‌هایی که اسلامگرایان خواهان حذف آنها یا تحمیل قواعد خود بر آنهاست، به معنای بیان خود و بیان حق برخورداری از حقوق شهروندی است. از نمونه‌های سیاست حضور، ظاهر شدن با پوشش‌هایی غیر از پوشش ایده‌آل مطلوب اسلامگرایان برای زنان و زیر سؤال بردن قواعد تحمیلی برای کنترل بر بدن زنان بوده است. زنانی که با قواعد پوشش تحمیلی از سوی اسلامگرایان مخالف اند، در روندی مستمر، به صورت منفرد و بی‌آنکه یک کنش اعتراضی آگاهانه را سازماندهی کرده یا آن را مد نظر داشته باشند، رویه متفاوتی را در پوشش و ظاهر شدن در عرصه عمومی اتخاذ کرده‌اند که از سوی گفتار رسمی «بدحجابی» نامیده می‌شود. در این مبارزه دائمی که از پس از انقلاب تاکنون ادامه داشته است، به جای شکلگیری یک جنبش قوی زنان، شاهد کنش‌های منفرد و پراکنده زنان بسیاری هستیم که بدون هماهنگی با یکدیگر و تنها بر اثر حضور در عرصه عمومی گفتار و رویه رسمی در مورد پوشش را به چالش گرفته‌اند. حاصل انبوهی از این کنش‌های پراکنده، اما در مقیاس زیاد، شکلگیری «ناجنبشی» است که در گذر زمان می‌تواند گفتار و رویه رسمی را ناچار به عقب‌نشینی کند. در این فرایند، نه تنها نهادهای رسمی ناچار از پذیرش برخی از رویه‌های مطلوب زنان می‌شوند، بلکه در گذر زمان ممکن است یک سیاست به کلی کنار گذاشته شود یا جای خود را به سیاستی بدهد که منعطف‌تر است. مکانیسم این عقب‌نشینی نوعی «پیشروی آرام» است (بیات، ۱۳۷۹ و ۲۰۱۰).

بنابراین «ناجنبش» برآیند نوعی سیاست حضور است که در آن مجموعه‌ای از کنش‌های فردی جدا جدا، اما تکرار شونده و در نتیجه جمعی گروه‌کثیری از افراد که بدون سازماندهی و نه برای اعتراض، بلکه در وهله نخست برای بهبود شرایط زندگی خود یا عمل به آنچه مطلوب می‌دانند، به اقداماتی در محدوده امکانات خویش دست می‌زنند که ممکن است باعث ایجاد تغییری در سیاست‌ها شود. تلاشی بسیاری از حاشیه‌نشینان و تهی‌دستان برای برخورداری از امکانات رفاهی مثل آب و برق و جز اینها و تلاش زنان در گروه‌های مختلف اجتماعی برای بهبود شرایط خویش از طریق چانه زنی در دادگاه، کسب امتیاز در زندگی روزمره از این نمونه است (بیات، ۱۳۷۹؛ و ۲۰۱۰).

یکی دیگر از نمونه های سیاست حضور یا «ناجنش» زنان در ایران، اقدام فردی و تک تک زنان برای خروج از ساختارهای نابرابر و تبعیض آمیز خانوادگی است. با اینکه بسیاری از زنان تنها برای خلاص شدن از شرایط نامساعد و بهبود زندگی خود اقدام به طلاق می کنند، اما وقتی این اقدام از سوی گروهی کثیری از افراد صورت می گیرد، حاصل آن نوعی ناجنش است که ممکن است باعث تغییراتی در رویه و گفتار نهادهای رسمی (قانونی و اجرایی) در جهت ارتقای حقوق زنان در خانواده شود. در سال های اخیر همین ناجنش باعث شد در یک مدت زمان مشخص آمار طلاق به نحوی بی سابقه افزایش یابد. با اینکه این روندها می تواند آنطور که بسیاری از مسئولین و متولیان گفتار رسمی معتقدند، حاکی از فروپاشی خانواده باشد، اما ضمناً هشداری است در این مورد که زنان با رویه های تبعیض آمیزی در خانواده مواجه اند که برای بسیاری از آنها راهی جز خروج از آن باقی نمی گذارد. از اینرو کارآمدترین تدبیر برای جلوگیری از این روند، نه افزایش رویه های تبعیض آمیز و مشکل کردن راهکارهای خروج و طلاق زنان یا تبلیغ گفتار اسلامگرا، بلکه تلاش برای رفع تبعیض از زنان است.

اما شاید مهمترین نوع سیاست حضور زنان در ایران بعد از انقلاب، هجوم آنها به دانشگاه ها برای کسب تحصیلات عالی باشد. این حضور چنان پررنگ بود و تعیین کننده که در سال های اخیر سهم زنان از ورود به دانشگاه ها از مردان پیشی گرفته است. از همین رو به قدرت رسیدن مجدد اسلامگرایان محافظه کار مصادف با مانع تراشی برای حضور زنان در دانشگاه ها از طرق مختلف بود. دولت و سخنگویان حاکمیت، ائمه جمعه، نمایندگان زن مجلس و بسیاری دیگر از مقامات در مقاطع گوناگون نگرانی خود را از تمایل دختران به ورود به دانشگاه، داشتن شغل، بالارفتن میزان طلاق و در عوض بی میلی آنها به ازدواج زودرس را بیان کرده و خواستار اقداماتی جدی در برابر این روند شده اند. حاصل این نگرانی اقدامات گسترده ای برای مبارزه با «انقلاب زنان» و طغیان آنها بوده است. طرح هایی همچون سهمیه بندی جنسیتی برای جلوگیری از ورود بیشتر زنان به دانشگاه ها، تفکیک جنسیتی به ویژه در مراکز دانشگاهی آموزشی، و گزینش های عقیدتی مشخصاً برای ممانعت از دسترسی زنان به فضاهای آموزشی و سخت تر کردن ورود زنان به دانشگاه ها تدبیر شدند. تحلیل اسلامگرایان این بوده که وقتی زنان به دانشگاه می روند، به ساز و کار سنتی پشت می کنند (از تبعیض ها آگاه می شوند) و در نتیجه کمتر زیر بار ارزش ها و هنجارهایی می روند که در فقه سنتی و سازوکارهای اسلامگرا برایشان طراحی شده است.

اما در کنار این تلاش ها، اسلامگرایان پس از انقلاب و به ویژه در سال های اخیر بودجه های هنگفتی را به فعالیت های زیر جهت حفظ و ارتقای مناسبات تبعیض آمیز جنسیتی و غلبه بر سیاست حضور اختصاص دادند: تأسیس مراکز و نهادهایی (مرکز امور زنان و خانواده وابسته به نهاد ریاست جمهوری، مرکز مطالعات زنان حوزه علمیه قم) برای تبلیغ ایده آل و الگوی جنسیتی اسلامگرا (از جمله ازدواج زودرس، خانه نشینی زنان، چندهمسری، حجاب و غیره)، انتشار

بی شمار کتاب، جزوه، مجله و بروشور، تربیت مبلغان مذهبی، راه اندازی و تأسیس تعداد زیادی سایت و پایگاه اینترنتی و وبلاگ و استفاده از رسانه ها از جمله سریال ها و برنامه های تلویزیونی به منظور تبلیغ حجاب سرکوبگرانه، الگویی فرودست از زن و به تصویر کشیدن زنان به عنوان موجوداتی احساسی، بی عقل و بی کفایت، فاقد قوه تشخیص و احساس نازل اخلاقی و غیره، و نیز ترویج خانه نشینی، ارزش های خانواده اسلامگرا و چندهمسری از بلندگوهای دولتی، راه اندازی کلاس و اردوی آموزشی توسط بسیج خواهران به منظور تبلیغ چندهمسری و ازدواج زودرس، مبارزه با فعالیت های مدنی و دانشگاهی زنان از جمله اخراج اساتید زن و برچیدن رشته مطالعات زنان و جامعه شناسی در دانشگاه ها، تصویب قوانین ضد زن در مجلس و جز اینها.

این هجوم تمام عیار با سیاست های قهر آمیز و خشونتباری از جمله سنگسار زنان، طرح امنیت اجتماعی، و گذاشتن گشت ارشاد در خیابان ها و معابر برای دستگیری و برخورد با دختران و زنان، و نظایر اینها همراه بوده است. با وجود این اقدامات هنوز هم بسیاری از زنان ترجیح می دهند به جای رویارویی و اعتراض یا کنش جمعی مستقیم، بر تداوم حضور خود در قلمروهای گوناگون هنری، ورزشی، آموزشی، اقتصادی، مدنی و سیاسی و به کرسی نشاندن ارزش های خود در خانه، خیابان، محیط کار و دیگر فضاها پافشاری کنند.

«سیاست حضور» می تواند شکلی غیر حضوری هم داشته باشد؛ با مقاومت در برابر قواعد تحمیلی بر زندگی خصوصی. یکی از مهمترین نمونه های آن مقاومت زنان در برابر سیاست های زاد و ولدی گفتار اسلامگرا و خودداری از داشتن فرزندان زیاد بوده است. آرزوی بازگشت به «دوره طلایی» گذشته که در آن زنان فرزند می آوردند و مردان نان آور خانه بودند، یکی از اصلی ترین آموزه های اسلامگرایی بوده است. هم در دوره بعد از انقلاب و هم پس از سیطره دوباره محافظه کاران اسلامگرا پس از دوره اصلاحات تلاش هایی برای دستیابی به این ایده آل صورت گرفت. تشویق زنان از سوی دولتمردان به داشتن فرزند بیشتر، منتسب کردن برنامه های کاهش نرخ رشد جمعیت به توطئه غرب، تلاش برای جایگزین کردن درس تنظیم خانواده در دانشگاه با سرفصل دیگری به منظور تبلیغ «شکوه همسرداری» و جز اینها از نمونه های این تغییر رویه است. اسلامگرایی که در سال های اخیر با چالش های زیادی از سوی زنان مواجه شده است، در تلاش بر آمده است تا با تشویق سیاست های باروری، زنان را به برگشتن به سوی خانه ها، بچه داری و خانه نشینی تشویق کند و از این رهگذر از بار چالشی که حضور زنان در عرصه های گوناگون اجتماعی ایجاد می کند، بکاهد.

با وجود این سیاست ها، بسیاری از زنان در برابر این روندها مقاومت کرده و در سکوت، رویه ای دیگر را اختیار کرده اند که حاصل آن در تعارض بسیار با ایده آل مطلوب اسلامگرایان بوده است. نمونه ای از آن اقداماتی بود که در دولت های سازندگی و اصلاحات برای کاهش نرخ رشد جمعیت در پیش گرفته شد و با استقبال گسترده زنان از همه طبقات به ویژه طبقات فرودست، از

سیاست کنترل جمعیت استقبال کردند تا از این طریق بتوانند از فشار اقتصادی و فقر مالی رها شوند و برای خود و فرزندانشان اوقات فراغت بیشتری برای رشد فکری و فردی داشته باشند. در واقع سیاست های کنترل جمعیت که از سوی دولت های بعد از جنگ در پیش گرفته شد، از سوی زنان پذیرفته شد و تبدیل به یکی از مهمترین مکانیسم های مقاومت در برابر گفتار خانه نشینی و مادری شد. هما هودفر نشان داده است که موفقیت سیاست کنترل جمعیت در ایران بعد از جنگ مرهون زنان است و بدون ابتکار عمل زنان این سیاست موفق نمی شد (هودفر، ۱۹۹۵؛ ۱۹۹۶؛ هودفر و اسدی، ۲۰۰۰). از اینرو با وجود احیای سیاست های ناتالیستی اخیر که مشوق زنان برای داشتن فرزندان بیشتر است، هنوز هم بسیاری از زنان مایل به داشتن فرزند کمترند تا از این رهگذر بتوانند بر موانع فرهنگی، تربیتی و اقتصادی و مالی خانواده غلبه یابند. این مقاومت را نیز می توان در ذیل سیاست حضور طبقه بندی کرد، زیرا با اینکه به طور مستقیم از حضور در عرصه اجتماعی حکایت نمی کند، اما دال بر پافشاری زنان بر داشتن هویتی غیر از هویت مادری است که مقوم هویت فردی و اجتماعی آنها باشد. مقاومت در برابر مادری های مکرر از خواست زنانی حکایت دارد که با این کار می خواهند نه تنها از بار مالی و اقتصادی ناشی از داشتن فرزندان بیشتر بکاهند، بلکه به رشد فردی بپردازند و در صورت امکان هویت و نقش اجتماعی خود را تقویت کنند. بسیاری از آنها تلاش می کردند با شرکت در کلاس های زبان، هنر، سوادآموزی، یا شبانه برای ادامه تحصیل به بهبود وضعیت فردی و اجتماعی خود بپردازند. برای مثال از این رهگذر شغلی به دست آورند که وضع مالی آنها را بهتر کند و نقش اجتماعی آنها را پررنگ سازد.

سیاست حضور نه تنها در میان زنان سکولار، بلکه مذهبی نیز به وفور شایع است. همچنانکه در فصول پیشین بحث شد، آموزه های اسلامگرا با خواسته ها و مطالبات بسیاری از زنان از گروه ها و طبقات گوناگون اجتماعی از جمله زنان فرودست اجتماع در تعارض است. به همین ترتیب بسیاری از زنان مذهبی، به ویژه نسل های جوان تر ایده آل و آمال خود را در مسیری متعارض با اسلامگرایان می بینند. به همین دلیل با اینکه تمایل اسلامگرایان به خانه نشین کردن حداکثری زنان بوده است، اما بسیاری از آنها با برپایی جلسات قرآن، عضویت در بسیج، مجامع خیریه، انجمن های مدنی و جز اینها آگاهانه و ناآگاهانه با ایده آل اسلامگرایی به چالش برخاسته اند. برای مثال یکی از خانم های مذهبی خانه دار و فعال در خیریه و جلسات مذهبی می گوید:

همسر من با کار کردن من مخالف بود. بنابراین وقتی دیپلم گرفتم، تو خانه بودم... دلم می خواست یه ساعت هایی برای خودم باشم... برای همین او مدم اینجا تا یه خدمتی هم برای اجتماع بشه.

پوران، زنی تحصیلکرده و مذهبی است که در کار خود موفقیت های زیادی به دست آورده. او می گوید:

من در محیط کار و در رابطه با خودم هیچوقت احساس تبعیض نکرده ام، اما گاهی اوقات می بینم که در شرایطی شاید خانم ها نتوانند از حقوق خودشان دفاع کنند. خانم ها باید بتوانند بشوند، باید از آن شکل تربیت سنتی خارج شوند. اولین چیزی که به زن می گویند این است که شوهر خدای دوم است. دومین چیزی که می گویند این است که با لباس عروس می روی با کفن بر گرد. اینها همه تفکرات نادرستی است که وجود دارد. ولی واقعیت امر این است که زن موجودی برابر با مرد است. این مسأله در شهرستان های کوچک بیشتر دیده می شود و هر چه که شهرستان کوچکتر می شود، بیشتر است. البته الآن وضعیت خانم ها نسبتاً دارد بهتر می شود ولی باز هم ایراد دارد. نمی شود چشممان را ببندیم و بگوییم نیست. ولی اینکه یک مرتبه هم بدون اینکه زمینه سازی شود، قدم های بزرگ برداشته شود، باز هم مشکل ساز است.

همچنانکه مشاهده می شود، حذف زنان از حیات سیاسی و اجتماعی با خواسته بسیاری از زنان مذهبی در تعارض است. از اینرو بسیاری از آنها با توسل به سیاست حضور در صدد مقابله با آن بر آمده اند. دختر جوان مذهبی ای که در یکی از انجمن های خیریه در شهر بم فعالیت می کند، معتقد است:

برای خانمها مشکل خیلی زیاد است. همیشه در حق زنها اجحاف شده. با اینکه خدا گفته زن و مرد مساوی اند، اما من تابحال در عمل ندیده ام. بارها شده که من به مشاور، به روحانی، به امام جمعه و ... مراجعه کرده ام که برایم روشن بشود که آیا حق زن و مرد مساوی است یا نه. اما هیچوقت احساس نکرده ام که مساوی باشد. می گویند که مردها حس مدیریتی دارند که زن در کنار آن حس دیگری دارد، اما من اینرا احساس نکرده ام. مثلاً اگر یک مرد به جای من بود، هرگز حاضر نمی شد با این حقوق کم کار مرا انجام دهد. برای همین دوست ندارم دختر داشته باشم. و اگر دختر دار بشوم، نمی دانم که چطور می توانم شرایطی را که من نداشته ام برای او تأمین کنم. حقوقی را که من نداشته ام برای او بوجود بیاورم... متأسفانه با اینکه خانم ها از نظر مشارکت جمعی خیلی موفق ترند، اما هیچ کجا خانم ها را قبول ندارند.

زن جوان مذهبی دیگری که مددکار اجتماعی است، معتقد است:

ما ۸۰ نفر مددکار بودیم، در پاییز سال ۸۵ آزمون از ما گرفتند ... من نفر دوم شده بودم. اما قرار شد که مجدداً آزمون به صورت کشوری انجام گیرد. متأسفانه ما نتوانستیم شرکت کنیم چون گفتند ما مرد می خواهیم، زن نمی خواهیم. در حالیکه می دانستند همه کسانی که علوم تربیتی هستند، زن اند، نه مرد. به همین دلیل هیچ کدام از ما نتوانستیم در آزمون شرکت کنیم. بدین ترتیب عملاً ما را کنار گذاشتند و من پایان کارم در بهزیستی اردیبهشت سال ۸۶ بود... خودم خیلی مددکاری را دوست داشتم و واقعاً عشق داشتم به این کار. در بین ۸۰ نفر من به عنوان مددکار نمونه انتخاب شدم... اما وقتی در سال ۸۶ مسئول جدید آمد، بر تمام زحمات ما خط بطلان کشیدند... خیلی اعتراض کردیم،

اما همه جا دوباره ما را بر می گرداندند... متأسفانه زیاد با ما همکاری نکردند و خیلی راحت ما را گذاشتند کنار. من معتقدم بیشترین علتی که ما را گذاشتند کنار این بود که کسانی را می خواستند که بتوانند بزنند توی سرشان و کسی را که بلند شود و اعتراض کند، نمی خواستند...

اعظم که یک دختر جوان و مذهبی و شیفته فعالیت سیاسی است، در یکی از شهرستان های محروم ایران فعالیت اجتماعی را با روزنامه نگاری آغاز کرده بعد از آن به صدا و سیمای مرکز استان رفته و در آنجا مشغول به کار شده است. اما در کارش با مشکلات زیادی مواجه شده است. می گوید:

الگوی مورد نظر من از زن موفق حضرت زینب است. نگاهم به ایشان شخصیت دور از دسترسی نیست. برای من زینب جون است، یعنی هر موقع که دلم می گیرد، می روم با زینب حرف می زنم، همانطور که با سارا حرف می زنم، همانطور که با الهام حرف می زنم. همانطور که با شعله حرف می زنم. علتش این است که با ایشان تألمات خیلی شدیدی وارد شد. آن چیزی که تاریخ اسلام می گوید، از این قرار است که ایشان مادرش را از دست می دهد، و بعد از مدتی بر فرق پدرش شمشیر می آید و پدرش را از دست می دهد و بعد محور خانواده اهل بیت بوده، یعنی امام حسن و امام حسین و ام کلثوم متکی می شوند به ایشان و برای من الگوی همان زن بی سرپرستی است که امور اینها را بر عهده می گیرد. برای اینکه بتوانم به او نزدیک بشوم، شخصیتی مثل خودم را تصور می کنم. برادرش به بدترین شکل ممکن در واقع کشته می شود. بعد هم برادر دیگرش و بعد هم همسرش و بعد فرزندان. بعد بلند می شود و از آنجایی که علاقمندی من خبرنگاری است، احساس می کنم که ایشان هم خبرنگار بوده. بلند می شود خبر حادثه کربلا را می آید می گوید و آنچه را که بوده روایت می کند. و از آنزمان تاکنون همچنان با بیاناتی که داشته جامعه اسلامی را تکان داده. همیشه پیش خودم فکر می کنم چه گفت؟ چطور کلماتی را به کار برد؟ کلماتش از چه جنسی بودند؟ با چه لحنی بودند که توانستند آن حجم حادثه را بگویند و تأثیرگذار باشند؟ همیشه سعی می کنم نگاهم به دست و قلب ایشان باشد تا شاید بتوانم کلمه ای شبیه به آنچه که ایشان گفت، پیدا کنم و بنویسم و تأثیرگذار باشم... جامعه همچنان مردسالار است. نگاه کنید چند تا از وزرای ما خانم هستند؟ چند تا از نمایندگان مجلس شورای اسلامی خانم هستند؟ درصد کارمندان کشور را بیاوریم بیرون ببینیم چند درصدشان مرد هستند و چند درصدشان زن؟ تازه وقتی هم که زن وارد اجتماع می شود، همچنان کار خانه و بچه داری با زن است. اما زنان می توانند فعالیت کنند... زنان خانه دار، گروهی هستند که همیشه مورد بی توجهی قرار می گیرند، در حالیکه مهم هستند. باید اینها را در می آوریم و بعد در جهت آموزش و بالا بردن آگاهی آنها نسبت به حقوق خودشان تلاش می کردیم. چون وقتی آگاهی زن از حقوق خودش بالا برود، قطعاً توقع ایجاد می شود.

بر همین منوال ناهید که از یک خانواده بسیار مذهبی و روحانی در کرمان است. می گوید:

بعد از تحصیل یکسال به عنوان کارشناس بیمه کار می کردم، اما شوهرم گفت که از نظر درآمدی ما مشکلی نداریم و بهتر است که تو در خانه باشی و به بچه ها برسی. دو سه سالی که ماندم خانه دیدم نه، محیط خانه مرا ارضا نمی کند. یکسری کلاس هایی هم می رفتم. مثلاً کلاس قرآن می رفتم. دیپلم نقشه کشی ساختمان رفتم دیگر. کلاس های کامپیوتر، آی تی، برنامه نویسی، و ... می رفتم، اما هیچیک از اینها مرا ارضی نمی کرد، تا اینکه دیدم به خانم ها کمک کنیم، چیز دیگری است... [بعد از گذراندن یک سری دوره آموزشی فهمیدم] بین زندگی ما و آنچه باید باشد، چقدر تناقض وجود دارد... دچار دوگانگی و چندگانگی شدم. در اینجا [کرمان] خیلی از مردها هنوز می خواهند زنشان دامن دورچین بپوشد و بوی قرمه سبزی بدهد، من خوشم نمی آید...

او اکنون مددکار اجتماعی است و در زمینه ارائه کمک های بهداشتی به زنان فعالیت می کند و می گوید که با اینکه از کار خود درآمدی ندارد و گاهی حتی از جیب خودش خرج می کند، اما در مقایسه با گذشته از زندگی راضی تر است. شوهر او کماکان مخالف کار کردن اوست، اما ناهید توانسته او را راضی کند، به این ترتیب که تا پیش از برگشتن شوهر همیشه در خانه است و نمی گذارد در امور خانه خللی پیش آید.

موارد فوق حاکی از نارضایتی بسیاری از زنان با ایده آلی است که در گفتار اسلامگرا برای آنها تجویز می شود. زنان هر کجا که توانسته اند، از کنش های اعتراضی برای مخالفت با سيطرة اسلامگرایی استفاده کرده اند و هر کجا که فضای سیاسی و اجتماعی بسته و راه اعتراض گروهی و جمعی بر روی آنها بسته بوده، به مقاومت های، فردی در شکل اعتراض یا کنش های فردی غیر سیاسی و پراکنده در قالب سیاست حضور روی آورده اند.

با اینکه سیاست حضور در بسیاری موارد می تواند یک استراتژی فردی موفق باشد، اما تأثیر آن در قیاس با دیگر کنش های مقاومت محدود و در برابر مناسبات قدرت ضعیف تر و زمانبرتر است. همچنین در این کنش با اینکه عمل تک تک افراد از قدرت زیادی برخوردار است، اما در برابر ساختارهای تبعیض آمیز تنهایند. به تعبیر دیگر می توان گفت، با اینکه سیاست یا هنر حضور می تواند به مقاومت در برابر پیشروی سازوکارهای قدرت و حتی عقب راندن آنها به ویژه در فضاهای سیاسی بسته بینجامد، اما برای از میان بردن آنها کافی نیست.

وضعیت طبقاتی و کنش های مقاومت

پرسش دیگری که در رابطه با کنش های مقاومت پدید می آید این است که رابطه میان وضعیت طبقاتی و کنش های مقاومت چیست. به تعبیر دیگر وضعیت اقتصادی افراد در روی آوردن آنها به یکی از انواع

مقاومت (جنبش سیاسی و اجتماعی، اعتراض خاموش، و سیاست حضور) تا چه اندازه نقش دارد.

یافته های این پژوهش نشان می دهد علاوه بر فضای سیاسی باز یا بسته به عنوان عاملی در شکلگیری کنش های مختلف مقاومت، وضعیت اقتصادی و طبقاتی افراد نیز در اتخاذ این کنش ها تأثیرگذار است. از اینرو با اینکه هم زنان طبقات متوسط و هم طبقات پایین به سیاست حضور متوسل می شوند، اما از آنجا که انواع مختلف کنش های مقاومت، مستلزم برخورداری از مهارت های گوناگونی در افراد است که بسیاری از زنان در لایه های فرودست اجتماعی ممکن است فاقد آنها باشند، بنابراین به اشکال دیگری رو می آورند که با وضعیت فرهنگی و اقتصادی آنها تناسب بیشتری دارد.

همچنانکه در فصل ۴ گذشت، چشم انداز افراد از خود و آینده شان تابعی از الگوهای تربیتی، آموزش، وضعیت اقتصادی (الگوی تولید و مصرف) و فرایند اجتماعی شدن آنهاست که در طی آن سلیق افراد و دیدگاه هایشان شکل می گیرد. این مسأله در مورد نوع واکنش افراد به وضعیت تبعیض آمیزی که در آن قرار دارند، نیز صدق می کند. از اینرو در حالی که برخی از افراد به دلیل برخورداری از امکانات اقتصادی از مهارت های خاصی برخوردارند، یا نوع متفاوتی از اجتماعی شدن را تجربه کرده اند، ممکن است بتوانند در برابر وضعیت تبعیض آمیز دست به اقدامی جمعی بزنند، دیگران را آگاه سازند، و کنشی جمعی را شکل بدهند. در حالیکه هستند بسیاری که با وجود آگاهی از وضعیت خود، از امکانات یا مهارت های ویژه ای برخوردار نیستند و لذا ترجیح می دهند به طور شخصی عمل کنند. در این موارد تلاش فردی برای بهبود وضعیت فرد در برابر تلاش جمعی و اعتراضی در اولویت قرار می گیرد. از اینرو در حالیکه زنان طبقات متوسط و بالا بسته به شرایط سیاسی ممکن است بتوانند با توجه به شرایط سیاسی و وضعیت معیشتی و نیز مهارت های سازماندهی به دیگر کنش های مقاومت، از جمله مشارکت در سازماندهی یا شرکت در جنبش های اجتماعی و سیاسی، و نیز اعتراض خاموش متوسل شوند، اما زنان طبقات فرودست، به دلیل تبعات اقتصادی مترتب بر این کنش ها که ممکن است از عهده آنها بر نیاید، و نیز بهره کمتر از توانایی ها و قابلیت های لازم (از جمله سواد، دسترسی و شناخت راهکارهای رسمی و نیز مهارت های سازماندهی) کمتر از زنان طبقات متوسط و بالا به کنش های اعتراضی روی آورند. اما این به معنای ناآگاهی آنها از وجود مناسبات قدرت یا عدم تمایل به بیرون آمدن از آنها نیست.

لذا با اینکه بسیاری از زنانی که از این طریق برای بهبود وضع خود اقدام می کنند، خود را فمینیست نمی دانند و حتی بسیاری از آنها مخالف آن اند، اما در مبارزه ای دائمی و روزمره برای دستیابی به پیشرفت، از سازوکارهای اسلامگرا و ایده آل جنسیتی آن فاصله می گیرند و در مواردی گفتار و رویه رسمی را وادار به عقب نشینی کنند. با اینحال باید مراقب بود تا این نوع از مقاومت را از سوی هر گروهی که رمانتیزه نکنیم، زیرا اولاً تلاش های فردی همواره برای افراد و گروه اجتماعی ای که در آن قرار دارند، رهایی بخش نیست. برای مثال، با اینکه بسیاری از زنان نسل جدید در ایران

توانسته اند قواعد تحمیلی پوشش را دور بزنند و پوشش های دیگری را جا بیندازند، اما این امر ضرورتاً به معنای عبور از رویکرد همه جنسی اسلامگرایی که در بخش هایی از جامعه درونی شده است، نیست، برعکس در مواردی یک مشی معکوس می تواند همان دیدگاه ها و رویه ها را به نحوی دیگر تقویت کند. به همین منوال جایگزین کردن گفتار اسلامگرا در مورد بدن و سکسوالیته با یک گفتار جدید نیز به رهایی منجر نخواهد شد؛ زیرا تا زمانی که هویت فردی زنان را بدن و جنسیت آنها تعریف می کند، انقیاد، گیرم در اشکال دیگر، ادامه خواهد یافت. بنابراین به نظر می رسد برگشت پذیری و تقویت ساز و کارهای قدرت به صورت گوناگون از مهم ترین آسیب های سیاست حضور است.

در ثانی این کنش ها ممکن است در مواردی به زیان دیگر زنان صورت گیرد. برای مثال پیشرفت های فردی برخی از زنان برای بالا رفتن از نردبان ترقی و پیشرفت ممکن است به دستیابی آنها به برخی از مناصب بالای اجتماعی و سیاسی (از جمله نمایندگی مجلس و جز اینها) و زیر سؤال بردن عملی گفتار و رویه اسلامگرا منجر شود، اما مانع از آن نیست که همین افراد همزمان در به تصویب رساندن قوانین ضد زن و مانع تراشی برای پیشرفت دیگر زنان دخالت کنند و مؤثر باشند. بنابراین با اینکه سیاست حضور مؤثرترین نوع کنش به ویژه در شرایط سیاسی بسته است، اما هزینه های خاص خود را دارد. در مجموع این سیاست نمی تواند مناسبات قدرت را به طور زیربنایی به چالش بکشد و آنها را از کار بیندازد.

جدول زیر رابطه میان سه نوع کنش مقاومت با فضای سیاسی و وضعیت طبقاتی را نشان می دهد:

کنش های رایج مقاومت	جنبش های سیاسی- اجتماعی	اعتراض خاموش	سیاست حضور
فضای سیاسی	باز	نیمه باز	بسته
وضعیت طبقاتی	بالا	متوسط	پایین

بسیج دوباره و اعتراض

همچنانکه پیشتر بحث شد، بازبودن نسبی فضای سیاسی، یکی از مهمترین پیش شرط های هر نوع بسیج اجتماعی است. از بسیج زنان در انقلاب و سال های اولیه انقلاب که بگذریم، ایران بعد از انقلاب شاهد سه مقطع بسیج سیاسی و اجتماعی زنان بوده است: نخست بسیج زنان در جنبش اصلاحات در اواسط دهه ۷۰ شمسی و در جنبش موسوم به دوم خرداد که به روی کار آمدن دولت اصلاح طلب محمد خاتمی منجر شد؛ دوم، جنبش زنان در اوایل دهه ۸۰ شمسی که پس از انتخابات سال ۸۸ در کنار بسیاری دیگر از جنبش های اجتماعی و مدنی با سرکوب مواجه شد؛ و سوم، جنبش سبز در اواخر دهه ۸۰ و در اعتراض به تقلب انتخاباتی و سرکوب بی سابقه متعاقب آن در سال ۱۳۸۸.

جنبش اصلاحات، و جنبش سبز دو واقعه ای اند که در کنار انقلاب ایران مدیون مشارکت و نقش تعیین کننده زنان اند. در انتخابات ریاست جمهوری خرداد ۷۶ زنان با حمایت از کاندیداتوری محمد خاتمی و حضور گسترده در فرایند رأی گیری نقش تعیین کننده ای در به قدرت رسیدن اصلاح طلبان ایفا کردند. همچون بسیاری دیگر از جنبش های سیاسی و اجتماعی در ایران، جنبش اصلاحات که با انتخابات ریاست جمهوری در خرداد ۷۶ رقم خورد، بر بستر مشارکت گسترده زنان از همه طبقات اجتماعی ممکن شد. محمد خاتمی نیز در نطق های انتخاباتی بر حضور زنان و جوانان در فرایندهای تصمیم گیری و اجتماعی تأکید بسیار نهاد و این عامل خود یکی از دلایل موفقیت و پیروزی او در انتخابات بود. با پیروزی اصلاح طلبان در انتخابات خرداد ۱۳۷۶ بسیاری از زنان در صدد برآمدن از فرصت پیش آمده هم برای طرح مطالبات زنان و مشارکت دادن زنان در اداره امور کشور بهره ببرند. دولت اصلاحات مرکز امور مشارکت زنان را تأسیس کرد که توانست گام های مهمی را در این زمینه بردارد. تأسیس نهادهایی همچون مرکز امور زنان وزارت کشور و مراکز امور زنان در استان ها با اینکه با مانع تراشی های محافظه کاران مواجه بود، اما از دغدغه خاطر اصلاح طلبان برای امور زنان حکایت داشت. در این دوره برای نخستین بار در سال های بعد از انقلاب درهای کابینه به روی زنان گشوده شد و زهرا شجاعی به عنوان رئیس مرکز مشارکت زنان و مشاور رئیس جمهور و معصومه ابتکار به عنوان مسئول معاونت زیست محیطی توانستند در جلسات هیأت دولت حضور داشته باشند. در کنار مجریه اصلاح طلب، مجلس ششم (۱۳۷۸-۸۲) نیز گام هایی را در زمینه بهبود وضعیت زنان برداشت. در همین مجلس که یکی از پرتعدادترین مجالس از جهت حضور زنان نماینده در دوره بعد از انقلاب بود، کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان به تصویب رسید که با مخالفت شورای نگهبان مواجه شد. یکی دیگر از گام های مهمی که در دوره اصلاحات برداشته شد، تأسیس رشته های مطالعات زنان در دانشگاه ها بود که البته با قبضه قدرت توسط محافظه کاران برچیده شدند.

حضور پررنگ و تعیین کننده زنان در فرایندهای سیاسی پیش و پس از انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ به ویژه در جنبش سبز نیز از الگوی مشابهی همچون انقلاب ایران و جنبش اصلاحات حکایت دارد. مشارکت زنان در این جنبش، نه تنها باعث تداوم، بلکه نفوذ، تثبیت و دوام رویه مسالمت آمیز و غیر خشونتبار آن شد. حضور زنان در جنبش سبز هم در مقام فعالان سیاسی و مدنی و سازمان دهندگان تعیین کننده، هم به عنوان تظاهرکنندگان خیابانی، از مطالبه برابری و حقوق برابر شهروندی حکایت داشت و چالشی جدی با رویه های اقتدارآمیز اسلامگرا از جمله همه جنس گرایی و دوگانگی عمومی/خصوصی بود. با اینکه مطالبه برابری شهروندی امری مختص جنبش سبز نبود، اما در این جنبش زنان توانستند به طور مؤثر ارکان اصلی گفتار و سامانه اسلامگرا را به پرسش بگیرند و از آن عبور کنند.

برای مثال انتشار نامه های عاشقانه زنان برای همسران زندانی خود و پاسخ ها آنها به برهم زدن دوگانگی خصوصی/عمومی و تبدیل عشق به نوعی کنش سیاسی انجامید (صادقی، ۲۰۰۸). این اقدام در جامعه ای که حوزه خصوصی حریمی زنان و سفت و سخت محسوب می شود که صحبت از آن در فضای عمومی تابو محسوب می شود، به معنای چالش با نظم نمادین جنسی-سیاسی بود.

همچنین در جنبش سبز زنان نه به عنوان ضمیمه و دنباله مردان، بلکه به صورت مستقل و پیشتاز ظاهر شدند. از سوی دیگر حاکمیت که همواره داعیه درجه دوم بودن زنان را داشته است، با سرکوب بیش از پیش آنها در واقع به نحوی طنزآمیز ثابت کرد که زنان نه شهروندان درجه دو، بلکه افرای مستقل اند و در مقام فعال سیاسی، دانشجوی، روزنامه نگار، فعال مدنی، حقوقدان، استاد دانشگاه، تظاهر کننده و معترض به اندازه مردان مورد سرکوب قرار می گیرند. برخی از زنان در خیابان و بازداشتگاه کشته شدند و برخی دیگر دستگیر شدند، تحت شکنجه قرار گرفتند و به حبس ها و پرداخت وثیقه های سنگین محکوم شدند. ندا آقا سلطان و ترانه موسوی معروفترین تظاهرکنندگانی بودند که در حوادث پس از انتخابات در خیابان یا در بازداشتگاه کشته شدند.

الگوی مقاومت زنان در ایران بعد از انقلاب طیفی را نشان می دهد که یک سر آن بسیج و اعتراض جمعی است و سر دیگر آن سیاست و هنر حضور یا ناچینش. همچنانکه بحث شد، سوی دیگر عوامل، شرایط سیاسی و وضعیت طبقاتی در شکلگیری و اتخاذ هر یک از این کنش ها تأثیر مستقیم دارند. طبعاً میزان اثرگذاری این رویه ها و درجه چالش آنها با سامانه های قدرت متغیر است. اگر بخواهیم دست به مقایسه بزنیم، باید گفت، تجربه مشارکت در جنبش های سیاسی و اجتماعی با اینکه گذرا، مقطعی و شورمندانه است، اما در قیاس با اعتراض خاموش و سیاست حضور از تعیین کنندگی و قدرت آفرینی بیشتری برخوردار است. این جنبش ها تنها فرصت هایی هستند که طی آن افراد علاوه بر اینکه به صورت فردی و جمعی دست به تغییر می زنند و آموخته و مجرب می شوند، بلکه همزمان به صورت عینی مناسبات قدرتی را که بر حیات روزمره تسلط دارند، به چالش می کشند، معکوس و وارونه می کنند، و زائد بودن آنها را در معرض دید عموم قرار می دهند. برای مثال، شرکت زنان در تظاهرات در کنار مردان، نه تنها به کم رنگ شدن و محو کلیشه های جنسیتی زنانه و مردانه می انجامد، بلکه نگاه همه جنسی را نیز از بین می برد. در این فرصت های نادر است که هم زنان و هم مردان به واسطه تقدم مطالبات جمعی بر امیال و مطامع فردی، از جنسیت و نیز جنسی دیدن خود و دیگری فاصله می گیرند، برابر می شوند و این برابری را به طور عینی تجربه می کنند. تجربه گذار از بدن های زنانه و مردانه و دست پیدا کردن به ساحت دیگری از بودن، تنها در لحظاتی همچون شرکت در سازماندهی و شرکت در جنبش هایی ممکن است که باعث می شود افراد از فردیت و جنسیت خود فاصله بگیرند و همراه با دیگران، کلیتی متشکل از افراد برابر را تشکیل دهند.

نظیر این تجربه تنها در برخی مراسم آئینی مثل مراسم حج قابل مشاهده است که در آن جنسیت و سلسله مراتب قدرت ناشی از آن در مراسمی عبادی تحلیل می رود و بی معنا می شود و به نحو ملموس به عنوان یک نظم قراردادی بشرساخته عیان می شود و نه امری طبیعی و ذاتی. در جنبش های سیاسی و اجتماعی نیز احیای امر همگانی، به بی اعتبار شدن هر نوع سامانه و گفتار قدرت از جمله سلسله مراتب جنسیتی و مناسبات قدرت بر آمده از آنها منجر می شود. این جنبش ها با قدرت بر آمده از افراد نه تنها ساختار قدرت سیاسی و اجتماعی موجود، بلکه ساختار نظم سیاسی در حوزه خصوصی را نیز به چالش می گیرند که زنان از قربانیان اصلی آن اند. از همین روست که زنان در ایران در صد سال اخیر از این جنبش ها استقبال می کنند و با آنها همراهی نشان می دهند. البته تعلیق موقتی مناسبات قدرت در این جنبش ها همچنانکه دیدیم، تضمین گر آن نیست که از جایی دیگر سر بلند نکنند و به شکلی دیگر احیا نشوند.

به طور خلاصه، مشارکت زنان در جنبش های سیاسی و اجتماعی می تواند به عینی شدن برابری و در معرض دید قرار دادن نوع دیگری از مناسبات و تجربه آن از سوی افراد منجر شود که کمتر ما به ازایی در تجربه عینی افراد دارد. این تجربه با عینی کردن برابری بیش از هر نوع کنش دیگری می تواند زنان را قدرتمند کند، زیرا این امکان را به زنان می دهد که در مقام افرادی مستقل و برابر به تجاربی دست بزنند که در حیات عادی روزمره کمتر امکان آن وجود دارد.

گفتارهای مقاومت در ایران بعد از انقلاب

با آنکه شکلگیری نظام جمهوری اسلامی مرهون مشارکت گستردهٔ زنان بود، اما زنان از نخستین گروه‌هائی بودند که پس از انقلاب از روندهای اجتماعی و سیاسی حذف شده و با تبعیض‌های به مراتب بیشتری نسبت به گذشته مواجه شدند. اما در این طرد اسلامگرایان به تنهایی مقصر نبودند، بلکه سکوت، همراهی یا انفعال دیگر گروه‌های سیاسی از جمله اکثریت گروه‌های چپ را نیز باید به حساب آورد. برای بسیاری از این گروه‌ها از جمله مجاهدین خلق، و فدائیان خلق کمتر پیش می‌آمد که مسائل زنان به صورت مستقل و فارغ از دیگر تعلقات ایدئولوژیک موضوعیت داشته باشد. «اتحاد ملی زنان» که سازمانی عمدتاً متشکل از زنان فعال در گروه‌های مختلف چپ بود و در اوایل انقلاب ایجاد شد، از معدود سازمان‌هایی بود که قصد داشت مستقلاً به مسأله زنان بپردازد، اما تحت تأثیر کشمکش‌های درونی ایدئولوژیک و جو انقلابی آن زمان ناکام ماند (متین، ۱۳۷۸).

سال‌های پس از انقلاب را می‌توان دوره‌ای نامید که بسیاری از تلاش‌های پیشین زنان برای احقاق حقوقشان از دست رفت. اگر پیش از انقلاب گفتار شرعی‌توانست تا حدی زنان و به ویژه زنان مذهبی را برای مقاومت در برابر گفتارهای قدرت مسلح کند، پس از انقلاب و سیطرهٔ اسلامگرایی، زنان تا مدت‌ها گرفتار «بی‌خانمانی گفتاری» بودند، یعنی با بی‌اعتبار شدن بسیاری از ایدئولوژی‌های گذشته، سرکوب‌مشی‌های فکری یا سکوت آنها در برابر تبعیض‌های جنسیتی، فاقد سازوکارهای فکری‌ای بودند که بر اساس

آنها بتوانند تبعیض ها را شناسایی کنند، تئوریزه کنند و به طرق گوناگون به سازماندهی برای مقابله با آنها بپردازند. اما با عبور از دههٔ نخست انقلاب، تدریجاً دو گفتار عمده شکل گرفت که توانست در سال های بعدی به زیربنای نظری و عملی مقاومت تبدیل شود: نخست نواندیشی دینی و دوم فمینیسم. در این فصل، سهم این دوگفتار در ارائه بدیل های نظری و عملی برای اسلامگرایی و تأثیر آنها بر شکلگیری رویه های اعتراضی مورد بررسی قرار می گیرد.

نواندیشی دینی

دههٔ نخست پس از انقلاب (۶۸-۱۳۵۷) را می توان دههٔ تثبیت گفتار اسلامگرا و سیطرهٔ آن بر بسیاری از وجوه حیات فردی و اجتماعی زنان دانست. در این دوره بسیاری از قوانین با این رویکرد تنظیم و تدوین شدند و این گفتار در صدد بر آمد بر مناسبات جنسیتی در همهٔ حوزه های زندگی حاکمیت داشته باشد. گفتنی است در میان اعضای هیأت حاکمه بودند کسانی که از سیطرهٔ این گفتار رضایت نداشتند و با آن در تقابل بودند. از جمله میر حسین موسوی نخست وزیر وقت در مصاحبه ای با مجله زن، دو مخالف خود با روند خانه نشین کردن زنان را اینطور بیان کرد: «اگر زنان به آشپزخانه بر گردند، انقلاب شکست خواهد خورد» (زن روز، شماره ۱۰۵۸، ۱۰ اسفند ۱۳۶۴). در مجلس خبرگان قانون اساسی نیز مقاومت زنان باعث شد تا در شرایط احراز ریاست جمهوری، اصلاحی صورت گیرد که بر اثر آن واژه «رجال» که هم بر مردان و هم بر زنان اطلاق می شود جایگزین واژه «مردان» شد. البته در سال های بعد شورای نگهبان قانونی اساسی با نادیده گرفتن مذاکراتی که در بحث از شرایط رئیس جمهور صورت گرفت، صلاحیت کلیه کاندیداهای زنی را که برای شرکت در انتخابات ریاست جمهوری نامنویسی می کردند، رد کرد.

سرخوردگی بسیاری از زنان از روند حاکم بر ادارهٔ امور کشور، به پیدایش نوعی نقد درونی منجر شد که سیاستگزاری در امور مربوط به زنان را هدف می گرفت. با پافشاری برخی از آنها در سال ۱۳۶۶ شورای فرهنگی اجتماعی زنان شکل گرفت که بنا داشت تا اصلاحاتی را در این حوزه به وجود آورد. ایجاد دفتر امور زنان در دورهٔ ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی (۱۹۸۸-۱۹۹۷) نیز از جمله اقداماتی بود که برای بهبود شرایط آنها ایجاد شد. با اینهمه در دههٔ نخست، نقدهای درونی بنا به دلایلی کمتر بیرونی می شدند. از یکسو کشور درگیر جنگ بود که باعث می شد هر نوع انتقادی به حساب همکاری با دشمن و ضد انقلاب گذارده شود و از سوی دیگر، جامعه به تازگی از انقلابی بیرون آمده بود که گفته می شد برای اصلاح روندهایش نیاز به زمان دارد. همچنانکه گذشت، با توجه به این شرایط، بسیاری از زنان ترجیح می دادند، به جای کنش های اعتراضی جمعی به اعتراضات خاموش پناه ببرند.

در این دوران جامعه ایران عمدتاً به سه گروه تقسیم شده بود: نخست کسانی که با دیدن روندهای پس از انقلاب بلافاصله دچار سرخوردگی شدند و حتی از گذشته انقلابی خود پشیمان گشتند. دوم، کسانی که از روندهای جاری پس از انقلاب تا حد زیادی دچار سرخوردگی شدند، اما همچنان مدافع انقلاب و وجه مردمی و جمهوریخواهانه آن بودند و آن را اقدامی برای رهایی کشور از چنگ استبداد و امپریالیسم قلمداد می کردند. چالش مهم برای این عده آن بود که ضمن نقد روندهای رو به رشد اسلامگرایی به ویژه در سیاستگزاری در حوزه زنان و جوانان، اصل انقلاب را زیر سؤال نبرند. سومین گروه اسلامگرایان و حامیانشان بودند که با اینکه بسیاری از آنها در انقلاب مشارکت نداشتند و حتی مخالف آن بودند یا اینکه به مرور چرخشی را از انقلابی گری به سوی محافظه کاری تجربه کرده بودند، اما به مرور تلاش کردند تا بر امواج انقلاب سوار شوند، مشارکت مردمی گسترده در انقلاب را مصادره کنند و آن را به حساب اقبال مردم به روحانیت محافظه کار و رویه های فقهی اسلامگرا برای اداره امور سیاسی و اجتماعی بگذارند و از وضعیت موجود نفع حد اکثری ببرند. چالش میان دو گروه اخیر تحولات سیاسی و اجتماعی در دهه های دوم و سوم را رقم زد. در حیطه نظری، جدال میان اسلامگرایان و متحدانشان با منتقدین انقلابی به ویژه در دانشگاه ها و محافل قدرت برای مسلط شدن بر جامعه ادامه داشت. در حالیکه اسلامگرایی با ایجاد نهادها و جریان سازی فکری از جمله در حیطه مسائل زنان بنا داشت بر چیرگی خود ادامه دهد و جامعه را نیز در راستای آن توجیه کند، منتقدین وضع موجود نیز از اواخر دهه نخست انقلاب تلاش هایی را برای از حاشیه در آوردن روندهای مردمی و ایجاد فضای باز سیاسی آغاز کردند که در جنبش اصلاحات در خرداد ۱۳۷۶ به بار نشست.

در کنار این تحولات سیاسی، روندهای فکری نیز جریان داشت. نو اندیشی دینی را می توان مهمترین جریان تلقی کرد که از دل چالش های فلسفی و سیاسی ناشی از حاکمیت اسلامگرایی بر شئون کشور بیرون آمد. با اینکه این جریان فکری در حیطه مناسبات جنسیت از نقد تمام عیار اسلامگرایی حذر می کرد یا نسبت به آن در قیاس با روندهای سیاسی اهتمام زیادی نداشت، اما با فراهم کردن زمینه این نقدها به طور غیر مستقیم در پیدایش «مساوات طلبی دینی» سهمیم بود. همچنانکه پیشتر گفته شد، جدال اصلی در حوزه زنان بر سر این بود که مشارکت گسترده زنان در انقلاب و حتی حمایت آنها از روحانیون را نمی شود به حساب اقبال آنها به رویه های فقه اسلامی گذاشت، زیرا خود روحانیون نیز در زمان انقلاب از رویه های سنتی فاصله گرفته بودند و با نسل جوانی هم نوا شده بودند که از الهیات رهایی بخش شریعتی ملهم شده بود. به نظر بسیاری از آنها انقلاب به مصادره اسلامگرایی در آمده بود. با اینهمه این نقدها تا مدتها بنا به ملاحظات و نیز سرکوب و تهدید منتقدین به محافل درونی قدرت یا اعتراضات خاموش فردی محدود می شد و چندان در ملأ عام به چشم نمی آمد. تنها از نیمه دهه دوم انقلاب و پس از فوت آیت الله خمینی بود که برخی از این اختلافات، هم در زمینه های سیاسی و هم فکری بیرونی شد و به عرصه عمومی کشانده شد.

نواندیشی دینی به آن دسته از تلاش های فکری ای گفته می شود که در اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ با استفاده از رویکردهای نوین تفسیری، تسلط گفتار فقهی اسلامگرا بر حوزه سیاسی و اجتماعی را نقد می کردند. نشریاتی همچون کیهان فرهنگی، کیان، ایوان فردا و مجله زنان بازتاب این رویه بودند. سهم نواندیشی دینی در ایجاد گسست در ساخت هژمونیک سیاست در ایران پس از انقلاب به ویژه در اواخر دهه نخست پس از انقلاب که به دلیل شرایط خاص سیاسی حاکم بر کشور مجال اندکی برای نقدهای سیاسی وجود داشت، بسیار پر اهمیت است. عبدالکریم سروش به عنوان برجسته ترین نواندیش دینی در ایران بعد از انقلاب در یکی از مهمترین کتاب های خود به نام قبض و بسط تئوریک شریعت که مجموعه مقالات او در کیهان فرهنگی که از سال ۱۳۶۷ تا ۱۳۶۹ چاپ شد، بر این باور است که معرفت دینی یکی از گونه های معرفت بشری است که در معرض تغییر، مبادله، قبض و بسط است:

۱. فهم (صحیح یا سقیم) شریعت، سرا پا مستفید و مستمد از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیر دینی، داد و ستد و یا دیالوگ مستمر برقرار است (اصل تغذیه و تلائم).
۲. اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت، دچار قبض و بسط خواهد شد.
۳. معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی یا علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می شوند (اصل تحول) (سروش، ۱۳۷۰، ص ۳۴۷).

در کتاب دیگری با عنوان بسط تجربه نبوی، سروش از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی سخن می گوید (سروش، ۱۳۷۸). مواردی از این دست، سنگ بنای نقد مناسبات جنسیتی را آنگونه که در فهم متعارف از شریعت آمده، فراهم می کردند.

پرسش این است که نواندیشی دینی چگونه و تا کجا به کار نقد فهم عامه از جنسیت و نوع مناسبات قدرتی که اسلامگرایان در حیطه جنسیت تجویز می کردند، کمک کرد. برای پاسخ به این پرسش لازم است میان دیدگاه های شخصی نو اندیشان دینی از یکسو و ادامه منطقی آرای انتقادی آنها برای جنسیت قائل به تمایز شد. زیرا با اینکه نواندیشان دینی در موارد متعدد در مورد مناسبات جنسیتی اسلامگرا ساکت بوده اند یا آقندرها به نقد آنها نپرداخته اند، اما با فراهم کردن زمینه های نقد فکری اسلامگرایی به طور غیر مستقیم در بی اعتبار شدن آنها نقش داشته اند. لذا نو اندیشی دینی به طور غیر مستقیم به ایجاد گفتاری انتقادی در حیطه جنسیت انجامید که بسیاری از زنان از آن برای عبور از اسلامگرایی و اعتراض به آن استفاده کردند. برای فهم بهتر این رویه آن را «مساوات طلبی دینی» می نامیم. برخی، این نوع استفاده از رویکردهای نواندیشی دینی برای ارتقای نظری حقوق زنان را «فمینیسم اسلامی»^۹ می نامند، در حالیکه با در نظر گرفتن

۹ اصطلاح فمینیسم اسلامی در حالی به این گروه از زنان اطلاق می شود که آنها خود فمینیسم را رد می کنند و اعتقادی به آن ندارند. برعکس، معتقدند اسلام مدتها پیش از فمینیسم به برابری میان زن و مرد اعتقاد داشته است. بنابراین بر خلاف فمینیست های اسلامی که در تلاش اند آموزه های اسلامی را به نحوی بازتفسیر کنند که از دل آنها برابر زن و مرد استنباط شود، زنان نواندیش ایران به ایجاد این سازگاری معتقد نیستند. از اینرو در انتساب فمینیسم اسلامی به این زنان باید به دیده تردید نگریست. من ترجیح می دهم مساوات طلبی دینی را برای ارجاع به رویه فکری به کار ببرم.

تعارض هایی که میان این رویه ها و نگرش های فمینیستی وجود دارد، بهتر است این خط مشی را «مساوات طلبی دینی» نامید. این تفاوت تا حدی ناظر به همان تفاوتی است که میان نواندیشی دینی در ایران بعد از انقلاب و نواندیشی دینی در جهان عرب وجود دارد. بر خلاف نواندیشی دینی ایرانی که در آن جنسیت به صورت عارضی و محدود مورد توجه است، یکی از ارکان این رویه فکری در جهان عرب، نقد مناسبات جنسیتی رایج و ورود به مباحث جنسیتی بوده است (برای مثال بنگرید به ابوزید، ۱۳۸۱، صص ۳۰۴-۳۱۰؛ ۱۳۸۰، صص ۲۳۰ و ۳۱؛ ۱۳۷۸، صص ۳۶۲ و ۶۳).^۲

لذا از آثار معدودی از نواندیشان دینی همچون رضا علیجانی که بگذریم که در اوایل دهه هفتاد و عمدتاً در نشریه ایران، منتشر می شدند، نو اندیشی دینی در حوزه جنسیت یا ساکت بوده است، یا در مواردی عملاً رویه ای شبیه به اسلامگرایان یا فقهای سنتی داشته است^{۱۱}، در واقع، این خود زنان بودند که با اتخاذ رویکردهای نواندیشی دینی، توانستند از مبانی آن برای نقد اسلامگرایی استفاده کنند و نوعی «مساوات طلبی دینی» را ایجاد کنند.

رویکردهای نواندیشی دینی برای بسیاری از زنان الهامبخش درک های جدیدی از شریعت و راهی برای عبور از اسلامگرایی و فقهت سنتی به عنوان تنها تفاسیر ممکن و مشروع از شریعت بود. در این راستا بسیاری از رویه های رایج اسلامگرایی با درک جدیدی جایگزین شدند که بر مشی مساوات طلبانه و انسانی تأکید داشت. نقد تعدد زوجات و صیغه، سنگسار، نقد حق کمتر زنان در قیاس با مردان در امور سیاسی و اقتصادی، نقد رویه هایی همچون حجاب اجباری، زیردست بودن زنان در خانواده و اجتماع، ارث کمتر زنان، نداشتن حق طلاق و حضانت و جز اینها از این جمله اند. با اینکه انتقاد از رویه هایی تبعیض آمیز از سوی زنان انقلابی همچون زهرا رهنورد و اعظم طالقانی وجود داشت، اما با شکلگیری نواندیشی دینی این تلاش ها صورتی نظام مند و منسجم تر و به لحاظ نظری غنی تر به خود گرفت. این تلاش های نظری در نشریاتی همچون زنان، فرزانه، پیام حاج و زن روز و در آثار معدودی از زنان نواندیش دینی در سال های اخیر از جمله صدیقه و سمنی انعکاس یافت.

۱۰ یکی از جالب ترین نقدهای ابوزید به احکامی است که بر اساس استنباطاتی که در قرآن نسخ شده اند، صورت می گیرند. از جمله رجم یا سنگسار زانی و زانیه. همین موضوع به نظر او در مورد تعدد زوجات نیز صدق می کند که با اینکه در قرآن به واسطه آیه ۱۲۹ سوره نساء نسخ شده، اما همچنان رویه ای جاری است.

۱۱ برای نمونه می توان یکی از مقالات متأخر محسن کدیور را مثال زد با عنوان «زن در آخرت»، در حق الشاهی: اسلام و حقوق بشر، تهران: کویر، ۱۳۸۷. در این مقاله کدیور معتقد است با توجه به اینکه زنان در آخرت از حقوق کمتر از جمله در روابط جنسی نسبت به مردان برخوردارند، لذا در دنیا نیز نباید از حقوق مساوی با مردان برخوردار باشند و در عوض مردان در این موارد بر زنان پیشی دارند. از جمله این حقوق تعدد زوجات و صیغه است که بر مبنای این استدلال به نظر کدیور برای مردان جایز است. با اینهمه محسن کدیور در مقاله ای دیگر رویکرد خود را تعدیل کرد. بنابر رویکرد جدید، او آنچه را «عدالت استحقاقی» می نامد و آن را به مطهری و علامه طباطبایی منتسب می داند، کنار می گذارد و معتقد است که باید به جای آن «عدالت مساواتی» را قرار داد که زن و مرد را متفاوت می داند، اما این تفاوت مانع از برابری آنها در حوزه های گوناگون نیست. بنگرید به: محسن کدیور ۱۳۹۰، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام: عدالت مساواتی به جای «عدالت استحقاقی». وب سایت نویسنده.

با وجود این تلاش ها، رابطه میان نواندیشی دینی و حوزه جنسیت رابطه ای پرتنش بوده است که در بهترین حالت به سمت نوعی دیدگاه مساوات طلبی جنسیتی می گراید، اما به سختی به برابری جنسیتی؛ آنطور که در رویکردهای فمینیستی وجود دارد، نزدیک می شود. به نظر می رسد در کنار فاصله نگرفتن این رویه از هنجارهای رایج پدرسالاری، یکی از مهمترین دلایل این تنش، اولویت نقد سیاسی بر دیگر حوزه ها از جمله جنسیت، فرهنگ و مناسبات اجتماعی در ایران بعد از انقلاب و به ویژه در دوران اوج این گفتارها در سال های دهه ۷۰ باشد.

با توجه به همین رویکردهای مشروط، این دیدگاه ها در ایران هرگز به آن اندازه که در دیگر کشورهای اسلامی عمومیت یافت، از اقبال عمومی برخوردار نشد. در واقع مساوات طلبی دینی در میان نسل جدید زنان ایرانی از اقبال و زمینه ناچیزی برخوردار است. به نظر می آید دو عامل در این عدم اقبال دخیل اند: نخست رشد روند سکولاریزاسیون در میان نسل های جدید بوده است که بر اثر آن، نسل های جوانتر وقع زیادی به تلاش های فکری درون دینی برای سازگاری میان اسلام و دموکراسی، یا اسلام و حقوق بشر، و اسلام و حقوق زنان نمی گذارند؛ و دوم، ناتوانی این روندها در ارائه گفتاری پیشرو که از هنجارهای رایج فرهنگ اسلامگرا و پدرسالار حاکم بر جامعه فاصله بگیرد و بتواند برای نسل جوان منشأ عمل و کنش جمعی باشد. در واقع «مساوات طلبی دینی» در حیطه عمل بیش از هر کنش دیگری به نوعی اعتراض خاموش تمایل داشته است که همچنانکه پیشتر دیدیم، کمتر می تواند به نقد زیربنایی مناسبات قدرت بینجامد.

فمینیسم: گفتاری برای جنبش زنان

دومین گفتاری که زنان در ایران بعد از انقلاب از آن برای تئوریزه کردن روندهای مقاومت و مقابله با تبعیض استفاده کردند، فمینیسم بود. آشنایی با افکار و دیدگاه های فمینیستی در ایران به دوران مشروطه باز می گردد که زنان در تحولات منتهی به آن نقش مهمی ایفا کردند. رشد مدارس زنان و تلاش برای حق رأی و رفع حجاب از مهمترین تلاش های زنان در این دوره بود. افکار فمینیستی در نشریات پس از مشروطه همچون عالم نساوان، شکوفه، و زبان زنان نیز بازتاب داشت. با روی کار آمدن رضاشاه، بسیاری از نشریات مستقل زنان بسته شدند و گروه های زنان سرکوب شدند. در دوره پهلوی دوم نیز زنان در صدد احقاق حقوق خود برآمدند و توانستند دو حق عمده را به دست آورند: نخست حق رأی و دیگری قانون خانواده ۱۳۵۴ که چند همسری مردان را مقید می کرد و زنان را برای نخستین بار دارای حق طلاق مشروط می کرد. این دوره نیز شاهد رشد افکار فمینیستی به ویژه در میان زنان طبقات بالا بود که همچنانکه گذشت، خوشایند اسلامگرایانی همچون مطهری نبود. اما انقلاب ایران که با مشارکت گسترده زنان همراه بود، تا مدتها افکار و رویه های فمینیستی را به حاشیه راند، زیرا زنان بدون ارجاع به نظریه های فمینیستی توانسته بودند برابری با مردان را هرچند به طور مقطعی تجربه کنند.

پس از انقلاب اسلامگرایان تلاش زیادی کرد تا نقد فمینیستی را نقدی منحرف، غربگرا و بیگانه با ساز و کارهای بومی در ایران معرفی کند. از جمله این تلاش‌ها جا انداختن این تلقی بود که فمینیسم با همجنس‌گرایی یکی است و زنانی که در راه ارتقای حقوق برابر با مردان تلاش می‌کنند، همجنس خواهد اند. طبعاً این قبیل ترفندها در جامعه‌ای که در آن همجنس‌خواهی قبیح است، می‌توانست در بی‌اعتبار کردن تلاش‌های برابری خواهانه و انفعال زنان در برابر سازوکارهای قدرت مؤثر باشد. با وجود این روندهای سرکوبگرانه، فمینیسم به ویژه در دهه ۸۰ و در میان نسل‌های جدید زنان تحصیلکرده و سکولار با اقبال بیشتری مواجه شد و در کنار نواندیشی دینی و مساوات‌طلبی دینی به عمده‌ترین گفتار مقاومت در برابر اسلامگرایی بدل شد.

همچنانکه در فصل‌های پیش گفته شد، ایران بعد از انقلاب شاهد جدال سختی میان اسلامگرایان از یکسو و منتقدان از سوی دیگر بود. بسیاری از زنانی که با الهام از شریعتی و دیدگاه‌های آیت‌الله خمینی در مقطع دوم در روندهای منتهی به انقلاب ایران شرکت داشتند، از این شکایت داشتند که نظام جمهوری اسلامی حقوق آنها را نادیده گرفته است. بسیاری از این نقدها در دهه سوم به روند سیاست‌گذاری راه یافتند. به ویژه در دوره اصلاحات تدریجاً برنامه‌هایی برای بازگرداندن حقوق زنان به آنها آغاز شد. اما با افول اصلاح‌طلبی و سیطره مجدد اصولگرایان نخست در مجالس هفتم و هشتم (۱۳۸۲-۹۰) و سپس انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۴ که به روی کار آمدن محمود احمدی‌نژاد منجر شد، بسیاری از این روندها ملغی شد.

با سیطره اسلامگرایان در دوره پس از اصلاحات و حاکم شدن مجدد این گفتار بر فضای سیاسی در ایران بعد از اصلاحات، سیاست‌های هماهنگی برای عقب‌راندن زنان و خانه‌نشین کردن مجدد آنها و سرکوب فعالیت‌های زنان در دستور کار قرار گرفت. در نیمه دوم دهه ۸۰ شمسی ده‌ها طرح تصویب و سیاست‌های متعددی بر علیه مطالبات فزاینده زنان به اجرا گذاشته شد. در کنار سرکوب جنبش زنان و اعمال مجازات‌های سنگین برای فعالان زن، تلاش برای تصویب لایحه جدید قانون خانواده که در آن تعدد زوجات بدون اجازه همسر مجاز است، مصوب کردن و اجرایی کردن سیاست‌هایی همچون طرح سهمیه بندی جنسیتی برای ورود دختران به دانشگاه، طرح بومی‌گزینی دختران دانشجو به منظور اعمال نظارت بیشتر بر آنها در محل سکونت، طرح امنیت اجتماعی بر علیه زنان و دختران به اصطلاح بد حجاب، طرح ارتقای عفت عمومی و دستکاری فرهنگی جامعه، برچیدن تدریجی رشته مطالعات زنان از دانشگاه‌ها یا تغییر محتوایی آن به گونه‌ای که به عنوان تریبونی بر علیه برابری خواهی عمل کند، بستن مراکز تحقیقاتی زنان و جلوگیری از فعالیت‌های تحقیقی پیرامون آسیب‌شناسی مسائل زنان، تشویق مردان به صیغه و بی‌بندوباری جنسی از این جمله‌اند. شاید بتوان گفت هیچ دوره‌ای از تاریخ ایران مدرن شاهد این نبوده که نهادهای رسمی به چنین مقابله گسترده‌ای با خواسته‌های زنان بپردازند. این مقابله گسترده از سویی حاکی از مصمم بودن زنان برای دستیابی به برابری جنسیتی، گسترش آگاهی و

سخت تر شدن اراده آنها بر تغییر مناسبات قدرت است و از سوی دیگر حاکی از دیرپایی و جان سختی گفتار اسلامگرا در اعمال رویه های تبعیض آمیز علیه زنان.

با سطره مجدد اسلامگرایی زنان با نوعی خلأ گفتاری مواجه شدند که روی آوردن به نظریه و کنش فمینیستی را تقویت کرد. با اینکه مساوات طلبی جنسیتی زنان و مردان نواندیش دینی توانسته بود زمینه های نقد سیاسی و اجتماعی را اسلامگرایی فراهم کند، اما این رویه از اقبال زیادی در میان زنان جوان تحصیلکرده ای که از روندهای دینی ناامید و سرخورده بودند، برخوردار نبود. دیدگاه های فمینیستی منجر شد به تدریج از اواخر دهه ۷۰ به این سو البته با سانسور شدید دولت بر نشریات و مطبوعات رشد کردند. نشریاتی همچون جنس دوم و فصل زنان از پیشگامان معرفی نظریه های فمینیستی به نسل پس از انقلاب بودند.

نیمه نخست دهه هشتاد شمسی که با ریاست جمهوری خاتمی همزمان بود، شاهد رشد تدریجی کنش های اعتراضی جمعی زنان و احیای جنبش زنان عمدتاً با گرایشات فمینیستی بود. با اینکه فعالیت های اعتراضی این جنبش در قیاس با جنبش زنان در دوره پس از انقلاب، کمتر بود، اما از نفوذ بیشتری برخوردار بود که دلیل آن مواجهه اکثریت زنان با روندهای تبعیض آمیز در زندگی روزمره و تجربه آنهاست که باعث اجتماعی شدن مطالبات زنان و نفوذ بیشتر آن در میان لایه های اجتماعی شد. این جنبش توانست بسیاری از زنان به ویژه نسل های جوانتر شامل حقوقدانان و وکلا، روزنامه نگاران، دانشجویان، اساتید دانشگاه، هنرمندان و فعالان مدنی حول محور فعالیت بر علیه رویه های تبعیض آمیز بسیج کند. یکی از مهمترین فعالیت های جنبش زنان تشکیل کمپین یک میلیون امضا بر علیه قوانین تبعیض آمیز بود که در پی سرکوب تجمع خیابانی فعالان زن در ۲۲ خرداد ۱۳۸۵ به مناسبت نخستین سالگرد همگرایی زنان بر علیه قوانین تبعیض آمیز شکل گرفت. بسیاری از فعالان آن را فمینیست های نسل جوان و نسل های پیش تشکیل می دادند. کمپین یک میلیون امضاء با الهام از کمپین یک میلیون امضای دیگری در مراکش، هدف خود را بسیج همه زنان جامعه برای تغییر قوانین تبعیض آمیز اعلام کرد. کمپین موفق شد با پخش بروشورهایی که در آنها اطلاعات مفیدی در مورد قوانین تبعیض آمیز علیه زنان گردآوری شده و به صورت رایگان در میان مردم توزیع می شد، آگاهی زنان را در مورد وجود تبعیض های نهادینه در قانون افزایش دهد. در کنار بروشورها برگه هایی برای امضا هم توزیع می شد حاوی پرسش هایی که از امضاکننده می خواست نظر خود را در مورد تغییر قوانین تبعیض آمیز در بندهای گوناگون و به طور کلی اعلام کند. فعالیت های هنری، بر پایی کلاس های آموزشی و جز اینها نیز از فعالیت هایی بود که در کنار کمپین شکل گرفتند.

علاوه بر کمپین یک میلیون امضا، فعالیت های دیگری شامل کمپین قانون بی سنگسار و نیز ائتلاف بر علیه لایحه خانواده نام برد که از جمله مهمترین فعالیت های زنان در نیمه دوم دهه ۸۰ بود. هدف از این کمپین تغییر قانون سنگسار به عنوان برجسته ترین خشونت نهادینه شده در ایران پس از انقلاب

عمدتاً علیه زنان از طبقات پائین اجتماع و نجات جان محکومان به سنگسار بود. در کنار این فعالیت ها معدود کتب و نشریات فمینیستی همچون جنس دوم و فصل زنان به سردبیری نوشین احمدی خراسانی، حقوق زنان به سردبیری اشرف گرامی زادگان، و مجله زنان به سردبیری شهلا شرکت نیز منتشر می شدند که بسیاری از آنها در نیمه دوم دهه ۸۰ تعطیل و توقیف شدند. نشریه زنان یکی از اصلی ترین تریبون های زنان در ایران بعد از انقلاب بود که انتشار آن در اواخر سال ۱۳۸۶ به دلیل نشر خبرهایی مبنی بر خشونت و تجاوز علیه زنان توسط نیروهای نظامی و انتظامی متوقف شد.

به دلیل محدود بودن فضای آزادی بیان و انحصاری بودن رسانه ها، بسیاری از فعالان زن در سال های اخیر تلاش کردند تا از طریق رسانه های مجازی و اینترنتی، وبسایت ها و بلاگ ها به اطلاع رسانی در مورد مسائل زنان پرداخته و از این طریق امکان کنش های جمعی اعتراضی یا فردی بر علیه سیاست های تبعیض آمیز را فراهم کنند. گسترش استفاده از فضای مجازی سهم بسیار عمده ای را در اشاعه آگاهی و ایجاد شبکه های اجتماعی زنان بازی کرد و به الگویی برای دیگر کنش های مدنی در این دوره بدل شد. ده ها وبسایت و بلاگ گوناگون از جمله سایت تغییر برای پراچی، مدرسه فمینیستی، تریبون فمینیستی ایران، کانون زنان ایرانی، میدان زنان و بسیاری دیگر در داخل و خارج از ایران پدید آمد که بسیاری از آنها مسدود و بارها گرفتار سانسور و فیلترینگ شدند. در همین دوره بسیاری از فعالان زن نیز به دلیل فعالیت در کمپین های گوناگون یا دیگر فعالیت های فمینیستی و حقوق بشری توسط نهادهای امنیتی بازداشت، محبوس، یا به پرداخت جریمه ها و وثیقه های سنگین محکوم شدند. برخی از آنها نیز مجبور به جلائی وطن شدند.

علاوه بر فعالان زن، بسیاری از زنان فعال سیاسی در احزاب گوناگون اصلاح طلب نیز در ارتقای مشارکت زنان در عرصه های گوناگون سهم داشتند. برخی از این فعالان سیاسی در قالب «مجمع زنان اصلاح طلب» برای نخستین بار سهمیه بندی زنان در انتخابات را مطرح کردند. این فعالیت به ویژه در انتخابات مجلس هشتم در سال ۱۳۸۶ که در آن تعداد زیادی از آنان توسط شورای نگهبان رد صلاحیت شدند، به اوج خود رسید. متعاقب این فعالیت، مجمع زنان اصلاح طلب موفق شد احزاب سیاسی اصلاح طلب را متقاعد کند که دستکم سی در صد از لیست کاندیداهای خود در انتخابات را به زنان کاندیدا اختصاص دهند. با وجود رد صلاحیت گسترده کاندیداهای اصلاح طلب در انتخابات مجلس هشتم، طرح بحث سهمیه بندی باعث شد تا حتی جناح اصولگرا نیز تلاش کند تا از اصلاح طلبان عقب نماند و زنان اصولگرا نیز به معرفی سهمیه زنان و کاندیداهای زن مبادرت کنند؛ کاری که چندان به مذاق احزاب اصولگرا خوش نیامد و عملی نشد.

گسترش دیدگاه های فمینیستی در میان فعالان زنان در ایران بر زمینه و آگاهی تاریخی مشترکی مبتنی بود. بر اساس این بینش، زنان از نسل های گوناگون و با پیشینه های سیاسی و اعتقادی

متفاوت به تدریج دریافتند که با وجود آنکه در صد سال اخیر با بسیاری از جریان‌های سیاسی اعم از چپ، راست، مذهبی و سکولار همراه شده و با آنها در مبارزه علیه وضع موجود متحد شده اند، اما حاصل کار، در بیشتر موارد استفاده ابزاری از زنان و ادامه تبعیض و نابرابری ذیل عناوین گوناگون بوده است. ضمن آنکه رفع نابرابری جنسیتی را به سختی می شد در برنامه گروه ها و احزاب سیاسی در ایران بعد از انقلاب اعم از چپ و راست، مذهبی و غیر مذهبی یافت.

جنبش زنان تا انتخابات خرداد ۸۸ به فعالیت های خود ادامه داد و توانست کنش های اعتراضی چندی را نیز سازماندهی کند. بسیاری از فعالان این جنبش هم در کمپین ها و هم در احزاب و تشکل های گوناگون سیاسی و مدنی توانستند در انتخابات و روندهای پس از آن نیز نقش مهمی ایفا کنند. زنان از طیف های گوناگون با ایجاد همگرایی، از کاندیداهای ریاست جمهوری، اصلاح برخی از مواد تبعیض آمیز قانون اساسی و پذیرش کنوانسیون سیدا یا کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را خواستار شده بودند که پیشتر با تلاش های زنان اصلاح طلب در مجلس ششم، از جمله الهه کولایی، به تصویب رسیده بود، اما شورای نگهبان آن را در تضاد با قوانین شرع دانسته و آن را بلوکه کرده بود. پس از انتخابات خرداد ۸۸ و در جریان جنبش سبز نیز با وجود سرکوب های گسترده فعالیت های زنان ادامه داشت. نقطه اوج این تلاش ها، گردهمایی زنان به مناسبت ۸ مارس، ۱۷ اسفند ۱۳۸۸ بود که در آن زهرا رهنورد به عنوان همسر و یاور میر حسین موسوی یکی از دو کاندیدای اصلاح طلب انتخابات ریاست جمهوری و از اعضای مؤثر جنبش سبز، تلاش فمینیست ها در راستای اشاعه حقوق زنان را ستود و آنها را به فعالیت بیشتر تشویق کرد.

سرکوب های پس از انتخابات که در طی آن بسیاری از فعالان زن دستگیر شدند و برخی از آنها به ناچار مهاجرت کردند، منجر به تعلیق بسیاری از فعالیت های جنبش زنان در داخل کشور شد. به نظر می رسد با وجود مشارکت بسیار تعیین کننده زنان در جنبش سبز، جنبش زنان پس از انتخابات ۱۳۸۸ هم به دلیل سرکوب های بسیار و هم تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی وارد یکی دیگر از دوره های رکود خود شده است.

فمینیسم جنبش و پیشروی در زندگی روزمره

با وجود ابتکاراتی که در شکلگیری گفتار فمینیستی و رشد آن به ویژه در میان نسل سوم انقلاب وجود داشته است، به نظر می رسد دامنه برد این مطالبات و کنش های آن عمدتاً محدود به زنان طبقات متوسط و بالا با گرایش های هویتی عمدتاً سکولار و فمینیست بوده است. در واقع این گفتار کمتر توانسته مطالبات زنان در لایه های گوناگون اجتماعی، به ویژه زنان فرودست را نمایندگی کند. در تحقیقی که در بهار ۱۳۸۷ در مورد کمپین یک میلیون امضا منتشر شد، مشخص شد که تنها ۱۹ درصد از شهروندان تهرانی که بیشتر آنها در مناطق شمال شهر ساکن بودند، با این کمپین

آشنایی دارند. همچنانکه پیشتر گذشت، یافته های این پژوهش نیز نشانگر آن است که زنان در لایه های فرودست اجتماع ترجیح می دهند به دلیل عدم برخورداری از مهارت های لازم، عدم دسترسی به فضاهای کنش و مشکلات معیشتی به کنش های دیگری برای ارتقای وضعیت خود روی بیاورند. مهمترین استراتژی بسیاری از زنان در همه طبقات، به ویژه در لایه های فرودست اجتماعی توسل به سیاست حضور به عنوان استراتژی روزمره، دائمی، غیر سیاسی و فردی برای بهبود وضع زندگی و پیشروی از طریق دورزدن نهادها و سازوکارهای رسمی بوده است.

اما سوای این عوامل به نظر می رسد تأکید جنبش بر ساز و کارهای حقوقی و قانونی به عنوان اصلی ترین مقوم ساختارهای تبعیض آمیز در ایران بعد از انقلاب نیز در عدم اقبال بسیاری از زنان طبقات فرودست به جنبش زنان نقش داشته است. به این معنا می توان گفت رویکردهای فمینیستی در ایران معاصر تا حدی با همان خلأهایی مواجه بوده اند که فمینیسم لیبرال در غرب در دهه های ۵۰ و ۶۰ میلادی با آنها روبرو بود. بر اساس نقدهایی که به این رویه صورت گرفت، اینطور عنوان می شد که با اینکه فمینیسم داعیه نمایندگی همه زنان را داشت، اما در بهترین حالت نماینده منافع زنان طبقه متوسط سفیدپوست غربی بود و در تبعیض علیه زنان جهان سومی، مستعمره، زنان سیاه، و متعلق به طبقات فرودست اجتماعی با گفتارها و رویه های پدرسالار همساز و همسو بود (بنگرید به هوکس، ۲۰۰۷؛ موهانتی، ۱۹۹۵؛ نارایان، ۱۹۹۷؛ ابولوقد، ۱۹۹۸).

همین مسأله کم و بیش در مورد جنبش زنان نیز صادق است. به تعبیر دیگر با اینکه زنان فرودست اجتماعی از تبعیض های به مراتب بیشتری در قیاس با زنان در لایه های فرادست و متوسط روبرو بوده اند، اما تأکید بر قوانین تبعیض آمیز به عنوان اصلی ترین مقوم مناسبات قدرت نتوانسته به جذب آن زنانی بینجامد که معتقد اند این نه قوانین بلکه در وهله نخست ساختارهای فرودست ساز اقتصادی و اجتماعی اند که باید از میان برداشته شوند تا زنان بتوانند برابری را تجربه کنند. استدلال آنها این است که چنانچه زنان در طبقات فرودست از حق طلاق یا حضانت برخوردار باشند، چندان کمکی به بهبود وضع آنها نخواهد کرد؛ زیرا مسأله اصلی بسیاری از آنها داشتن این حقوق نیست، بلکه در وهله نخست نداشتن حد اقلی از تأمین اقتصادی و نیز فقدان مکانیسم های مقابله با فرودست سازی اجتماعی (در قالب تحقیر، طرد، حاشیه ای کردن و غیره) است که بر اساس آن ها بتوانند وضع خود و فرزندان شان را بهبود بخشند.

با وجود این نارسایی ها و ضعف ها، فمینیسم را می توان یکی از گفتارهای مقاومت مهم در ایران بعد از انقلاب به حساب آورد. این پرسش که آیا این گفتار در آینده نیز می تواند از تأثیرگذاری برخوردار باشد یا خیر، تا حد زیادی به توان بازسازی و دامنه نقد آن باز می گردد. اگر نقد فمینیستی بتواند به مطالبات همه زنان در همه اقشار فرودست اجتماعی توجه کند و آنها را مخاطب قرار دهد، این احتمال

وجود دارد که با ایجاد فضای سیاسی مناسب، باز هم به عنوان زیربنای فکری و گفتاری جنبش زنان و دیگر اشکال اعتراضی عمل کند. در غیر این صورت این گفتار نیز همچون مساوات طلبی دینی حاشیه ای خواهد شد و بعید است بتواند جذابیت چشمگیری برای نسل های جدیدتر داشته باشد. اگر چنین باشد، نیاز به اصلاح آن یا ایجاد گفتاری دیگر که بتواند نابرابری جنسیتی را در همه اشکال آن ببیند، به رسمیت بشناسد و برای رفع آنها اقدام کند، احساس خواهد شد.

فصل هفتم نتیجه گیری و چالش های آینده

بررسی فراز و نشیب چالش ها و مبارزات زنان در ایران پیش و پس از انقلاب نشان می دهد این تلاش ها نه متعلق به امروز است، و نه تحت تأثیر بیگانگان. چالش زنان با گفتارهای قدرت در عین تعامل با روندهای بین المللی، منطقه ای و جهانی از سازوکارهای بومی و داخلی برخوردار بوده و در پاسخ به مناسبات قدرت داخلی شکل گرفته است. این مبارزات دارای تاریخ و سابقه ای طولانی اند که خود از سخت جانی روندهای پدرسالار در فرهنگ این سرزمین و در عین حال اراده زنان برای ایجاد تغییر حکایت دارند. زنان اگر نه از قرن ها پیش دستکم از پیش از انقلاب مشروطه تا به امروز به پدرسالاری در انواع مختلف آن به مبارزه برخاسته و دعوی برابری داشته اند و در این مسیر، از هر فرصتی برای به چالش گرفتن مناسبات قدرت استفاده کرده اند. گاهی به دلیل وجود فضای سیاسی نسبتاً باز این تلاش ها توانسته شکل جمعی و سازماندهی شده به خود بگیرد و در قالب مشارکت در جنبش های سیاسی و اجتماعی متبلور شود و زمانی دیگر به دلیل فضای سیاسی بسته یا محدودیت های اقتصادی و اجتماعی به صورت مقاومت ها و اعتراضات پراکنده فردی ظاهر شود. با اینحال هر یک از این کنش ها برای قدرتمند کردن زنان یا از کار انداختن مناسبات و سامانه های قدرت و مقاومت در برابر آنها از پیامدهای متفاوتی برخوردار اند. در حالیکه مشارکت در جنبش های اجتماعی و سیاسی و تلاش جمعی برای مقابله با سازوکارهای گوناگون قدرت، بیشترین امکان برای قدرتمند شدن زنان را ایجاد می کند، این امر در سایر کنش ها چندان میسر نیست. اما این موضوع به معنای انفعال زنان در مواقعی که راه های این نوع مشارکت بسته بوده نیست. با بسته بودن فضای سیاسی و شدت گرفتن

سرکوب ها از هر نوع، زنان به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه به مقاومت در شکل سیاست حضور ادامه داده اند و توانسته اند پیشرفت هایی حاصل کنند.

با اینکه بسیار از زنان به هزینهٔ منافع خود و دیگر زنان، و بیشتر از سر منافع آنی و موقت و شاید هم ناآگاهی مدافع روندهای بی قدرت کننده ای بودند که پس از انقلاب ذیل اسلامگرایی سربر آوردند، اما مشارکت اکثر آنها در انقلاب ایران نه از سر رمانتیسم کور بود و نه همدستی با اسلامگرایان. این مسأله همانقدر در مورد انقلاب ایران صادق است که در مورد هر جنبش سیاسی و اجتماعی دیگر. لذا با اینکه در ایران پس از انقلاب و سیطرهٔ یافتن اسلامگرایان، زنان از نخستین گروه هایی بودند که مورد تبعیض واقع شدند، اما این به معنای آن نیست که مشارکت آنها در انقلاب را خطا بینگاریم. به همین منوال با اینکه ممکن است در آینده هم زنان مورد تبعیض واقع شوند، نمی توان نتیجه گرفت که مشارکت زنان در فرایندهای سیاسی و اجتماعی فعلی از جمله جنبش سبز و اصلاحات اشتباه بوده است و زنان نمی بایست از فرصت های پیش آمده استفاده کنند تا با مردان در تبعیض بعدی علیه خود «همدمت شوند». همچنانکه سیر حضور زنان در جنبش های اجتماعی در ایران معاصر نشان می دهد، مشارکت زنان در این فرایندها از گذشته به مراتب مستقل تر، گسترده تر و تأثیرگذار تر شده است. در واقع در مقایسه با حضور زنان در دیگر روندهای مشابه در خاورمیانه به ویژه «بهار عربی»، حضور و تأثیر زنان در فرایندهای سیاسی و اجتماعی ایران امروز و دیگر اشکال مقاومت آنها منحصر به فرد و بی نظیر است. با اینکه تداوم این حضور در روندهای بعدی نیز تضمینی برای امحای تبعیض های جنسیتی در آینده نیست، اما فقدان آن بی شک مضرتر است. از پی این تداوم است که زنان مجرب می شوند و می آموزند و می توانند با تثبیت وضعیت های سیاسی به مقابله با رویه های تبعیض آمیز بعدی برخیزند.

ایران بعد از انقلاب شاهد سیطرهٔ گفتار اسلامگرا بر شئون مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی زنان بود. با چیرگی این گفتار نه تنها وضع زندگی زنان آنگونه که در انقلاب به آنها وعده داده شده بود، بهبود نیافت، بلکه گفتار اسلامگرا در صدد فرودست سازی هر چه بیشتر زنان و محدود کردن حقوق و آزادی های آنها بر آمد. این گفتار در صدد بود تا با سیطرهٔ نگاه همه جنسی، زنان را به موجوداتی جنسی فرو بکاهد که نخستین وظیفهٔ آنها اطاعت، پوشاندن اندام و مو، خانه نشینی و ترضیه امیال جنسی مردان است.

به علاوه با اینکه زنان به ویژه در طبقات فرودست تصور می کردند پس از انقلاب فقر و محرومیت در کار نخواهد بود، اما سیطرهٔ گفتار اسلامگرا از محرومیت ها نکاست، بلکه به آن دامن زد. افزایش خشونت نسبت به زنان بر اساس روانشناسی خاص جنسیت و مناسبات زن و مرد در اسلامگرایی نیز از دیگر روندهایی بوده است که پس از انقلاب چیرگی یافتند. اسلامگرایی بنا داشت تا ویژگی های خود

یعنی ذات‌گرایی و تخیل همه جنسی را بر کلیه مناسبات جامعه بسط دهد و از این رهگذر زنان را بیشتر و بیشتر حذف و طرد کند. در ایران بعد از انقلاب و در اعتراض به روندهای اسلامگرا دو گفتار شکل گرفتند که هر دوی آنها ایده آل جنسی و جنسیتی اسلامگرایی را به چالش گرفتند: نخست نواندیشی دینی و دوم فمینیسم. نواندیشی دینی توانست به طور غیر مستقیم و با تقویت مساوات طلبی دینی اسلامگرایی را به عنوان گفتار غالب و رکن سامانه‌های قدرت تا حدی به چالش بگیرد، اما این گفتار نتوانست در میان نسل‌های جدید از اقبال چندانی برخوردار شود. بسیاری از زنان در جستجوی گفتاری دیگر و بدیل، به فمینیسم روی آوردند. رشد روزافزون فعالیت‌های جمعی زنان تا پیش از سرکوب‌های انتخاباتی در سال ۸۸ به شکل‌گیری و گسترش جنبش زنان انجامید که فعالیت‌های مختلفی را شامل می‌شد. از جمله آنها شکل‌گیری کمپین یک میلیون امضا و دیگر اشکال مبارزه عمدتاً با تمرکز بر تغییر قوانین تبعیض آمیز بود. با آنکه گفتار فمینیستی و کنش‌های مقاومتی آن نقش مهمی در بسیج زنان حول محور جنسیت داشت، اما از بسیج بسیاری از زنان در لایه‌های فرودست اجتماع بازماند و این یکی از جدی‌ترین چالش‌های مقابل آن است.

مشارکت بسیار مؤثر زنان در فرایندهای سیاسی پس از انتخابات خرداد ۸۸ تأکید دوباره‌ای بر این بود که اکثریت زنان ایران خواهان دستیابی به جامعه‌ای برابرند. بر خلاف انقلاب ایران، در جنبش سبز زنان صرفاً نقش ثانوی نداشتند. نه تنها حضور زهرا رهنورد در کنار میر حسین موسوی و فاطمه کروبی در کنار مهدی کروبی، مهمترین کاندیداهای انتخابات، از گسستی نسبت به گذشته حکایت داشت، بلکه زنان در کسوت فعال سیاسی و مدنی در برگزاری انتخابات و سازماندهی اعتراضات پس از آن نقش پررنگی داشتند و بسیاری از آنها دستگیر، زندانی و به حبس‌های طولانی محکوم شدند. انتخابات خرداد ۸۸ و تحولات پس از آن تصویری از زنان را به نمایش گذاشت که با پیش از آن تفاوت‌های زیادی داشت. سرکوب گسترده جنبش سبز و جلوگیری از همه نوع فعالیت مدنی از جمله فعالیت‌های زنان، مبارزات زنان را وارد مرحله جدیدی کرد. از یکسو بسیاری از فعالیت‌های زنان پس از انتخابات به حال تعلیق در آمد و از سوی دیگر شرکت زنان در جنبش سبز و بیان مطالبات آنها از زبان فعالان و رهبران جنبش، به انتشار خواسته‌های زنان و گسترش بیش از پیش آنها منجر شد. در نتیجه، در حالی که در گذشته بسیاری از لایه‌های اجتماعی از مطالبات زنان و مقاومت‌های آنها بی‌اطلاع بودند، پس از آن این مطالبات با اقبال و توجه بیشتر طبقات و گروه‌های اجتماعی روبرو شد. می‌توان گفت جنبش زنان پس از انتخابات بر بستر جنبش اجتماعی گسترده تری قرار گرفت که به انتشار و مردمی‌تر شدن خواسته‌های آن منجر شد. شاید از همین رو با وجود اینکه مجلس و دولت اسلامگرا در صدد تصویب لایحه خانواده برآمدند، اما اعتراض به این لایحه دیگر به فعالان زن و فمینیست محدود نماند و دامنه اعتراض به آن از فعالان زن فراتر رفت.

چالش های آینده

با وجود نفوذ فراوان مطالبات زنان در جامعه و همگانی شدن آنها، زنان ایران در دهه پیش رو با چالش های سختی مواجه خواهند بود.

از زمان سیطره مجدد اسلامگرایان در سال ۱۳۸۴/۲۰۰۵، شاخص های وضعیت زنان در زمینه های آموزشی، بهداشتی، اقتصادی و مشارکت سیاسی به طور فزاینده تنزل یافته و این روند همچنان ادامه دارد. مطابق آمارهای جهانی در سال ۲۰۱۱، رتبه ایران از نظر برابری جنسیتی در میان ۱۳۵ کشور جهان، ۱۲۵ است. به تعبیر دیگر تنها ده کشور از نظر شاخص های برابری جنسیتی از ایران بدتر اند.

همچنین مطابق برخی داده ها سن روسپیگری در ایران در سال های اخیر به پایین ترین حد یعنی حدود دوازده سالگی و حتی کمتر از آن رسیده است. از سوی دیگر با وجود آنکه مطالبات زنان از گذشته شدت و قوت بیشتری گرفته است، اما تعلیق کلیه فعالیت های زنان، از بین رفتن اکثر نهادهای مدنی، مهاجرت کثیری از فعالان مدنی، روزنامه نگاران، وکلا، و غیره آسیب های بسیاری به نهادهای جامعه مدنی در ایران وارد کرده است که جبران آن دشوار و زمان بر است. در عین حال سیطره گفتار اسلامگرا ادامه دارد و می تواند نسل های جدیدی را که با محدودیت های بیشتری در آگاهی از تبعیض ها و ابزارهای مقابله با اسلامگرایی مواجه اند، با مشکلات بیشتری روبرو کند.

ایران در حالی وارد دهه ۱۳۹۰ شمسی شد که در کنار سرکوب سیاسی بسیار شدید پس از انتخابات خرداد ۸۸ و به همراه آن سرکوب خواسته های زنان، دور جدیدی از سیاست های اسلامگرا، زنان، به ویژه نسل های جوانتر را هدف گرفته است.

علاوه بر این سازوکارها، وضع اقتصادی زنان به ویژه در طبقات فرودست به دلیل گسترش بیکاری، اعتیاد، تورم، گسترش خشونت و سختگیری به زنان در محیط کار و فضاهای عمومی، و نیز بدتر شدن شرایط معیشتی از گذشته نامطلوب تر شده است. دولت دهم طرح هدفمند سازی یارانه ها را در دستور کار قرار داد که «بزرگترین جراحی اقتصادی» نام گرفت. بر اساس این طرح، دولت وعده داد که به اقشار کم در آمد، در ازای قطع یارانه کالاهای اساسی، به آنها کمک مالی کند. اما این طرح به احتمال قوی وضعیت زنان و کودکان را در لایه های فرودست اجتماعی بدتر خواهد کرد. زیرا علاوه بر مکانیسم های سیاسی ای که می تواند بر این طرح بار شود و حق اعتراض را از گروه های مختلف اجتماعی به هزینه گرفتن یارانه ها سلب کند، این وجوه به حساب سرپرست خانوار واریز می شود که در بیشتر اوقات مردان اند. این به معنای خلع ید بیشتر از زنان و تبعیض بیشتر علیه آنهاست. از آنجایی که برای خرج یارانه ها ساز و کارهای نظارتی وجود ندارد، محتمل است این وجوه صرف خریدهای غیر ضروری و مضر از جمله مواد مخدر شود که در ایران آمار

مصرف آن وضعیتی نگران‌کننده دارد. پیامدهای اجتماعی این طرح هنوز به طور کامل آشکار نشده است، اما محتمل است بر اثر روند ناسالم حاکم بر آن و نیز اثرات جانبی همچون تورم، بر میزان خشونت نسبت به زنان در خانواده‌ها بیفزاید. همچنین این طرح با افزایش تورم و گرانی کالاها و خدمات، بر زنان در طبقات متوسط و پایین نیز تأثیر منفی خواهد داشت.

گران شدن خدمات بهداشتی و آموزشی و فقر روزافزون از دیگر روندهای نگران‌کننده‌ای است که زنان در طبقات متوسط و فرودست را تهدید می‌کند. این روند در کنار شدت گرفتن تحریم‌های اقتصادی، شرایط زندگی را برای بسیاری از زنان سخت‌تر کرده و خواهد کرد.

در کنار افزایش فشارها و محدودیت‌ها و تعطیلی بسیاری از فعالیت‌های زنان، روندهایی برای تقویت مجدد گفتار اسلامگرا در کار اند. تبلیغات پیرامون تعدد زوجات که در تلاش برای به تصویب رساندن لایحه خانواده بروز آشکار دارد، و تبلیغ داشتن فرزندان بیشتر دامن زدن به ذهنیت‌هایی را هدف گرفته است که زنان را بیش از پیش جنسی شده می‌خواهد. لذا محتمل است که بر حجم قوانین زن‌ستیز باز هم افزوده شود. این امر بالا رفتن آمار طلاق را نیز به دنبال خواهد داشت که در جامعه ایران در مجموع برای زنان دشوارتر، پرهزینه‌تر ورنجبارتر از مردان است. بنابراین اوجگیری دوباره گفتار اسلامگرا در سال‌های اخیر وضع زنان را به لحاظ حقوقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی از گذشته بدتر کرده است و چنانچه این روند تداوم داشته باشد، در آینده زنان با دشواری‌های به مراتب بیشتری نسبت به امروز مواجه خواهند بود. البته شکی نیست که مقاومت‌ها نیز همچون گذشته ادامه می‌یابند.

اگر در گفتار پهلوی از زنان انتظار می‌رفت دل‌ربا و زیبا باشند، در گفتار اسلامگرایی نیز زنان به موجوداتی جنسی تقلیل یافتند که می‌بایست خانه‌نشین شوند، برای حضور در اجتماع خود را از سر تا پا بپوشانند و حتی الامکان از زندگی اجتماعی و سیاسی کناره‌گیرند. اما این فقط رویه اسلامگرا نیست که با زنان در تقابل است. با اینکه این پژوهش بیشتر بر روندهای رسمی قدرت متمرکز بود، اما اسلامگرایی تنها گفتار قدرت نیست. در خود جامعه نیز گفتارها و مناسبات قدرتی وجود دارند که در محتوا و هدف به اسلامگرایی شبیه‌اند. به این معنی زنان ایرانی هنوز هم از دو سو در محاصره‌اند: از یکسو در محاصره روندهای اسلامگرا هستند و از سوی دیگر در محاصره برخی از روندهای اجتماعی غیر رسمی که به ظاهر با اسلامگرایی در تقابل‌اند، اما در واقع با آن همسو هستند. این روندها که بر مصرفگرایی، تجمل‌پرستی، لذت‌جویی مفرط، و کالایی‌دیدن همه وجوه حیات و مناسبات انسانی اصرار دارند و بسیاری از اقدار اجتماعی اعم از مذهبی و غیر مذهبی در آن سهیم‌اند، نیز زنان را جنسی شده می‌خواهند و همزمان آنها را مسئول مفاسد اجتماعی می‌دانند. بنابراین یکی از مهمترین چالش‌های آینده زنان که پیش از انقلاب نیز با آن دست‌به‌گریبان بودند، تلاش برای فراتر رفتن از این دو گانگی‌هاست. به نظر می‌رسد یکی از مهمترین راهکارها در این زمینه بسط و اصلاح گفتارهایی است که بتوانند در عبور از این

دوگانگی ها مؤثر باشند. همچنانکه گذشت مساوات طلبی دینی و فمینیسم از قابلیت های زیادی برای نقد مناسبات قدرت موجود برخوردار بودند، اما نقایصی هم داشتند. لذا به نظر می رسد یکی از مهمترین چالش های زنان در شرایط فعلی و آینده، بسط و گسترش گفتارهای مقاومت یا اصلاح آنهاست؛ به نحوی که تا حد امکان فراگیر و رهایی بخش باشند و بتوانند به چالش های اصلی زنان در لایه های گوناگون اجتماعی پاسخ بدهند.

نهایتاً اینکه با بسته شدن روزافزون فضای سیاسی، و گسترش سانسور و سرکوب، فعالیت جنبش زنان و بسیاری دیگر از فعالیت های مدنی آنها، به حالت تعلیق در آمده و با ممانعت های جدی روبرو شده است. به تعبیر دیگر مبارزات زنان ایران وارد مرحله دیگری از رکود شده است که در آن امکان کنش اعتراضی جمعی و فردی به حداقل رسیده است. با اینکه هنوز بسیاری از زنان در قالب سیاست حضور به صورت آگاهانه و ناآگاهانه به مقاومت می پردازند، اما در فقدان کنش های جمعی زیر سؤال بردن مناسبات قدرت و گفتارهای آن و بالطبع قدرتمند شدن دشوار خواهد بود.

کتابنامه



منابع فارسی

- آبراهامیان، یرواند ۱۳۷۷، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی ولی لایی، تهران: نی.
- آفاری، ژانت ۱۳۷۷، انجمن های نیمه سری زنان در دوره مشروطیت، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، نشر بانو.
- آل احمد، جلال ۱۳۴۳، غزیدگی، بی جا.
- آلتوسر، لوئی ۱۳۸۷، دولت و ساز و برگ های ایدئولوژیک دولت، ترجمه روزبه صدر آرا، تهران: نشر چشمه.
- آیت الله خمینی، روح الله ۱۳۴۹، ولایت فقیه یا حکومت اسلامی (با عنوان اصلی نامه ای از امام کاشف الغطاء)، بی جا.
- آیت الله منتظری، حسینعلی ۱۳۷۹، خاطرات، ۲ ج، بی نا، بی جا.
- ابوزید، نصر حامد ۱۳۷۸، چنین گفت ابن عربی، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: نشر نی. چاپ دوم.
- ابوزید، نصر حامد ۱۳۸۱، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.
- ابوزید، نصر حامد ۱۳۸۰، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
- احمدی خراسانی، نوشین، با همکاری پروین اردلان ۱۳۸۲، سناتور: فعالیت های مهر انگیز منوچهریان بو بستو مبارزات حقوقی زنان در ایران، تهران: نشر توسعه.
- اشرف، احمد ۱۳۸۹، «کالبد شکافی انقلاب: نقش کارگران صنعتی در انقلاب ایران»، گفتگو، ۵۵، بهار ۸۹، صص ۵۵-۱۲۳.
- بیات، آصف ۱۳۷۹، سیاست های خیابانی: جنبش تهیدستان در ایران، ترجمه لطف الله نبوی، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- بختیار نژاد، پروین ۱۳۸۸، فاجعه خاموش (قتل های ناموسی)، در سایت اینترنتی مدرسه فمینیستی.
- دلوز، ژیل ۱۳۸۹، فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- ساناساریان، الیز ۱۳۸۴، جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول، و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۱۳۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: اختران.

- سروش، عبدالکریم ۱۳۷۰، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم ۱۳۷۸، بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم.
- شرابی، هشام ۱۳۸۰، پدر سالاری جدید: نظریه ای در باره تغییرات تحریف شده در جامعه عرب، تهران: کویر.
- شریعتی، علی ۱۳۴۹، فاطمه فاطمه است، تهران: بی جا.
- شمس الدین، محمد مهدی ۱۳۷۶، حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام، ترجمه محسن عابدی، تهران: بعثت
- شهیدی، حسین ۱۳۸۰، «خشونت افزائی جامعه ایران: گذار به تجدید؟»
- <http://www.mghaed.com/lawh/articles/Brutalisation%20of%20Iranian%20Society.htm>
- صابر، فیروزه ۱۳۸۲، راه های توسعه کارآفرینی زنان در ایران: راهکارهای تواناسازی زنان در راستای برای اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی در ایران، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ دوم.
- صادقی، فاطمه ۱۳۸۷، «بررسی گفتار بهبود وضعیت زنان در ایران پس از انقلاب»، در آدرس اینترنتی زیر:
- <http://www.meydaan.net/Showarticle.aspx?arid=۷۶۰>
- صادقی، فاطمه ۱۳۸۵، جنسیت، ناسیونالیسم و تجدید در ایران دوره پهلوی اول، تهران: قصیده سرا.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ۱۳۴، شهید جاوید، قم، بی جا.
- طباطبایی، محمد حسین ۱۳۳۸، «زن در اسلام»، در مکتب تشیع، قم، بی جا.
- عشماوی، محمد سعید ۱۳۸۲، اسلام گرای یا اسلام؟، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده سرا، با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها.
- عنایت، حمید ۱۳۶۲، تفکر نوین سیاسی اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- فالاچی، اوریانا ۱۳۵۷، مصاحبه با تاریخ سازان جهان، ترجمه مجید بیدار نریمان، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
- فالاچی، اوریانا ۱۳۷۶، گفتگوها، ترجمه غلامرضا امامی، تهران: انتشارات برگ.

- فدائیان اسلام ۱۳۲۹، «رهنمای حقایق»، در جعفریان، رسول (ویراستار) ۱۳۸۴، رسائل سیاسی-اسلامی در دوره پهلوی، ج ۱، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- فوران، جان ۱۳۷۸، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سالهای پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.
- عسگری، عباس و دیگران، ۱۳۸۸، «مادران، دختران، و ازدواج: تفاوت های نسلی در ایده ها و نگرش های ازدواج در شهر یزد»، مطالعات راهبردی زنان، سال یازدهم، شماره ۴۴، تابستان.
- کار، مهر انگیز ۱۳۸۰، مشارکت سیاسی زنان: موانع و امکانات، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- کبیر، نیلا ۱۳۸۹، «تأملی در سنجش قدرتمند شدن زنان: منابع، عاملیت، دستاوردها»، ترجمه فاطمه صادقی، در اعظم خاتم (ویراستار)، توانمندی زنان: نقدی بر رویکردهای رایج توسعه، تهران: آگه.
- کدیور، محسن ۱۳۹۰، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام: "عدالت مساواتی" به جای "عدالت استحقاقی"»، وب سایت نویسنده.
- کدیور، محسن ۱۳۷۸، «حقوق زنان در آخرت»، در حق الناس: اسلام و حقوق بشر، تهران: کویر.
- کدیور، محسن ۱۳۷۷، حکومت ولایتی، تهران، نشر نی.
- گرامشی، آنتونیو ۱۳۵۸، گزیده آثار، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
- مطهری، مرتضی ۱۳۵۳، نظام حقوق زن در اسلام، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی ۱۳۴۹، مسأله حجاب، قم: انتشارات صدرا.
- متین، مهناز ۱۳۷۸، بازبینی تجربه اتحاد ملی زنان (۱۳۶۰-۱۳۵۷)، نشر نقطه.
- منظور الاجداد، محمد حسین، ۱۳۷۹، «نگاهی به تاریخچه و عملکرد فدائیان اسلام»، گفتگو، شماره ۲۹، پاییز.
- مهریزی، مهدی ۱۳۸۳، حقوق و شخصیت زن در اسلام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

آرشیوها:

مجله زنان

زن روز

زنستان

فصل زنان

جنس دوم

منابع انگلیسی

- Abou El Fadl, Khaled 2001, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld Publications.
- Abu-Lughod, Lila 1998, *Remaking Women: Feminism and Modernism in the Middle East*, Princeton University Press.
- Afary, Janet and Anderson, Kevin 2005, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seduction of Islamism*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Agamben, Giorgio 1998, *Homosacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press.
- Ahmed, Leila 1992, *Women and Gender in Islam: The Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press.
- Arendt, Hannah 1970, *On Violence*, Harcourt, Brace and World.
- Barlas, Asma 2002, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press.
- Baxter, J., 2003, *Positioning Gender in Discourse: A Feminist Methodology*, New York: Palgrave Macmillan.
- Bayat, Asef 2010, *Life as Politics: How Ordinary people Change the Middle East*, Amsterdam: University of Amsterdam Press.
- Bayat, Asef 2007, "women's non-movement", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 27 (1), pp. 160-172.
- Bourdieu, Pierre 1984, *Distinction: A Social Critique of Judgment of Taste*, Harvard University Press.
- Chodorow Nancy 1978, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Socialization of Gender*, Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel 1976, *The History of Sexuality*, London: Penguin Books.
- Freidman, John 1992, *Empowerment: The Politics of Alternative Development*, London: Blackwell.
- Freidman, John 1996, "Empowerment and Citizen Rights", *International Social Science Journal*, vol. 48, no. 2, pp. 161-72.

Hekman, Susan, 1990, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, North-eastern University Press.

Hoodfar, Homa and Assadpour, Samad, 2000, "Where Religion Is No Obstacle: The Politics of Making a Successful Population Policy in the Islamic Republic of Iran", *Studies in Family Planning*, vol. 31(1), pp.1-17.

Hoodfar, Homa, 1999, "The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization", *Grables: Women Living Under the Muslim Laws*.

Hoodfar, Homa, 1996, "Bargaining with Fundamentalism: Women and the Politics of Population Control in Iran", *Reproductive Health Matters*, November, 8, pp.30-40.

Hoodfar, Homa, 1995, "State Policy and Gender Equity in Post-Revolutionary Iran", in Makhoulf Obermeyer Carla (ed.) *Family, Gender, and Population Policy in the Middle East*, Cairo: American University in Cairo Press.

Hooks Bell 2007, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End Press.

Kabeer, Naila 2001, "Reflections on the Measurement of Women's Empowerment", Stockholm: Sida Studies.

Kian-Thiebaut, Azadeh, 2005, "From Motherhood to Equal Right Advocates: The Weakening of Patriarchal Orde", *Iranian Studies*, vol. 38, no.1, pp. 45-66.

-----, 1999, "Political and Social Transformations in Post-Islamist Iran", *Middle East Report*, 212, autumn, pp.12-16.

Kian, Azadeh, 1997, "Women and Politics in Post-Islamist Iran: the Gender Conscious Drive to Change", *British Journal of Middle eastern Studies*, 24 (1), 75-96.

Mir-Hosseini, Ziba 2002 "Islam, Women, and Civil Rights: The Religious Debate in the Iran of the 1990s", In Sara Ansari and Vanessa Martin (eds.), 2002, *Women, Religion, and Culture in Iran*, Curzon Press in Association with the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Richmond. Surrey, pp. 169-188.

Mir-Hosseini, Ziba, 2000, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, London and New York: I.B Tauris.

Moghadam, Valentine 2007, *From Patriarchy to Empowerment: Women's Participation, Movements, and Rights in the Middle East, North Africa, and South Asia*, Syracuse University Press.

Moghadam, Valentine, 2003, "Islamic Feminism and its Discontent", *Signs*, 27(4), 1135-71.

Mohanty, Chandra Talpade 1984, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundary 2*, vol. 12, no.3, pp. 333-358.

Narayan, Uma 1997, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge.

Paidar, Parvin, 1995, *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.

-----, 2002, "Encounters between Feminism, Democracy and Reformism in Contemporary Iran", in Maxine Molyneux and Shahra Razavi (ed.), *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford: Oxford University Press, pp. 239-276.

Sabbah, Ftana 1984, *Women in Muslim Unconscious*, Pergamon Press.

Sadeghi, Fatemeh (a), "Double Agency: Women and Power in the Post-revolutionary Iran", in Hoogland, Erci, and Stenberg, Leif (eds.), *Navigating Iran's "Essence": Challenging Accepted Perceptions*, Syracuse University Press, forthcoming.

Sadeghi, Fatemeh (b) "A Feminine Struggle against Patriarchy? Women and the Green Movement in Iran", in Nabavi, Negin (ed.), *The Islamic Revolution: Thrity Years After*, forthcoming.

Sadeghi, Fatemeh 2010, "Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and rebel in Post-revolutionary Iran", In *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*.

Sadeghi, Fatemeh 2009, "Footsoldiers of the Islamic Republic's Culture of Modesty", *Middle East Report*, no. 250, winter.

Sadeghi, Fatemeh 2008, "Negotiating with Modernity: Young Women and Sexuality in Iran", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 28 (2), pp. 250-259

Sadeghi, Fatemeh 2007, "Fundamentalism, Gender, and the Discourse of Veiling in Contemporary Iran", in Mehdi Semati (ed.), *Iran: Media, Culture and Society*, Routledge, pp. 207-221.

Sanasarian, Eliz, 1982, *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement and Repression from 1900 to Khomeini*, Praeger.

Sonbol, Amira El Azhary (ed.) 1996, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press.

Riviere Joan 1929, "womanliness as masquerade", *The International Journal of Psychoanalysis* (IJPA), vol. 10.

Roy, Olivier 1994, *The Failure of Political Islam*, London and New York: I.B Tauris.

Wadud, Amina 1999, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press.

Wee, Vivian, Shahid, Farida 2008, *Women Empowering Themselves: A Framework that Interrogates and Transforms*, Lahor: Women's Empowerment in Muslim Context.

Yeganeh, Nahid (Paidar's pen name), Tabari, Azar (eds.), 1982, *In the Shadow of Islam: Women's Movement in Iran*, London: Zed Press.

واژه نامه

الف

- آبراهامیان، یرواند ۱۲۲-viii
 آذری قمی، احمد ۱۲۲-viii
 آرنت، هانا ۱۲۲-viii
 آفاری، ژانت ۱۲۲-viii
 آقا سلطان، ندا ۱۲۲-viii
 آگامین، جورجو ۱۲۲-viii
 آل احمد، جلال ۱۲۲-viii
 آلتوسر، لوئی ۱۲۲-viii
 آلیا، فاطمه ۱۲۲-viii
 آیت الله بروجردی، سید حسین ۱۲۲-viii
 آیت الله خمینی، روح الله ۱۲۲-viii
 آیت الله شریعتمداری، کاظم ۱۲۲-viii
 آیت الله کاشانی، سید ابوالقاسم ۱۲۲-viii
 آیت الله گلپایگانی، سید محمد رضا ۱۲۲-viii
 آیت الله مرعشی نجفی، سید شهاب الدین ۱۲۲-viii
 آیت الله مشکینی، علی ۱۲۲-viii
 آیت الله منتظری، حسینعلی ۱۲۲-viii
 ابوالفضل، خالد ۱۲۲-viii
 ابوزید، نصر حامد ۱۲۲-viii
 ابولوقد، لیلا ۱۲۲-viii
 اتحاد ملی زنان ۱۲۲-۱۱۵
 احمد، لیلا ۱۲۲-viii
 احمدی خراسانی، نوشین ۱۲۲-viii
 اخوان المسلمین ۱۲۲-۱
 اسدی، صمد ۱۲۲-viii
 اسلامگرا
 اسلامگرا ۱۲۲-۱
 اسلامگرایان ۱۲۲-۱
 اشرف، احمد ۱۲۲-viii
 اصلاحات ۱۲۲-۱۱۶
 اصلاح طلبان ۱۲۲-۱
 اصلاح طلبی ۱
 جنبش اصلاحات ۱۲۲-۱
 اعتراض خاموش ۱۲۲-۱

- امام خمینی ۱۲۲-viii
 امیرشاهی، مهشید ۱۲۲-viii
 انتخابات ۲۲ خرداد ۸۸ ۱۲۲-۱
 انتخابات دوم خرداد ۷۶ ۱۲۲-۱
 انقلاب ایران ۱۱۶-۱۲۲
 انقلاب ۷۵ ۱۲۲-۱
 انقلاب اسلامی ۱۲۲-۱
 انقلاب مشروطه ۱۲۲-۱
 ایران فردا (مجله) ۱۲۲-۱
 ایران فردا-مجله ۱۲۲-۱

ب

- بارلاس، اسما ۱۲۲-viii
 باکستر، جی ۱۲۲-viii
 بختیار نژاد، پروین ۱۲۲-viii
 برابری ۱۲۲-۱
 برابری خواه ۱۲۲-۱
 بعثیسم ۱۲۲-۱
 بهار عربی ۱۲۲-۱
 بوردیو، پی ۱۲۲-viii
 بیات، آصف ۱۲۲-viii
 بیات، منگول فیلیپ ۱۲۲-viii

پ

- پاتریمونیا لیسیم ۱۲۲-۱
 پایدار، پروین ۱۲۲-viii
 پدرسالاری ۱۲۲-۱
 پهلوی اول ۱۲۲-viii
 پهلوی دوم ۱۲۲-viii
 پهلوی، رضاشاه ۱۲۲-viii
 پهلوی، محمد رضا ۱۲۲-viii
 پیام هاجر-مجله ۱۲۲-۱
 پیشروی
 پیشروی آرام ۱۲۲-۱

ت

- تفکیک جنسیتی ۱۲۲-۱
 جداسازی جنسیتی ۱۲۲-۱
 سهمیه بندی جنسیتی ۱۲۲-۱
 توسعه ۱۲۲-۱

خ

- خاتم، اعظم ۱۲۲-viii
 خاتمی، سید محمد ۱۲۲-viii
 خانه نشین کردن زنان ۱۲۲-۱
 خشونت ۱۲۲-۱

ج

- جمهوری اسلامی ۱۲۲-۱
 جمهوریخواه ۱۲۲-۱
 جمهوریخواهانه ۱۲۲-۱
 جنبش زنان ۱۲۲-۱
 جنبش سبز ۱۲۲-۱
 جنس دوم-مجله ۱۲۲-۱
 جنسیت

د

- دکتر شریعتی ۱۲۲-viii
 دلوز، ژیل ۱۲۲-viii
 دموکراسی ۱۲۲-۱
 دموکراتیک ۱۲۲-۱
 دوران، ویل ۱۲۲-viii
 دیسپوزیتیو ۱۲۲-۱

ر

- تبعیض های جنسیتی ۱۲۲-۱
 جنسیتی ۱۲۲-۱
 رویکردهای جنسیتی ۱۲۲-۱
 نابرابری جنسیتی ۱۲۲-۱
 جنگ ایران و عراق ۱۲۲-۱

- راسل، برتراند ۱۲۲-viii
 رزم آرا، حاجعلی ۱۲۲-viii
 رژیم شاه ۱۲۲-۱
 رژیم پهلوی ۱۲۲-۱
 رضاشاه ۱۲۲-viii

چ

- چریک های فدائی خلق ۱۲۲-۱
 سازمان مجاهدین خلق ۱۲۲-۱
 مجاهدین خلق ۱۲۲-۱

- رفسنجانی، علی اکبر هاشمی ۱۲۲-viii
 رمضان اوغلو، کارولین ۱۲۲-viii
 رهنمای حقایق-کتاب ۱۲۲-۱
 رهنورد، زهرا ۱۲۲-viii
 رواء، اولیویه ۱۲۲-viii
 روسو، ژان ژاک ۱۲۲-viii
 رویکردهای توسعه ای ۱۲۲-۱

ح

- حجاب ۱۲۲-۱
 حجاب اجباری ۱۲۲-۱
 حزب بعث ۱۲۲-۱
 حسن البنا ۱۲۲-viii
 حقوق زنان-مجله ۱۲۲-۱
 حکومت اسلامی ۱۲۲-۱
 حکومت اسلامی-کتاب ۱۲۲-۱

ز

- زنان-مجله ۱۲۲-۱
 زن در ناخودآگاه مسلمان-کتاب ۱۲۲-۱
 زن روز-مجله ۱۲۲-۱

س

- سامانه ۱۲۲-۱
ساناساریان، الیز ۱۲۲-viii
سزواری، ملاهادی ۱۲۲-viii
سروش، عبدالکریم ۱۲۲-viii
سکسوالپته ۱-۱۲۲
بدن ۱۲۲-۱
سنبل، امیره الأزهری ۱۲۲-viii
سیاست حضور ۱-۱۲۲
هنر حضور ۱-۱۲۲
سید قطب ۱۲۲-viii

ع

- عبدالناصر، جمال ۱۲۲-viii
عراقی، حاج مهدی ۱۲۲-viii
عشماوی، محمد سعید ۱۲۲-viii
علاء، حسین ۱۲۲-viii
علیجانی، رضا ۱۲۲-viii
عمومی/خصوصی ۱-۱۲۲
دفاطمه فاطمه است-کتاب ۱-۱۲۲
دوگانگی عمومی/خصوصی ۱-۱۲۲
عنایت، حمید ۱۲۲-viii

ف

- فاطمی، حسین ۱۲۲-viii
فالاچی، اوریان ۱۲۲-viii
فدائیان اسلام ۱-۱۲۲
فرزانه-مجله ۱-۱۲۲
فرودستان ۱-۱۲۲
زنان فرودست ۱-۱۲۲
فروید، زیگموند ۱۲۲-viii
فریدمن، جان ۱۲۲-viii
فصل زنان-مجله ۱-۱۲۲
فعالان زن ۱-۱۲۲
فمینیس ۱-۱۲۲

- دیدگاه های فمینستی ۱-۱۲۲
رویکردهای فمینستی ۱-۱۲۲
فمینسیم اسلامی ۱-۱۲۲
فوران، جان ۱۲۲-viii
فوکو، میشل ۱۲۲-viii

ش

- شاه ۱۲۲-viii
شجاعی، زهرا ۱۲۲-viii
شرابی، هشام ۱۲۲-viii
شرکت، شهلا ۱۲۲-viii
شریعتی، علی ۱۲۲-viii
شهید، فریدا ۱۲۲-viii
شهیدی، حسین ۱۲۲-viii

ص

- صابر، فیروزه ۱۲۲-viii
صادقی، فاطمه ۱۲۲-viii
صالحی نجف آبادی، نعمت الله ۱۲۲-viii
صباح، فتنه ۱۲۲-viii

ط

- طالقانی، آیت الله محمود ۱۲۲-viii
طالقانی، اعظم ۱۲۲-viii
طباطبایی، محمد حسین ۱۲۲-viii

ق

- قبض و بسط تئوریک شریعت-کتاب-۱۲۲-۱
 قتل های ناموسی ۱-۱۲۲
 قتل های محفلی ۱-۱۲۲
 قدرت
 سامانه های قدرت ۱-۱۲۲
 گفتارهای قدرت ۱-۱۲۲
 مناسبات قدرت ۱-۱۲۲
 قدرتمندی
 توانمندسازی ۱-۱۲۲
 توانمند شدن ۱-۱۲۲
 قدرتمندسازی ۱-۱۲۲
 قدرتمند شدن ۱-۱۲۲

ک

- کار، مهرانگیز ۱۲۲-viii
 کبیر، نیلا ۱۲۲-viii
 کدیور، محسن ۱۲۲-viii
 کسروی، احمد ۱۲۲-viii
 کشف الأسرار-کتاب-۱-۱۲۲
 کشف حجاب ۱-۱۲۲
 کمپین یک میلیون امضا ۱-۱۲۲
 کمپین قانون بی سنگسار ۱-۱۲۲
 کولایی، الهه ۱۲۲-viii
 کیان، آزاده ۱۲۲-viii
 کیان-نشریه ۱-۱۲۲
 ائتلاف بر ضد لایحه خانواده ۱-۱۲۲
 لایحه خانواده ۱-۱۲۲
 کیهان فرهنگی-نشریه ۱-۱۲۲

گ

- گرامشی، آنتونیو ۱۲۲-viii
 گرامی زادگان، اشرف ۱۲۲-viii

م

- مؤتلفه ۱
 هیأت های مؤتلفه اسلامی ۱
 متین، مهناز ۱۲۲-viii
 مجاهدین اسلام ۱-۱۲۲
 مجمع زنان اصلاح طلب ۱-۱۲۲
 محمد رضاشاه ۱۲۲-viii
 مرنسی، فاطمه ۱۲۲-viii
 مسأله حجاب-کتاب ۱
 مساوات طلبی دینی ۱، ۱-۱۲۲
 مشروطه ۱
 مشروطه خواه ۱
 مشروطه طلب ۱
 مصدق، محمد ۱۲۲-viii
 مطهری، مرتضی ۱۲۲-viii
 مقدم، ولتتاین ۱۲۲-viii
 مکتب تشیع-مجله ۱
 ملاصدرا-صدر المتألهین شیرازی ۱۲۲-viii
 منظور الأجداد، محمد حسین ۱۲۲-viii
 مهریزی، مهدی ۱۲۲-viii
 موسوی، ترانه ۱۲۲-viii
 موسوی، میر حسین ۱۲۲-viii
 موهانتی، چاندا تالیید ۱۲۲-viii
 میر حسینی، زیبا ۱۲۲-viii

ن

- ناجنیش ۱
 ناجنیش های اجتماعی ۱
 نارایان، اوما ۱۲۲-viii
 ناصریم ۱
 نظام حقوق زن در اسلام-کتاب ۱
 نواندیشی دینی ۱
 نواب صفوی، سید مجتبی ۱۲۲-viii
 نواندیشی دینی ۱-۱۲۲

۵

- هاشمی، فرشته ۱۲۲-viii
 هدفمند سازی یارانه ها ۱
 هزیر، عبدالحسین ۱۲۲-viii
 حکمن، سوزان ۱۲۲-viii
 همگرایی زنان ۱
 همه - جنسی ۱۲۲-viii
 تلقی همه-جنسی ۱۲۲-viii
 رویکرد همه-جنسی ۱۲۲-viii
 نگاه همه-جنسی ۱۲۲-viii
 هودفر، هما ۱۲۲-viii
 هوکس، بل ۱۲۲-viii
 هموساگر-کتاب ۱

و

- ودود، آمنه ۱۲۲-viii
 ولایت فقیه ۱-۱۲۲
 آموزه ولایت فقیه ۱-۱۲۲
 ولایت فقیه-کتاب ۱-۱۲۲
 وی، ویویان ۱۲۲-viii

کتاب زنان، قدرت و مقاومت در ایران بعد از انقلاب به این پرسش پاسخ می‌دهد که زنان ایران چگونه در برابر سازوکارهای قدرت مقاومت کرده‌اند و چه دستاوردهایی داشته‌اند. در تقابل با رویکردهای توسعه‌ای به قدرتمند شدن که وجه غالب تحلیل‌های جنسیتی در جوامع اسلامی به شمار می‌آیند و بیشتر اسناد بین‌المللی هم بر اساس آن تنظیم می‌شوند، نویسنده معتقد است قدرتمند شدن با مناسبات قدرت و روندهای مقاومت در هر جامعه خاص نسبت دارد. از آنجا که ساختارها و مناسبات قدرت در هر جامعه بسته به روندهای تاریخی و سیاسی - اجتماعی متفاوت است، بنابراین در هر جامعه‌ای قدرت و مقاومت نیز از مختصات خاصی برخوردارند. همچنین رویکردهای توسعه‌ای به قدرتمند شدن به دلیل رویکرد موردی و تک بعدی نمی‌توانند مانع از برگشت روندهای بی‌قدرت‌کننده در جوامع اسلامی شوند.

به نظر نویسنده اسلامگرایی مهمترین گفتار و سامانه قدرت در ایران بعد از انقلاب است. برآمدن اسلامگرایی ریشه در تجارب پیش از انقلاب و ساخته و پرداخته شدن آن به عنوان گفتاری آلت‌رئیتی برای نظم سیاسی و اجتماعی نوین داشت که توانست پیش از انقلاب بسیاری از زنان را نیز با خود همراه کند. نویسنده با بررسی دیدگاه‌های جنسیتی اسلامگرایان در پیش از انقلاب و بررسی فراز و نشیب‌های این گفتار، تأثیر این آرا بر رویکردهای سرکوبگرانه جنسیتی در ایران بعد از انقلاب را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما برخلاف این پندار که زنان را به همدستی با اسلامگرایان در تضییع حقوق خود متهم می‌کند، نویسنده نشان می‌دهد که چنین نیست. در واقع همراهی بیشتر زنان با اسلامگرایان در مقطع انقلاب دقیقاً از اینرو صورت گرفت که این گفتار توانست زمینه‌های حضور و مشارکت بیشتر زنان و قدرتمند شدن آنها را فراهم کند. اما این گفتار در ایران پس از انقلاب با چرخشی جدید به سازوکار و سامانه‌ای برای سرکوب زنان و بی‌قدرت ساختن آنها بدل شد.

اما در برابر هر قدرتی مقاومت وجود دارد و زنان ایران هم مستثنی نیستند. لذا برخلاف بسیاری از پژوهش‌هایی که زنان را قربانی اسلامگرایی و منفعل می‌دانند، نویسنده با اتکا بر تحقیق میدانی، مقاومت‌های فردی و جمعی زنان در برابر سازوکارهای بی‌قدرت‌کننده اسلامگرایی را ثبت و آنها را مورد بررسی قرار داده است. همچنین بر خلاف بسیاری از پژوهش‌ها، این کتاب نشان می‌دهد که مقاومت زنان در برابر سازوکارهای اسلامگرا صرفاً محدود به زنان غیر مذهبی نمی‌شود. زنان با استفاده از گفتارها و کنش‌های مقاومت نه تنها توانسته‌اند در برابر سازوکارهای اسلامگرایی مقاومت کنند، بلکه خود را قدرتمند سازند. کنش‌های مقاومت در ایران بعد از انقلاب بسته به شرایط سیاسی و اجتماعی عمدتاً سه شکل داشته‌اند: مقاومت فردی در قالب سیاست حضور، اعتراض خاموش و کنش جمعی در قالب جنبش‌های اجتماعی و سیاسی. با اینهمه همه کنش‌های مقاومت قادر به قدرتمند کردن زنان نبوده‌اند. از میان کنش‌های مقاومت، کنش‌های جمعی زنان در قالب جنبش‌های سیاسی و اجتماعی قدرتمندی بیشتری را برای آنها به همراه داشته است. اما مقاومت تنها محدود به کنش نمی‌شود، بلکه در برگزیده گفتارهای مقاومت هم هست که مساوات طلبی دینی و فمینیسم اصلی‌ترین گفتارهای مقاومت در ایران بعد از انقلاب را می‌سازند.

دکتر فاطمه صادقی پروفیسور جامعه‌شناسی سیاسی و مطالعات زنان و همچنین عضو هیأت تحریریه فصل نامه فرهنگی سیاسی گنگو می‌باشد. دکتر صادقی بین سال‌های ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۰ به عنوان پژوهشگر در مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلام در عصر مدرن (ISIM) و دانشکده علوم سیاسی در دانشگاه آمستردام هلند مشغول به فعالیت بوده است.