





هایده مغبثی

فمنیسم
و
بنیادگرایی
اسلامی

نام کتاب : فمینیسم و بنیادگرایی اسلامی

تالیف : هایده مغیثی

ISBN: 978-3-943147-80-3

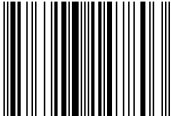
ناشر: نشر پگاه

طراحی جلد و صفحه آرایی : مهدی پوریان

تورنتو، کانادا، ۲۰۱۳

قیمت :

ISBN 978-3-943147-80-3



9 783943 147803 >

فهرست :

- دبیاچه ی نویسنده ۶
مقدمه ۱۲

فصل اول

- جنسیت شرقی: پنداشت ها و واقعیت ها ۲۷

فصل دوم

- از شرق گرایی تا فمینیسم اسلامی ۵۵

فصل سوم

- نسبی گرایی پست مدرن و سیاست تفاوت فرهنگی ۸۱

فصل چهارم

- بنیاد گرایی اسلامی و همدست نوستالژیک آن ۱۰۵

فصل پنجم

- زنان ، مدرنیته و تحول اجتماعی ۱۲۷

فصل ششم

- بنیاد گرایان در قدرت ، تناقض ها و سازش ها ۱۵۷

فصل هفتم

- فمینیسم اسلامی و کاستی های آن ۲۰۱

- منابع ۲۳۵

دیباچه نویسنده

بیش از یک دهه از انتشار کتابی که ترجمه فارسی آن را در دست دارید می‌گذرد. کتاب نخست توسط «انتشارات زد» در لندن و سال بعد توسط «انتشارات آکسفورد» در پاکستان چاپ شد. متأسفم که انتشار ترجمه فارسی آن که در سال ۲۰۰۶ در ایران به انجام رسیده بود به دلایل گوناگون تاکنون به تاخیر افتاد.

فکر نوشتن کتابی درباره فمینیسم و بنیادگرایی اسلامی حاصل دغدغه خاطری بود که دگرگونی تدریجی مباحث مربوط به وضعیت زندگی زنان در جوامع اسلامی در محافل دانشگاهی و روشنفکری در من ایجاد کرد. یعنی بتدریج دیدم که همدردی مهرآمیز و همبستگی با زنان گرفتار در یوغ قوانین بنیادگرایانه به گزافه‌گویی درباره دستاوردهای زنان در جوامع اسلامی، تبدیل شد و سخن محدود شد به آگاهی زن‌باورانه آنان و امنیت و استقلال رشک آمیزشان در فضای امن قوانین اسلامی. تلاش راویان، دفاع از حیثیت اسلام بود در برابر تبلیغات منفی غرب درباره تبعیض‌های حقوقی و اجتماعی زنان در اسلام. اما نتیجه این روایت‌های اغراق‌آمیز، مخدوش ساختن تمایز اسلام به عنوان یک دین یا یک باور فرهنگی و اسلام به عنوان یک نظام حکومتی مبتنی بر بنیادگرایی اسلامی بود.

برخی از پژوهشگران دانشگاهی که از شنیدن آوای دهل از دور به وجد آمده بودند در حمایت از روشنفکران اسلامی، به دفاع تام و تمام از اسلام برخاستند و حمایت از حقوق اقلیت‌های مسلمان در غرب علیه راسیسم را به دفاع از اسلام یا در مواردی کمرنگ ساختن قوانین ستم‌بار اختراعی بنیادگرایی یا توجیه آنان تبدیل کردند و در نهایت زرادخانه تبلیغات

سیاسی و فرهنگی بنیادگرایان اسلامی را تقویت کردند. بدین ترتیب ضرورت به رسمیت شناختن و احترام به حقوق اقلیت‌های مسلمان در غرب تبدیل به سازش فکری و سیاسی در مقابل اقدامات ظالمانه بنیادگرایانی شد که در کشورهای دارای اکثریت مسلمان قدرت حکومتی را بطور مستقیم و یا غیر مستقیم در دست دارند. به عبارت دیگر به نام ضدیت با امپریالیسم چشم برپیاآمدهای قوانین بنیادگرایانه برای مردم این کشورها بسته شد. این آشفتگی‌های نظری و یا سازشکاری را می‌توان پشت کردن به زنان (و مردان) منطقه دانست که برای سیستمی دموکراتیک‌تر و انسانی‌تر، یعنی حقوقی که در غرب امری مسلم است مبارزه می‌کنند.

تاسف‌آورتر این است که این برخوردها منحصر به ژورنالیست‌های حرفه‌ای نبود که گزارش‌های‌شان اغلب ترکیبی است از مشاهدات سطحی، ملاقات با مقامات رژیم‌های غیر مردمی و گفت‌وگوهای‌شان با رانندگان تاکسی که آنها را در تهران، قاهره و یا دیگر شهرهای خاورمیانه می‌گردانند. آنچه مرا بیشتر نگران می‌کرد (و می‌دانم که در این زمینه تنها نبوده‌ام و نیستم) استدلال‌های دلفریب پژوهشگران سکولار از جمله بعضی فمینیست‌های سرشناس در این مورد بود.

این کتاب تلاشی بود در جهت روشن کردن مفاهیم و تئوری‌های گمراه‌کننده بعضی از پژوهش‌ها و نظریات آکادمیک. شاید در این کتاب ناخواسته نتایج سیاسی روایت‌های پسامدرن و پسااستعماری را بزرگ کرده باشم، اما پژوهشگرانی که من نظریات آنان را به چالش کشیده‌ام، دست کم می‌توانند به این دلخوش دارند که کارهای آکادمیک آنها ارتباطی واقعی با دنیای "خارج" داشته و در قلمروی سیاسی الهامبخش بحث و گفت‌وگو شده است. آیا این همان چیزی نیست که ما به عنوان پژوهشگر خواهان آن هستیم؟

حال نکته این است آیا مباحث این کتاب پس از حدود یک دهه که از نوشتن آن می‌گذرد هنوز دارای اعتبار است؟ این پرسش شاید از آن رو مطرح می‌شود که چندسالی است که تقریباً تمام پژوهشگران فمینیست ایرانی که من روایت‌های آنان را در این کتاب مورد بررسی و انتقاد قرار داده‌ام در باره زنانی که در عرصه اندیشه، نگارش و یا مدیریت دولتی مورد ستایش آنان بودند سکوت کرده‌اند. تا آنجا که من می‌دانم تنها یکی دو نفر از آنان در حمایت یا تحلیل جنبش یک میلیون امضا و جنبش اعتراضی و حقوقی زنان در جریان انتخابات ریاست جمهوری در سال ۲۰۰۹ و پس از آن دست به قلم برده‌اند، اما در آن سال‌ها استفاده زیر کانه بنیادگرایان اسلامی از بعضی مفاهیم و خواست‌های فمینیستی، و وارد کردن زنان و دختران خود و زنان معتمد دیگر به صحنه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی همراه با سرکوب صدای زنان و مفاهیم سکولار، آنان را به این نتیجه توهم‌آمیز رسانده بود که تنها صدای موجود یا موثر حق طلبانه زنان در ایران "فمینیسم اسلامی" است.

برای عده قلیلی این کار نوعی فرصت‌طلبی حرفه‌ای یا «همرنگی با محیط تاریخی» بود و برای بعضی یک استحاله فکری واقعی. تمایل پرشور آنان به فمینیسم اسلامی به آنجا رسید که ظهور فمینیسم اسلامی مثلاً در ایران را نه عکس‌العمل و نشان خشم زنان در مقابله با سیاست‌های زن‌ستیزانه جمهوری اسلامی بلکه برعکس ثمره مثبت قدرت‌گیری اسلام‌گرایان و تنها استراتژی معقول و کارآمد فرهنگی برای جنبش زنان قلمداد کردند. معدودی حتی دل به نتایج حضور اجتماعی و تشریفاتی دختران و زنان آیت‌الله‌ها خوش کردند و تبعاً گفتمان غیر مذهبی برای پیشبرد امر برابری جنسیتی را به عنوان گفتمانی متعلق به «نخبگان»، به طور ضمنی مردود شمردند. این اختلاف نظرات که برای مدتی موضوع بحث و مجادله در خارج از کشور

بود فروکش کرده است. دلیل آن میتواند اوج دوباره قدرت جناح محافظه کارتر نظام ولایتی و کاهش حضور و تضعیف صدای زنانی باشد که قهرمانان جدید جنبش آزادی زنان قلمداد شده بودند. ادامه مقاومت زنان از سوی دیگر نشان می‌دهد جاذبه مفاهیم سکولار در ایران از میان نرفته است. این واقعیت در جریان انتخابات ریاست جمهوری ایران در سال ۲۰۰۹ و اعتراضات ملیونی پس از آن که زنان در آن نقش مرکزی داشتند و به اعتراض به ولایت فقیه انجامید بخوبی برای هر کس که مایل به دیدن واقعیات بود روشن شد. اما توهامات پوپولیستی درباره اسلام گرایان، دلخوش کردن به مقابله بنیادگرایان و تروریست‌های اسلامی با نیروهای غربی در منطقه به عنوان مبارزه ضد امپریالیستی هنوز خریداران بسیار دارد. واقعیت این است که جنبش‌های بنیادگرای اسلامی به فعال‌ترین و سازمان یافته‌ترین و پرنفوذترین بخش اپوزیسیون در سراسر خاورمیانه و آسیا تبدیل شده‌اند. اکنون در دوران پس از باصطلاح «بهار عربی» و قدرت گرفتن اسلام گرایان در مصر و تونس و مبارزه آنان برای بدست گرفتن دولت در سوریه و لیبی و کشورهای دیگر بخوبی نشان داده که در تمام منطقه کشوری نیست که صرف نظر از قدرت نظامی و قوت دستگاه‌های سرکوبش درگیر مبارزه ایدئولوژیک، سیاسی و نظامی و بعضاً تروریستی با این نیروها نباشد. بگذریم که رژیم‌های غیر مردمی منطقه، با حمایت بی دریغ مالی و نظامی دولت‌های غربی با از میان بردن جنبش‌های غیر مذهبی و ترقی خواهانه در منطقه، خود عامل قدرت گرفتن جنبش‌های اسلامی بوده‌اند.

اسلام سیاسی در حقیقت به یک جنبش فراملتی با شبکه‌های گسترده سیاسی - نظامی تبدیل شده است. به همین سبب است که مثلاً آیت‌الله‌های ایرانی برای بسیاری مسلمانان در خاورمیانه و بخصوص در میان گروه‌هایی از مهاجران مسلمان

در اروپا و آمریکای شمالی مرجع سیاسی، مذهبی و اخلاقی محسوب می‌شوند. از آن گذشته فعالیت این جنبش‌ها برخلاف گذشته ابعاد متنوعی پیدا کرده است. گروه‌های اسلامی اخوان‌المسلمین، حماس، حزب‌الله، جماعت اسلامی و حزب عدالت و توسعه استراتژی و تاکتیک‌های سیاسی خود را تغییر دادند و با حمایت مستقیم و دلارهای نفتی دولت‌های ارتجاعی منطقه به پیروزی‌های چشمگیر پارلمانی دست یافتند که جنبش‌های اسلامی در اردن، مصر و تونس و فلسطین از آن جمله است، این واقعیت مبارزه دموکراتیک و سکولار در منطقه را بسیار پیچیده‌تر از گذشته کرده است.

درک این پیچیدگی و شناخت و تحلیل فعالیت‌های این جنبش‌ها و نحوه عملکرد آنها و مکانیسم‌های اخلاقی، عاطفی و روانی جمعی و فردی‌ای که برای جلب توده‌های وسیع محروم و یا طبقات متوسط شهری در خاورمیانه و نیز در میان مهاجران مسلمان در کشورهای غرب به کار می‌برند اولیتی اساسی برای روشنفکران و بخصوص فعالان جنبش سکولار دارد.

بهترین شیوه همراهی و پشتیبانی از مبارزات زنان اما نه مخدوش کردن تفاوت‌ها از جمله تمایزهای اساسی میان دیدگاه‌های غیر مذهبی و اسلامی بلکه پذیرش و احترام به تفاوت‌ها و بهره بردن از تنوع نظرات و راه‌حل‌های گوناگون است که عرصه زندگی اجتماعی و سیاسی را غنی‌تر و جالب‌تر می‌کند. برعکس، امتیاز قائل شدن برای ایده‌های مذهبی و بها ندادن به ایده‌های غیر مذهبی به خاموش کردن ایده‌ها و صداها متنوع می‌انجامد که وجود آنها در مبارزه علیه انحصارطلبی و مطلق‌گرایی سرکوبگرانه اهمیت حیاتی دارد.

هدف این نوشته توجه دادن به این نکته است که پشتیبانی از اصلاح‌طلبی در کشورهای در حال توسعه و تشویق و تایید راه‌حل‌های بومی فرآیند بسیار ظریف و پیچیده‌ای است. بین

مبارزه برای تغییر وضع موجود و استحاله تدریجی در وضع موجود، واقع‌بینی در مطالبات و درخواست‌ها، یا تنزل دادن انتظارات و خواسته‌ها و دلخوش شدن به رفرم‌های کوچک بی آنکه این رفرم‌ها به پلی برای مطالبه رفرم‌های بیشتر شوند مرزهای لغزنده‌ای وجود دارد که توجه به آنها پیش شرط اصلاح‌طلبی اصیل و واقعی است. یافتن بهترین و واقع‌بینانه‌ترین استراتژی مبارزه علیه نظام پدرسالاری با مبارزه برای دموکراسی، آزادی‌های فردی، حق دگراندیشی و عدالت اجتماعی ارتباط ناگسستگی دارد.

تلاش چشمگیر زنان در سراسر خاورمیانه در جهت دموکراتیزه کردن نظام اجتماعی و فرهنگی جوامع خود و زنان ایران به طور اخص، که من از نظر سیاسی، فکری و عاطفی با آنان احساس نزدیکی و تعلق داشته‌ام، منبع بی‌انتهای امیدواری و الهام برای من بوده است. من در مقابل مقاومت، خرد و هوش آنان سر تعظیم فرود می‌آورم. نیز سپاس بسیار دارم از دوستی که متن کتاب را به فارسی ترجمه کرد و به دلایل روشن نامش باید محفوظ بماند. چندسال طول کشید تا من فرصت آن را بیابم که ترجمه این اثر را بازبینی کنم و در صورت لزوم در جاهایی نکاتی را تغییر دهم یا برای خواننده فارسی زبان روشن‌تر کنم. با این امید که این کتاب تلاشی هرچند ناچیز در جهت مبارزه‌ای تلقی شود که برای استقرار دموکراسی سیاسی، حقوق بشر و تحول فرهنگی - اجتماعی در ایران در جریان است.

لازم است از کوشش صمیمانه آقای مهدی پوریان برای طراحی زیبای جلد و صفحه‌آرایی و نیز از آقای درخشان، انتشارات پگاه تشکر کنم.

جوامع اسلامی در چنگ دو جریان متناقض اجتماعی و سیاسی گرفتار شده‌اند. هرچه استعاره‌ها، نمادها و احکام اسلامی بیان سیاسی بیشتری پیدا می‌کنند، تعداد بیشتری از مردم در سراسر خاورمیانه به اسلام به عنوان پروژه‌ای آزادیبخش و منطبق با متون مقدس و شریعتی از نو جان گرفته می‌نگرند. به چشم توده‌های در بند، حکومت متشرعان مسلمان تنها راه برای تغییر سرنوشت آن‌ها جلوه می‌کند. در عین حال هر جا که اسلام گرایان قدرت را در دست گرفته‌اند، شمار کسانی که از وعده‌های تحقق نیافته آنان سرخورده و به گفتمان اسلامی پشت کرده‌اند در حال فزونی است. هرچه شکاف فقیر و غنی بیشتر، موقعیت طبقه متوسط متخصص و صاحبان فنون سست‌تر و فساد حاکمان مستبد مسلمان آشکارتر می‌شود مشروعیت اسلام بیشتر رنگ می‌بازد. وعده بنای جامعه مبتنی بر قسط و عدل به شوخی مضحکی بدل شده است.

رژیم‌های بنیادگرا همه‌جا جز در مورد آنچه مربوط به محدودتر کردن حقوق زنان است همان وضعیت سابق را حفظ کرده‌اند و فقط بر سیاست‌های گذشته کلاه شرعی گذاشته‌اند. زمامداران مسلمان، ناکام در بنای جامعه‌ای عادلانه، همان خط مشی‌های سیاسی و اقتصادی را، که در نیمه دهه ۱۹۷۰ به ایجاد بحران و انگیزش جنبش‌های اسلام‌گرا انجامید دنبال می‌کنند. سرکوب فرهنگی و جهاد اخلاقی که آماج آن زنان و جوانان هستند نارضایتی‌های عمیقی را برانگیخته است، اما اسلام‌گرایان با سوءاستفاده از عواطف مردم و استفاده از ابزار رعب و وحشت همچنان قدرت را حفظ کرده‌اند و در سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا چالشی بزرگ را در برابر برنامه‌های سوسیالیستی و

ناسیونالیستی لیبرالی و غیر مذهبی به وجود آورده‌اند. زنان بیش از مردان از محافظه کاری اجتماعی که همه جا ویژگی مشخص جنبش های بنیادگراست، آسیب می بینند. به راستی زنان در همه جوامع اسلامی از افغانستان تا الجزایر و سودان، پاکستان و ایران در معرض خشونت های برنامه ریزی شده و در تیررس آتشبار نیروهای بنیادگرا و متجددان غیر مذهبی گرفتار شده‌اند. زندگی روزمره مردم افغانستان که در سال های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۹ در جنگی خانمان سوز گرفتار شده و در نتیجه رقابت ماجراجویانه سیاسی و نظامی آمریکا و شوروی یک میلیون کشته، تعداد بیشتری زخمی و معلول و هشت میلیون آواره بر جا نهاد، هنوز اسفبار و غم انگیز است. زنان از آغاز درگیرهای افغانستان تاکنون رنج های دهشتناکی را از سر گذرانده‌اند.^۱ محبوس شدن در خانه، ممنوعیت از تحصیل، کار در بیرون و ترک منزل مگر با همراهی یکی از خویشاوندان مرد بخشی از تجربه های زندگی زنان بوده است.

مردم سودان نیز که مانند سایر مردم خاورمیانه و شمال آفریقا (به جز عربستان سعودی) بیش از این با اسلامی ملایم تر و انعطاف پذیرتر خو گرفته بودند از سیاست اسلامی کردن دولت و عوارض آن بخصوص برای زنان و اقلیت های غیر عرب و غیر مسلمان در امان نمانده‌اند. «پاکسازی نژادی» دولت سودان آدم ربایی، تجاوز به عنف، اسارت و ایجاد قحطی و گرسنگی عمدی به رویه ای متعارف تبدیل شده است.^۲

۱. مجاهدین افغانی زنان را می ربوندند و به آنها تجاوز می کردند، و «برادران» مسلمان شان که با نیروهای شوروی می جنگیدند، پستان های زنان را می بریدند. در اردوگاه های پناهندگان در پاکستان و ایران، مسئولان مذهبی و سیاسی که دست نشاندهی مقامات پاکستانی و ایرانی بودند قوانین سخت و «اسلامی» مانند دوری از اغیار و حجاب را بر زنان تحمیل کرده و زنان پناهنده را از رابطه با خویشاوندان مردی که برای آنها غذا و امکانات آموزشی و پزشکی تهیه می کردند محروم و آنان را به کارخانه ی بچه سازی در جهاد مردان مسلمان با کفار بدل کرده بودند (والی، ۱۹۹۵، ۱۷۶-۱۷۷).

۲. بر اساس گزارش مددکاران اجتماعی و گروه های حقوق بشر افریقایی مردم «نوبا» دستخوش نسل کشی جبهه ی اسلامی سودان و جناح نظامی اش هستند. مشقات بی پایان بر زنان و کودکان در به اصطلاح

زنان الجزایری نیز از ۱۹۹۲ به اینسو از نوشداروی ناگوار اسلام‌گرایی بی نصیب نمانده‌اند و در محرکه میان نیروهای اسلامی مسلح و دولت نظامی گرفتار شده‌اند. براساس گزارش یک روزنامه‌نگار الجزایری «بنیاد‌گرایان به ویژه در پی شکار زنان هستند» (به نقل از Bennoune، ۱۹۹۵، ۵ و ۱۸)^۳ و زنان در هول و هراس دائم به سر می‌برند. هزاران زن در الجزایر قربانی تجاوز بوده‌اند و از این گروه، تعدادی نیز بچه‌دار شده‌اند. این زنان تیره‌روز به جای بازگشت به روستاهای خود ترجیح داده‌اند که خود را در جایی پنهان کنند. رسیدگی به وضع اسفبار این زنان در دستور کار سازمان‌هایی نظیر «انجمن ملی حمایت از کودکان در زمان بحران» قرار دارد. این انجمن می‌کوشد دولت را وادارد تا دست کم ممنوعیت سقط جنین را از میان بردارد.^۴

جامعه بین‌المللی با این رعب و وحشت آشنا است. درست همان‌گونه که با فریبکاری دولت‌های غربی بیگانه نیست. ماجرای ایران - کنترای دولت ریگان و فروش اسلحه به آیت‌الله خمینی که بارها حکومتش به دلیل نقض حقوق بشر از سوی دولت آمریکا محکوم شده بود از آن جمله است. کمک‌های نظامی و مالی آمریکا و سازمان سیا به مجاهدان افغان در طول جنگ داخلی و سپس پشتیبانی از طالبان نیز در پرده ابهام نمانده است. آمریکا امیدوار است که خط لوله گاز ترکمنستان با دور زدن ایران از مشت‌گرفته‌کرده طالبان نیز عبور کند و از مسیر

«اردوگاه‌های صلح» تحمیل می‌شود. نگاه کنید به سنندار هال، «درباره‌ی زنان و کودکان نوبا»، Middle

East Report، اکتبر - دسامبر ۱۹۹۵، ۴۷ و همچنین به *Guardian Weekly*، ۲۵ اوت ۱۹۹۶ و *the Globe and Mail*، ۲۱ اکتبر ۱۹۹۵.

۳. از نظر نیروهای اسلامی مسلح تمام الجزایری‌هایی که از آنان حمایت نمی‌کنند خائن و سزاوار مرگ هستند. دولت الجزایر نیز به هر اقدامی از جمله تروریسم دست می‌زند تا بر سر قدرت بماند. نیروهای امنیتی متهم به دخالت در بسیاری از کشتارهایی شده‌اند که به نیروهای مسلح اسلامی نسبت داده می‌شود نگاه کنید به *Guardian Weekly* دوم فوریه ۱۹۹۷.

۴. به *International Herald Tribune*، ۱۱ اوت ۱۹۹۶ نگاه کنید.

غرب افغانستان به پاکستان برسد.^۵ با توجه به منافع عظیم آمریکا و سایر قدرت‌های بزرگ در خاورمیانه و شمال آفریقا و استفاده سودجویانه آنان از مفهوم «حقوق بشر» که توجیهی است برای تجهیز تسلیحاتی کشورهای دست‌نشانده، لطف و مرحمت به متحدان مورد اعتماد و گوشمالی غیر خودی‌ها، امید بستن به اینکه کشورهای غربی از زیاده‌خواهی و منافع ژئواستراتژیک خود دست بردارند بسی ساده‌لوحانه است. توجه به مسئله زنان نمونه گویای این دورویی و منفعت‌طلبی است. برخورد رژیم‌های بنیادگرا با زنان توجه ویژه‌ای را در غرب برانگیخته و مشوق گزارش‌های مطبوعاتی و تفسیرهای پژوهشی بوده و در گزارش‌های دولتی و بیانیه‌های رسمی به کرات ذکر می‌شود. با همه این احوال این موضوع فقط ابزاری در دست قدرت‌های بزرگ برای منزوی کردن و مهار مخالفان بوده و هرگز به کشورهای دوست و تولیدکننده نفت در شبه‌جزیره عربستان تعمیم نیافته است.

در چنین اوضاع و احوالی چشم امید دوختن به واشینگتن یا هر جای دیگری برای واکنش نشان دادن به نقض حقوق بشر از سوی رژیم‌های اسلامی خام‌اندیشی محض است. نیز با توجه به اسلام‌هراسی مطبوعات و دولت‌های غربی و رشد فزاینده تصورات نژادپرستانه رسانه‌ها و حکومت‌های غربی نسبت به اسلام و زنان مسلمان که جامعه مهاجران را هدف می‌گیرد، نقد مناسبات جنسیتی بنیادگرایی اسلامی و تاثیر اسفبار آن بر زنان، تردید و دودلی شخصی و سیاسی زیادی برای نویسندگان و پژوهشگران ایجاد می‌کند. سؤال همیشگی این است که چه کس یا کسانی از سخنان انتقادی آنان سود می‌برند؟ و از چه کس و چه چیز باید جانبداری کرد؟ در چنین فضایی است که

شاید برخی از پژوهشگران ویژگی‌های تادیبی و تنبیهی سنت‌ها و شیوه‌های اسلامی را نادیده می‌گیرند و در مقابل بر جنبه‌های مثبت فرهنگ اسلامی تاکید می‌ورزند، اما این موضع‌گیری بسیار مسئله‌آفرین است.

سکوت در برابر ویژگی‌های سرکوب‌گرانه سنت و فرهنگ خودی یا کردارهای غیر انسانی رژیم‌های بنیادگرا شیوه مناسبی برای ابراز همبستگی با مهاجران مسلمان نیست. یعنی باید هدف و تمرکز ذهنی را از دست نداد. این یعنی سهم نشدن در توهمات دیدگاه ضد استعماری در جوامع مسلمان؛ گرفتار نشدن در حالت تدافعی و اجتناب از خود- قربانی بینی یا خودبزرگ‌بینی. همیشه گناه را به گردن دیگران انداختن فقط به حکومت‌های مرتجع مذهبی و سیاسی منطقه کمک می‌کند تا در برابر چالش‌های داخلی و خارجی به دور خود حصار بکشند. بی تردید دفاع از حقوق اقلیت‌های مسلمان در غرب برای انجام آزادانه مراسم مذهبی و آداب فرهنگی‌شان در برابر سیاست‌هایی که از اسلام و مسلمانان هیولایی ساخته‌اند امری ضروری است. مشکل اینجاست که چنین دفاعی غالباً با بحث‌های مربوط به سیاست چندفرهنگی در غرب تداخل پیدا می‌کند و به قول "دنیز کندیوتی" به «تعمیم» شرایط در غرب به شرایط و موقعیت‌های کاملاً متفاوت دیگر منجر می‌شود.^۶ مقایسه شرایط مسلمانان مهاجر در غرب با جاهایی که مسلمانان قدرت دولتی را برای تحمیل دیدگاه‌ها و معیارهای اخلاقی خود به دیگران در چنگ دارند و یا جوامعی که جنبش‌ها و رژیم‌های اسلامی در آنان به اهرم‌های فشار تبدیل شده‌اند ما را در تشخیص قربانیان واقعی دچار سردرگمی می‌کند. برای نمونه می‌توان به موضوع حجاب اشاره کرد که در غرب بحث‌هایی به

راه انداخته است و بعضاً از آن به عنوان ایجاد کننده توانمندی زنان و فضای امن برای آنان یا حق انتخاب پوشش حمایت می‌شود. برای زنانی که در رژیم‌های بنیادگرا به خاطر رعایت نکردن حجاب آزار می‌بینند، به زندان انداخته می‌شوند و حتی شلاق می‌خورند، حجاب به هیچ عنوان مظهر توانمندی و امنیت نیست. واضح است که دارندگان این دیدگاه‌ها هرگز در چنان شرایطی زندگی نکرده‌اند.

برخی بر این باورند که اتخاذ موضعی انتقادی در برابر برخوردهای جنسیتی با زنان در کشورهای خاورمیانه ما را در کنار آمریکا و سایر دولت‌های غربی قرار خواهد داد. اما آنچه ما را به راستی به سیاست خارجی این دولت‌ها نزدیک می‌کند سیاست تسلیم‌طلبانه و ندای «عدم مداخله» در این گونه مسائل است. رعایت «حساسیت‌های فرهنگی» و «مداورای فرهنگی» این بهانه را به دست دولت‌های غربی می‌دهد تا با آسودگی خیال، دغدغه‌های تبلیغاتی خود درباره حقوق زنان و نبود دمکراسی و آزادی بیان در جوامع اسلامی را بایگانی کرده و روابط تجاری با کشورهای خاورمیانه را دنبال کنند. هیچگاه مثل امروز این موضوع بدین اندازه روشن و آشکار نبوده است. نتیجه این برخورد سیاستی خواهد بود مبتنی بر این پندار که اگر برخورد با زنان در افغانستان، ایران و سودان با تمام توافقات و قراردادهای رسمی و پذیرفته شده بین‌المللی می‌آینت دارد دلیل آن همانا باورهای فرهنگی آنان و شیوه‌های متفاوت آنان در انجام امور است. آنان راه و رسم خود را دارند ما هم آداب خودمان را. ما باید در برابر شیوه‌های آنان که در اینجا ناپسند تلقی می‌شود با «روی بازتری» برخورد کنیم. اما همه این توضیحات و تفصیلات برای این است که مناسبات تجاری و فروش انبوه سلاح به کشورهای اسلامی از رونق نیافتد.

نظریات مربوط به رفتارهای فرهنگی «مسلمانان» اما اگر خارج از بافت و متن مربوط به آنها ارائه شود نادیده گرفتن عمدی ناهمگونی‌ها و تفاوت‌های مسلمانان در خاورمیانه و دیگر سرزمین‌های اسلامی است. مردمی که تحت قوانین اسلامی زندگی می‌کنند از طریق یک فرافرنهنگ یا اعتقادات مذهبی اسلامی باهم پیوند ندارند. بسیاری از آنها درست به دلیل همین تفاوت‌ها با تبعیض و آزار مواجهند. به عبارت دیگر، واژه «تفاوت» تنها برای تبیین ناهمسانی میان دیدگاه‌ها و شیوه‌های غربی و اسلامی نیست، بلکه این واژه باید برای توصیف ناهمسانی‌های موجود در درون جوامع مسلمان نیز استفاده شود.

انتقاد به سنت‌های اسلامی و اعمال بنیادگرایان در حقیقت برخوردی است هم به ایده‌های اسلام‌گرایی و هم شرق‌گرایی یا اورینتالیسم. زیرا هردوی این دیدگاه‌ها شبکه پیچیده تفاوت‌های طبقاتی، جنسیتی، قومی، مذهبی و منطقه‌ای را نادیده می‌گیرند. یعنی درست همان تفاوت‌هایی که موجب اختلاف و تفاوت و نه همسانی در شیوه زندگی مردم این منطقه شده است. آثار انتقادی چالشی است هم در دیدگاه‌های شرق‌شناسان و هم پندارهای بنیادگرایان که مردم خاورمیانه را مسلمانان یکپارچه می‌پندارند. بیانیه جمعی از روشنفکران عرب و ایرانی و نیز دادخواست ۱۲۷ روشنفکر ایرانی در تبعید علیه فتوای آیت‌الله خمینی درباره سلمان رشدی نمونه بارز نادرستی چنین پنداری بوده است. این درست زمانی بود که بسیاری از محققان خاورمیانه و غربی با شرمساری و به بهانه «معیارهای متفاوت فرهنگی» از این فتوا جانبداری می‌کردند.

نکته اینجاست که گزینه‌ها و انتخاب‌های سیاسی که فراروی روشنفکران خاورمیانه قرار دارد آن‌چنان که به نظر می‌آید محدود نیست. یعنی انتخاب ما سکوت منفعلانه در برابر

بنیادگرایی اسلامی و ناچیز جلوه دادن پیامدهای آن یا همصدائی با سیاست‌های قلدرمنشانه قدرت‌های بیگانه به ویژه آمریکا در تهاجم به افغانستان، عراق و سرزمین‌های دیگر نیست. ما می‌توانیم با هر دو مخالفت کنیم، اما برای مخالفت با مداخله خارجی در جوامع مسلمان لازم نیست که شرایط واقعی زنان در این جوامع تحت قوانین اسلامی به فراموشی سپرده شده یا قدرت سرکوبگر جنبش‌های اسلامی ناچیز شمرده شود.

در این کتاب کوشیده‌ام گرایش‌های روشنفکرانه‌ای را بررسی و نقد کنم که به جنبش‌ها و رژیم‌های بنیادگرا امتیاز می‌دهند و در حقیقت زنانی را که در حصار قوانین آهنین گرفتارند به خود وانهادند. هم‌چنان که "بت بارون" خاطر نشان می‌کند، صرف برخورد بنیادگرایان با زنان، گواه قانع‌کننده‌ای بر ویژگی سرکوبگرانه شیوه‌های سیاسی و اجتماعی آنان است. با این حال به این موضوع در تحلیل‌های آکادمیک غالباً بی‌اعتنایی می‌شود. آیا چنین گرایشی از ترس خشونت‌های فیزیکی است یا از این نگرانی فلج‌کننده ناشی می‌شود که مبادا فرد به عدم حساسیت فرهنگی یا به «شرق‌گرایی» متهم شود؟ یا اینکه چنین دیدگاه‌هایی از نوع برخوردهای پست مدرن است که شیوه‌ها و نهادهای «نامتعارف» کشورهای دوردست را پاسخ‌های «اصیل» و «محلی» به مشکلات بومی تلقی می‌کند و به آن ارج می‌نهد، با این بهانه که این پاسخ‌ها با آن فرهنگ‌ها هماهنگی دارند. به هر حال به اعتقاد من این دیدگاه‌ها به رغم ظاهر رادیکال‌شان، به شدت محافظه‌کارانه هستند. بارها و بارها دیده‌ایم که رژیم‌های تمامیت‌گرا در برابر فشارهای بین‌المللی حساسیت دارند. کمترین کاری که جامعه جهانی روشنفکری می‌تواند انجام دهد این است که فشار اخلاقی خود بر رژیم‌ها و جنبش‌های بنیادگرا را به نام احترام به تفاوت‌ها و اصالت

فرهنگی، متوقف نکنند.

همانطور که در فصل اول این کتاب اشاره کرده‌ام این درست است که تجربه‌های زنان در جوامع اسلامی را نمی‌توان به مصائب زندگی آنان تقلیل داد. بی‌تردید چنین تحلیل یک سویه‌ای، نادیده گرفتن شهادت و انسانیت زنان جوامع مسلمان و مقاومت شجاعانه آنان در برابر رژیم‌های بنیادگرا و تاریخ طولانی مبارزه آنان برای تغییر و تحول خواهد بود. علاوه بر این «اسلام» در محدودیت‌هایی که بر زنان تحمیل می‌کند، رفتار یکسانی ندارد. میزان سخت‌گیری در اجرای احکام شریعت به عوامل گوناگونی از جمله سطح توسعه سیاسی - اجتماعی و سنت‌های فرهنگی و محلی بستگی دارد. با این حال احکام قرآنی و احکام شرعی که تفسیر آن به عهده علما است، همچنان موقعیت حقوقی زنان را تعیین می‌کند. مسئله ایجاد نوعی اعتدال است. قرن‌ها جنسیت و رفتار زنان از جمله دغدغه‌های مردان مسلمان بوده و نیازها و واکنش مردان، زندگی زنان و میزان مشارکت آنان را در عرصه اجتماعی تعیین کرده است. پیدایش بنیادگرایی اسلامی در خاورمیانه و شمال آفریقا دغدغه‌های مربوط به حقوق زنان را دامن زده و آنان را به رویه‌های حقوقی و قوانین دیوانسالارانه‌ای تبدیل کرده است.

در فصل دوم به این بحث پرداخته‌ام که تصویری که در برخی از نوشته‌های آکادمیک از زن «مسلمان» ارائه می‌شود و چالشی است در برابر تصور منفی موجود، به اندازه همان تصاویر قبلی یکجانبه و موهوم است. زیرا در این تصاویر نیز اسلام پدیده‌ای جامع و خردی مطلق پنداشته می‌شود که موجودیت خاورمیانه در آن خلاصه می‌شود با این تفاوت که در این پندار «زن مسلمان» به عنوان موجودی به تمامی سربلند و توانا ارائه می‌شود. لـا زنی که مصون از سموم غرب‌زدگی،

به نسبتی متناسب هم از فعالیت‌های اجتماعی و هم از کنترل اخلاقی برخوردار است و این خود سپری دفاعی است در برابر خشونت‌هایی که زن غربی با آن روبه‌رو است. یعنی اگر در نگاه شرق‌شناسانه اسلام به دلیل جنسیت‌گرایی غیر قابل اصلاح آن نکوهش شده است، در قرائت شرق‌گرایی نوین، اسلام به دلیل انعطاف‌پذیری زن‌پرور و توان آزادی‌بخش ستایش می‌شود. در این که باید تجربه‌های متفاوت زنان را به رسمیت شناخت و به آنان فرصت داد تا از جانب خود سخن بگویند حرفی نیست، اما چرا باید از چالش مستقیم بنیادگرایی اسلامی پرهیز کرد؟ چرا این همه جنایت بر ضد زنان و به نام مذهب هیچ‌خشمی را در نوشته‌های آکادمیک بر نمی‌انگیزد؟ آیا سکوت روشنفکران غیر مذهبی در برابر زندگی ستمبار زنان در حکومت بنیادگرایان، به مفهوم این نیست که روشنفکران غیر مذهبی به محدودیت‌های تحمیلی اسلام‌گرایان گردن نهاده‌اند و مخالفت با آن را به انتزاعی‌ترین سطوح کاهش داده‌اند؟

در فصول سوم و چهارم به این موضوع می‌پردازم که مباحثات موجود پیرامون زنان، به ویژه در آمریکای شمالی عمیقاً تحت تأثیر گرایش‌های متداول و مد روز دانشگاهی بوده است که در این میان می‌توان به نسبی‌گرایی پست‌مدرنیستی و دیدگاه‌های ضد شرق‌شناسانه و هویت-محور اشاره کرد. با بررسی مختصر تطبیقی رئوس استدلال‌های نسبیت‌گرایی پست‌مدرنیستی و بنیادگرایی، کوشیده‌ام نشان دهم که دست بر قضا این هر دو از زمینه مشترکی برخوردارند و آن همانا دشمنی آشتی‌ناپذیر با تغییرات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است که تحت عنوان مدرنیسم شناخته شده و محل پیدایش آن غرب بوده است. از شباهت‌های دیگر پست‌مدرنیسم و بنیادگرایی مخالفت با روند اصلاحات مربوط به روابط جنسیتی

در غرب، شیفتگی به پدیده‌ها و مفاهیم غیر غربی و انتقاد نیم‌بند از سرمایه‌داری است؛ به طوری که نه سرمایه‌داری طرد و نه سوسیالیسم انتخاب می‌شود.

بحث من این است که باید پذیرفت دیدگاه‌های ضد شرق‌شناسی و نگاه پست‌مدرن دریچه‌های جدیدی را به روی پژوهش‌های فرهنگی گشوده‌اند، اما آنان در شتاب برای ارزشگذاری به اندیشه‌های متفاوت با سر در دام مفاهیم «بومی» و «غیربومی» افتاده‌اند. اگر شرق‌شناسان تصویری موهوم و خیالی از زن مسلمان «شرقی» خلق کرده‌اند، پست‌مدرن‌ها با وارونه‌سازی این تصویر به مقابله با آن برخاسته‌اند و در روند اعتباربخشیدن به تجربه زنان «مسلمان» لبه تیغ بنیادگرایی را کند کرده‌اند و با این کار به تصویر بنیادگرایان از زن مسلمان به عنوان سمبل شکوفایی فرهنگی، شرافت و اصالت اعتبار می‌بخشند. نهایتاً نسبت‌گراهای پست‌مدرن برای بحران‌های مدرنیسم به همان راه‌حل‌های فرهنگی بنیادگرایان توسل می‌جویند.

بحث و استدلال‌های فصل پنج حول دومحور دور می‌زند: نخست آن که ماهیت استثمار، ناموزون و تبعیض‌آمیز مدرنیسم و توسعه در غرب واقعیتی انکارناپذیر است. معنای این سخن اما این نیست که صورت‌بندی‌های پیشامدرن برای زنان چیز بهتری در آستین داشته است. این واقعیت نباید ما را به سمتی سوق دهد که حقوق به‌دست آمده زنان غربی را برای زنان مسلمان بی‌فایده و نامربوط تلقی کنیم. دوم آن‌که، فمینیسم در شرایط فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی متفاوت، درخواست‌ها و اولویت‌های گوناگونی دارد، اما اولویت متفاوت به معنای خواست‌ها و آرزوهای متفاوت نیست. زنان در سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا که با سیاست‌های اسلامی کردن مقابله می‌کنند و علیه احکام بنیادگرایان درباره نقش‌ها و رفتارهای اخلاقی به مبارزه

برخاسته اند سزاوار و آرزومند همان حقوق اولیه‌ای هستند که زنان غربی از آن برخوردارند. ترغیب زنان شرقی به رضایت دادن به حقوقی که دارای «اصالت فرهنگی» و تناسب بومی است که در چارچوب اسلام قرار دارد به معنای پذیرفتن این استدلال است که فمینیسم قلمرو انحصاری زنان غربی است و باید باشد. چنین استنتاج‌هایی تأیید آموزه‌های بنیادگرایان است که فمینیسم و ارزش‌های غربی را دشمن عمده زنان در جوامع اسلامی می‌دانند.

فصل ششم به بارزترین نمونه سیاست‌های جنسیت‌گرایانه بنیادگرایان پس از به‌دست گرفتن قدرت حکومتی یعنی نمونه ایران می‌پردازد. (اسلامی‌کردن نسنجیده و ناپخته سال‌های نخستین انقلاب ۱۳۵۷ و دستکاری و کنترل ماهرانه درخواست‌های زنان و حتی استفاده از بعضی تاکتیک‌ها و خواست‌های فمینیستی در سال‌های بعدی). فراز و نشیب واکنش‌های زنان از انقلاب به این سو، نیازمند تحلیلی است که به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی قدرت‌گیری بنیادگرایی توجه کند. هدف هشدار است علیه بررسی‌هایی که هنگام گفت‌وگو درباره سیاست اسلامی کردن و واکنش زنان به آن در ایران تنها از رویارویی زیرکانه و مانورهای ماهرانه و مقاومت زنان در برابر اسلام‌گرایان سخن گفته و از تحلیل پیامدهای ویرانگر و ملموس بنیادگرایی اسلامی برای زنان، اقلیت‌های دینی، گروه‌های قومی، ملی‌گرایان غیرمذهبی و روشنفکران سوسیالیست خودداری می‌کنند. نزدیک به سه دهه است که زنان در برابر طرح‌ها و دین حکومتی به صراحت و با روش‌های گوناگون مقاومت کرده‌اند. با توجه به تنوع اشکال این مقاومت باید پرسید چرا فقط صدای تنی چند از زنان خواص و برگزیده مسلمان که راه حل نهایی و تنها راه‌هایی زنان را اسلام می‌دانند

بازتاب می‌یابد؟

در فصل آخر امکانات و محدودیت‌های "فمینیسم اسلامی" مورد بررسی قرار گرفته است. پرسش این است که آیا اسلام قادر است «نمونه‌ای انقلابی و امکانی نوین» در برابر فمینیسم غربی، فراروی زنان قرار دهد؟ در اینجا سخن از سازگاری فمینیسم و اسلام در میان نیست. زیرا فمینیسم به اندازه کافی متنوع و انعطاف پذیر هست که بتواند پذیرای جنبش‌ها و هویت‌های گوناگون فمینیستی یا گروه‌ها و افراد فمینیست با ویژگی‌های متمایز سیاسی و ایدئولوژیک باشد. مشکل هنگامی بروز می‌کند که زنان فعال در جوامع اسلامی برای پذیرش اسلام به عنوان تنها طرح کارآمد و «متناسب با فرهنگ» در فشار قرار گیرند. در چنین وضعیتی هویت زنان در جوامع مسلمان یکبار دیگر فقط به هویت «اسلامی» آن‌ها تقلیل می‌یابد و تفاوت‌های مهم منطقه‌ای، قومی، دینی، طبقاتی و فرهنگی زوده می‌شود. صدای زنان آگاهی که به مسائل جنسیتی اشراف دارند، گواه وجود تاریخ برجسته جنبش زنان در بسیاری از کشورهای خاورمیانه و سنت‌های چشمگیر فمینیستی در منطقه است که از قرن نوزدهم تلاش کرده‌اند تا مسائل زنان در کشورهای اسلامی را طرح کنند. با آنکه بسیاری از زنان پیشاهنگ، برای مقابله با احکام شرعی و روش‌های زن‌ستیزانه آن خود را ناگزیر دیده‌اند که به تفاسیر نرم و ملایم‌تر قرآن درباره زنان توسل جویند، با این حال هیچکدام مبارزات خود را زیر پرچم «فمینیسم اسلامی» انجام ندادند. طرح و ارائه تحمیل‌گرایانه «فمینیسم اسلامی» در حقیقت رخنه‌گفتمان بنیادگرایی اسلامی، در دستور کار روشنفکران غیر مذهبی و فمینیست‌های سکولر است. گزارش‌های «پرآب و تاب» درباره «فمینیسم اسلامی» بیانگر تسلیم و پذیرش شکست و اعلام پایان عصر پروژه‌های

ناسیونالیستی، لیبرالی و سوسیالیستی غیر مذهبی در جوامع اسلامی است.

پویایی و پیچیدگی مبارزات جنسیتی در جوامع اسلامی توجه و تحلیل دقیق‌تری را اقتضا می‌کند. ارزیابی تجربه‌ها و نقش زنان، بازبینی جزم‌اندیشی‌های قدیمی، دریافت‌های ایدئولوژیک و کلیشه‌های فرهنگی امری ضروری است، اما هیچ رویداد سیاسی در چند دهه گذشته در خاورمیانه ما را به این نتیجه‌گیری نمی‌رساند که راه حل اسلامی در منطقه برای زنان و مردان تنها راه حل است. بنیادگرایی اسلامی نمی‌تواند پاسخی علیه سلطه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی غرب در خاورمیانه باشد و از ارائه آلترناتیو «اصیل فرهنگی» در برابر مدرنیسم غربی کاملاً عاجز است.

همه آنچه گفته شد به معنی این است که باید به آینده مبارزات زنان خاورمیانه برای به دست آوردن حقوق قانونی خود و برای دمکراتیزه کردن فرهنگ و کشورهای خود یقین داشت. این خوش بینی به این دلیل است که خواسته‌ها و رفتارهای جامعه و نیاز به رفرم به رغم وقفه به نسبت کامل گفتمان‌های سکولار هم‌چنان در دستور کار باقی مانده است. این گفته به این معنا است که هرچه جامعه با اصلاحات بیگانه‌تر، سنتی‌تر یا توسعه آن ناموزون‌تر باشد نیروهای بنیادگرا با شتاب و سهولت بیشتری می‌توانند پندارهای عقب‌افتاده و مذهبی خود را به مورد اجرا بگذارند. ارمغان این پندارها برای زنان چیزی جز رنج و شکنجه نخواهد بود. در چند دهه گذشته زنان از هیچ تلاشی برای ذره ذره پس گرفتن حقوقی که سیاست «بازسازی اسلامی» در ایران، سودان و پاکستان از آنها گرفته است، باز نایستاده‌اند. زنان خواهان شأن انسانی خود هستند و کمر همت بسته‌اند تا ساختارها و مناسبات قدرت مبتنی بر جنسیت را

دگرگون کنند. مقاومت پایدار زنان بر ضد نیروهای واپسگرای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به طور مرتب گسترش می‌یابد و همین امر بیانگر این نکته است که وضعیت زنان و نیز مبارزه پی‌گیرانه آنان در فرهنگ اسلامی باید به طور دیالکتیک بررسی درک شود.

فصل

۱

جنسیت شرقی:
پنداشت‌ها
و
واقعیت‌ها

انگاره اسلام به‌عنوان دینی عجیب که با زنان بدرفتاری می‌کند، همواره وجود داشته است. هیچ دین دیگری مانند اسلام تا بدین اندازه شیطانی قلمداد نشده و هیچ دین دیگری نیز به اندازه اسلام، چنین سرسختانه در برابر فشارهای بیرونی به دور خود حصار نکشیده است. رفتارهای فرهنگی و سنت‌های قانونی جنسیت‌گرایانه، مضمون و درونمایه مکرر سفرنامه‌ها، گزارش‌های نمایندگان سیاسی و خاطرات بازرگانان، پزشکان، معلمان و دیگر اروپایی‌هایی بوده است که در کشورهای اسلامی به کار اشتغال داشته‌اند یا به نوعی با مسلمانان در تماس بوده‌اند. اما پس از رویارویی استعماری با کشورهای خاورمیانه است که نگاه تحقیرآمیز غرب در آثار ادبی و پژوهشی به‌طور مشخص نمایان می‌شود. تفسیر و توصیف‌هایی که در اسناد دوران استعمار، از سنت‌های «بومی» در دست است از مناسبات فرهنگی زن‌ستیزانه خبر می‌دهد. پس زمینه این گزارش‌ها حس خودپسندی و خود ستائی نویسندگان آن است. هرچند گویی نویسندگان این متون سخت نگرانند که زن مسلمان چگونه و چه وقت از یوغ مرد مسلمان خلاص می‌شود. این کلیشه‌ها غالباً سرشار از اوهام و آمال جنسی مردان اروپایی هستند.

چهره زن مسلمان^۷

بررسی دیوید استانارد درباره قالب ذهنی غربی و تمایلات ممنوعه و وسوسه‌های جنسی مرد اروپایی در دوران ماجراجویی‌های استعماری اروپا در سرزمین‌های دور دست چندو چون نگرش مسلط و خصمانه و روایت‌ها و پندارهای

۷. برخی از مطالب این فصل را در کتاب «زنان، گرایش‌های جنسی و سیاست‌های اجتماعی در فرهنگ‌های اسلامی» مورد استفاده قرار داده‌ام، نگاه کنید به International Review of Comparative Public Policy, Vol. ۹ ۱۹۹۷: ۱۴۹-۱۶۸

موهن درباره مسلمانان و سرزمین‌های اسلامی را بیشتر قابل فهم می‌کند. بی‌بندوباری جنسی در زمره گناهانی بود که مردان غیر اروپایی به آن متهم می‌شدند. در واقع هر آنچه با هنجارهای مسیحیت همخوانی نداشت نه تنها عجیب و بیگانه بلکه آشکارا جنسی، حیوانی، بدوی، شهوانی و کفرآمیز تلقی می‌شد. یعنی مردمانی «وحشی» که از کف نفس و پارسایی مسیحیت بویی نبرده و در مسائل جنسی موجوداتی بسیار حریص بودند. در این نوشته‌ها مرد غیر اروپایی با اشتیهای جنسی بسیار و زن «وحشی» حوری لوند و شهوت‌انگیزی نمودار می‌شود. «هزاران سال تصویر مردان وحشی، همانند سایر مظاهر نژاد پست و فرومایه زمین، در تخیلات غربی‌ها جاخوش کرده بود».^۸ در همین رابطه "عزیزالعظمه" می‌نویسد که در گزارش‌های نخستین شرق‌شناسان، ترک‌ها نمونه و سرمشق کامل یک فرد مسلمان معرفی می‌شوند. روایت‌های متداول درباره مردان مسلمان ترک حاکی از آن بود که «آنقدر که به لواط و غلام‌بارگی گرایش دارند به روابط جنسی طبیعی با زنان رغبت و تمایلی نشان نمی‌دهند».^۹ آثار ادبی و پژوهشی اروپا سرشار از شرح و تفسیرهای ریشخندآمیز و سرزنش‌بار از رفتارهای جنسی و اخلاقی مردان مسلمان است. مرد شرقی برای «شیوه زندگی کاهلانه و انقیاد زنان» دائم نکوهش می‌شود. کار روزانه او «بیکار و بی‌عبار گشتن، خوردن و خوابیدن، قلیان دود کردن و قهوه خوردن» است.^{۱۰}

در سال‌های اخیر، چندین پژوهش برجسته به بررسی موشکافانه گفتمان استعماری در سفرنامه‌های انگلیسی و فرانسوی در باب مسائل جنسی شرقی‌ها پرداخته‌اند. برای نمونه، «جودی ماپرو»

Stannard, ۱۹۹۲, p ۱۶۹. ۸
Al-Azmeh, ۱۹۹۳, p. ۱۲۴. ۹
pp ۳۸-۳۹, ۱۹۹۱, Lowe ۱۰

مینویسد که توصیف‌هایی که از مردم و جوامع خاورمیانه ارائه می‌شد با شدت و حدت تحت تأثیر کتاب «هزار و یک شب» قرار داشته است. این توصیف‌ها بدون استثناء به تمام منطقه جغرافیایی وسیع خاورمیانه یعنی به هر جا که پای اروپاییان به آن رسیده تعمیم داده می‌شد.^{۱۱}

در تحقیق دیگری «لیزا لو» درباره سفرنامه‌های به‌جا مانده از اروپایی‌ها در سفر به کشورهای شرقی، می‌نویسد که این نوشته‌ها بیانگر خیال‌پردازی‌های جنسی مردان اروپایی است. از نگاه مردان اروپایی «زن مسلمان بسیار شرقی‌تر از مرد مسلمان» بود. به‌طور مثال در نامه‌های «گوستاو فلوربر» زن شرقی... بیانگر رویای مردانه برای ارضای ناب شهوت در دوران صنعتی شدن امپریالیسم فرانسه است. «این زن لذت جنسی بر می‌انگیخت، اما «خود آرام، بی‌احساس و خویشتندار بود؛ با رمز و راز شرقی خود افسونگری می‌کرد و سرچشمه زوال‌ناپذیر لذت بود».^{۱۲} مرد اروپایی با این خیالات لجام‌گسیخته، بی‌اعتنا به واقعیت‌های مغایر با این تصورات، از زن مسلمان چهره‌ای لذت‌جو هم‌چون کنیزی سرشار از شور و لذت جنسی تصویر می‌کرد. ناگفته پیداست که در «کارگاه خیال» اینان، نمونه کامل زن شرقی، زنان روسپی بودند.^{۱۳} شرقی‌رام و اهلی، مطیع و در عین حال نادان و جاهل درست نقطه مقابل غربی‌آزاد، مستقل و روشن‌اندیش بود. این صفات شرقی‌ها، توجیه‌کننده و مشروعیت‌دهنده مناسبات استعماری بود.

«لیزا لو» در تحلیل نوشته‌های فلاسفه و ادیبان پرآوازه اروپای سده‌های هجده و نوزده میلادی برای نمونه به نامه‌های ایرانی مونتسکیو اشاره می‌کند که خصومت دیرپای غرب با شرق را آشکار می‌سازد. نشانه این خصومت، تاکید مکرر بر سلسله

p. ۲۸. ۱۹۹۱، Marbo ۱۱

p. ۷۶، Lowe ۱۲

Graham-Brown, ۱۹۸۸; Allula, ۱۹۸۶. ۱۳

مراتب طبقاتی و روابط جنسیتی نابرابر بوده است. بدین ترتیب، ایران در نامه‌های مونتسکیو نمونه زنده جامعه‌ای در تقابل با فرانسه است. به قول «لیزا لو»: «استبداد حاکم بر حرم در ایران با دولت پارلمانی فرانسه، طبع بی‌رحم مرد ایرانی و خواجه‌های حرم‌اش با عقلانیت و قانون‌گرایی فرانسوی و عفت مقید شرقی زنان با آزادی و بی‌وفایی زن فرانسوی در تقابل قرار داشتند.^{۱۴} جالب آنکه خانگی بودن، خلوص و پاکدامنی جنسی زنان که در اروپا صفاتی پسندیده و مطلوب قلمداد و ترویج می‌شدند، «گواه» بردگی جنسی زن مسلمان و نشانه کاستی‌های غیر عادی اخلاقی و مذهبی شرقی به شمار می‌رفتند. نکته این نیست که آیا تصویری که از نقش و شأن زن مسلمان ارائه می‌شد با واقعیت منطبق بود یا خیر. نکته مهم این است که انقیاد و «بردگی جنسی» زنان کاملاً با ارزش‌های مسیحیت غربی همخوانی داشت. این نکته به‌خوبی در نوشته‌های فیلسوفان و ادیبان نام‌آوری چون «ژان ژاک روسو» و «آرتور شوپنهاور» به چشم می‌خورد. «روسو» اعتقاد داشت برای درمان زنان از تن‌آسایی و بیکاره‌گی باید از همان آغاز دختران را مقید کرد: «زنان باید در تمام عمر پیوسته تحت جدی‌ترین محدودیت‌ها قرار بگیرند.» او پیشنهاد می‌کرد برای اینکه دختران بتوانند در آینده به راحتی به خواست‌های دیگران گردن بنهند لازم است «از همان اوان کودکی به چنین محدودیت‌هایی عادت کنند».^{۱۵} زنان از نگاه شوپنهاور «از نظر قدرت تعقل از مردان ضعیف‌تر، دارای دیدی محدودتر، کوته‌بین‌تر و فاقد توانایی داوری‌اند و به اندازه‌ای به افراط و تفریط گرایش دارند که گاه این تمایل تا مرز جنون پیش می‌رود». البته همه این ویژگی‌های زنانه از نظر

P. ۵۵ ، Lowe

۱۴

۱۹۷۹، p. ۱۱۳. ، Osborne

۱۵

«سرگرمی مردان در هنگام فراغت، در موقع نیاز و برای دلداری او که همه بار مسئولیت را بر دوش دارد» سزاوار و ضروری بود. (۱۱۳ - ۱۱۴)

نکوهش اسلام به خاطر بدرفتاری با زنان و اشاره مداوم به نشانه‌های انقیاد زنان (حرمسرا، حجاب، چندهمسری) به مردان اروپایی کمک می‌کرد تا بر سرکوب جنسی و منزلت غیر انسانی زنان در اروپا چشم فرو بندند و ملاک‌های دوگانه جنسی را مشروع جلوه دهند. نظام حکومتی مردسالارانه اروپا با سلاح فمینیسم به جنگ فرهنگ‌های دیگر می‌رفت. «لیلا احمد» این را «فمینیسم استعماری» و کارکرد آن را توجیه اعزاز «هیئت‌های اروپایی برای متمدن کردن کشورهای شرقی» می‌داند. گفته‌ها و کارهای «لرد کرومر» فرمانروای امپریالیسم بریتانیا در مصر نمونه آشکار این نوع برخورد است. فمینیسم در سرزمین خودی و برای مردان سفیدپوست باید سرکوب و در برابر آن مقاومت می‌شد، اما همین پدیده باید به خارج از مرزها برود و برضد فرهنگ مردم کشورهای مستعمره تبلیغ و ترویج شود. تحقیقات «احمد» تناقض عجیب سیاست‌های جنسیتی «کرومر» در مصر و انگلستان را هویدا می‌کند. او در وهله نخست و بیش از هر چیز اسلام را برای برخورد ناخوشایندش با زنان به باد سرزنش می‌گیرد. به گمان او مصر برای نیل به توسعه فکری و اخلاقی باید زنان را از خلوت و انزوا به در آورد و حجاب هم باید از میان برداشته شود، اما در انگلستان، لرد کرومر «عضو برجسته و حتی در مقاطعی رئیس باشگاهی است که اعضای آن با حق رأی زنان مخالفند». زنان می‌بایست در قلب امپراتوری هم‌چنان مطیع و فرمانبردار باقی می‌ماندند، اما ظلم به زنان از سوی دیگران به ویژه مردانی که در آن سوی مرزهای غرب متمدن یا در کشورهای مستعمره می‌زیستند

«بهانه‌ای موجه و اخلاقی برای طرح ریشه‌کنی و نابودسازی فرهنگ مردم کشورهای مستعمره فراهم می‌آورد».^{۱۶} نقش و جایگاه زنان مسلمان در کشورهای مستعمره به چماقی در دست غربی‌ها بر ضد شرق تبدیل می‌شود.^{۱۷} زن مسلمان باید از قید مرد مسلمان، جهل خویش و وحشی‌گری‌های فرهنگی سرزمین خود رهایی می‌یافت، اما البته استثمارش به دست مرد غربی مجاز بود.

با این حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر اسلام بیش از مذاهب دیگر دغدغه امیال جنسی انسان‌ها و عفت و پاکدامنی جنسی زنان را در سر ندارد پس چرا مسائل جنسی زنان تا بدین حد با حیثیت اجتماعی و سیاست در فرهنگ‌های اسلامی عجین شده است؟ کدام روند و ساختار اجتماعی - تاریخی به حکومت‌های اسلامی حق می‌دهد که اعمال اخلاقی و جنسی زنان را کنترل کنند؟ برخی از پژوهشگران همه گناهان را به گردن استعمار اروپایی می‌اندازند: اینکه غربی‌ها با ابداع «زن مسلمان»، توان جنسی و انقیاد جنسی او، نگرانی فرهنگی و خشم مرد مسلمان را برانگیخته‌اند. سیاست‌های استعمارگرانه «آزادسازی» و «متمدن کردن»، در حوزه حقوق زنان، بی‌تردید به خشونت مرد مسلمان کشورهای دست‌نشانده دامن می‌زند. پنهان کردن زنان از نگاه خیره‌نظاره‌گر غربی و محافظت جسم و فکر آنان از هر گونه تغییری که دخالت خارجی ایجاد می‌کرد، نماد حفظ هویت اسلامی، شان اجتماعی و تداوم فرهنگی و اجتماعی بوده. از همین‌رو شاید بتوان گفت خودداری جوامع مسلمان از پذیرش دگرگونی در موقعیت خانوادگی زن مسلمان در واقع پاسخی در برابر حقارت‌ها و اهانت‌هایی است

Ahmad, ۱۹۹۲, pp. ۱۵۱-۱۵۳. ۱۶
Malti-Douglas, ۱۹۹۱, p. ۳ ۱۷

که به بهانه رفع ستم بر زنان به فرهنگ آنان روا شده است. این دیدگاه معتقد است که استعمار در واقع «زن مسلمان» و حقوق او را محور سیاست‌های امپریالیستی خود در خاورمیانه قرار داده است. اما استدلالی که مقاومت جوامع مسلمان در مقابل دگرگونی وضع زنان در خانواده را واکنشی فرهنگی به استعمار می‌داند خالی از مسئله نیست. تأکید بیش از حد بر نقش استعمار به اندازه همان دیدگاهی که با رویکردی کلی همه فرودستی زنان را در کشورهای مسلمان به گردن احکام قرآنی و دستورات شریعت می‌گذارد، ناقص و قابل بحث است. این دیدگاه نیز این واقعیت را نادیده می‌گیرد که اسلام مانند هر مذهب و ایدئولوژی دیگری ماهیتی علیت‌پذیر و انطباقی دارد و محصول پیوندی است که با فرهنگ و جوامع بومی برقرار کرده است. در حقیقت ناهمگونی «فرهنگ اسلامی» دلالت بر کیفیت مکانی - زمانی اسلام دارد. همانطور که «عزیز العظمه» استدلال می‌کند، نظرگاهی که اسلام را یک فرا فرهنگ تلقی می‌کند در واقع مخدوش کننده این واقعیت است که اسلام در جوامع مختلف مسلمان و در شرایط متغیر با توجه به وضعیت جغرافیایی، اجتماعی، میزان ثروت و سطح آموزش، چهره‌های گوناگون دارد و فرهنگ‌های اسلامی متفاوتی را نیز به وجود می‌آورد. این سخن بدین معناست که مشابهت جوامع اسلامی در کاربرد احکام شرعی نباید به نادیده گرفتن تفاوت‌های چشمگیر و عمده‌ای بیانجامد که در تفاسیر قرآنی و شرعی در مکان و زمان و شرایط سیاسی خاص بر مفسران آن‌ها تاثیر داشته است. برای نمونه چندهمسری که مشخصه جنسیت‌گرایی اسلام به شمار می‌آید در برخی از کشورهای اسلامی مانند ترکیه و تونس اکیداً ممنوع است. ازدواج موقت، متعه^{۱۸} که

۱۸. متعه یا ازدواج موقت سنتی ماقبل اسلام و قراردادی شفاهی بین زن و مرد است. در این قرارداد زن در ازای دریافت مبلغی معین و به مدتی مشخص به همسری مرد در می‌آید. خاتمه‌ی متعه لازمه‌ی طی مراحل

آیینی منحصرأ شیعی است و به مرد اجازه می‌دهد با پرداخت مبلغی به عنوان مهریه برای مدت زمان معینی به تعداد دلخواه همسر اختیار کند در برخی از کشورهای شیعه اسماعیلیه شرق آفریقا کاملاً ممنوع است. قانون اساسی شیعه اسماعیلیه «ازدواج دو عضو جماعت را فقط وقتی قانونی می‌داند که هیچکدام از طرفین دارای همسری نباشند که در قید حیات است».^{۱۹} نیز در مسائلی مانند ازدواج اجباری، ازدواج کودکان که به سرپرست و ولی کودک اجازه می‌دهد به نمایندگی از طرف او صیغه عقد را جاری کند اختلاف‌های زیادی در میان مکاتب مختلف اسلامی مانند شیعیان، سنی‌ها، حنبلی‌ها و حنفی‌ها وجود دارد.

در حقیقت تنوع نسبی موجود در سنت‌ها و سیاست‌های مذهبی از اندونزی گرفته تا مالزی و مراکش بیانگر این امر است که سنت‌ها و ارزش‌های اسلامی می‌تواند متناسب با سخت‌جانی آداب و آیین محلی و شیوه‌های فرهنگی و روند توسعه اقتصادی و اجتماعی قالب عوض کند و چهارچوب جدیدی به خود بگیرد. اسلامی که در نیجریه احکام شریعت را با آداب آفریقایی و ارزش‌ها و سنت‌های پیش از اسلام ترکیب کرده است با رویه‌های اسلام سکولار در آذربایجان شوروی سابق متفاوت است. اسلام در آذربایجان بیش از آن که شیوه زندگی باشد هویتی فرهنگی - قومی است. تأثیر هفتادساله حکومت شوروی و سیاست‌های اجتماعی و غیر مذهبی آن در آذربایجان به اندازه‌ای بوده است که تقریباً تمام زنان به کار در

نیست که برای طلاق لازم است. هنگامی که قرارداد منقضی شود یا مرد از حقوق خود صرف‌نظر کند یا حتی فقط به صرف خواست مرد، زن و مرد از یکدیگر جدا می‌شوند. متعه پس از مرگ پیامبر ممنوع شد اما در ایران شیعه مذهب تا قرن‌ها هم‌چنان دوام یافته. گرچه متعه راهی ارزان و سهل برای ارضای تمایلات جنسی به شمار می‌آید در ایران بسیاری آن را نوعی خودفروشی قانونی تلقی می‌کنند. اما در گذشته متعه برای اهداف دیگری نیز استفاده می‌شد. برای نمونه، چون هر گونه رابطه‌ی نزدیک میان زن و مرد خارج از ازدواج البته به جز در بین خویشاوندان و بستگان ممنوع بود، گاه برای برقراری دوستی و روابط غیرجنسی از متعه استفاده می‌شد تا به لحاظ مذهبی و فرهنگی پذیرفته باشد.

بیرون اشتغال دارند و مردم هم گوشت خوک می‌خورند و هم مشروب‌های الکلی می‌نوشند و تنها معدودی از افراد از احکام و دستورات دینی اسلام آگاهی دارند.^{۲۰} نیز اسلام مردم نیجریه و آذربایجان با اسلام هواداران خمینی در ایران تفاوت‌های عمده‌ای دارد. در ایران اسلام‌گرایان با قوانین دولتی و با توسل به تفاسیر شرعی هر دم در حال ابداع قوانینی هستند که زنان را از تحرک و مشارکت اجتماعی دور نگاه‌دارد. وجود اسلام‌های گوناگون که در جهان اسلام به آن عمل می‌شود بیانگر این است که آداب و رسوم محلی، یا **عرف**، در قانونگذاری حاکم بر زندگی افراد در چهارچوب مرزهای متفاوت تأثیر قابل ملاحظه‌ای گذاشته است. بنابراین اسلام را نمی‌توان تنها عامل مهم و تعیین‌کننده موقعیت زنان در جوامع اسلامی دانست. حتی تحت قوانین اسلامی نیز مکتب و طبقه اجتماعی تا حد زیادی تعیین‌کننده حدود انتخاب و تجربه‌های جنسیتی زنان است.

افزون بر این، حکومت‌های استعمارگر در بخش‌های دیگر جهان هم برای مردم بومی کلیشه‌سازی کرده‌اند و زنان را به وحشیانه‌ترین شکل مورد سوءاستفاده جنسی قرار داده‌اند. هر جا که اروپایی‌های فاتح پا می‌گذاشتند زنان و سرزمین‌های اشغالی با هم به عنوان بخشی از غنایم جنگی به تصرف در می‌آمدند. مثلاً اسطوره استعمارگران در قاره آمریکا «زنان زیبا و جوان و سهل‌الوصولی بود که عریان و برهنه در همه جا آماده خدمت و در دسترس بودند».^{۲۱} با همه این اوصاف، آن مقاومت سرسختانه‌ای را که در جوامع اسلامی در مقابل تغییر وضعیت حقوقی زنان پس از سقوط استعمار شاهد بوده‌ایم، در قاره آمریکا نمی‌بینیم.

علاوه بر این، قدرت‌های اروپایی در بخش‌های مختلف جهان اسلام الگوهای استعماری متفاوتی را دنبال می‌کردند، اما در طی قرون، جوامع اسلامی جز در موارد استثنایی در حوزه حقوق قانونی و فردی زنان از جمله اموری چون ازدواج، طلاق، وراثت یا سرپرستی و نگهداری اطفال بیشتر مشابهت داشته‌اند تا تفاوت و پیوسته مشارکت زنان در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی را به مدد شریعت تعیین و محدود کرده‌اند. اشغال درازمدت الجزایر توسط فرانسه و طرح متمدن ساختن و فرانسوی کردن الجزایری‌ها که زنان مسلمان هدف ویژه آن بودند، اساساً با حضور کوتاه‌مدت انگلستان در مصر متفاوت بود. در مصر قدرت حکام محلی و سنت‌های حقوقی عثمانی‌ها از هرگونه دست‌درازی مصون ماند. با این همه، چه در مصر و چه در الجزایر حقوق و موقعیت زنان با تفاوتی ناچیز در قید و بند شریعت باقی ماند.

نکته اینجاست که قید و بندهایی که به پای زنان بسته شده است - خواه از سوی استعمارگران باشد یا حکام داخلی، خواه تحمیل خارجی باشد یا تولید داخلی، خواه واجبات شرعی باشد یا تفاسیر درهم و برهم علمای محلی - به‌هر حال مسائل جنسی و سلوک و کردار اخلاقی «زن مسلمان»، صدها سال است دغدغه و مشغولیت ذهنی مردان مسلمان بوده است. ترجمان این دلمشغولی‌ها نهادها، سیاست‌ها، قوانین و مقرراتی است که جایگاه فردی زنان و خواست‌ها و حدود مشارکت اجتماعی آنان را تعریف و تعیین می‌کند. یعنی با وجود آنکه جوامع اسلامی تا حدود زیادی به فشارها و ضرورت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کردن نهاده‌اند همچنان در برابر تغییرات اساسی ضروری در زمینه حقوق زنان سرسختانه و با برنامه‌های حساب‌شده و گاه به شیوه‌های قهرآمیز مقاومت می‌کنند.

درست است که تقریباً در تمام جوامع بشری، باورهای فرهنگی درباره جنسیت زن و دریافت‌های موجود از جایگاه زن به عنوان مادر، همسر و امور و مفاهیم مربوط به تولید مثل، پاکدامنی، فروتنی و از خودگذشتگی، اعتقادات و ارزش‌های مربوط به نقش‌های متنوع زنانه و مردانه و مناسبت‌های جنسیتی جامعه را شکل می‌بخشد، اما جنسیت زنان (یا کنترل و محافظت از آن) در جوامع اسلامی معنای سیاسی پیچیده‌تری دارند. در حقیقت تربیت و انضباط بخشیدن به جنسیت زنان که نشانه نظم اجتماعی و استمرار فرهنگ اسلامی است مرز میان «فرهنگ مسلمانان» و فرهنگ غیر خودی و غیر اسلامی قلمداد می‌شود.

برداشت اسلامی از جنسیت

جسم زن در جوامع اسلامی سرچشمه فریبندگی و لذت است. زن برای تولید مثل و به عنوان نماد شأن و کرامت جامعه مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد؛ برای آن قانون و مقررات وضع می‌شود؛ در صورت تمرد و نافرمانی تنبیه و مجازات می‌شود؛ در صورت ارتکاب گناه سنگسار می‌شود و قانون و به ویژه فرهنگ همه این اعمال را تأیید و تصدیق می‌کند. بدن زن صحنه کشمکش مخالفان و موافقان مدرنیته و برگ‌های بازی بین نیروهای سیاسی موافق و مخالف است. گرایش جنسی، عشق‌ورزی، میل و خواهش، ارضای جنسی و تولید مثل زنان مایه شرمساری، قید و بند، اضطراب و اجبار برای زنان در جوامع اسلامی است. به قول «مینایی»، «دختر مسلمان با اولین قطره خون قاعده‌گی به معبد شرافت و ناموس خانواده تبدیل می‌شود».^{۲۲} ابراز تمایلات و طلب خواسته‌ها و علایق زنان در تقابل آشکار با تمایلات مردان و حقوق خدادادی آن‌ها قرار می‌گیرد. این

برداشت که زنان در اموری چون قضاوت و قوه شناخت ناتوان ولی در امور جنسی پرتوان و به گونه مقاومت‌ناپذیری اغواگرند، بنیان و شالوده باورها و کردارهای جنسی و اخلاقی در جوامع اسلامی است. از این دیدگاه، آسیب‌پذیری زنان در برابر فساد، به فرهنگ اسلامی که همواره نگران عفت و پاکدامنی جنسی زنان است، حق می‌دهد تا نظارت بر اعمال زنان را به خانواده، جامعه و دولت تفویض کند.

جنسیت زنان مستقل از خواست و تمایلات آن‌ها در شمار متعلقات جامعه اسلامی، یعنی امت، و دولت به حساب می‌آید. قوانین مربوط به ازدواج و طلاق آشکارا بیانگر محرومیت زنان از حقوق کامل قانونی است. قرارداد ازدواج و فسخ آن یعنی طلاق معامله‌ای است که بین دولت و شهروند مذکر یعنی پدر در هنگام ازدواج و شوهر در موقع طلاق، انجام می‌گیرد. بر اساس شریعت اسلامی، دختران جوان باکره برای ازدواج به اجازه پدر یا سرپرست خود نیاز دارند. یعنی پدر به طور قانونی می‌تواند دختر صغیر خود را در ازای مبلغی معین (مهریه) شوهر دهد. مرد نیز می‌تواند بدون رضایت و حتی اطلاع همسر او را طلاق دهد. اختلاف آرا در احکام قرآنی و سنت‌های متنوع حقوقی در جوامع اسلامی و در زمینه جایگاه افراد، تأثیری در رفع محرومیت حقوقی زنان در مسائل ازدواج و طلاق نداشته است.

حال آیا از این حقایق می‌توان نتیجه گرفت که برداشت اسلامی از جنسیت ماهیتی تغییرناپذیر دارد و اساساً اسلام در این مورد با سایر ادیان متفاوت است؟ اگرچه تفاسیر و سنت‌های گوناگون اسلامی نیل به برداشتی کلی را دشوار می‌کند با این حال می‌توان گفت که اسلام، سنتی فرهنگی و مذهبی است که رابطه جنسی را تایید می‌کند. نگرش اسلام به لذت جنسی به راستی خط

فاصله مهمی بین این دین و سایر مذاهب سنتی است .

یهودیت و مسیحیت هر دو وجود روابط جنسی میان زن و مرد را فقط برای تولید مثل و در چهارچوب ازدواج تأیید می کنند. از نظر تاریخی، هم یهودیت (که با ریاضت کشی مخالف است و ازدواج و تولید مثل را ترویج می کند) و هم مسیحیت (که تجرد و باکره گی را می ستاید زیرا ازدواج را اجباری دنیوی می داند که ممکن است از اخلاص و سرسپردگی به خدا بکاهد)، وجود هرگونه رابطه جنسی مگر به شکل ازدواج و برای تولید مثل را تقبیح و محکوم می کنند. در میان مسیحیان اولیه، لذت جنسی اگر برای زاد و ولد نبود در شمار گناهان محسوب می شد.^{۲۳}

بعضی از مسیحیان حتی ایده ازدواج بدون رابطه جنسی را مطرح می کردند به این مفهوم که آمیزش جنسی یک زوج که از نظر مذهبی و قانونی مجاز است نباید به شهوت آلوده شود.^{۲۴}

اسلام، برعکس، تجرد را مردود می شمارد. روایت می شود که پیامبر اسلام ازدواج را از ارکان دین برای مسلمان می دانسته است. مکاتب مالکی و حنفی ازدواج را برای مردان واجب کرده اند. زیرا «ازدواج برای مردان سپری است که از آنان در برابر بی بندوباری، زنا، زبانه گی و همجنسگرایی محافظت می کند». ازدواج حتی به کسانی که قادر به کنترل تمایلات جنسی خود هستند یا به داشتن فرزند رغبتی ندارند و تصور می کنند ازدواج آن ها را از تقرب به الله بازمی دارد، توصیه می شود.^{۲۵} اسلام با تنهایی و تجرد مخالف است و لذت جنسی را حق مشروع مؤمنان می داند. رابطه جنسی در قلمرو خانواده و وظیفه ای مقدس تلقی می شود. به همین دلیل پیامبر توجه ویژه ای به روابط زن و شوهر دارد. به مؤمنان وعده می دهد که «زندگی

۱۹۸۹p. ۱۵۳، Tannahil ۲۳

۱۹۷۶. Bullough ۲۴

Doi, ۱۹۸۹ ۲۵

خوبی» در بهشت در انتظار آنان است. جایی که تنها کار مردان آن است که با زنان زیباروی، چشم درشت و همیشه جوان آمیزش کنند. چنین وعده‌ای شاید نهایت سعادت و خوشبختی را برای مؤمنان مسلمان تصویر می‌کند.^{۲۶} این پاداشی است که به مرد مؤمن در ازای دینداری، زهد، تقوا و پرهیزکاری در این جهان نوید داده می‌شود. یعنی اعطای لذت جنسی پایان‌ناپذیر و دسترسی دائم و بی‌حد و حصر به جسم زن یعنی منشاء لذت جسمی. «فتنه صباح» حوری بهشتی را نمونه زن دلخواه و بهشت را مدل آرمانی جامعه‌ای می‌داند که مسلمانان آرزوی آن را در سر می‌پروراندند. حوریان آفریده می‌شوند تا مورد استفاده مردان قرار بگیرند. همه ارزش این مخلوقات که هدیه خداوند به مؤمنان است در زیبایی جسمی و جنسی آنان است. حوری بهشتی از خود اراده و اختیاری ندارد و عاری از ویژگی‌های بشری است. «او فقط با این هدف خلق شده است که مؤمن از جسم او فیض ببرد.» (همان مأخذ) با توجه به این واقعیت که اجمالاً به آن اشاره خواهد شد، دستورهای مذهبی در جوامع اسلامی حکم قوانین حکومتی را دارند و این درک و برداشت از گرایش‌های جنسی پیامدهای حقوقی خاصی برای زنان در بر داشته است.

اسلام سنتی در همان حال که لذت جنسی را تایید می‌کند سلسله مراتب جنسی را نیز موجه می‌شمرد؛ یعنی زن همچون شیئی در خدمت امیال جنسی مردان است. قرآن مردان را «مدیر و مدبر امور زنان می‌داند» و زنان درستکار را به «اطاعت و رازداری برای رضای خدا» ملزم می‌کند. به زن مسلمان سفارش می‌کند که «چشمان خود را پایین بیاورد، بدن خود را بپوشاند و زینت‌آلات خود را مگر بر شوهر خود آشکار نکند». پیامد قطعی این سلسله مراتب ملموس در مسائل جنسی که در

قوانین خانواده جوامع اسلامی گنجانده شده این است که دلیل وجودی زنان، چه به لحاظ جنسی و چه از نظر عاطفی، صرفاً خدمت به مردان است. زنان برای مردان مؤمن حکم «کشتزار» را دارند که مرد هر وقت بخواهد به آن وارد می‌شود. اگر زنی به خواست‌های جنسی شوهرش تمکین نکند باید مجازات شود.^{۲۷} قوانین مبتنی بر شریعت شیعی در ایران حقوق و وظایف زنان را بر مبنای این نظر که وظیفه مذهبی زن گردن نهادن به خواست‌های جنسی شوهر است، تعیین می‌کند. آیت‌الله خمینی این نکته را بدون هیچ ابهامی بیان کرده است: «زنی که به عقد دائم مردی درآمده است اجازه ندارد بدون اجازه شوهر خود خانه را ترک کند و باید به هر لذتی که شوهر خواهان آن است تسلیم شود و بدون عذر شرعی مجاز نیست که از آمیزش جنسی با او خودداری کند»^{۲۸} (۳۱۸) آیت‌الله خمینی از این هم پیشتر می‌رود: «اگر زن از انجام آنچه در بالا ذکر شد امتناع کند، گناهکار است و حق غذا و لباس و سرپناه به گردن شوهر خود ندارد...» سنی‌ها هم زن شوهردار را به فرمانبرداری و وفاداری و قبول آمیزش جنسی [به میل شوهر] مکلف می‌کنند.^{۲۹}

برداشت سلسله مراتبی اسلام از جنسیت و تبعیض جنسیتی در قلمرو عشق و میل جنسی به این معنا است که اگرچه اسلام برخلاف ادیان دیگر خواهش جنسی و نیاز به ارضای آن را برای هر دو جنس به رسمیت می‌شناسد، در عمل ارضای جنسی برای زنان را دشوار می‌کند. میل جنسی و حق زنان برای ارضای جنسی فقط از طریق نهاد ازدواج و بر مبنای سنت‌های پذیرفته‌شده اسلامی امکان‌پذیر است. زن شوهردار از حق ارضای جنسی برخوردار است و شوهر نیز موظف است به این

۲۳. نگاه کنید به قرآن، جزء دوم، سوره‌ی بقره، آیه ۲۲۳.

۲۸. خمینی، ۳۱۸، p. ۱۹۸۰،

۲۹. Chaudhry، ۱۹۹۱، p. ۳۴.

حق احترام بگذارد و شرعاً مجاز نیست که بیش از چهار ماه از آمیزش با همسرش خودداری ورزد. با این حال فرض بر این است که میل جنسی مرد چنان است که نمی‌تواند با یک زن ارضا شود. بنابراین شرع در شیعه به او اجازه می‌دهد که چهار همسر دائم و به هر تعدادی که از عهده‌اش برمی‌آید از طریق ازدواج موقت همسر صیغه‌ای (متعّه) اختیار کند. این حق انحصاری مردان است که در واقع حق زن به پرورداری از لذت جنسی را بسیار محدود می‌کند. اسلام اکیداً همجنسگرایی را تقبیح و همجنس‌گرایان را به شدت مجازات می‌کند. بنابراین تنها راه برای کامیابی جنسی زنان ازدواج است. در وصلت‌های چندهمسری حق زنان برای لذت جنسی به نسبت مردان به یک چهارم کاهش می‌یابد.

این تناقض آشکار در دیدگاه‌های اسلام در مورد گرایش جنسی زنانه شاید دلیل اصلی نگرانی‌های وسواس‌گونه آن به کردارهای جنسی صواب و ناصواب زنان باشد. بی‌تردید در سنتی که فرزندان نامشروع به دیده تحقیر نگریسته می‌شوند، دلیل مهم نظارت بر رفتار اخلاقی زنان کسب اطمینان از اصل و نسب‌پذیری و حلال‌زادگی فرزندان است. به نظر «فاطمه مرینی»، در واقع این ترس آشکار و نهان مردان از میل جنسی و قدرت فریبندگی زنان است که تفکیک دوجنس و نظارت بر رفتار زنان در فرهنگ اسلامی را توضیح می‌دهد. زیرا فعال انگاشتن تمایلات جنسی در زنان و در عین حال محدودیت امکان ارضای آن در این دیدگاه به تلقی ناگزیر بی‌بندوباری جنسی می‌انجامد. علاوه بر این چون مرد نمی‌تواند بنا به طبیعت بر خواهش‌های جنسی خود چیره شود، امکان دارد به آسانی قربانی قدرت اغواگری و فریبندگی زنان شود. به نظر «فتنه صباح» ترس از شدت خواهش‌های جنسی و قدرت

اغواگری زنان و موجودیت زن را در جسم فیزیکی و بدن او خلاصه کردن هم در گفتمان حقوق اسلامی و به ویژه در گفتمان‌های شهوانی اسلامی کاملاً آشکار است. احتمال سرریز شدن انرژی جنسی زنان که هیچ مردی را توان مقاومت در برابر آن نیست به دو دلیل مایه نگرانی مردان است: نخست آن که این موضوع دلواپسی مردان را در مورد آمیزش جنسی برمی‌انگیزد. زیرا ارضای جنسی زن مستلزم طولانی کردن رابطه جنسی و جستن و یافتن راه‌هایی برای پاسخگویی به انتظارات زنان در بستر است. به این ترتیب روابط جنسی برای مسلمانان بحران‌آفرین است چرا که ذهن فرد را از خدا دور و به خود معطوف می‌کند. دوم آن که قدرت فریبندگی و اغوای زنانه برای نظم اجتماعی جامعه اسلامی خطری به شمار می‌آید. از علی ابن ابیطالب نقل شده که زن در مجموع آفت و بلا است؛ و بدتر آنکه بلایی است لازم.^{۳۰} زیرا به گفته قرآن، رحم زن هم چون مزرعه‌ای است که نطفه مرد را در خود پرورش می‌دهد. مفسران برجسته قرآن از جمله «امام غزالی» این قدرت زن را مخرب‌ترین عنصر برای نظم اجتماعی جامعه مسلمانان به شمار آورده‌اند.

روشن است که ترس از وسوسه‌های زنانه منحصر به دین اسلام نیست. از سنت‌های نوشتاری و شفاهی (تلمود) یهودیت که اقلیت "حاسیدیک" پیرو آن هستند، چنین برمی‌آید که زنان از چنان سائقه‌های جنسی سیری‌ناپذیر و ستیزه‌جویانه‌ای برخوردارند که مردان فقط قربانیان حاضر و آماده وسوسه‌های زنان هستند. برای کشیش‌های مسیحی نیز زنان موجودات گمراهی هستند که مایه تحریک مردان هستند. در واقع "سنت پل" معتقد بود که قدرت فریبندگی زنان حتی فرشتگان را نیز به گناه وامی‌دارد. (مأخذ قبل صفحه‌های ۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹) تاثیر چنین اظهار نظرهایی

درباره اخلاقیات جنسی در تمدن غربی کاملاً آشکار است. با این حال در غرب معیارهای اخلاقی یا غیر اخلاقی مناسبات جنسی خصوصی، مادامی که برای دیگران زیانبار و توهین آمیز نباشد، در شمار الزامات قانونی به حساب نمی آید. مثلاً رابطه جنسی خارج از ازدواج جرم نیست مشروط به اینکه با رضایت طرفین توأم باشد و تجاوز به عنف نباشد و یا طرف این رابطه کودکانه نباشند. در اسلام، برعکس، هر نوع رابطه جنسی جرم است مگر آن که بین زن و شوهر باشد.^{۳۱} این تفاوتها سبب شده است که اخلاقیات اسلامی تأثیر فلج کننده‌ای بر زندگی زنان (و مردان) داشته باشند. همین معیارها و آموزه‌های اخلاقی مذهبی زیر بنای حقوق قانونی و جایگاه فردی زنان هستند و رعایت آنها از لحاظ قانونی الزام آور است.

توجه به نکته دیگری نیز ضرورت دارد. اینکه کشیش‌های مسیحی به جز دوره کوتاهی در مسند قدرت حکومتی نبودند. هرچند آنها هم به نوبه خود برای گسترش و نفوذ قدرت دینی از ابزار حکومتی سوءاستفاده کرده‌اند، اما توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در جوامع اروپایی، همگام با استقرار نظام حقوقی مدرن، به رسمیت شناختن حقوق افراد در برابر دولت، حق رأی همگانی و برابری همه در برابر قانون در دوره‌های تاریخی متفاوت و در کشورهای مختلف اروپایی به کاهش خودکامگی کلیسای مسیحی و سوءاستفاده آن از قدرت دولتی و قضایی منتهی شد. بدین ترتیب کلیسا نتوانست دیدگاه‌های خود از مفاهیم اخلاقی و غیر اخلاقی را مانند گذشته بسط و گسترش دهد و آن را به شهروندان تحمیل کند. با جدایی کلیسا از دولت، حکومت قانون جایگزین حکومت الهی شد. این تحول، فضا را برای ایجاد جامعه مدنی به نسبت قدرتمندی

باز کرد که گامی سرنوشت‌ساز در موظف ساختن دولت به پاسخگویی در برابر شهروندان بود. این تحولات در مبارزه زنان برای به دست آوردن عدالت و برابری جنسیتی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

در آیین یهود زنان بر اساس اینکه به کدام فرقه یهودی بستگی داشته باشند (سنتی‌های افراطی، محافظه‌کاران یا اصلاح‌گران) یا اینکه کجا باشند و جایگاه طبقاتی آنها چه باشد تجربه متفاوتی داشته‌اند. جنبش‌های ارتدوکس و سنتی در حکومت اسرائیل همواره کوشیده‌اند با استفاده از دولت، منابع بیشتری را برای آیین و رسوم خود فراهم آورند و تا آن‌جا که امکان دارد اعتقادات و کردارهای مذهبی خود را به مردم اسرائیل تحمیل کنند.^{۳۲} حقوق قانونی زنان در اسرائیل در مواردی مانند ازدواج و طلاق در روند همکاری و سازش میان اهداف ناسیونالیستی (و نظامی) دولت و ارزش‌های پدرسالارانه آیین سنتی یهود که زمینه ائتلاف‌های سنتی پارلمانی بود، شکل گرفت. پیوند این ارزش‌ها (که زنان را نه شهروند مستقل با علائق و نیازهای متمایز بلکه اساساً نگهبان خانه و خانواده یهودی-همسر - و مادر یعنی تولیدکنندگان نسل بعدی یهودیان می‌دانست) با مصالح «امنیتی» دولت اسرائیل، به عقب‌نشینی اصول غیر مذهبی انجامید و به ضرر زنان تمام شد. نمونه این پیوند تصویب قانون ازدواج و طلاق در ۱۹۵۳ است که با به رسمیت شناختن صلاحیت دادگاه‌های خاخام‌ها در این موارد، ازدواج و طلاق مدنی را پایان داد.^{۳۳} اما دولت نظارت بر اعمال و رفتار اخلاقی زنان را در زمره مسئولیت‌های حکومتی به شمار نمی‌آورد. رعایت «صراط مستقیم یهودی» که مستلزم پیروی از دستورات

خشک مذهبی در تمام امور زندگی است، تا حد زیادی به انتخاب فردی وابسته است مگر آنکه به فرقه‌های ارتودکس یا سنتی‌های افراطی پیوسته باشند.

به هر حال اسلام نه تنها یک دین بلکه سنتی سیاسی و حقوقی نیز هست. اسلام دارای اصول اخلاق جنسی است و به شدت بر اجرای آن پافشاری می‌کند و رهبران روحانی آن در عین حال قانونگذاران و مجریان جامعه اسلامی نیز هستند. آموزش‌ها و بیان‌های روحانیون اسلامی درباره اخلاقیات جنسی و اعمال زنان منحصر به نوشته‌های سنتی یا شیوه‌های مسلمانان کهنه‌اندیش نیست. این‌ها اصولی هستند که از طریق نظام حقوقی و کیفری پی‌گیری و اجرا می‌شوند. جرم‌های جنسی در فرهنگ اسلامی را باید در چنین زمینه و فضایی درک کرد.

نکته مهم این است که ترس و نگرانی از توان جنسی و رفتارهای اخلاقی زنان به دیدگاه‌های نسل‌های گذشته خلاصه نمی‌شود. برای نمونه پیش از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ در نوشته‌های آیت‌الله مطهری نگرانی عمیق او از حضور زنان بی‌حجاب و تأثیر «مصیبت‌بار» آن بر جوانان آشکار است. او معتقد است که «زنان می‌توانند جوانان را که سمبل قدرت، اراده و بارآوری هستند به موجوداتی زبون، شهوتران و هیز بدل کنند».^{۳۴} مطهری که از قدرت اغواگری و تمایلات جنسی زنان سخت بیمناک بود توصیه می‌کرد که حجاب در مؤسسات آموزش عالی اجباری شود. او فکر می‌کرد که حضور زنان بی‌حجاب در مؤسسه‌های آموزشی، ادارات و کارخانه‌ها توجه مردان را از فعالیت‌های تولیدی منحرف می‌کند. به نظر او حتی حجاب هم قدرت و سوسه‌گری زنان را کنترل یا محدود نمی‌کند. از این رو پیشنهاد می‌کند که دانشجویان دختر و پسر باید از هم جدا باشند. پرده

کشیدن میان دختران و پسران دانشجو در کلاس‌های درس که پس از انقلاب به اجرا درآمد از توصیه‌های او بود.

بی‌تردید عقاید مطهری نمونه مشخص استدلال‌های مسلمانان محافظه‌کار است. «ابوالعلا مودودی» از روحانیون پاکستانی و از مخالفان حقوق بشر غربی معتقد است که زنان برای حفظ نجابت و پاکدامنی خود باید خانه‌نشین شوند و حجاب داشته باشند یا به اصطلاح در پرده بمانند، زیرا به نظر او «حجاب یکی از اصول اساسی حقوق بشر اسلامی است».^{۳۵} «مودودی» حکم می‌کند که «زنان باید کاملاً خود را بپوشانند و روبنده‌ای روی صورت‌شان بکشند». «آفتاب حسین»، حقوق‌دان مسلمان پاکستانی نیز این موضوع را مطرح کرده است که حجاب، نجابت هر دو جنس را حفظ می‌کند و نمی‌گذارد زن و مرد به هم خیره شوند.^{۳۶}

با همه این‌ها با آن‌که محافظه‌کاران مسلمان، حجاب را برای زنان مسلمان ضروری می‌دانند، لزوماً در مورد خانه‌نشینی زنان اتفاق نظر ندارند. علاوه بر این جنبش‌ها و دولت‌های اسلامی به رغم زبان‌بازی در باب اهمیت خانه‌نشینی زنان آن‌ها را در عمل به زندگی اجتماعی می‌کشاند. گرچه این کار فقط در شبکه‌های کاملاً زنانه و به خصوص با در نظر گرفتن جداسازی و تفکیک جنسی در زندگی اجتماعی صورت می‌گیرد.

بدین ترتیب اعتقاد به قدرت زیانبار و مخرب جنسی زنان و خطر آن برای نظم اجتماعی که در قوانین و مقررات حکومتی به نمایش در می‌آید به یکسان بر مسلمانان و غیر مسلمانان اثر می‌گذارد. نیز اسلام‌گرایان چه در نقش دولتمرد یا یکی از اعضای امت اسلامی وظیفه خود می‌دانند که از نجابت و پاکدامنی همه زنان جامعه محافظت کنند. در حقیقت، اصول

اسلامی امر به معروف و نهی از منکر هیچگونه احترامی برای حق انتخاب افراد و حق یکسان آنها برای برخورداری از حقوق قانونی قائل نیست. در چنین اوضاع و احوالی، پاسداران شرع اسلام تمام وجوه زندگی زنان و مردان را در چنگ خود گرفته‌اند. مثلاً در عربستان سعودی رانندگی برای زنان، حرام است. در سودان، با زنان طبقه متوسط و صاحب فن مانند روسپیان رفتار می‌شود. دولت و پاسداران اخلاقی خودسر، آنان را آزار و اذیت می‌کنند و برای حضور در محل کار و نوع رابطه با همکاران مردشان مورد بازخواست قرار می‌دهند.^{۳۷} در ایران رئیس نیروهای انتظامی تهران حکم می‌دهد که زنان نباید به مردان غریبه لبخند بزنند زیرا لبخند زنان ممکن است شہوات شیطانی را تحریک کند.^{۳۸} این روش‌ها مشروعیت خود را از این باور کسب می‌کند که تمایل جنسی زنان باید برای خیر و صلاح جامعه محدود، رام و کنترل شود. به این ترتیب، کنترل دولت بر رفتار اخلاقی زنان تا مرز نظارت بر حرکات، نگاه و لبخند زنان پیش می‌رود.

این واقعیات به ناچار ما را با این پرسش‌ها روبه‌رو می‌کند که چه انگاره‌ها و پندارهای فرهنگی و مذهبی و کدام شرایط پیچیده اجتماعی- فرهنگی و سیاسی نفوذ و اقتدار هراس‌انگیز قوانین و سنت‌هایی اسلامی را بر زندگی زنان تداوم می‌بخشد؟ چه انگیزه‌های روان‌شناختی و چه قالب‌های ذهنی در فرهنگ اسلامی چنین مقررات خشنی را از سوی مردان در مسائل اخلاقی و جنسی به زنان تحمیل می‌کند و یا بر آن صحنه می‌گذارد؟ این پرسش‌ها تبعاً علل بغرنج ظهور جنبش‌های بنیادگرای اسلامی در جوامع خاورمیانه و شمال آفریقا در عصر حاضر را نیز در

Hale, ۱۹۹۶, p. ۱۹۲.

۳۷

۴. نگاه کنید به ایران تایمز، (۱۷ ژوئن ۱۹۹۴).

۳۸

بر می گیرد.

ساختار ایدئولوژیک جنسیت زنانه به عنوان نماد هویت اسلامی و اهمیت محوری آن در برنامه‌های «پاکسازی فرهنگی» به این معناست که روند اسلامی کردن جوامع اسلامی برای زنان بیش از مردان زیانبار است. تجویز قانونی انواع خشونت‌های جنسیتی علیه زنان پیامد بی‌درنگ و فوری طرح اسلامی کردن بوده است. احیای قوانین کهنه و حیرت‌آوری چون سنگسار زنان به اتهام ارتکاب زنا، جایگاه حقوقی زنان را تنزل داده است و خصومت با زنان را ترویج می‌کند. مقررات مربوط به احکام حدود و تعزیرات اسلامی مصوبه سال ۱۹۷۹ و قانون شهادت که «ضیاء الحق» آن را در پاکستان متداول کرد به ویژه علیه زنان بکار گرفته می‌شود. بنا بر تعبیر این قانون بخشی از احکام زنا هم روابط جنسی خارج از ازدواج و هم تجاوز به عنف را در بر می‌گیرد. زن و مرد متهم به زنا به سنگسار یا به صد ضربه شلاق و سپس مرگ محکوم می‌شوند. همین حکم در مورد زنان تجاوز شده هم به اجرا درمی‌آید. برای اینکه دادگاه تعیین کند که رابطه جنسی زنا یا تجاوز بوده است (یعنی اینکه زن به این رابطه راضی بوده یا خیر) اقرار مرد متجاوز یا حضور چهار مرد مسلمان و از نظر اخلاقی «قابل اعتماد» لازم است. با این تفصیل، شهادت زنان حتی در صورت تجاوز قابل قبول نیست. «ضیاء الحق» با تصویب این قانون ضمن مخدوش کردن مرز تجاوز جنسی و زنا و با توجه به این واقعیت که حتی در نظام‌های حقوقی مدرن هم اثبات گناهکاری فرد تجاوزکار امری دشوار است، تبعیض نسبت به زنان را افزایش داد و امکان فرار از مجازات را برای تجاوزکاران فراهم آورد.^{۳۹} در میان زنان شلاق‌خورده، جریمه‌شده و زندانی، زن خدمتکار کوری به نام

صفیه بود که از تجاوزهای جنسی مکرر کارفرمایش جان سالم به در برده بود. مسئله این است که این قانون و احکام وحشیانه و خشن گناه جرایم و خشونت جنسی مردان علیه زنان را نیز به گردن زنان می‌اندازد.

«اسلامی کردن» در سودان که پیش از این هم اسلامی بود، هنگامی آغاز شد که «نومیری» در سال ۱۹۸۳ کشور سودان را جمهوری اسلامی اعلام و با سرسختی از احکام شریعت طرفداری کرد. در این میان، زنان بیش از همه آسیب دیدند. به عنوان نمونه، رژیم نومیری با تصویب قانون مجازات اسلامی، قانون ممنوعیت مثله کردن آلت جنسی زنان **infibulation** را که در دوران استعمار انگلیس تصویب شده و تا سال ۱۹۸۳ به اجرا در نیامده بود، ملغی کرد. پس از سقوط نومیری در سال ۱۹۸۹ و روی کار آمدن نظامیان بنیادگرا، سیاست اسلامی کردن شدت و شتاب بیشتری پیدا کرد. یکی از اولین قوانین این دولت محدود کردن آزادی عمل زنان و تحمیل مقررات مربوط به پوشش یعنی حجاب بود. پس از آن قانون اساسی به حال تعلیق درآمد. احزاب سیاسی، اتحادیه‌ها و انجمن‌های صنفی غیر قانونی اعلام شدند و احکام شرعی بر غیر مسلمانان نیز تحمیل شدند.

با توجه به این شرایط منطقاً می‌توان گفت ستم زنان در فرهنگ‌های اسلامی نتیجه درهم آمیختگی عقب ماندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی جوامع اسلامی با آداب و رسوم بومی و ارزش‌های فرهنگی پدرسالارانه است. همه این عوامل دست به دست هم داده‌اند تا اقتدار دستورات مذهبی و زن‌ستیزانه بر زندگی زنان پایدار بماند. ادغام سیاست و مذهب و نبود حد و مرز روشن بین سیاستمداران، قانونگذاران و رهبران روحانی و مذهبی، مانع از رشد و اعتلای جامعه مدنی است. در بیشتر کشورهای اسلامی جهان، مگر در لحظات نادر تاریخی،

جامعه مدنی یعنی فضایی برای فعالیت نیروهای مترقی و آزادیخواه تشکل‌های زنان، اقلیت‌های دینی و نیروهای مترقی و غیر مذهبی در عرصه سیاسی وجود ندارد. رهبران مذهبی و زمامداران سیاسی به یکسان از وحدت دین و سیاست و از جامعه مدنی سرکوب شده البته به جز اوقاتی که منافع‌شان باهم خوانایی نداشته باشد سود می‌برند. آن‌ها می‌کوشند با تقدس بخشیدن به احکام سیاسی، خود را در برابر چالش‌های مترقی و رادیکال محافظت کنند. بدیهی است چنین شرایط سیاسی-اجتماعی مساعد تغییر به نفع زنان نیست.

طنز ماجرا در نهایت در این است که با تمرکز بر بدن زن به عنوان نماد حرمت جامعه و با توسل به دلایل و براهین قرآنی و نسخ مذهبی اصول‌گرا برای توجیه انقیاد زنان در جوامع اسلامی، پندارهای استعمارگران درباره اسلام و حقوق زنان به عنوان نظمی ایستا و تغییرناپذیر بازیابی و تکرار می‌شود. این دو قطب به ظاهر متضاد، یعنی استعمار و بنیادگرایی، همانند همه افراط‌گرایان در پاره‌ای مسائل باهم تلاقی می‌کنند. بنیادگرایان با استفاده از جسم زنان چون ورق برنده در پیکار با مخالفان خود در واقع، هرچند ناخواسته و به اکراه، همان دیدگاه‌های استعمارگران غربی را بازتولید می‌کنند.

از شرق‌گرایی تا
"فمینیسم
اسلامی"



جوامع اسلامی در سراسر «مشرق زمین» تنها جوامعی هستند که هویت‌شان تقریباً به تمامی با نقش مذهب گره خورده است. اسلام و آن‌هم در روایت شرق‌گرایانه آن نیرویی به نظر می‌رسد که همه جنبه‌های زندگی اجتماعی را سازمان می‌دهد. همانطور که «فرسون» و «هجر» خاطرنشان می‌کنند، با آنکه هر سه دین یهود، مسیحیت و اسلام الگوهای کلی برای نظم اجتماعی ارائه می‌کنند، «جوامع مسیحی تحت این عنوان تحلیل نمی‌شوند». حتی جامعه اسرائیل نیز که معمولاً دولت یهود نامیده می‌شود به عنوان جامعه‌ای غیر مذهبی مورد بررسی قرار می‌گیرد. صرفاً تاریخ خاورمیانه است که «همواره از آن با نام تاریخ اسلام یاد می‌شود»، آنهم اسلام «با ویژگی ایستا و نامتغیر، مصون از تحولات تاریخی جدامانده از پیامدهای عوامل خارجی مانند تماس با غرب».^{۴۰}

چنان‌که در فصل اول اشاره شد، مذهب نقش تعیین‌کننده‌ای در توضیح جایگاه زنان در جوامع اسلامی دارد. در واقع، سرکوب برنامه‌ریزی شده «زنان مسلمان» در آن‌چه «ادوارد سعید» شرقی کردن (orientalization) خاورمیانه نامیده نقش محوری داشته است. به این معنا که «بیگانه» شرقی متضاد «خودی» اروپایی قلمداد شده است یا به عبارت دیگر، شرق و غرب دو قطب متمایز از یکدیگر شده‌اند. «ادوارد سعید» منکر تفاوت‌های واقعی موجود در واقعیت‌های انسانی یعنی کردارهای اجتماعی و آداب و رسوم فرهنگی نیست. به نظر او جوامع انسانی دارای فرهنگ‌ها، تاریخ، سنت‌ها و حتی نژادهای آشکارا متفاوتی هستند، اما شرق‌گرایی (ارینتالیسم) Orientalism به عنوان نوعی از اندیشه بر این تفاوت‌ها، چه به لحاظ تاریخی و چه بالفعل،

انگشت می‌گذارد تا «اهمیت این تمایزها میان مردم را از لحاظ تاریخی و عملی برجسته کند». یکی از ملزومات شرق‌گرایی اعتقاد به وجود تفاوتی بنیادین میان فرادستی غرب و فرودستی شرق، تمایز میان خودی‌ها (اروپا، غرب، «ما») و بیگانگان (خاورزمین، شرق، «آن‌ها») است. اعتقاد به قدرت‌مندی غرب و ضعف شرق در این دیدگاه کاملاً آشکار است. این دیدگاه به غرب اقتداری مشروع می‌بخشد تا نه تنها تصویری دلخواه از شرق ترسیم کند بلکه واقعیت آن را نیز تغییر دهد و بدین ترتیب است که «مأموریت متمدن کردن» شرقی‌ها به غرب واگذار می‌شود.^{۴۱}

نظر «سعید» این نیست که «شرق ماهیتاً یک مفهوم یا مخلوقی است که هیچ تطابقی با واقعیت ندارد»، اما به گمان او پدیده شرق‌گرایی اصولاً به آرا و نظریه‌هایی مربوط می‌شود که شرق‌شناسان «بدون توجه به واقعیت» درباره شرق بیان کرده‌اند. «قدرت فکری» اروپایی‌ها این امکان را به آنان داده است تا شرق را پدیده‌ای با ویژگی‌های پایدار بدانند که شرقی‌ها را از اروپایی‌ها متمایز می‌کند. مؤلفه اصلی بحث «ادوارد سعید» «مهار غیر خودی‌ها از طریق دانش و معرفت است».^{۴۲} او این حقیقت را مد نظر قرار می‌دهد که نوشته‌های غربی درباره جوامع و فرهنگ‌های اسلامی در بستر ویژه‌ای شکل گرفته است و تصویری که در ادبیات و نوشته‌های پژوهشی غربی از عرب‌ها، ایرانی‌ها و مسلمانان به‌طور کلی و از کردارهای فرهنگی آنان ارائه می‌شود با منافع سیاسی، اقتصادی و حرفه‌ای غرب به هم آمیخته است. نکته مهم و اساسی دیگر آن است که خط فاصل میان شرق و غرب مرز طبیعی ندارد، بلکه ساخته و پرداخته بشر

Said, 1979, pp. 42-45.

۴۱

Turner, 1994, p. 96.

۴۲

است که می‌توان آن را «جغرافیای تخیلی» نامید. کتاب «شرق‌گرایی» سعید و دیگر آثار برجسته مشابه مانند «ایده انسان‌شناسی اسلام» نوشته «طلال اسد» (Talal Asad ۱۹۸۶) و «تصوری از خاورمیانه» نوشته «تی‌یری هنتش» (Thierry Hentsch ۱۹۹۲) این تأثیر را بر خواننده می‌گذارد که «مشرق» به معنایی که ذکر شد، دست کم از قرن نوزدهم به این سو در نوشته‌های فلسفی و ادبی غرب وجود داشته است؛ یعنی «شرق‌روایی»، قربانی سیاست‌بازی و زاده خیال». ^{۴۳} این گونه بود که شرق‌گرایی به عنوان یک تفکر ابداع شد نه از روی الگویی واقعی «بلکه از این رو که امکان ساختن این مفهوم وجود داشت».

پیوند نزدیک میان دانش و قدرت در گفتمان بازنمونی Representational discourse شرق‌گرایی کاملاً روشن است. نمونه آن، تفسیر سعید از تصویری است که گوستاو فلوبر» از زن مسلمان ارائه می‌کند: «برخورد فلوبر با یک فاحشه درباری مصری بر تصویری که از زن مسلمان ارائه می‌دهد تأثیر زیادی گذاشته است. این زن هیچوقت راجع به خود حرف نمی‌زند، احساسات، سرگذشت و حضور خود را آشکار نمی‌کند. فلوبر به جای او سخن می‌گوید و او را می‌شناساند. اما فلوبر خارجی، نسبتاً ثروتمند و مذکر است و این‌ها همان عوامل تاریخی سلطه هستند که نه تنها به او اجازه می‌دهد تا کوچک‌خانم را به تملک خود درآورد، بلکه به جای او حرف بزند و حتی به خوانندگان خود توضیح دهد که آن زن چگونه نمونه مشخص زن شرقی» است. (سعید، ص ۶)

تنها در چنین بافت پیچیده‌ای است که می‌توان احساسات و پیشداوری‌های تند ضد عرب، ضد ایرانی و ضد اسلامی را بهتر درک کرد. کتاب «شرق‌گرایی» Orientalism «ادوارد سعید» با

همان صلابت فاضلانهای که در نگارش آن به کار رفته است موضوع تحلیل‌های انتقادی و بررسی تیزبینانه پژوهشگران دیگر قرار گرفته است. او به خاطر شرق‌گرایی واژگونه Orientalism-in-reverse^{۴۴} و نگرش غیر تاریخی، نامنسجم و بومی‌گرا و ارائه چهره غیر واقعی از اسلام مورد انتقاد قرار گرفت. سعید فقط به انتقادات اندکی پاسخ داده است.^{۴۵} همچنین به وی انتقاد شده است که هنگام تحریر این کتاب «نتوانسته از نقش قربانی خارج شود». و اینکه او با استفاده از احساس گناه روشنفکران غربی کوشیده آن‌ها را وادار به سکوت کند.^{۴۶} البته انتقاد «ادوارد سعید» از تصویرسازی غربی‌ها از مسلمانان، عرب‌ها و به‌طور کلی از تمدن اسلامی موضوع تازه‌ای نبود. پیش از او، پژوهشگرانی مانند «ماکسیم رودنسون»، «طلال اسد» و «حمید عنایت» در عرصه آکادمیک انگلیسی‌زبان کوشیده بودند اسطوره شرق‌شناسان از جهان اسلام را ساخت‌گشایی deconstruct کنند، اما تجزیه و تحلیل دقیق ادوارد سعید از گفتمان‌های استعماری شرق‌شناسان عرصه‌های سیاسی و تحقیقی جدیدی را گشود. سعید در مورد خطرات آثار شرق‌شناسان غربی هشدارهای تازه‌ای داد و همین سبب شد که ارزیابی دیدگاه‌های غرب از خاورمیانه با حساسیت بیشتری همراه شود و در میان پژوهشگران جوان‌تری که درباره ناسیونالیسم، پسا استعمار، نژاد‌گرایی، هویت و تصویرپردازی تحقیق می‌کنند شور و حال تازه‌ای ایجاد شود. «پارتا چاترجی»، محقق هندی، درباره کتاب ادوارد سعید سخنی گفت که می‌تواند

Al-Azm, 1981, pp. 367-371.

۴۴

سعید، ادوارد: Continuity and Change, From Helkm, London, ۱۹۸۵. نگاه کنید به کتاب ایجاز احمد: 'Orientalism Reconsidered' in Arab Society: Classes, Nations, Literature, Verso, ۱۹۹۲ و مقاله‌ای از صادق جلال العظم (۱۹۸۱) «شرق‌گرایی و شرق‌گرایی وارونه» khamsin, No ۸, Ithaca press, London. که با لحنی شدید و منحصر به فرد شرق‌گرایی را به نقد کشیده‌اند.

Hentsch, 1992, pp. 189, 193.

۴۶

سخن همه کسانی باشد که این کتاب را خوانده‌اند: «این مطالبی است که همیشه می‌دانستیم و می‌خواستیم بگوییم، اما زبان گفتن و بیان شفاف آن را نمی‌یافتیم.»^{۴۷} کتاب «شرق‌گرایی» ادوارد سعید و دیگر آثار تحقیقی ضد شرق‌گرایی به‌طور مشخص به مسئله جنسیت نمی‌پردازند، اما در این عرصه به قول «بروس راینسون» بر «شعور متعارف ضد تصویرپردازی» صحنه گذارده‌اند و این موضوع به «انکار بلامنازع حق یا توان تصویرپردازی از دیگران (others) انجامیده است».^{۴۸}

آغازی نو در مطالعات اسلام و جنسیت

در میان دانش‌پژوهان خاورمیانه و تحقیقاتی که در باب اسلام و جنسیت انجام شده است گرایش‌های ضد شرق‌گرایی جایگاه خاصی یافته‌اند. توصیه فمینیست‌هایی که به تحلیل گفتمان استعماری می‌پرداختند این بود که در مقابله با مباحثات ضد سلطه (counter-hegemonic) از جمله درباره حجاب و تفکیک جنسیتی، که شاخصان برجسته تبعیضات اسلام نسبت به زنان است، این سنت‌ها در ارتباط با حضور استعمار در منطقه، دست کم در جوامع اسلامی مانند ایران، مصر و الجزایر ارزیابی شود. بعضی از آنان نظر مربوط به تأثیر مثبت حضور سرمایه‌داری اروپا در افزایش فعالیت‌های اقتصادی زنان را به چالش کشیدند. این گروه از فمینیست‌ها اعتقاد داشتند که سرمایه‌داری اروپا با متزلزل ساختن تولید خرد منسوجات به فعالیت بازرگانان زن در سراسر منطقه آسیب رساند.^{۴۹}

Chatterjee, 1992, p. 195. ۴۷

Robbins, 1992, pp. 49-50. ۴۸

۱۹۸۴، Smith ۱۹۸۱، Cole ۱۹۸۱، Sayigh ۱۹۸۱، Keddie ۴۹

۱۹۹۲، Ahmad ۱۹۸۴، Hatem

استدلال آنان این بود که استعمار با قراردادن زنان و حقوق آنان در مرکز سیاست‌های امپریالیستی خود در خاورمیانه هویت مسلمانان را تنها در عرصه کنترل و نظارت بر کردارهای اخلاقی و ظاهر زنان در سرزمین‌های مستعمره اسلامی جلوه داد. پنهان کردن زنان از نگاه خیره غرب و محافظت از جسم و فکر آنان در برابر نفوذ خارجی، مظهر هویت اسلامی، شأن اجتماعی و تداوم فرهنگی و اجتماعی شد. بدین ترتیب، سیاست‌های جنسیتی قدرت‌های استعماری برای به اصطلاح «آزاد و متمدن کردن زنان» به ضد خود تبدیل شد و مقاومت‌هایی را برانگیخت که انتظار آن نمی‌رفت. برای نمونه فرانسوی‌ها در دوران حکومت خود در الجزایر برای ایجاد فشار اجتماعی به خانواده‌هایی که از همکاری با زمامداران جدید سر باز می‌زدند از روسپی‌گری استفاده می‌کردند. همین امر سبب شد که جنسیت یکی از مشخصه‌های مبارزه ملی و ضد استعماری شود و عکس العمل مذهبی و فرهنگی بیشتری را برانگیزد.^{۵۰} این نظریات در واقع پاسخی ضروری برای پرکردن شکاف موجود در آثار مربوط به مناسبات جنسیتی در خاورمیانه بود.

تحقیقات جدید با نوشته‌های پیشین فاصله بسیاری داشت. آثار قبلی به جز شماری اندک از نوشته‌های مترقی درباره مسائل اقتصادی خاورمیانه تقریباً فقط تاریخ اسلام و ایده‌ها و ارزش‌های اسلامی را مورد بحث قرار می‌دادند. با این حال، هنوز هم بنا به گفته «تاکر» Tucker با نوعی «به انزوا کشاندن تاریخ زنان» روبه‌رو هستیم. مورخان اجتماعی درباره موضوعات و مقولات متنوع خاورمیانه قلم می‌زنند، اما در این آثار به ندرت به تفکری منسجم درباره مسائل جنسیتی برخورد می‌کنیم و فقط

به عنوان موضوعی گذرا به زنان پرداخته می‌شود.^{۵۱} با این همه، شمار محققانی که اکنون در خاورمیانه درباره مسائل زنان و جنسیت دست به قلم می‌برند بسیار بیشتر و تعداد کسانی که به موضوع علاقه‌مند هستند از آن هم بیشتر است. به گفته «سیمونا شارونی»، میزان انتشارات، مقالات و کنفرانس‌ها در باب مسائل زنان و جنسیت نشانگر این است که این مقوله به موضوع اصلی بررسی‌ها و سرفصل‌های آموزشی در پژوهش‌های خاورمیانه نزدیک‌تر می‌شود.^{۵۲}

با ظهور و قدرت گرفتن بنیادگرایی اسلامی در اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد میلادی و پیامد آن در دنیای سیاست، موج جدیدی از اسلام‌هراسی در غرب به راه افتاد. سال‌های سخت و دشواری بود. انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) بر ضد شاه و ترور انور سادات رئیس‌جمهور مصر در ۱۹۸۱، دو متحد «مدرن» و پر زور غرب در منطقه را از قدرت برکنار کرد. هر دو این رویدادها در نتیجه اقدامات اسلام‌گرایان یا دست‌کم با مداخله عملی آن‌ها صورت گرفت. اشغال سفارت آمریکا در ایران و دو جنبش نظامی مردمی و اسلامی یعنی حزب‌الله لبنان و حماس در سرزمین‌های اشغالی، آمریکا و نزدیک‌ترین متحد آن یعنی اسرائیل را در منطقه به طور مستقیم به چالش کشید. پس از آن با جنگ خلیج، نژادگرایی وحشیانه‌ای بر ضد عرب‌ها و مسلمانان در کشورهای غربی به ویژه در آمریکا آغاز شد. اگر اخبار، تفسیرها، گزارش‌ها و شوخی‌های نژادی و استفاده از استعارات کتاب مقدس در کمدهای تلویزیونی و گزارش‌هایی را به یاد بیاوریم که بر ضد عرب‌ها و مسلمانان با تردستی و شعبده‌بازی در تمام رسانه‌ها ظاهر شد، می‌توان

Tucker, 1990, pp. 198-227.

۵۱

- Sharoni, 1997, p. 28.

۵۲

میزان اسلام‌هراسی و «قدرت جهت دهنده» رسانه‌ها در آن دوران را درک کرد. تصویرپردازی ناشیانه‌ای که برای توجیه حمله به عراق ارائه شد تضاد همیشگی و پایدار غرب متمدن و دمکراتیک با شرق مسلمان را از نو دامن زد. فیلم‌هایی مانند «بدون دخترم هرگز» که از قضا هم‌زمان با عملیات توفان صحرا بر پرده نمایش ظاهر شد و نظایر آن، صرفاً در خدمت توجیه جنگ و وحشیانه و بزدلانه با عراقی‌های «بیابانی و شترسوار»^{۵۳} و غیر نظامی‌های بی‌پناه عراقی توسط «بمب‌های هوشمند» و اسلحه‌های لیزری بود.

غرب در همان حال که می‌کوشید گذشته استعمارگرانه خود را از خاطره‌ها محو کند، با کشش و اشتیاق بی‌امان و مقاومت ناپذیری برای اهریمن‌خو جلوه دادن مسلمانان و عرب‌ها دست به گریبان بود و از همین روی به گمان خود به اساسی‌ترین اختلاف یعنی سیاست‌ها و کردارهای جنسیتی مسلمانان متوسل شد. بار دیگر بدرفتاری مسلمانان با زنان و پوشش عجیب آن‌ها محور گفتمان مربوط به خاورمیانه همراه با شواهد قاطع و قانع‌کننده برای اثبات نارسایی‌های سیاسی، فرهنگی و اخلاقی جهان اسلام قرار گرفت. حجاب و جداسازی جنسی در مکان‌های عمومی در ایران و برخی جوامع اسلامی، کلیشه‌ها و نمودهایی مبنی بر همسانی مسلمانان و عرب‌ها را ترویج می‌کرد. گفت‌وگوها و بحث‌های خودستایانه درباره حقوق زنان غربی، «اینجا» در تقابل با محرومیت زنان «آنجا» در واقع هیزمی بود که به آتش نژادپرستی انداخته می‌شد و تاحدی از اتهام گردن‌کشی و ضعیف‌کشی بیرحمانه و خشن غرب می‌کاست. مقابله با زرادخانه پر زور تصورات نژادی غربی‌ها بر ضد

۵۳ . برای آشنایی با استعارات جنگ نژادی به گزارش روشنگرانه‌ی ۱۹۹۱ De Awی و Norton ۱۹۹۱مرآجه کنید.

مسلمانان، عرب‌ها و ایرانی‌ها به نیازی مبرم تبدیل شد. پاسخ پرشور دانش پژوهان خاورمیانه در دانشگاه‌های اروپایی و آمریکای شمالی به شیوع مجدد جنون اسلام‌هراسی، افزایش سریع انتشارات، تشکیل کنفرانس‌ها و سمینارهای متعدد درباره اسلام و کردارهای جنسیتی را در این راستا باید دید. فشار سیاسی در این مقطع، مطالعاتی را درباره اسلام و جنسیت ایجاب می‌کرد که در عین مقابله با تصور متداول غرب از اسلام، خودباور باشند. شمار زیادی آثار روشنگرانه، تحقیقات میدانی، مطالعات تاریخی با بازبینی نقش و منزلت زنان در جوامع مسلمان توجه مخاطبان را به پیچیدگی و تنوع موقعیت زنان خاورمیانه و اهمیت تفاوت‌های طبقاتی، قومیت و موقعیت جغرافیایی از سویی و توانایی، ایستادگی و مقاومت آن‌ها از سوی دیگر، جلب می‌کردند. این پژوهشگران با توجه خاص به مقابله با تصاویر کلیشه‌ای و استعماری از اسلام و زنان مسلمان سرانجام موفق شدند تا حد زیادی موازنه را به نفع مطالعات اثباتی زنان در جوامع اسلامی تغییر دهند و گفتمان‌های شرق‌شناسانه قدیم و جدید را در معرض شک و تردید قرار دهند.

این وظیفه خطیری بود که در برابر تحقیقات جنسیتی ضد شرق‌گرایی قرار داشت. این آثار می‌بایست با پیشداوری‌های ضد اسلامی و تصویرپردازی‌های جدید شرق‌گرایی درباره زنان مسلمان برخورد می‌کردند بی‌آن‌که در دام دفاع توجیه‌گرانه از کردارهای جنسیتی اسلام گرفتار شوند یا برای گفتمان و اقدامات سرکوب‌گرانه نظریه‌پردازان و زمامداران اسلام‌گرا عذر و بهانه تراشی کنند.

ترسیم سیمایی نواز «زن مسلمان»

افزایش مطالعات مربوط به وضعیت زنان در خاورمیانه در پرتوی درک و برداشت دقیق‌تر و آگاهانه‌تر از پیچیدگی زندگی زنان و رمزگشایی از تصویرپردازی‌های اروپامدار و خودستایانه استعمار از زنان در جوامع اسلامی جای خوشحالی دارد. با این حال باید خاطرنشان ساخت که وجه پرمخاطره این کار به اندازه‌ی کافی مورد توجه قرار نگرفته است. یعنی دلایل پایداری نقش نهادهای قانونی و کردارهای حافظ نظم پدرسالارانه و مناسباتی که طی قرون متمادی بر زندگی زنان در جوامع اسلامی کاملاً سایه افکنده است.

شمار چشمگیری از پژوهشگران، عوامل اجتماعی - فرهنگی پدرسالارانه موجود و ساختارهای اقتصادی و نظام‌های سیاسی را (که با مداخله‌ی امپریالیستی یا با توجه به منافع آنان حفظ یا مقاوم شده‌اند) عوامل اصلی مرد - محوری در این جوامع و مانعی در برابر دمکراسی جنسیتی و برابری حقیقی در جوامع اسلامی می‌دانند. پژوهش آنها خوشبختانه علاوه بر نفوذ اسلام سایر واقعیت‌های اجتماعی خاورمیانه، از جمله منافع سیاسی و اقتصادی جهانی و مداخلات امپریالیستی را که میدان را برای زیاده‌روی‌های انواع مسلک‌های بنیادگرایی باز می‌کند ندیده نمی‌گیرد. چنین آثاری صرفاً بر آنچه صباغ «فرهنگ تیره‌روزی» می‌نامد تاکید نمی‌کند یعنی «سلطه مردان در فرهنگ اسلامی را بیش از اندازه واقعی آن جلوه نمی‌دهند».^{۵۴} نیز با برجسته کردن توانایی‌ها و مبارزات پیگیر زنان و نه فقط قربانی شدن آنان، تجربه‌های روزمره زندگی زنان تحت قوانین اسلامی پدرسالارانه

و نهادها و سنت‌های فرهنگی را پنهان نمیکنند.^{۵۵} بسیاری از آنان توجه ما را به کاستی‌های گفتمان‌های غالب در مورد زنان خاورمیانه جلب می‌کنند. به عنوان نمونه، «کندیوتی» با مردود شمردن برداشت‌های ماهیت‌باور و یک‌پارچه درباره اسلام و پدرسالاری چنین استدلال می‌کند که اصطلاح پدرسالاری آن اندازه جامع نیست که بتواند امتزاج اسلام با نظام‌های مختلف مردسالاری را که ریشه در مناسبات مادی مشخص جنسیت دارد، توضیح دهد. تاکید او بر اشکال و گونه‌های سیاسی، حقوقی و کردارهایی است که معرف «پیچیدگی‌های فرهنگی گوناگونی بوده که اسلام با آنها مواجه بوده است». او در عین حال «خط مشی‌های سیاسی متفاوت دولت-ملت‌های مدرن و ویژگی‌های تاریخ ملی آنها» را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. نکته اینجاست که پیوند تاریخی اسلام با پدرسالاری از نوع سنتی آن نباید این حقیقت را پنهان کند که عوامل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی درجه دسترسی زنان به آموزش، استخدام و مشارکت سیاسی را در جوامع تعیین کرده.^{۵۶} «هاتم» نیز «ساختار شکنی مقولات مختلفی چون اسلام، مدرنیته و زنان» و «آغاز گفت‌وگوهای مفید با هدف تغییر زندگی زنان از هر طبقه، هر گروه قومی و هر منطقه» را امری لازم می‌شمرد. او معتقد است که گفتمان‌های مسلط درباره مسائل زنان در جوامع اسلامی چه از سوی ناسیونالیست‌های مدرنیست و چه اسلام‌گرایان محافظه‌کار به آخر خط رسیده‌اند. این گفتمان‌ها به شیوه‌های گوناگون هرگونه تحرکی را از زنان سلب می‌کنند، زیرا ضمن آن که «برای کسب مشروعیت سیاسی بنیاد و اساس خود را همان فرهنگ اسلامی - عربی قرار داده‌اند، دفاع از

۵۵ . Badran :۱۹۹۲, Keddie :۱۹۹۵, ۱۹۹۲, ۱۹۸۷, Mernissi :۱۹۹۵ و ۱۹۹۲ Kandiyoti

، ۱۹۹۷, El Saadawi :۱۹۹۶, Sabbagh :۱۹۹۶, Hale :۱۹۹۳, Hatem :۱۹۹۶

Kandiyoti, 1991, p. 24. ۵۶

حقوق زنان را تعهد فرعی خود می‌دانند»^{۵۷}. قدر مسلم این پژوهش‌ها می‌کوشند از پیامدهای ظهور جنبش‌های بنیادگرا برای زنان و اسلامی کردن تمام و کمال جوامع از پیش مسلمان تحلیلی صادقانه ارائه کنند.

در سمت دیگر پژوهشگرانی هستند که نظریه‌پردازان‌های‌شان درباره زنان خاورمیانه بیشتر متمرکز بر شناختن جایگاه زنان به عنوان دارندگان عاملیت اجتماعی و سیاسی در تاریخ است نه به‌رغم اسلام بلکه به دلیل وجود اسلام.^{۵۸} برای فمینیست‌های مسلمان در میان این گروه، آنچه اهمیت دارد تنها «ندای اخلاقی و مساوات‌طلبانه» اسلام است و نه «پیام قانونی» آن. زیرا با آن که «اسلام سلسله‌مراتب جنسیتی ایجاد کرده اما در پیام اخلاقی خود زمینه را نیز برای واژگونی آن» فراهم کرده است.^{۵۹} استدلال اصلی «رفت حسن» این است که تمام آنچه در طی این دوران به سر زن‌ها آمده نتیجه باور پایدار مسلمانان به حقوق متفاوت مردان و زنان است. «مسلمانان به طور کلی نابرابری زن و مرد را امری بدیهی تلقی می‌کنند و مرد را "بالاتر" از زن و نسبت به زن "ممتازتر" می‌دانند.» مرد مسلمان نه تنها برعهده خود می‌داند که جایگاه هستی‌شناسانه، یزدان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و فرجام‌شناسانه زنان مسلمان را مشخص کند بلکه از گسترش دانش زنان نسبت به تفکر اسلامی نیز جلوگیری کرده است.^{۶۰} متعاقباً زنان مسلمان نیز آگاه نیستند که حقوق اسلامی آنان در چنین جوامع مردم‌محوری نقض می‌شود. "حسن" رویای اسلام مابعد پدرسالاری را در سر می‌پروراند که از یوغ تفاسیر پدرسالارانه و مرد-محور از قرآن، سنت و حدیث آزاد شده

Hatem, 1993, pp. 41-42. ۵۷

:1996, Marsot:1995 و 1996, Afshar:1992, Ahmed:1993, Javaed:1992, Hassan ۵۸

,1996, Haddad:1996, Yamani:1996, Tohidi:1995, Haeri:1995, Najmabadi ۵۹

Ahmed, 1992, pp. 238-39. ۵۹

Hassan, 1992, pp. 41-43. 1۰

باشد. بنا بر این نظر، تفاسیر زن‌دوستانه‌تر در نهایت رفرم‌های مناسب را در سنن حقوقی و اجتماعی اسلامی به همراه خواهد داشت که بر آموزه‌های فردگرا و سرسخت فمینیستی غرب برتری دارد.

برخی دیگر از نظریه‌پردازان در این گروه، نگران، از برداشت‌های نژادگرایانه و خبیثانه از اسلام و خصلت ستم‌گرانه جنسیتی آن برای مبارزه با این برداشت‌ها یکسره به انکار تأثیر هولناک کردارها و سنت‌های مذهبی برخاسته‌اند. تعداد بسیار اندکی هستند که چارچوب اسلام را در کلیت آن *in toto* می‌پذیرند^۶ و تعداد بازم اندک‌تر آگاهانه اسلام را نظامی اجتماعی - حقوقی و عالی‌رتبه برای حقوق زنان می‌دانند و چشم‌اندازهای دیگر را برای امنیت و شأن زنان زیانبار می‌دانند. آنان به خواهران خود سفارش می‌کنند که نور هدایت را دریابند و به خصوصیت‌رهای بخش اسلام ایمان بیاورند. بعضی از آنان گویی به ناگاه دریافته‌اند که راه‌رهای زنان به دست اسلام تنها جایگزین قابل اعتماد، بومی و سازگار با فرهنگ در مقابل برنامه‌های فمینیستی، مارکسیستی و انسان‌گرایی لیبرالی است. حتی برخی زنان غیر مذهبی چهارچوب اسلامی را چهارچوب بومی و قابل دستیابی و آلت‌رناتیو فمینیسم غربی می‌دانند.

با وجود برجستگی آکادمیک بعضی از این مطالعات، آنان اغلب هنگام بحث درباره اسلام و برخورد آن با زنان موضعی تدافعی و جانبدارانه می‌گیرند. در این نوشته‌ها برای مقابله با تصویر مخدوش کنونی از زن خاموش مسلمان و در دفاع از حق زن مسلمان به اینکه خود سخنگوی خود باشد و برای زدودن تصویر زن قربانی، لال و رام، تصویری درخشان و به‌طور رشک‌انگیزی امیدبخش از زندگی زنان مسلمان

در جوامع اسلامی ترسیم می‌شود که با واقعیات همخوانی و تطابق ندارد. تصویری که این نوشته‌ها در برابر سیمای قدیمی و منفعل از زن مسلمان ارائه می‌کنند همانند آثار شرق‌شناسانه در مورد اکثریت قریب به اتفاق زنان جوامع اسلامی نامربوط و ماهیت گرا essentialist است. اگر زن شرقی در نوشته‌های پیشین جز در نقش قربانی تهاجمات مردانه ظاهر نمی‌شده است اکنون به عنوان زنی روشن‌اندیش با تفکری مستقل و آگاه از مسائل جنسیتی به میدان آمده است و در امور اجتماعی و سیاسی جامعه خود شرکت دارد. این زن حجاب را به مثابه اقدامی جسورانه در برابر فساد اجتماعی ناشی از اقتصاد بازار غربی و همچون زرهی دفاعی در برابر مصرف‌گرایی پذیرفته است (Abu Odeh ، ۱۹۹۳)؛ او سلطه علما را در تفسیر متون مقدس به مصاف می‌طلبد (Najmabadi ، ۱۹۹۵) و توصیه می‌شود که با رجعت به اسلام حقوق زنان در ازدواج و امور خانوادگی و مسائل مالی تضمین خواهد شد. (Hadad ، ۱۹۹۶) به نظر آنان هم اکنون زنان در نمایش زندگی نقش اول را برعهده دارند. (Haeri ، ۱۹۹۵) بنابراین زن مسلمان برای سایر زنان این جوامع نمونه و الگوی زنی بومی آزاد و غربی نشده است.

در این پس زمینه، تبعاً جداسازی جنسی و حجاب اسلامی را نباید نشانه‌های کنترل مردان بر جنسیت و امور اخلاقی زنان یا تلقی زنان به عنوان یک شیئی تلقی کرد. حتی نباید تمامی آنها را ابزاری برای اعمال محدودیت و مجازات زنان به جرم داشتن گرایش جنسی فعال و فراگیر دانست، بلکه حجاب را باید سمبل قدرت و توانمندی زن مسلمان به شمار آورد. در واقع باید پوشش زن مسلمان را که در دوران استعمار به رمز و راز و بدفهمی بسیاری آلوده شده بود در دوران پس-استعماری صرفاً لباسی دانست که زن مسلمان آن را می‌پوشد تا خود را آراسته‌تر

نشان دهد. درست همان‌گونه که زن غربی در آرایش خود آزاد است.^{۶۲} زن مسلمان از حجاب چون «جایگزینی خلاق» استفاده می‌کند تا بتواند مشارکت خود در فضای عمومی را افزایش دهد. حجاب اعلان جنگ بر علیه مصرف‌گرایی است که حق ساده زیستن را برای او محفوظ می‌دارد. بیان حق کنترل او بر جسم خویش و رعایت فاصله جنسی و خلوت اخلاقی است.^{۶۳} بدین ترتیب دیگران هم باید حجاب را کرداری دمکراتیک بدانند که فاصله طبقاتی را از بین می‌برد و به زنان با حفظ فرهنگ بومی تحریک اجتماعی بیشتری اعطا می‌کند و در همان‌حال نشانگر تصمیمی راسخ برای حرکت به سوی مدرنیته است.^{۶۴} حجاب برای زنان جوان وسیله‌ای است برای محافظت آنان در برابر امراض اجتماعی مانند تعرض و اذیت و آزار جنسی.^{۶۵}

این گفته‌ها در بهترین حالت، گزیده‌هایی انتخابی است از درام بزرگ‌تر زندگی چند بعدی و پردردسر زنان در جوامع اسلامی به‌ویژه در کشورهایی که بنیادگرایی در آنها دیگر صرفاً یک ایدئولوژی مخالف نیست بلکه خط مشی کاملاً مدون و اجباری دولت است. من هم یقیناً با نویسندگان این متون موافقم که برای درک بهتر موقعیت زنان در جوامع اسلامی باید تجارب فردی آنان را با دقت بررسی کرد و به صدا و سخن آنان گوش فراداد. این نکته نیز درست است که استفاده از حجاب برای بسیاری از زنان به دلایل گوناگون ابزاری برای درهم شکستن برخی موانع بوده است تا بتوانند در امور همگانی که پیش از این ورود زنان به آن ممنوع یا محدود بوده است شرکت فعالانه‌تری داشته

Hoodfar, ۱۹۹۴. ۱۲

El Guindi, 1996, p. 161. ۱۳

Ahmed, 1995, p. 225 ۱۴

Abu Odeh, 1993, pp. 30-32. ۱۵

باشند. با این وصف، نگرانی من این است که به نام «اعتبار قائل شدن برای برداشت‌های شخصی زنان» و «شنیدن صدای واقعی» آنان تنها به شنیدن صدای گروه خاصی از زنان بسنده کنیم و آن‌گاه همین صدا را به عنوان نمود هم‌آوایی «زنان جوامع اسلامی» تبلیغ و ترویج کنیم. بدتر آن‌که، وضعیت این زنان و دلایل عملی و معقولی که در ورای این صداها نهفته است مورد تأمل و بررسی عمیق و بیشتری قرار نگیرد.

آیا حجاب ابزار قدرتمندی زنان است؟

بسیاری از استدلال‌هایی که در دفاع از حجاب به عنوان ابزار توانمندی زنان ارائه می‌شود دچار نوعی نزدیک‌بینی هستند. اجازه دهید با استفاده از اصطلاح متداول پسامدرن، بحث‌های مربوط به حجاب را ساختارشکنی **deconstruct** کنیم. برای این کار از همان پیش «از مد افتاده» کل‌نگرانه‌ای استفاده خواهیم کرد که شرایط عینی را در ارتباط با فاکتورهای تجربی، برهانی و روایتی مورد بررسی قرار می‌دهد. بحث را با فرض انتخاب حجاب از طرف زنان آغاز می‌کنیم. در نوشته‌هایی که حجاب را وسیله توانمندی زنان می‌دانند، مؤلفه انتخاب زنان امری بدیهی فرض می‌شود در حالی که غالباً به عنصر اجبار و زور چه به شکل خشونت و حشیانه یا ایجاد ارباب یا به شکل فشارهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی حتی اشاره‌ای هم نمی‌شود، اما واقعیاتی که از جوامع مختلف اسلامی در دست است کاملاً خلاف این را نشان می‌دهد.

به عنوان نمونه، حجاب در ایران هنوز پس از گذشت سی سال از انقلاب مایه عذاب است. قوانین و مقررات دولتی حجاب را اجباری کرده است. زنان بدحجاب با مجازات‌های قانونی و

فراقانونی روبه‌رو هستند. حال چگونه می‌توان این واقعیات را با عقیده‌ای آشتی داد که حجاب را انتخابی آگاهانه و اندیشیده زن مسلمانی می‌داند که برای تسهیل ورود خود به فضایی همگانی و ممنوع از آن استفاده می‌کند؟ در الجزایر این انتخاب به معنای داشتن حجاب یا انتخاب مرگ است.^{۶۶} در سودان پس از سقوط نوامیری در سال ۱۹۸۹ از جمله نخستین اقدامات انقلابی شورای نظامی بنیادگرا تحمیل قانون پوشش اسلامی بود. تعلیق مجلس مؤسسان، غیر قانونی اعلام کردن احزاب سیاسی، اتحادیه‌ها و انجمن‌های صنفی و سرانجام تحمیل شریعت اسلامی به غیر مسلمانان از جمله اقدامات دیگر بنیادگرایان در سودان بود. در مناطقی هم که بنیادگرایان در جناح مخالف دولت هستند حجاب اجباری اشکال دیگری به خود گرفته است. حماس در کرانه‌ی باختری و نوارغزه زنان را با ایجاد رعب و تهدید وادار می‌کند روسری بر سر کنند. زنانی که از این کار امتناع کنند به همکاری با اسرائیلی‌ها متهم می‌شوند.^{۶۷} در کردستان عراق دو گروه رقیب برای خوشایند رژیم جمهوری اسلامی ایران کوشیده‌اند با صدور دستوراتی حجاب را به زنان تحمیل کنند. در اردن که هنوز کردارهای اسلامی مورد بحث و گفت‌وگو است، مبارزه برای دگرگونی ظاهر زنان با سیاستی که «لیزا ترکی» آن را «سیاست هویج و چماق» می‌نامد، از هم اکنون آغاز شده است. خروارها مطلبی که درباره حجاب منتشر شده در پی آن است که زنان را به «برتری حجاب و خطر اختلاط با مردان» متقاعد کند. مبلغان حجاب با سرکشیدن به منازل مردم یا برپا کردن مراسم در مساجد و «کنار هم گذاشتن تصاویر زنان گناهکار و مبتلا به عذاب اخروی در یک‌سو و تصاویر زنان شاد

و خوشنودی که با رعایت دستورات دینی در زندگی از چنین سرنوشتی مصون مانده‌اند، زنان را از آتش دوزخ می‌ترسانند».^{۶۸} برخی از زنان اردنی، شاید تحت تأثیر استدلال‌های بنیادگرایان یا به دلایل سیاسی و روانی حجاب را پذیرفته‌اند، اما ما باید به همان اندازه برای تجارب بخش بزرگ‌تری از جمعیت مؤنث نیز اهمیت قائل شویم که از پذیرفتن حجاب امتناع می‌کند و یا حجاب آنان دلایلی کاملاً عملی دارد؛ از جمله اینکه می‌خواهند در خیابان از تعرض‌های جنسی مردان چه به شکل متلک‌گویی و چه به شکل دست‌درازی در امان بمانند یا مثلاً به قول «ترکی» می‌خواهند در مؤسسه‌ای مانند بیمارستان اسلامی عمان که بر پوشش اسلامی و جداسازی جنسی در محیط کار تأکید ویژه‌ای می‌شود، کار پیدا کنند.

رونق مجدد حجاب در مصر با صدسال ناکامی مدرنیزاسیون سرمایه‌داری برای بهبود زندگی زنان یا دگرگون ساختن ارزش‌ها و کردارهای فرهنگی و مذهبی پیوند مستقیمی دارد. صدسال پس از تجدیدی که غرب رهبری آن را به عهده داشت، برای بسیاری فقط انتخاب یکی از این دو راه ممکن است: یا امنیت و آسودگی که اسلام‌گرایان وعده می‌دهند یا استثمار وحشیانه به دست اقتصاد فاسد و بیمار بازار. به عبارت دیگر آن‌چه انتخاب زنان را تعیین می‌کند نه کشش و جذابیت مذهبی یا ایدئولوژیک اسلام و حجاب، بلکه بحران مدرنیزاسیون به سبک و سیاق جهان سوم است. «آرلین مک‌لئود» با مطالعه وضعیت زنان تازه محجبه طبقه متوسط قاهره، حجاب را از نگاه آنان بازگشت به شیوه‌ای اصیل‌تر در زندگی می‌داند. برای بسیاری پیروی از این مد جدید راهی برای پیدا کردن شوهر است. حتی این زنان هم نسبت به گروه‌های اسلامی و اعتقاد و فعالیت آنان برخورداردی انتقادآمیز

دارند و مبارزان مسلمان را «مسلمانان بد» یا حتی «جنایتکار» می‌نامند.^{۶۹} «نوال السعداوی» می‌گوید که برخی از زنان طبقات بالا و متوسط لباس‌های اسلامی خود را از خارج وارد می‌کنند و برخی دیگر از این زنان باحجاب حتی زبان و فرهنگ بومی خود را نمی‌دانند.^{۷۰} «شکرالله» نیز استدلال می‌کند که زنان مسلمان و مسیحی مصری به اشیایی بدل شده‌اند که تسلط غرب را از لحاظ فرهنگی به نمایش می‌گذارند. در به اصطلاح جامعه راستینی که اسلام‌گرایان وعده داده‌اند، زنان در نقش آنتی‌تز نمادین غرب و مدرنیسم جلو انداخته میشوند و چون زنان قلب این جامعه را تشکیل می‌دهند با هر گونه نافرمانی هدف حملات سخت و بی‌امان قرار می‌گیرند.^{۷۱}

ایجاد هراس و وحشت در مصر و اردن شیوه‌های ترسناک و خطرناکی به خود گرفته است. در هر دو کشور برای ترساندن مخالفان سیاسی و خاموش کردن نیروهای غیر مذهبی و از جمله زنان، آنان را متهم به کفر و عناد می‌کنند؛ جرمی که مجازات آن در اسلام مرگ است. به عنوان نمونه در مصر گروهی از وکلای اسلامی در سال ۱۹۹۳ با تنظیم شکایتی بر ضد یک استاد دانشگاه، بدون خواست و حتی اطلاع طرفین، حکم طلاق همسر او را به جرم کافر بودن شوهر صادر کردند.^{۷۲} در جریان مبارزات انتخاباتی اردن در اوایل دهه هشتاد اتهام کفر دامن «توجان الفیصل»، خبرنگار و نخستین زن نماینده در مجلس اردن را هم گرفت، اما به راستی جرم او چه بود؟ «توجان الفیصل» ضمن انتقاد از اسلام‌گرایانی که مذهب را به وسیله‌ای

Macleod, 1991, pp. 109-113. ۶۹

El Sadaawi, 1997, p. 96. ۷۰

Shukrullah, 1994, pp. 24-25. ۷۱

۷۲ در اوت ۱۹۹۶ عالی‌ترین دادگاه مصر، حکم دادگاه پایین‌تر را تنفیذ کرد. حکم از این قرار بود که پروفسور نصر حامد ابو زید به دلیل تقبیح اسلام باید همسرش را طلاق دهد. به گاردین هفتگی ۱۸ اوت ۱۹۹۶ مراجعه شود.

برای ایجاد ارباب تبدیل کرده بودند برای دفاع از حقوق زنان به قوانین اسلامی رجوع کرده بود. وی اسلام‌گرایان را در قلمرو خاص خودشان به چالش کشیده بود. «اسلام‌گرایان می‌خواستند با این اقدام خود از توجان الفیصل درس عبرتی بسازند که پس از آن کس دیگری جرئت اظهار نظر مخالف را نداشته باشد.»^{۷۳}

تصوری که حجاب را مبارزه با مصرف‌گرایی و زداینده تمایزات طبقاتی تلقی می‌کند در بهترین حالت خیال خامی است. در واقع، فاصله طبقاتی در خاورمیانه و شمال آفریقا عمق و شدت بیشتری یافته است. آیا می‌توان باور کرد که جوامع اسلامی مساوات طلب و عاری از طبقه هستند و اقتصاد بازار جهانی آن‌ها را بکر و دست نخورده به حال خود رها کرده است؟ آیا این ساده‌اندیشی نیست که تکه پارچه‌ای بتواند جدایی و امتیازات طبقاتی را در بین زنان از میان بردارد؟ واقعیت درست خلاف این است. «لیزا ترکی» در مورد حجاب زنان اردنی می‌گوید که آنان در زیر جلیبیا، لباس‌های بسیار متنوع و مجللی به مدل غربی می‌پوشند. این در مورد چادر در ایران و لباس‌های های آخرین مد اروپایی زنان مرفه نیز صادق است. امروز همه می‌دانند که زنان و دختران آیت‌الله‌ها و ملاهای نوکیسه و تازه به دوران رسیده مشتری‌های پروپاقرص بوتیک‌های بسیار خاص و فروشگاه‌هایی هستند که البسه خارجی و معروف وارد می‌کنند که زنان طبقه متوسط هرگز امکان و توانایی خرید از آنها را ندارند. حتی جنس پارچه‌های چادری هم بسیار با یکدیگر متفاوت است و نشانه مشخص و آشکار تفاوت طبقه و میزان ثروت است.

این نظر نیز که حجاب سپر محافظی است که زنان را از تعرضات جنسی مردان در امان نگه می‌دارد بسیار بحث‌برانگیز

است. حجاب و مقررات سخت اسلامی درباره رعایت اخلاق عمومی هرگز نتوانسته است زنان را از تجاوزات جنسی «برادران مسلمان» خود مصون نگه دارد. زنان بنگلادشی نیز در جنگ‌های تجزیه طلبانه از این سپر سودی نبردند. حجاب نه از زنان ایرانی و نه کوییتی در جنگ ایران و عراق و در جنگ خلیج محافظتی نکرد. برای زنان افغانی و الجزایری هم از پوشش اسلامی کاری برنیامد. در واقع طی سه دهه جنگ و افزایش طرح و نفوذ مسائل مذهبی و تشدید تضادهای سیاسی میان بنیادگرایان و دولت، زندگی زنان باحجاب هم در معرض تهدید قرار گرفته است. «نزیه ایوبی» در این مورد معتقد است که مردان مسلمان با تمایلات جنسی سرکوب شده همه حرص و طمع خود را متوجه زنان می‌کنند و شاید حتی زنان خویشاوند را هم در امان نگذارند، زیرا این تنها راه تخلیه سرخوردگی مردان است.^{۷۴}

دغدغه در مورد مسائل جنسی، زن و تن او به اندازه‌ای قوی است که گاه حتی برخی از نویسندگان اسلامی نیز آن را نوعی مرض می‌دانند. آنان هم می‌پذیرند که حجاب و جداسازی مرد و زن و وادار کردن آنان «رو برگرداندن از یکدیگر» چاره کار نیست، زیرا «حجاب هر اندازه پوشاننده‌تر باشد کنجکاوای و میل بیشتری را برمی‌انگیزد تا آن چه در زیر آن پنهان است کشف و شناخته شود».^{۷۵} گواه این سخن افزایش جهانگردی جنسی sex tourism در مصر^{۷۶} و افزایش خطرناک جرایم جنسی مانند تجاوز و قتل‌های دهشتناک زنان در ایران است.^{۷۷} «نوال

Ayubi, 1995. ۷۴

حسن حنفی نقل شده در مأخذ قبلی. ص ۹ ۷۵

El- Gawhary, 1995. ۷۱

۷۷ در سال ۱۹۹۷ دو پرونده مربوط به تجاوز جنسی و قتل، تهران را در بهت و وحشت فروبرد. در مورد اول ۹ دختر و زن جوان پس از تجاوز به قتل رسیده بودند (ایران فردا ۱۹۹۷، ۵) در مورد دیگر مردی جوان با مخفی شدن در یک سالن آرایش که به همین منظور تأسیس شده بود به بیش از سی زن تجاوز

کرده بود (ایران استار، ۱۹۹۷: ۲۴).

السعداوی» در این زمینه می‌گوید که زنان جوامع اسلامی در میان دو تصور از زنانگی گرفتار شده‌اند: تصور جهانی از زنانگی یا زیبایی زن به عنوان یک کالا در غرب و تصور اسلامی از زنانگی که مردان باید از آن محافظت کنند و در حجاب، پنهان و پوشیده نگهدارند. در واقع «حجاب و برهنگی دو طرف یک سکه است. معنای هر دو تصور تقلیل زنان منحصرأ به جسم و بدن‌هایی بدون فکر و ذهن است و که به اقتضای منافع ملی و سرمایه‌داری بین‌المللی باید یا پوشیده یا برهنه باشند».^{۷۸}

توجه حجاب و دیگر کردارهای اسلامی به رغم ظاهر رادیکال‌شان در واقع غیر دقیق و از لحاظ سیاسی کاملاً محافظه‌کارانه است. بسیاری از نوشته‌ها درباره زنان و اسلام، رفتارها و الزامات ویژه اسلامی را بررسی می‌کنند بی‌آنکه هیچ اشاره جدی به بنیادگرایی اسلامی داشته باشند که یکی از چالش‌های بالقوه ایدئولوژیک، سیاسی و فلسفی دوران ما در برابر فمینیسم و مفاهیم فمینیستی هم‌چون استقلال و آزادی فردی و حق انتخاب زنان است. برخی نویسندگان در تلاش برای جلب توجه به مدارای بیشتر با جوامع اقلیت و مهاجر مسلمان که آماج اسلام‌هراسی نژادپرستانه در غرب هستند، آگاهانه یا ناآگاهانه در واقع مدارای بیشتر با دولت‌های وحشی و خشن اسلام‌گرا را توصیه می‌کنند. آنان دیگران را به توجه به جنبه‌های روشن‌تر اسلامی کردن زنان فرا می‌خوانند و کردارهای خفت‌بار اسلامی در باره زنان را صرفاً «تفاوت شیوه‌های زندگی» می‌نامند.^{۷۹} در این روند لبه تیز و تلخ بنیادگرایی را ملایم جلوه می‌دهند. با این کار آنان به بنیادگرایان اسلامی برای جا انداختن تصویری که

Saadawi, 1997, pp. 138-140.

۷۸

این گرایش در غرب به ویژه در میان زنان ایرانی دانشجویی رواج یافته است. در بسیاری از این نوشته‌ها تصویری خیالی و درخشان از موقعیت زنان ایرانی ارائه می‌شود که هدف آن منزه کردن سیاست اسلامی کردن دولت اسلامی است. نگاه کنید به آثار هاله افشار ۱۹۹۴؛ هماهودفر ۱۹۹۵؛ زیبا میرحسینی ۱۹۹۵؛ و رضانی (۱۹۹۵).

۷۹

از زن مسلمان به عنوان نشانه نمادین شکوفایی فرهنگی، شرافت و اصالت جوامع اسلامی ارائه می‌کند اعتبار می‌بخشند. نتیجه پشتیبانی از راه‌حل بنیادگرایان برای خروج از بحران مدرنیته و مدرنیزاسیون است.

اگر هدف به چالش کشیدن و زیرسؤال بردن تصاویر ماهیت‌گرا essentialist درباره مسلمانان و تصاویر استعمارگران از زنان باشد که هویت آنان را به ماهیت essence اسلامی آنان کاهش می‌دهد حرفی نداریم، اما باید برای تجربه‌های واقعی زنان نیز اعتبار قائل شویم و عکس‌العمل زنان نسبت به این وجوه باصطلاح مثبت و زندگی بخش کردارهای فرهنگی بومی را نیز طرح کرد. اما در فضای پست‌مدرن این بررسی به این جا نمی‌رسد. این نظریات اغلب برای گفتمان گروه مشخصی از زنان، یعنی زنان برگزیده مسلمان امتیاز ویژه‌ای قائل می‌شوند و به اختلافات و گوناگونی تجربه‌های زنان یعنی تفاوت‌هایی که از موقعیت طبقاتی - اجتماعی، قومیت، ایدئولوژی و سیاسی در جوامع آفریقای شمالی و خاورمیانه ناشی می‌شود توجهی نشان نمی‌دهند.

به طور خلاصه دو استدلال را در اینجا می‌توان مطرح کرد: نخست آن که در مطالعات و پژوهش‌های پس استعماری و ضد شرق‌گرایی درباره اسلام و جنسیت ما بیش از پیش با دیدگاه‌های به ظاهر رادیکال مواجه‌ایم که به نوعی با محافظه‌کاری بنیادگرا همسویی دارند. دوم آن که این همسویی که در محیط‌های دانشگاهی اروپا و به خصوص آمریکای شمالی مسلط است، بیانگر نوعی تفکر است که از نسبت‌گرایی پست‌مدرن تاثیر پذیرفته و مشخصه برجسته آن رویکردی غیرنقدانه به کردارهای فرهنگی جوامع دوردست است. از نظر فلسفی و سیاسی، به دشواری می‌توان میان مواضع

بنیادگرایان و مواضع شمار زیادی از فمینیست‌های پسامدرن مخالف با تصورات شرق‌گرایانه تمایزی آشکار و روشن قائل شد. زیان رنگ باختن تفاوت بین این دو تفکر درباره مفاهیمی مانند جهان‌شمولی، برابری، مدرنیته و حقوق بشر به طور مستقیم متوجه زنان جوامع اسلامی است.

نسبی‌گرایی
پست‌مدرن و
سیاست
تفاوت فرهنگی

۸۱

۳
فصل

پوپولیسیم گذشته گرا (نوستالژیک) و گرایش سیاسی هویت-محور Identity Politics از جمله گرایش‌های روشنفکرانه‌ای هستند که گاه شعور متعارف و قضاوت سیاسی منطقی را مخدوش می‌کنند. گذشته‌ستایی یا آنچه «برایان ترنر» (بیماری مالیخولیایی دانش‌پژوهان) می‌خواند، درونمایه اصلی بحث‌های فراوان و بی‌شماری است که چندی است درباره فعالیت‌های جنسیتی زنان مسلمان بر سر زبان‌ها افتاده است. در این دیدگاه زنان مسلمان شهروندانی توانمند، مبارز، دارای آگاهی منسجم و خودباور معرفی می‌شوند. به این ترتیب تصویرپردازی قدیمی و خیالی شرق‌گرایان از زن مسلمان وارونه می‌شود. نژادپرستی و اسلام‌هراسی در غرب که قبلاً به آن اشاره شد، به چنین موضعی پر و بال می‌دهد. شاید خاستگاه این گرایش پرشور در همان پدیده‌ای نهفته باشد که سال‌ها پیش «رابرت ردفیلد» آن را «سطح نازل انتظارات اخلاقی» از «جوامع ساده‌تر» نامید. او نوشت: «چون ما انتظار نداریم این جوامع همانند ما پاسدار آزادی اندیشه باشند، آنقدر که به روسیه یا ایالات متحد در مورد سرکوب و خفقان سخت می‌گیریم از این جوامع انتقاد نمی‌کنیم.»^{۸۰}

چندی پیش «هانری مانسون» این گرایش را «بیماری لورنس دانشگاهی» Lawrence of academia syndrome نامید. او می‌نویسد: «این شرایط سبب می‌شود که محققان از آن شیوه‌های زندگی در جوامع جهان سوم تمام و کمال دفاع کنند که در کشور خود هیچگاه آن را تاب نمی‌آورند. حتی اگر این دفاع به قیمت نادیده گرفتن یا انتقاد از روشنفکرانی از همان جوامع باشد که مسائل مورد دفاع این دانش‌پژوهان را محکوم می‌کنند.»^{۸۱}

به هر حال، ریشه این گرایش روشنفکری هر چه باشد برای افراد یا جوامعی که حساسیت به کردارهای فرهنگی آنان به چنین موضع گیری‌های انجامیده است بهای گزافی دارد. خلق این تصور از زن مسلمان مقتدری که فعالانه سرگرم مذاکره با مردان برگزیده جامعه خود است، ممکن است پیامدهای متناقضی داشته باشد و آن بیش از اندازه بها دادن به تجربه‌های جنسیتی زنان در حکومت بنیادگرایان اسلامی و نادیده گرفتن عوارض آن برای سایر زنانی است که از باورها ی مسلط خواهران مسلمان خود پیروی نمی‌کنند.

به هر حال به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی پست‌مدرن تأثیر تعیین‌کننده‌ای در گسترش این گرایش نظری داشته است. چون خوب یا بد، همچون پادزهری جذاب در مقابل ابرنظریه‌های کلیت‌گرا، اروپامدار و جهان‌شمول چون پلورالیسم لیبرالی، مارکسیسم و فمینیسم ظاهر شده است.

خطوط کلی نظریه پسامدرن

تفکر پست‌مدرنیستی به‌عنوان جریانی روشنفکرانه و نوعی سبک در اندیشه و زبان چنان وسوسه‌برانگیز است که مقاومت در برابر آن ساده نیست. پست‌مدرنیسم برای افراد متفاوت معانی گوناگونی دارد. کاربرد «متداول» آن لزوماً تمام پیچیدگی‌های فلسفی آن را در بر نمی‌گیرد. در اینجا فقط به آن بخش‌هایی از دیدگاه‌های پست‌مدرن می‌پردازیم که با نظریه‌پردازی درباره مسائل زنان در جوامع اسلامی پیوند دارد. می‌توان خطوط کلی ویژگی‌های نظریه پست‌مدرن را که به بحث خاص ما مربوط است به شرح زیر برشمرد:

- سرخوردگی و نومیدی از بنیان تفکر اجتماعی مدرن و مدرنیته

غربی و ابهام‌زدایی از مفهوم عینیت علمی و شناخت عینی.
- تأکید و پافشاری بر روایت‌ها narratives و نفی ابرروایت‌ها و نظریه‌های بزرگ.

- تردید و دودلی نسبت به پاره‌ای مفاهیم مانند منطقی، حقیقت، پیشرفت، و نفی نظریه‌ای که معتقد به وجود معنایی ذاتی و پنهان در تاریخ و جهت‌دار بودن آن است و در عوض، تأکید بر عدم استمرار ونا پایداری، تفاوت و گونه‌گونی و تجلیل از پدیده‌های «محلی».

- نگرانی از تصویرپردازی تخیلی و واقعی Representations از «دیگران» که به حاشیه راندن «دیگران» منتهی می‌شود.

- شیفتگی به زبان و مطالعه گفتمان به عنوان ابزار تفکر و سخن که خود بازتابی است از توزیع قدرت در جوامع.

- درگیری فکری با مسئله جنسیت به عنوان ساختاری تاریخی و نیز با تنوع‌ها و تفاوت‌های جنسی.

- دلمشغولی با مسئله هویت و با مفهوم هویت به عنوان یک امر انتخابی.

- بدگمانی و بی‌اعتمادی به قدرت.

- اعتقاد به این که شیوه کنونی اداره امور تنها شیوه ممکن نیست و همه باورها و آگاهی‌ها سازه‌ای فرهنگی هستند و در نتیجه عارضی و قابل گفت‌وگو.

واکنش دانشگاہیان به پست مدرنیسم متنوع و متفاوت بوده است. بینش پست مدرن از نظر برخی از نویسندگان پست مدرنیسم به «دیگران» Others کمک می‌کند تا تاریخ و حق خود را احیا کنند.^{۸۲} پست مدرنیسم «به ما آموخته است تا ضوابط سنتی را

زیر و رو کنیم». ^{۸۳} «پست مدرنیسم با مرکزیت زدایی از سوژه، پایان دادن به ایدئولوژی‌های ابرروایت (از جمله مارکسیسم)، تکیه بر پیوند میان دانش و قدرت و جایگزینی سیاست پذیرش تفاوت‌ها به جای سیاست‌های آزادیبخش چشم‌انداز مناسبی را برای بازاندیشی درباره بعضی نظریه‌ها و سیاست‌های اروپایی پدید آورده است». ^{۸۴}

در سوی دیگر منتقدان پست مدرنیسم معتقدند این بینش شالوده و بنیان دموکراسی سیاسی را متزلزل می‌کند. ^{۸۵} نیز چارچوب پست مدرنیسم به دلیل نفی مارکسیسم و عادی جلوه دادن تناقض‌های سرمایه‌داری تحت عنوان پذیرش تفاوت‌ها، مورد نکوهش قرار گرفته است. ^{۸۶} یکی دیگر از انتقادهای وارده به پست مدرنیسم قوم‌مداری آن و «عدم درک اهمیت چشمگیر امپریالیسم، استعمار و نژادپرستی به عنوان عناصر سازنده مدرنیته» بوده است. ^{۸۷} پست مدرنیسم برای پیش کشیدن مسائلی همچون گرایش‌های جنسی، جنسیت و قومیت و گنجاندن آن در امور سیاسی ستایش شده است، اما در عین حال برای بی‌توجهی به ساختار طبقاتی و شرایط مادی به آن خرده گرفته‌اند. ^{۸۸}

به تمام دلایلی که در بالا برشمردیم، پست مدرنیسم، صرف‌نظر از زبان اسرارآمیز آن، می‌تواند خطوط تازه‌ای را در قلمرو تحقیق و پژوهش پی افکند و از محدودیت‌ها و بن‌بست‌های فرهنگ‌گرایان و ساختارگرایان فراتر رود. تفکر پست مدرن به عنوان نمونه در قلمرو مارکسیسم می‌تواند به ما کمک کند تا از تقابل بی‌معنای زیربنای «تعیین‌کننده» و روبنای «تعیین‌شونده»

۸۳ Tjissen, ۱۹۹۱, ص ۱۶۱

۸۴ Nicholson and Seidman, ۱۹۹۸

۸۵ Habermas, ۱۹۹۳

۸۶ Ebert, ۱۹۹۶, ص ۱۵۰-۱۵۱

۸۷ Rattansi & Westwood, ۱۹۹۴, ص ۱۵۰-۱۵۱

۸۸ Egleton, ۱۹۹۶, ص ۲۲

دست بکشیم و بر کنش متقابل مبارزه اقتصادی و سیاسی و گونه‌ها و اشکال فرهنگی تأکید بیشتری داشته باشیم و به این آموزه خاتمه دهیم که ساختارهای سیاسی و اقتصادی ممکن است شیوه تفکر را «از پیش تعیین» و یا «پیش‌بینی» کنند.

همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، نگرانی ما کمتر متوجه دیدگاه شناخت‌شناسانه پست‌مدرنیسم و عمدتاً مربوط به تاثیر آن بر فضای سیاسی است؛ یعنی رادیکالیسمی پرهیاهو اما جعلی و دروغین است که به سرعت به تجلیل از تفاوت‌های فرهنگی، اولویت دادن به «پدیده‌های محلی» (در مقابل «روایت‌های مسلط» با تأکید بر «حقوق جهان‌شمول») و دست آخر، خویشاوندی عجیب پست‌مدرنیسم با ارتجاعی‌ترین ایده‌های بنیادگرایی اسلامی تقلیل می‌یابد. بنیادگرایی و پست‌مدرنیسم خصوصیت مشترکی دارند که همانا دشمنی آشتی‌ناپذیر با مدرنیته است. یعنی فرایند تغییر، آگاهی و عقلانیت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی‌ای که خاستگاه آن غرب شناخته می‌شود. پست‌مدرنیسم با پذیرش ویژگی فرهنگی اخلاقیات و کردارهای اجتماعی با شتاب به نسیت‌گرایی و این دیدگاه روی آورده است که حقیقت و عقلانیت اعتباری ندارند. همچنین برای قدرت تعقل یا «تحقیق‌های روشنفکرانه اصولی» ارزشی قائل نیست، زیرا «گفتمان‌ها سنجش‌ناپذیرند و نمی‌توان آن‌ها را با یکدیگر قیاس یا در مورد آن‌ها داوری کرد».^{۸۹}

پست‌مدرنیسم بخش زیادی از نفوذ خود را مدیون انتقاد از روشنگری است. روشنگری جنبش گسترده اجتماعی و فرهنگی است که کوشید بشر را از قرن‌ها قید مذهب و ماوراء طبعه رها کند. این جنبش در اروپا اساس و بنیان پیدایش نهادهای سیاسی و اجتماعی مدرن بود و برای مفاهیم مربوط به حقوق فردی و

شهروندی غیر مذهبی زمینه ذهنی لازم را فراهم آورد. با وجود اختلاف نظر میان اندیشمندان پست‌مدرن که می‌توان آغازگر آن‌ها را نیچه دانست جملگی در شکست شگفت‌انگیز طرح روشنگری اتفاق نظر دارند. نیچه که نخستین شالوده‌شکن است در کتاب «چنین گفت زرتشت» از فساد غرب سخن می‌گوید. به گفته «استانلی روزن» این کتاب نقد اروپا از جایگاه یک شرقی و یک خارجی است. در این کتاب زرتشت، پیامبر ایرانی، از چشم‌اندازی والاتر، ادعای تمدن غرب را واهی و پوچ می‌داند، اما پوچ‌انگاری نیچه صرفاً مرحله اول از طرحی انقلابی است که نخست باید نابود کند و سپس بیافریند.^{۹۰} پست‌مدرنیسم با بازبینی در مفاهیم غربی، اروپامدار و غالباً قدرت‌مداری چون حقیقت، برهان و پیشرفت، ایمان به قدرت‌رهایی‌بخش علم و حقیقت علمی را مورد بازبینی قرار می‌دهد و تمام خط‌مشی‌های ابرنظریه‌های کلیت‌گرا و جهان‌شمول را به چالش می‌طلبد. اندیشمندان پست‌مدرن توجه ما را به آن دسته از پیشفرض‌های فرهنگی جلب می‌کنند که عمیقاً در «خرد همگانی» ریشه دوانیده است. یعنی ادعای جهان‌شمولی پیشرفت اجتماعی و تاریخی و تک‌سویه‌گی تلاش‌های اخلاقی و فکری بشر. پست‌مدرن‌ها با زیرسؤال بردن ادعاهای فراتاریخی دیدگاه روشنگری چنین استدلال می‌کنند که سمت و سو و سرعت حرکت فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر متفاوت است.

پذیرش این انتقاد پست‌مدرنیست‌ها به مدرنیته به معنای استقبال از مفاهیم پلورالیستی از اخلاقیات و علم است. بر اساس این دیدگاه هیچ شیوه منحصربه‌فرد و برتری برای بودن و زیستن و دانستن وجود ندارد؛ داوری‌های اخلاقی و قضاوت در مورد خوبی و بدی ریشه در معیارهای تعصب‌آمیز و پیش‌داوری‌ها

دارد. نیز پشتیبان کسانی که این معیارها را بنیان نهاده‌اند ساختارها و مناسباتی هستند که کارشان ناتوان کردن همه کسانی است که جرئت مخالفت داشته‌اند. در واقع، نیازهای انسان بسیار گوناگون است. آنچه در یک فرهنگ مطلوب و خوشایند است در فرهنگ دیگر ممکن است نامطلوب و حتی ویرانگر به نظر برسد. جوامع بشری، خوب یا بد، با آهنگ خاص خود به سوی اهداف موردنظرشان پیش می‌روند.

بازاندیشی مدرنیته در خاورمیانه

ستیز با مدرنیته و مردود شمردن جهان‌شمولی، بسیاری از روشنفکران مخالف با تصویرپردازی Representational را به خود جذب کرده است، اما باید گفت رد کامل مدرنیته در بررسی تحولات اجتماعی و سیاسی و روابط جنسیتی در جوامع اسلامی کار مخاطره‌آمیزی است. تردید نیست که ایمان مبالغه‌آمیز به توان آزادی بخش مدرنیزاسیون از طریق رشد اقتصادی و پیشرفت تکنولوژیک، با واقعیت همخوانی ندارد. در چنین بینشی رشد اقتصادی، ساده‌دلانه نشانه عقلانیت و پیشرفت تلقی شده و نیز بی‌تردید به این نکته نیز توجه نشده است که مدرنیزاسیون چیست و چه کسانی و به چه قیمتی از آن سود می‌برند؟ اما کنار گذاشتن مدرنیزاسیون و مدرنیته به عنوان طرحی کاملاً بی‌فایده و نامطلوب در کشورها و جوامع اسلامی، در واقع در گشودن به روی سیاستی مصیبت‌بار است. ابتدا لازم است میان مدرنیزاسیون و مدرنیته تفاوت قائل شویم. «مدرنیزاسیون» در خاورمیانه همچون سایر نقاط به اصطلاح جهان سوم صرفاً به معنای رشد اقتصادی، انباشت سرمایه و صنعتی شدن در پرتوی حمایت شرکت‌های چندملیتی و تحت

رهبری نخبگان خودکامه با هدف تأمین منافع اقلیتی ممتاز بوده است، اما «مدرنیته» به کلیتی گسترده‌تر اطلاق می‌شود که افزون بر ابعاد اقتصادی، وجوه سیاسی و فرهنگی را هم در برمی‌گیرد. مدرنیته در اروپا، به لحاظ تاریخی، به درجاتی از عدالت اجتماعی، دموکراسی سیاسی، جدایی دین از دولت و شاید از همه این‌ها مهم‌تر مسئولیت‌پذیری دولت و حاکمیت قانون انجامید. در اروپا، پیشرفت قانون برای دفاع و پشتیبانی از استقلال فردی و حقوق اساسی و بنیادی انسان امری لازم و ضروری تلقی شده است. این طرح یا دست کم عناصری از آن در غرب تحقق یافته و دولت حقوق اساسی و قانونی از جمله حقوق زنان را حد اقل از نظر قانونی تأمین کرده است.

با این تعاریف و معیارها حتی شاید بتوان گفت که مدرنیته در جهان اسلام تاکنون آغاز هم نشده است. به جای همه این‌ها ما در جوامع اسلامی شاهد نوعی مدرنیزاسیون بدون مدرنیسم یا مدرنیته هستیم؛ تغییری ناهماهنگ و کژدیسه که جنبه‌های اقتصاد شهری را تغییر می‌دهد بی آن‌که ساختارها و مناسبات اجتماعی و سیاسی یا سیمای فرهنگی را دگرگون کند. در این جوامع بین اقلیتی صاحب امتیاز و اکثریتی بی‌نصیب و محروم و حتی لطمه خورده از این رشد اقتصادی، شکافی عمیق دهان می‌گشاید و روز به روز گسترده‌تر می‌شود. نتیجه پوچ و اسف‌انگیزی که مدرنیزاسیون در جوامع اسلامی به بار آورده است شاید دلیل واکنش منفی شمار زیادی از مردم در کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا نسبت به مدرنیزاسیون و دنبال بدیل بهتری برآمدن باشد؛ بدیلی که در این بخش از جهان موجب ظهور بنیادگرایی اسلامی شده است. حال با همه این استدلال‌ها، اگر مدرنیته به معنای کامل آن در جوامع اسلامی حتی آغاز نشده است چگونه می‌توان با موضع انکارآمیز پست‌مدرن‌ها نسبت به مدرنیته همراه

شد؟ آیا طرد کامل مدرنیته در خاورمیانه می تواند یک طرح نظری رهایی بخش باشد؟

اگر تسلیم یأس شویم، استدلال پست مدرن ها درباره شکست وعده های مدرنیته کاملاً صحیح از آب درمی آید. به واقع جذابیت گسترده پست مدرنیسم در غرب نباید شگفت آور باشد. شاید رونق پست مدرنیسم از فروپاشی و زوال امید در جهان معاصر مایه می گیرد. شاید این گرایش نظری بنا به گفته «اریک هابسبام» بیانگر گردن نهادن به شرایطی باشد که دیگر هیچ محدودیت رفتاری را بر نمی تابد و گویی به سرایشی بربریت فرو غلتیده است.^{۹۱} بدین ترتیب، بشریت نه تنها فرسنگ ها از «خرد همگانی» و «خودباوری» به دور افتاده است، بلکه حتی به نظر می رسد حس جهت یابی خود را هم از کف داده است. در پرتو همه این ها پست مدرنیسم را می توان واکنشی به بحران های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی چند دهه ی اخیر غرب دانست. بهره کشی اقتصادی، بی خانمانی، فقر، نابودی محیط زیست، بی عدالتی، شورش های نژادی، سوء استفاده های جنسی و خشونت های جنسیتی، مدیریت دولتی فاسد و نالایق، ناتوانی طب پیشرفته و علمی در درمان بیماری های دهشتناک، بنیادگرایی مذهبی آن هم از ارتجاعی ترین نوع آن و رشد منازعات قومی و بدل شدن آن به جنگ های خونین و ... همه این ها نشانه هایی است از شکنندگی آشکار ترقی و پیشرفت روشنگری و هم حاکی از آن است که طرح روشنگری در سهمیم کردن عموم مردم در دستاوردهای علمی، جدایی دین از دولت، دولت - ملت ها، دموکراسی، برابری همگانی در برابر قانون، حاکمیت قانون، استقلال فردی و آزادی به تمام و کمال شکست خورده است. وضعیت موجود شکاف عظیم میان وعده های مدرنیته و ترس

و وحشیگری ناشی از آن را به نمایش می‌گذارد. آیا با وجود همه این آشفتگی‌ها و ناامنی‌ها، پناه بردن مردم به دامن مذهب جای شگفتی دارد؟ روی آوردن انبوه مردم به مذهب فقط به شهروندان عادی و معمولی محدود نمی‌شود، بلکه گفته می‌شود که این موج حتی مرفه‌ترین نخبگان را هم بی‌نصیب نگذاشته است. به عنوان نمونه مدیران شرکت‌های بزرگ و بانکداران، مردان و زنان متخصص در وقت نهار در گروه‌های قرائت انجیل یا در مراسم عشای ربانی‌ای شرکت می‌کنند که در مناطق تجاری کانادا از بی‌استریت تورنتو تا هالی‌فاکس و ونکوور به سرعت رشد و گسترش یافته‌اند.^{۹۲}

وقتی تب عقلانیت اقتصادی تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی را فرا گرفته است (همان چیزی که «جرج رایتزر» George Ritzer «مک‌دونالدی شدن اجتماع» می‌نامد) و تمام انرژی و توان ما را تحلیل می‌برد و طرح‌های لیبرالیسم، مارکسیسم و فمینیسم برای رویارویی با «بحران هویت» غرب ناکافی به نظر می‌رسد، پست‌مدرنیسم چون بدیلی وسوسه‌آفرین یا «مفری بومی» جلوه‌گر می‌شود. اما روشنفکران خاورمیانه باید این طرح‌ها را با شرایط اجتماعی خود بررسی کنند. پست‌مدرنیسم می‌تواند مزیتی برای کسانی باشد که از مواهب مدرنیته بهره‌مند شده‌اند و یا به قول «عزیز العظمه» «ستایش پیش‌مدرنیته دیگران» است. به هر حال، جای تردید است پروژه‌های ضد مدرنیته برای مناطقی مفید باشد که هنوز از موجودیت سیاسی پایدار و ابزارهای دمکراتیک برای انتخاب و یا حاکمیت قانون بی‌بهره‌اند.

توجه به این نکته مهم است که بیشتر منتقدان مدرنیته، روند تاریخی «مدرن» را دو سویه می‌دانند. به این معنا که پسامدرن‌ها هنوز هم برای انتقاد از بنیادهای روشنگری و تقابل با آن از مدرنیته

غربی استفاده می‌کنند. همانطور که «علی راتانسی» خاطر نشان می‌کند پسامدرن‌ها هم در درون و هم در برون مدرنیته جای دارند. به این معنا آن‌ها هنگام بحث و انتقاد از مدرنیته یک گام به پس می‌گذارند و «در همان حال که پای دیگرشان در مدرنیته است» درباره آن سخن می‌گویند.^{۹۳} مجموعه تحولات پیچیده اروپا اشکال پیش مدرن سلطه را از میان برداشته است، اما اشکال جدید سلطه را نیز آفریده است. منتقدان دیالکتیک اجتماعی مانند «هابرماس» در همان حال که ویژگی‌های بغرنج و دشوار جوامع مدرن را به نقد می‌کشند به پشتیبانی از «حرکت آزادیبخش روشنگری» هم توجه دارند. بنابراین هابرماس به جای «کنار گذاشتن مدرنیته و برنامه آن به عنوان آرمانی از دست‌رفته» این پرسش را مطرح می‌کند که «چرا از اشتباهات چنین برنامه‌های افراطی که نافی مدرنیته بوده‌اند درس نگیریم».^{۹۴} همانطور که «نانسی فریزر» استدلال می‌کند حتی موضع فوکو هم به عنوان یکی از سردمداران بانفوذ پست‌مدرنیسم در برابر ایده‌های سیاسی روشنگری به شدت مبهم است. آیا مثلاً فوکو در آرزوی گسست از سنت‌های آزادیبخش پایا و ماندگار غربی از طریق تفکر خردمندانه و عقلانی است؟ آیا او مخالف است که کردارها و نهادهای موجود تحت کنترل آگاهی جمعی انسان‌ها درآید؟ آیا او با مدرنیته در کل مخالف است یا اینکه با یکی از مؤلفه‌های آن یعنی انسان‌باوری دشمنی دارد؟^{۹۵}

طرد مدرنیته در خاورمیانه بدون ارائه بدیلی انسانی‌تر و مساوات‌طلبانه‌تر به مفهوم اعتبار بخشیدن به بنیادگرایی و ستایش ارزش‌های غیرغربی، غیر اروپایی، بومی و هماهنگ با فرهنگ خودی به عنوان تنها آرمان متناسب با جهان اسلام است.

۹۳ Rattansi, ۱۹۹۴, ص ۹

۹۴ Habermas, 1993, ص 103.

۹۵ Fraser, ۱۹۹۴, ص ۱۸۶-۱۸۷.

روشنفکران مسلمان باید به این پرسش پاسخ بدهند: آیا مدرنیسم برای جوامع مسلمان یک ایده بیگانه و بیگانه کننده است؟ یا به قول «العظمه» «مدرنیته سرچشمه و منشأ تمدن جهانی است که به رغم شروع تاجرمانابه آن اقتصاد، جامعه، سیاست و فرهنگ جهان را دگرگون کرد و در پی بازسازی جهان غیراروپایی در مقاطع تاریخی موجود است».^{۹۶} برای نمونه می توان صوفیان قدیم را در نظر گرفت که تسلیم کورکورانه را طرد می کردند یا فلاسفه که بنیاد فلسفی جهان و جایگاه خرد و آراء فردی را مورد سؤال قرار می دادند. بنظر «فاطمه مرنیسی» کارکرد این دو جنبش دقیقاً همان بوده است که فیلسوفان غربی در دوران روشنگری انجام دادند. یعنی «طرح همان اندیشه‌هایی که امروزه به آن‌ها انگ عقاید وارداتی غربی زده می شود».^{۹۷}

تمام این موارد را می توان در این سؤال خلاصه کرد: عملی ترین شیوه برخورد و نگرش به برنامه مدرنیته در خاورمیانه چیست؟ آیا با دوری جستن از چهارچوب فکری و فلسفی غربی که وعده آزادی و رهایی داده است باید به پیشروی بنیادگرایی واکنش نشان داد و برای یافتن چیزی که ریشه در فرهنگ خود و با آن همخوانی داشته باشد به جست و جو در تاریخ خود پرداخت؟ آیا برای یافتن ایده‌های غربی که در بنیادهای فکر بومی وجود داشته باید گذشته را زیر و رو کرد و به شناسایی و ردیابی نخستین تلاش‌های مدرنیته در جهان اسلام پرداخت که با شکست مواجه شدند؟ یا باید به کندوکاوی عمیق تر دست یازید و دلایل نافرجامی و شکست جنبش‌های بومی را برای آوردن مدرنیته (با هر منشاء و اصلی) به کشورهای اسلامی بررسی کرد؟ مورخ ایرانی، «هما ناطق»، به طور مثال، در بررسی وقایع تاریخی

۹۶ Al-Azmeh، ۱۹۹۳، ص ۲۱

۹۷ Mernissi، ۱۹۹۲، ص ۲۰-۲۱

قرن نوزدهم در ایران دوره کوتاهی از تاریخ سیاسی کشور را تحلیل می‌کند که ایده‌های عقلانی و نوعی تعهد ایدئولوژیک به عقلانیت بر سیاست حاکم بود. در دوران زمامداری محمدشاه که خود و آموزگار او میرزا آغاسی هر دو صوفی بودند، تاریخ ایران دوره‌ای کوتاه ولی آموزنده از مدارا و ترقی و احترام به حقوق غیر مسلمانان را تجربه کرد. نشانه مشخص این دوره ده‌ساله (۱۸۳۴-۱۸۴۸) که همانا نطق آن را دوره کوتاه روشنگری در ایران می‌نامد تحولات رادیکالی بود که در این میان می‌توان از به رسمیت شناختن حقوق برابر برای مسلمانان، یهودیان و مسیحیان، فرمان سلطان در منع شکنجه و مجازات مرگ و تأسیس نخستین مدرسه دخترانه یاد کرد. او مینویسد در دوران بحران فرهنگی - مذهبی کشور پس از شکست از روسیه در نیمه‌های قرن، ایران با نوعی خودناباوری و انتقاد از خود دست و پنجه نرم می‌کرد و در چنین اوضاع و احوالی بازبینی و بررسی مجدد برخی ارزش‌های اساسی به امری ضروری بدل شده بود. ناطق توضیح می‌دهد که چگونه شکست نظامی و عقب‌ماندگی کشور موجب افزایش نفوذ روحانیت مسلمان شد. قرن‌ها بود که روحانیت هر کردار و اندیشه جدیدی را سد و هر تفکری خارج از تجویزها و دستورات شریعت را به شدت سرکوب می‌کرد. حال جنبشی آغاز شده بود که در صدد بود با حذف روحانیت از قدرت سیاسی و تضعیف نفوذ آن‌ها در جامعه و از میان بردن خرافه‌های کهنه مذهبی و نهادهای منسوخ، سنت‌های مدنی (عرفی) توأم با مدارای بیشتر و ارزش‌های اجتماعی مدرن را جایگزین کند.

عمر اصلاحات اما به اندازه‌ای کوتاه بود که فرصت نهادینه شدن تغییرات دست نداد. با مرگ محمدشاه، میرزا آغاسی تبعید شد و همان شیوه‌های کهنه از سر گرفته شد. روحانیت دوباره قدرت

را به دست گرفت. بابی‌ها که جنبشی ضد فتودال و ضد روحانی را آغاز کرده و از آزار و تعقیب در امان مانده بودند گروه گروه دستگیر شدند. باب اعدام شد. آزادی مذهب لغو شد. آزار و تعقیب یهودیان از سر گرفته شد و مجازات مرگ و از جمله سنگسار زنان به اتهام ارتکاب زنا دوباره معمول شد. روحانیت از نو انحصار خود را بر اسلام به عنوان تنها مبنای مشروع تفکر فلسفی و عقلی برقرار کرد.

این بی‌ثباتی دوران روشنگری ایران را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ هما ناطق در تفسیر این رویداد و دوران شکست پس از آن بر این موضوع تأکید می‌کند که: «ما نمی‌توانیم همه تقصیر و گناه را متوجه استعمار و امپریالیسم بدانیم.» در واقع خیلی از اوقات «ما خود با خویش عناد و دشمنی کرده‌ایم. نمی‌توان با ابزارهای مذهبی به پیشرفت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دست یافت ... مسلمانان هرگاه در تجزیه و تحلیل و توضیح قانع‌کننده درمی‌مانند ایده‌های فرسوده و پوسیده را زیر و رو می‌کنند: ما چنین و چنان بوده‌ایم؛ ما فلان و بهمان اطلاعات و دانش‌ها را به جهانیان عرضه داشته‌ایم و دانشمندان نام‌آوری را به جهان معرفی کرده‌ایم، اما نمی‌توان ناتوانی، بی‌فکری و تقصیرات خود را به پای دیگران گذاشت».^{۹۸}

نکته اینجاست که روشنفکران خاورمیانه اگر می‌خواهند به شمار منتقدان مدرنیته اضافه شوند نخست باید پاسخی شفاف و آشکار برای این پرسش داشته باشند که چه بدیل دیگری برای جوامع اسلامی موجود است؟ سخن اینجاست که روشنفکران غربی شاید بتوانند در پناه نهادهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دمکراتیک با نگاهی نقدآمیز به خردگرایی، انسان‌گرایی، جهان‌شمولی و مدرنیته بنگرند. پشت چنین سنگرهای محکمی

توهم و رمانتیزه کردن همبستگی گروهی، کردارهای مناطق دوردست، نامتعارف، کوچک و پیش مدرن بومی و تخیلات درباره شیوه‌های فرهنگی اصیل به عنوان پاسخی به نیازهای روحی برای آنان ضرری ندارد. این همان تمایلات سیاسی پوپولیستی و شور و علاقه به «اصالت» و «مدرن‌ستیزی» بود که «میشل فوکو» را به جنبش اسلامی ایران علاقه‌مند کرد و سبب شد تا حجاب اسلامی را اعتراضی به طرح مدرنیزاسیون شاه تلقی کند. فوکو معذوب خمینی و پیروانش شده بود. زیرا به گمان او اینان در جنبش ضد‌مدرنیستی خود در جست‌وجوی آن «معنویت سیاسی» بودند که فرانسوی‌ها آن را فراموش کرده بودند.^{۹۹} در همان زمان پاسخ خشم‌آمیز زنی گمنام در نشریه «نول‌ابسرواتور» به امیدهای واهی فوکو جواب معقول و مناسبی داد. او نوشت: «چپ غربی به قدری از اومانیزم بی‌بهره است که اسلام را برای دیگران مطلوب می‌داند.» او انتظار داشت که «چپ لیبرال غرب درک کند که قوانین آهنین اسلامی می‌تواند به چه چیزی تبدیل شود». توصیه او به چپ‌ها این بود که «با دارویی وسوسه نشوند که از خود بیماری هم کشنده تر است.» «اریبون» خاطرنشان می‌کند که فوکو بعدها به اشتباه بزرگ خود پی برد.

معنای همه این سخنان این است که هنگام پشتیبانی از حقوق فرهنگی اقلیت‌ها و سنت‌های بومی باید از خود پرسید آیا ما دقیقاً می‌دانیم از چه جنبه فرهنگ و حقوق چه کسانی دفاع می‌کنیم؟ زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و مناسبات قدرت که در ورای این فرهنگ‌ها نهفته است کدام هستند؟ چه کسی و به چه دلیل اختیار نمایندگی فرهنگی را دارد؟ در طرح این سئوالات مهم‌ترین مسئله همانا این است که همواره به خاطر داشته باشیم

که فرهنگ و «تفاوت فرهنگی» موجودیت فراتاریخی ندارند و در ضمن از فرهنگ نمی‌توان به عنوان پدیده‌ای همگون و یک دست سخن گفت. هر فرهنگی شبکه‌ای است درهم پیچیده از اختلاف‌های طبقاتی، مذهبی، قومی و منطقه‌ای. هیچ فرهنگی قائم به ذات و برکنار از تأثیر تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و فشارهای داخلی و خارجی و همچنین ساختارهای بسیار متفاوت توان و ناتوانی سیاسی نیست. همانطور که "بارینگتون مور" خاطر نشان می‌کند: «فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی با رنج و مرارت محافظت و انتقال داده می‌شوند. بسیاری اوقات برای این که مردم وادار شوند تا به شیوه خاصی رفتار کنند باید آن‌ها را مجازات، تهدید و زندانی کرد یا به اردوگاه‌های کار اجباری فرستاد یا تملق‌شان را گفت، رشوه داد، قهرمان‌سازی کرد، ترغیب‌شان کرد روزنامه بخوانند و آن‌ها را سینه دیوار گذاشت و به سوی‌شان شلیک کرد.»^{۱۰۰}

به‌علاوه تئوریزه کردن جنبش‌های سیاسی و اجتماعی «جانشین» Alternative نیاز به احتیاط و دقت بسیار دارد؛ بخصوص وقتی رویدادها و گفتمان‌های مربوط به جوامع اسلامی خارج از زمینه و متن خاص منطقه‌ای و ملی آن تحلیل می‌شوند. برای پرهیز از هرگونه ابهامی باید محیط و فضای این رخدادها را در نظر گرفت و مرعوب این اتهام نشد که تحلیل‌گر ابر روایت‌گری Metanarrati مداخله‌جو است. جدلهایی را در نظر بگیرید که در فرانسه در مورد مثله کردن اندام جنسی دختران Clitoritomy در میان گروه‌های مهاجر آفریقای شمالی به راه افتاده بود. وقتی والدین قربانیان که دخترانی چهار، پنج یا هفت‌ساله بودند به دادگاه احضار شدند نسبی‌گرایان فرهنگی با این اقدام قانونی

به عنوان دخالت در مناسبات خانوادگی مخالفت کردند.^{۱۰۱} «ریمون وردیه» Raymond Verdier یکی از استادان نام‌آور دانشگاه و مدافع پر و پاقرص احترام به آیین فرهنگی اقلیت‌ها، مانند بسیاری دیگر استدلال می‌کرد که مثله کردن و بریدن یک اندام، مفهومی نسبی است که بر اساس شرایطی فرهنگی تعیین می‌شود و مثله کردن دختران از نظر فرهنگی «مجوز ورود به زنانگی» است. «وردیه» اصرار می‌ورزید که «بسیاری از والدین این کار را بخشی از شعائر اسلامی می‌دانند». او تا آن‌جا پیش رفت که ادعا کرد شمار قابل توجهی از زنان آفریقایی مثله شدن را «با روی باز پذیرا می‌شوند» و چون این عمل از نظر فرهنگی برای زن سیاهپوست بسیار مهم است «کمتر از زن سفید از آن رنج می‌برد». «جنبش دفاع از حقوق زنان سیاه‌پوست» در فرانسه به این بحث‌های آشکارا نژادی اعتراض کرد. زیرا به نام مدارا و تساهل فرهنگی چنین وانمود شده بود که درد شکنجه و جراحت برای اروپایی‌ها و غیر اروپایی‌ها متفاوت است و با این کار یک فرهنگ عام و یکپارچه برای آفریقا را متصور شده بود.^{۱۰۲}

استدلال «وردیه» و دیگر استادان دانشگاه که مدافع پذیرش بی‌چون و چرای کردارهای متنوع فرهنگی بودند یادآور گزارش‌های دادرسان انگلیسی در دوران استعمار هند از مراسم ساتی (زنده سوزاندن زنان بیوه هندی همراه جسد شوهر) است. مقامات استعماری به‌رغم مبارزات طولانی روشنفکران هندی بر ضد این آیین، بر آن شدند تا به جای برچیدن این سنت به آن سر و سامان قانونی دهند. پس مقرر داشتند که نمایندگان آنان در مراسم حضور پیدا کنند و مشاهدات خود را گزارش دهند.

در این گزارش‌ها وانمود می‌شد که زنانی که زنده زنده به کام آتش انداخته می‌شوند با میل و لذت و به خواست خود زبانه‌های آتش را با آغوش باز می‌پذیرند. در تمامی این گزارش‌ها خبری از فشار و اجبار خویشاوندان این بیوه‌زنان در کار نبود. یعنی کسانی که می‌خواستند بدین ترتیب از زیر بار مالی مخارج این بیوه‌زنان و حقوق قانونی آن‌ها نسبت به اموال خانواده خلاص شوند.^{۱۰۳}

پژوهشگران غیر مذهبی خاورمیانه به جای اتخاذ موضعی دفاعی یا پوزش‌طلبانه درباره مخالفت خود با بنیادگرایی یا مداخله غرب در منطقه باید دلایل مخالفت خود را تشریح کنند. مخالفت با سیاست‌های امپریالیستی غرب در کشورهای اسلامی و مبارزه با تلاش‌های آنها برای اینکه اسلام را بزرگ‌ترین خطر در دوران پس از کمونیسم جلوه دهند، و ضدیت با امپریالیسم نباید به دفاع و حمایت از دیدگاه‌های ضد غربی و سودجویانه بنیادگرایان بیانجامد. انتقاد بیرحمانه از ناکامی‌ها و شکست‌های فراوان «مدرنیته» غربی و کاستی‌های مدرنیزاسیون در شرق مستلزم ستایش از نهادها و ساختارهای اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی «بدوی» و «محلی» در منطقه نیست.

نکته اینست که جوامع اسلامی نمی‌توانند با تکیه بر اندیشه‌ها و ارزش‌های فرهنگی ماقبل صنعتی به پیشرفت دست یابند. همانطور که «بسام تیبی» استدلال می‌کند، به‌جای شکوه و شکایت از «اروپا» و آموزه‌های تاریخی اروپایی درباره «روشنگری» و «دمکراسی»، بهتر است به این نکته توجه کنیم که قدرت‌های معاصر اروپایی و آمریکای شمالی صرفاً در کلام مدعی «اروپایی کردن» بی‌درنگ کشورهای غیر غربی هستند ولی در عمل برای جلوگیری از تحقق این آرمان‌ها از هیچ اقدامی فرو نمی‌گذارند. اگر قرار باشد «مدرنیزاسیون» در جهان

سوم به امری واقعی تبدیل شود نباید فقط تغییر و دگرگونی در هنجارها را در بر گیرد، بلکه باید بیش از همه شامل صنعتی شدن و دمکراتیزه شدن عمیق و گسترده باشد.^{۱۰۴} علاوه بر این، حتی اگر روشنگری و مدرنیته در اصل ریشه در سنت‌های اروپایی داشته است، خواست «مدرنیته» به مفهوم برخورداری از مسئولیت اجتماعی و حقوق فردی نباید فقط خاص اروپائیان تلقی شود: «اکنون خواسته‌های همگانی و انسانی وجود دارد که نباید به فرهنگ خاصی یا تنها به کشورهای ثروتمند محدود شود.» (ص ۱۸) نویسنده دیگری در همین زمینه می‌نویسد، برای روشنفکران خاورمیانه «کشمکش میان مدرنیسم غیر مذهبی و اسلام‌گرایی در اصل مبارزه‌ای برای دمکراسی، عدالت اقتصادی و آزادی زنان» و در نهایت درخواستی برای جایگزینی جامعه کنونی با جامعه‌ای غیر مذهبی است.^{۱۰۵}

در چنین شرایطی پذیرش عقاید ضد جهان‌شمول پست‌مدرنیسم خطر آفرین و حتی به لحاظ سیاسی غیر مسئولانه است. طرح این بحث که برای پیشرفت بشر هیچ ملاک همگانی وجود ندارد و اینکه جوامع با «سرعت‌های متفاوت» و به «شیوه‌های گوناگون» به سوی ترقی گام برمی‌دارند این پرسش مهم و اساسی را نادیده می‌گیرد که چرا ملاک‌های مربوطه در کشورهای استعماری و پسا استعماری کارکرد یکسانی ندارند. آیا می‌توان تصور کرد که توسعه هر کدام از این دو بخش متفاوت جهان کاملاً از یکدیگر مستقل بوده است؟ آیا حرکت شتابان یکی از این دو بخش مستقیماً منوط، یا دست کم، به هزینه آن بخش دیگر جهان نبوده است؟ آری، استعمار و تجارت برده توسعه صنعتی

۱۰۴ Tibi, ۱۹۹۸, ص ۲۸

۱۰۵ Sharabi, ۱۹۹۲, ص ۱۲۷

غرب را شتاب بخشید، اما این دو پدیده برای آسیا و شرق چه
ارمغانی به همراه داشت؟

همچنین ملاک قرار دادن چارچوب گسیخته پسامدرنیسم برای
کشورهایی که ظاهراً نباید به آزادی‌های فردی و حق تعیین
سرنوشت، هویت ملی و اصالت فرهنگی آنها دست زد از
لحاظ سیاسی بسیار مسئله‌آفرین است. چنین نگرشی به سرعت
می‌تواند به بی‌اعتنایی به کشورهای فقیر و غیرغربی منجر شود.
این برخورد می‌تواند به این تعبیر شود که فقر، سرکوب و
خشونت در این کشورها امری متداول و «طبیعی» است و نباید
نگرانی کشورهای غربی را برانگیزد و در نهایت باید مردم این
کشورها را به حال خود گذاشت تا مشکلات خود را با «آهنگ
و شتاب خاص خود» حل کنند. وظیفه ما این است که به آنان
احترام بگذاریم و اجازه دهیم این رویداد در زمان خود اتفاق
افتد. وانگهی، معانی واژگانی مانند «رنج» و «فقر» خود محل
بحث و اختلاف نظر است و باید پیش از ارائه پاسخی جهانی و
مشروع برای این مفاهیم، آنها را به لحاظ فرهنگی و منطقه‌ای
تعریف کرد.

قاعدتاً باید روشن باشد که این درک مغشوش از تفاوت‌های
فرهنگی با تعهد به دفاع از حقوق بشر ماینت دارد. اصرار به این
که فرهنگ‌های مختلف در استقرار، تعیین و اعمال ملاک‌ها،
مفاهیم و اصول خاص خود بر حق هستند، صرف نظر از قصد
و نیت دارندگان این ادراک، در واقع این بهانه را به نخبگان
سیاسی و اقتصادی، رهبران مذهبی، رژیم‌های خودکامه و مهم‌تر
از همه بنیادگراها می‌دهد که برای دستیابی به اغراض خود
استدلال کنند که حقوق بشر مفهومی غربی و وابسته به فرهنگ
است و معیارهای بین‌المللی برای پاسداری از حقوق بشر ترفندی
امپریالیستی است. منظور این است که احترام به تنوع فرهنگی نباید

موجب شود تا اختیار نامحدود و بهانه به رهبران کشورهای غیر غربی دهد تا از «فرهنگ» در مقابل انتقادهای خارجی سنگری بسازند، و از سرکوب فرهنگی اقلیت‌های قومی، مذهبی و سیاسی و از بین بردن بی‌رحمانه آداب و سنن ناهمساز ابایی نداشته باشند.^{۱۶} اما میدانیم که مخالفت رهبران خودکامه در جوامع اسلامی، با حقوق بشر، به نام ارزش‌های «جمعی» یا ارزش‌های «امت» علیه یک مفهوم غربی از جای دیگری سرچشمه می‌گیرد. آنان در واقع در پی آن هستند که خود را در برابر چالش‌های داخلی و واریسی بین‌المللی محافظت کنند. آنان می‌خواهند برای ادامه سیاست‌ها و شیوه‌های تبعیض‌آمیز و بعضاً قانونی خود در امور سیاسی، فرهنگی، قومی، مذهبی و جنسیتی علیه افراد و گروه‌هایی که با مصالح سیاسی و فرهنگی مسلط درستیزند آزادی کامل داشته باشند.

ناگفته پیداست این مدعیان ضدیت با امپریالیسم و مدرنیته صرفاً با مفاهیم غربی چون دموکراسی سیاسی، استقلال فردی و حقوق بشر سر دشمنی دارند زیرا نهادهای پارلمانی و نظارت دموکراتیک دولت با گفتمان آنان درباره تقدس فرهنگ و سنت‌های بومی ناسازگار است. با پذیرش اقتصاد بازار سرمایه‌داری غرب اما ولو با تعبیری ناقص و کژدیسه، هیچ مخالفتی ندارند. رهبران مذهبی که به شدت از مبارزات و شورش‌های دموکراتیک هراس دارند در ثروت‌اندوزی و استفاده از محصولات لوکس و پیچیده فنی ساخت غرب هیچ دغدغه‌ای ندارند.

شیفتگی غیرنقادانه به پست‌مدرنیسم برای روشنفکران خاورمیانه تجربه‌ای بس گران خواهد بود و ناخواسته و نادانسته کمک قابل توجهی برای جنبش‌های سرکوب‌گرانه و رهبران بنیادگرای اسلامی در منطقه است.

بنیادگرایی اسلامی
و همدست
نوستالژیک آن

۴

فصل

در میان تمامی دیدگاه‌های نظری شناخت‌شناسانه و روش‌شناسانه و مکاتب و ایسم‌های موجود هیچکدام به اندازه بنیادگرایی مذهبی و پست‌مدرنیسم با یکدیگر متفاوت نیستند. اعتقاد بنیادگرایان به «حقیقت» مطلق و کلی و طرح جهان‌شمول و همگانی آن برای رستگاری بشر درست همان چیزی است که برای پست‌مدرنیست‌ها پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر پذیرش بی‌چون و چرای تفاوت و در حقیقت ستایش بی‌بدیلی پدیده‌ها و تأکید بر چندگانگی نمادها، هویت‌ها و متون که در کانون توجه نظریه‌های پست‌مدرن قرار دارد همان است که بنیادگرایان با آن مخالفت دارند.

اعتقاد به تفاوت، بی‌بدیلی، هویت فردی و گروهی، حقوق افراد برای تعیین سرنوشت خویش و به ویژه انتقاد به جوهریت جنسی و تأکید بر تنوع جنسی از جمله تضادهای اساسی پست‌مدرنیسم با بنیادگرایی است. در واقع، نفی و نابودی هر آن چیزی که خارج از چارچوب بسته اخلاقی و فرهنگی خود-مرجع بنیادگرایی قرار دارد نخستین اصل در برنامه سیاسی آن است. با این‌همه، نسبی‌گرایی پست‌مدرن و عناصر موجود در چارچوب فکری آن در برخی اصول از جمله مفهوم تاریخ و اعتقاد به این‌که مدرنیته محصول سرمایه‌داری غرب است، به بنیادگرایی نزدیک می‌شود. متعاقباً، این اندیشه مهر تأییدی است بر انکار ملاک‌ها و اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی مدرنیته از سوی بنیادگرایان و تلقی آن به عنوان طرحی ساخته چند کشور غربی که طبیعتاً برای جوامع اسلامی نامناسب است.

در میان عناصر پست‌مدرنیسم که آشکارا با گفتمان بنیادگرایی اسلامی همسان است و تأییدی برای دیدگاه‌ها و کردارهای سیاسی آن به شمار می‌آید می‌توان به این موارد اشاره کرد: تأکید و پافشاری مکرر بر تفاوت فرهنگی، تکثر آگاهی، اعتقادات و

ملاک‌های اخلاقی و اجتماعی، بی‌اعتمادی به تکنولوژی، علم و تعقل و نظریه‌های فراگیر، گرایش پست‌مدرن‌ها به جوامع، قومیت، دگربودگی، هویت سیال، عوامل بومی، فرهنگ عامه و جست‌وجوی تنوع فرهنگی و «روایت‌های جدید آزادی‌بخش». لازم است اما دلیل استفاده از واژه بنیادگرایی را در این کتاب روشن کنم.

بنیادگرایی اسلامی

معمولاً آثار تحقیقی در باب بنیادگرایی اسلامی بلافاصله پس از استفاده از این اصطلاح به شرح نارسایی این اصطلاح می‌پردازند.^{۱۰۷} نویسندگان برای پرهیز از تحلیل‌های کلیشه‌ای گاه در توصیف جنبش‌های رادیکال اسلامی با اکراه و با لحنی پوزش‌خواهانه از اصطلاح بنیادگرایی استفاده می‌کنند یا به جای آن اصطلاحاتی مانند «احیاگران»، «ملی‌گرایان مذهبی»، «رادیکال‌های اسلامی»، «پوپولیست‌های اسلامی» را به کار می‌برند.^{۱۰۸} با توجه به این حقیقت که غربی‌ها این اصطلاح را در اصل برای پروتستان‌یسم ابداع کردند و بنیادگرایان آن را نشانه هویتی خود نمی‌دانند شاید این نگرانی‌ها موجه به نظر آید. پاسخ این پرسش هم که چگونه می‌شود این دو گونه بنیادگرایی را یکسان دانست چندان روشن نیست، اما به دلایلی که در زیر خطوط کلی آن توصیف خواهد شد به اعتقاد من هیچ یک از اصطلاحات پیشنهادی نمی‌تواند به درستی این جنبش رادیکال اسلامی نوظهور را تعریف کند. علاوه بر این با صادق‌العظم موافقم که این استدلال را رد می‌کند که در تعریف افراد نباید از اصطلاحاتی استفاده کرد که خود این افراد آن را در مورد خود

۱۰۷ برای مثال نگاه کنید به Mitchell (۱۹۸۷)، Voll (۱۹۹۶)، و Marty (۱۹۹۵).

۱۰۸ Juergensmeyer, ۱۹۹۳, Nasr, ۱۹۹۷, Rahnama, ۱۹۹۶, Davis, ۱۹۸۴.

به کار نمی‌برند.^{۱۰۹} العظم این پرسش معنادار را مطرح می‌کند که «با این منطق آیا باز هم می‌توان گفت فلان و بهمان زمامدار خاورمیانه دیکتاتور خودکامه است، هر چند که این دیکتاتور هرگز از چنین کلمات و عباراتی برای توصیف خود و رژیمش استفاده نکرده است»؟

این منطق را می‌توان مثلاً در کاربرد اصطلاح فمینیسم اسلامی هم بکار برد. یعنی چگونه می‌توان چنین اصطلاحی را به گروهی از زنان خاورمیانه اطلاق کرد که می‌کوشند گفتمان سنتی اسلامی و سنت‌های حقوقی را به مبارزه فرا خوانند و خواهان بهبود وضع زنان هستند در حالی که خودشان هیچ‌گاه اصطلاح فمینیست را برای خود به کار نبرده‌اند و اندیشه‌های فمینیستی را برای خاورمیانه مناسب ندانسته‌اند. در واقع، آنان از هر فرصتی استفاده می‌کنند تا خود را از آرمان‌ها و تفکر سیاسی فمینیستی کنار بکشند. با همه این‌ها به دلیل وجود برخی ویژگی‌های مشهود در گفتمان و فعالیت این زنان به آنان عنوان فمینیست داده می‌شود.

در تمام این موارد، چنان‌که مارکس در تحلیل انقلاب بورژوایی ۱۸۴۸ خاطر نشان می‌کند، ما نباید به خود اجازه دهیم که فریفته پوششی شویم که سیاست‌بازان یا روشنفکران خود را با یاد افتخارات و شکوه گذشته در آن می‌پیچند با این امید که لبه تیز کارهای خود را «نرم و لطیف» جلوه دهند. به جای آن باید به رفتار و گفتار آنان بنگریم و بر رفتارشان نامی بگذاریم که معنا

۱۰۹ ج. ص. العظم در مقاله‌ی تفصیلی و درخشان خود «مشروعیت شناختی، تمامیت علمی و کاربرد

انتقادی» به اصطلاحاتی مانند بنیادگرایی در توضیح جنبش‌های رادیکال و جدید اسلامی اشاره می‌کند. نگاه کنید به العظم، (۱۹۹۳-۱۹۹۴).

را برساند.^{۱۱۰} در واقع همانطور که او در متن دیگری نوشت: «نظر ما درباره یک فرد هرگز مبتنی بر نظر آن فرد نسبت به خودش نیست.»^{۱۱۱}

«جنبش احیای اسلام» Islamic revivalism پدیده جدیدی نیست. قدمت آن دست کم به دوران امام محمد غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) می‌رسد. همه احیاگران هم بنیادگرا نیستند. ترکیب «ملی‌گرایی مذهبی» هم برای تعریف جنبش اسلامی کافی نیست، مانند خمینی‌گرایی در ایران یا جنبش حزب‌الله و حماس که بیش از آن که به ملیت یا جامعه خاصی بیاندیشند در اندیشه مسلمانان یا شیعیان محروم امت هستند. استفاده از «رادیکالیسم اسلامی» هم مناسب نیست زیرا رادیکال‌های مسلمان دیگری هم مانند سازمان مجاهدین خلق ایران وجود دارند که بنیادگرا نیستند و در گفتمان سیاسی خود مفاهیمی از سوسیالیست‌های مدرن وام گرفته‌اند. شاید «پوپولیسم اسلامی» در قیاس با اصطلاحات دیگر از همه مناسب‌تر باشد، اما این اصطلاح هم تنها به یک وجه از جنبش بنیادگرایی اسلامی اشاره دارد.

اصطلاح «اسلام‌گرایی» شاید صرفاً به کار آن دسته از نویسندگانی آید که آگاهانه نمی‌خواهند کسی را در جهان اسلام برنجانند، اما احتمالاً نامناسب‌ترین اصطلاح هم همین عبارت «اسلام‌گرا» است. زیرا فعالان مسلمان را با گرایش‌های مختلف در یک اصطلاح گرد هم می‌آورد. در واقع کلمه اسلام‌گرا در معنای گسترده آن در برگیرنده سه گروه از مسلمانان با گرایش‌های کاملاً متفاوت است. دسته اول، گروه‌ها و افراد غیرسیاسی‌اند که در میان آنان روحانیون و شارعینی وجود دارند که فعالیت‌های

۱۱۰ Marx، ۱۹۷۳، ص ۱۴۶-۱۴۷

۱۱۱ Marx، ۱۹۸۴، ص ۳۹۰

آنان و پیروان‌شان به مدارس مذهبی، حضور در مساجد و دیگر نهادهای مذهبی منحصر است. نگرانی عمده این گروه دین است. قطع نظر از شمار چشمگیر روحانیون سنی، اکثریت روحانیون شیعه در ایران و عراق به لحاظ تاریخی در این دسته‌بندی قرار دارند. به آنان درویش یا اهل رضا و توکل هم اطلاق می‌شود. همانا، تاریخ‌نگار ایرانی می‌گوید که بسیاری از این روحانیون بلندپایه شیعه ایرانی ساکن نجف بودند و ترجیح می‌دادند که آثار خود را نه به فارسی بلکه به عربی بنویسند. در دوران معاصر هم روحانیون صاحب‌نامی مانند آیت‌الله ابوالقاسم خوئی و حاج رحیم ارباب زندگی می‌کرده‌اند که سیاسی نبوده‌اند. امروز هم در ایران اسلامی روحانیون پرآوازه‌ای هستند که سیاسی نیستند. از میان آن‌ها می‌توان از آیت‌الله اراکی نام برد که بزرگ‌ترین مرجع تقلید پس از آیت‌الله خمینی بود. در جریان انقلاب ۱۳۵۷ آیت‌الله محمد کاظم شریعتمداری، روحانی میانه‌رویی که روابط نزدیکی نیز با شاه داشت، رسماً اعلام کرد که مقام روحانیت بالاتر از مسائل سیاسی است و روحانیون نباید خود را در اداره مملکت داخل کنند (وی در دوران زمامداری خمینی در حالی از دنیا رفت که در منزل خود زندانی و تحت نظر بود).

دسته دوم اسلام‌گرایان لیبرال‌های اصلاح‌طلب هستند. این افراد می‌کوشند با اصلاح جوامع خود بر اساس احکام و دستورات اسلامی، اسلام را با نیازهای دوران مدرن سازگار سازند. نمونه برجسته چنین گرایشی محمد عبود، دین‌شناس و محقق اسلامی نام‌آور مصری بود.^{۱۱} در ایران معاصر، نهضت آزادی به رهبری آیت‌الله طالقانی و مهدی بازرگان نمونه‌های خوبی از اصلاح‌طلبان مسلمان به شمار می‌رفتند.

دسته آخر، یعنی سومین گروه، اسلام‌گرایانی هستند که به آنان

عنوان بنیادگرا داده می‌شود. بنیادگرایی جنبش جدیدی است که تقریباً به جز وهابیون در عربستان سعودی هیچ پیشینه‌ای در جهان اسلام ندارد. گروه‌هایی که در این دسته‌بندی جا می‌گیرند عبارتند از: "اخوان المسلمین در مصر و دیگر کشورهای عربی"، "جماعت اسلامی در هند و پاکستان"، "ولایت فقیه و خمینی‌گرایی در ایران"، "حزب‌الله و جنبش حماس در لبنان و سرزمین‌های اشغالی فلسطین"، "جبهه ملی اسلامی در سودان"، "مجاهدین اسلامی و طالبان در افغانستان" و "جبهه نجات اسلامی در الجزایر". پیدایش همزمان همه این جنبش‌های سیاسی گوناگون همراه با ظهور جنبش‌های آزادی‌بخش ملی غیر مذهبی در کشورهای خاورمیانه، در واقع واکنش مستقیم یا غیر مستقیم به سال‌ها خفت و حقارتی است که تسلط امپریالیستی و پس از آن رقابت ابرقدرت‌ها به این کشورها تحمیل کرده است. گروه اخوان المسلمین که حسن البنا در سال ۱۹۲۸ در مصر و جماعت اسلامی که ابوالعلا مودودی در سال ۱۹۴۱ قبل از تجزیه هند در این کشور پایه‌گذاری کردند هر دو بخشی از جنبش ضد استعمار بودند. انقلاب ایران که خمینی و پیروان او را در ۱۳۵۷ به قدرت رساند خود واکنشی به تسلط ایالات متحده در دوران شاه بود. شکل‌گیری حرکت المحرومین و سپس افواج المقاومة لبنانیة (امل) در لبنان در واقع پاسخ شیعیان لبنان به ده‌ها سال محرومیت بود. موجودیت مجاهدین اسلامی در افغانستان قبل از تسلیم قدرت به رقیب خشن‌تر خود یعنی طالبان، در واقع واکنشی به تجاوز اتحاد شوروی سابق به افغانستان بود. سرخوردگی و دلسردی این جنبش‌ها از دولت‌های ملی پسااستعماری یا دولت‌های مدرن خودکامه در منطقه الهام‌بخش جست‌وجوی بدیلی اسلامی از راه سیاسی بوده است. فعالان این جنبش‌ها که از زوال باورها و کردارهای

ستی و نفوذ فزاینده فرهنگ غربی در کشورهای خود به شدت احساس خطر می کردند به تکاپو افتادند تا توده های مسلمان را پیرامون این مسائل به تحریک وادارند.

با وجود تفاوت های ایدئولوژیک، سیاسی و فرهنگی در میان جنبش هایی که در دسته بندی سوم قرار می گیرند تشابهات آنان سبب می شود که بتوان عنوان بنیادگرا را برای همه این جنبش ها به کار برد. پیش از برشمردن ویژگی های این جنبش ها، لازم است نکات زیر را به خاطر بسپاریم: نخست، باید بین گفتمان بنیانگذاران این جنبش ها و باورها و کردارهای پیروان آنان تمایز قائل شویم. برای نمونه «حسن البنا»، رهبر اخوان المسلمین مصر نه تنها از رویارویی با دولت وقت پرهیز می کرد، بلکه همچنان که «دیوید کامینز» خاطر نشان می کند، می کوشید دیدگاه های سیاسی اسلامی خود را با نظام سیاسی موجود سازگار کند.^{۱۱۳} امروز اما هدف پیروان او در مصر و نقاط دیگر سرنگونی دولت های موجود است. دلیل رادیکالیزه شدن این جنبش ها را می توان شکست روش های اصلاح طلبانه آنان و برخورد وحشیانه دولت های وقت با آنان دانست. برای مثال ترور «البنا» و «سید قطب» که نظریه پرداز برجسته اخوان المسلمین به شمار می رفت نمونه آشکار برخوردهایی از این دست با این جنبش ها بوده است.

دوم آن که در برخورد با بنیادگرایی لازم است میان موعظه ها و نوشته های رهبران این جنبش ها با اعمال واقعی آنان یعنی آنچه می گویند و آنچه انجام می دهند تفکیک قائل شد. به عنوان نمونه نوشته های مودودی Mawdudi به ویژه تأکید او بر دمکراسی و نیاز به مشروعیت دولت از نگاه جامعه می تواند خواننده را به آسانی تحت تأثیر قرار دهد.

"مودودی" برای اسلامی کردن جامعه بیش از تشکیل دولت اسلامی اولویت قائل بود و اعتقاد داشت «اگر دولت بیش از جامعه اسلامی شود آن گاه ناگزیر خواهد شد که برای تحمیل اراده خود به مردم بی میل و غیرآماده به دیکتاتوری متوسل شود».^{۱۱۴} این دیدگاه‌ها همراه با تأکید او بر آموزش و نه زور ممکن است برای فعالان مکاتب غربی یادآور اصلاح طلبی «برنشتاین» یا تأکید «گرامشی» بر جامعه مدنی به عنوان پایه‌ای برای راهبردهای انقلابی باشد. کافی است برخوردهای سیاسی بسیار ارتجاعی مودودی در پاکستان و نظرگاه‌های او را درباره زنان و اقلیت‌های مذهبی، مخالفت با اصلاحات مدرن و سرانجام پشتیبانی از ارتجاعی‌ترین و خشن‌ترین دولت پاکستان یعنی دولت ژنرال ضیاءالحق را به یاد آوریم، تا دریابیم زبان مودودی تا چه حد گمراه‌کننده است. به همین دلیل برای ارزیابی آنان هرگز نمی‌توان تنها به گفته‌های این رهبران بسنده کرد.

در سطحی گسترده‌تر بنیادگرایی «برخوردی به زمان» است. بنیادگرایی در رویای «گذشته‌ای آرمانی و شرایطی آغازین است» یا «عصری طلایی» که مغایر با زمان حال است و می‌تواند از طریق رجعت به متون اصیل یا با «بازسازی جامعه» مطابق با نمونه آرمانی گذشته بازگردانده شود.^{۱۱۵} همه جنبش‌های بنیادگرای اسلامی در این موضوع اتفاق نظر دارند که انقیاد و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی به دلیل انحراف و دورافتادن از اسلام «حقیقی و اصیل» و سکوت یا همکاری علما با دولت‌های فاسد و طرفدار غرب بوده است. بنیادگرایان برای رستگاری و منزه کردن جوامع اسلامی می‌کوشند اسلامی راستین را بر اساس تعابیر بنظر آنان صحیح از متون و نمونه‌های حکومت‌های صدر

۱۱۴ Nasr، ۱۹۹۶، ص ۱۰۶.

۱۱۵ Al-Azmeh، ۱۹۹۷، ص ۱۷.

اسلام در دوران پیامبر اسلام و چهار خلیفه پس از او تا قرن هفتم هجری حیاتی تازه ببخشند. برای رسیدن به این هدف دست‌یازیدن به خشن‌ترین و وحشیانه‌ترین اعمال موجه جلوه داده می‌شود. بنیادگرایان همین که قدرت را به چنگ می‌آورند با چهره‌ای حق به‌جانب از اعمال هرگونه زور مطلق و خشونت برای سرکوب مخالفان خود ابایی ندارند. «آیزنشتات» این ویژگی را به درستی با ژاکوبینسم مقایسه می‌کند.^{۱۱۶} تاکتیک‌های بنیادگرایان بسیار متنوع است. در کشورهایمانند ترکیه که نوعی ساختار دمکراتیک وجود دارد بنیادگرایان کوشیدند با توسل به شعارهای مردمی و مذهبی به کرسی‌های پارلمان دست پیدا کنند و از آن طریق دولت تشکیل دهند. بنیادگرایان اسلام را نیرویی فراگیر می‌دانند که می‌تواند تمامی جنبه‌های زندگی خصوصی و اجتماعی انسان‌ها را سر و سامان دهد. آنان قرآن را نه تنها کتابی حاوی اصول اخلاقی بلکه راهگشای آینده بشریت می‌دانند. آنچه بنیادگرایان را به یکدیگر شبیه می‌سازد عزم جزم همه آن‌ها در این راه است که تمامی وجوه حیات بشر را اعم از اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، هنری، خانوادگی و حتی فردی مقهور اراده الهی گردانند؛ درست همانگونه که در متون مقدس ذکر شده است. گروه‌های اسلام‌گرا مصرانه قصد بازگشت به اصول اسلامی را دارند و برآنند که جان تازه‌ای به آن ببخشند. آنان این آرزو را در سر می‌پرورانند که «با تزریق و القای اصول فراموش شده اسلام در قلب و روح مسلمانان آنان را از خواب غفلت بیدار کنند و به آنان روح و جان تازه بدهند».^{۱۱۷}

۱۱۶ ژاکوبین‌ها، نمایندگان رادیکال انقلاب فرانسه، به رهبری روبسپیر اعتقاد داشتند که درستی دیدگاه‌هایشان به اقتدار و خودکامگی آنان به اندازه‌ی کافی حقانیت می‌دهد و با همین تفکر از همه‌ی شیوه‌های ممکن از جمله رعب و وحشت و استقرار حکومت اقلیتی بیرحم استفاده کردند تا خواست خود را به عموم مردم تحمیل کنند. Eisenstadt. (۱۹۹۶)

مهم‌ترین ویژگی اساسی دیدگاه بنیادگرایان برداشت آنان از جوامع بشری (مذهبی) به مثابه یک اندام است. «العظمه» این ویژگی را به اجمال جوامع بنیادگرا می‌نامد و توضیح می‌دهد که این جوامع گویی موجودات جاننداری هستند که تغییر و تحول نمی‌یابند، بلکه فقط رشد می‌کنند و سپس فرسوده می‌شوند. بر اساس این دیدگاه، فرهنگ خودی عناصر چنین جامعه‌ای را به یکدیگر پیوند می‌دهد و در برابر عناصر فرهنگ‌های وارداتی دیگر واکنش نشان می‌دهد، درست همان‌گونه که بدن در برابر هجوم میکروب‌ها به دفاع از خود می‌پردازد. در نگاه آنان تاریخ سیر ادواری دارد و مهم‌ترین ویژگی کار سیاسی آنان همانا حرکت در جهت بازگرداندن زمان است. با توجه به همین دیدگاه است که بنیادگرایان در تکاپوی آیند که دوران به زعم خود طلایی گذشته را دوباره زنده کنند و هنجارها و ارزش‌های سنتی و محلی (بخوانید پیش مدرن) را تقویت کنند. آنان در تلاش هستند تا راه نفوذ و انتشار ارزش‌های بیگانه و خارجی (بخوانید مدرن) را مسدود کنند مبادا که پیکره جامعه ناب اسلامی را بیالایند.^{۱۱۸}

دیدگاه‌های گروه‌های بنیادگرا، با وجود تفاوت^{۱۱۹}، دارای یک هسته مشترک است که آن را به اختصار در سه حوزه مرتبط باهم به شرح زیر برمی‌شمارم: ستیز با مدرنیته، ضدیت با دموکراسی و ستیز با فمینیسم. ریشه مدرنیته‌ستیزی بنیادگرایان از انکار روشنگری مایه می‌گیرد. بنیادگرایان با جدایی دین و سیاست سخت مخالفند. آنان اهمیت حقوق فردی را انکار می‌کنند و مفهوم پیشرفت جهانی بشریت برای آنان هیچ جذابیتی ندارد. آنان دست کم در آموزه‌های خود «آرمان‌گرا و گذشته‌نگر»

مصاحبه‌ی العظمه با اردشیر مهرداد (۲۱-۱۷: ۱۹۹۷)

برای بررسی سنخ‌شناسی مفیدی در این مورد نگاه کنید به شپارد (Shepard ۱۹۸۷).

هستند، اما در همان حال که بنیادگرایان چنین خصمانه به اندیشه‌های مدرنیته می‌نگرند رهبران‌شان هیچ ضدیتی با مظاهر زندگی مدرن ندارند و مایل نیستند در شرایطی زندگی کنند که در آن از کالاهای مدرن خبری نباشد. آنان فرزندان خود را برای تحصیل به مؤسسه‌های آموزشی غربی می‌فرستند و سازمان‌های سیاسی غربی را الگوی احزاب و سازمان‌های خود قرار می‌دهند. با این همه داد سخن سر می‌دهند که حزب‌الله مانند احزاب سیاسی دیگر نیست و تمایز برجسته این حزب را در این می‌دانند که فراتر و برتر از اختلاف‌های سیاسی است. نمونه‌هایی از این تناقض‌ها را می‌توان در استفاده طلبه‌های حوزه‌های علمیه قم از کامپیوتر و اینترنت دید یا در شبکه‌های اینترنتی متعدد سازمان‌های بنیادگرایشان و یا در رفتار آخوندهای تازه به دوران رسیده‌ای که بر مسند قدرت تکیه زده‌اند. آنها در کاخ‌ها و ویلاهای خود در شمال تهران رحل اقامت افکنده‌اند و با مرسدس بنزهای ضد گلوله و آخرین مدل خود در خیابان‌های شهر جولان می‌دهند. اشتباهی سیری‌ناپذیر این رهبران به جلوه‌های زندگی مدرن، ادعای بنیادگرایان را در ضدیت با مدرنیته برای ناظران زیر سؤال برده است. این ناظران از درک این موضوع ناتوانند که رهبران بنیادگرا با اندیشه‌ها و آرمان‌های مدرنیته سر ستیز دارند نه با تولیدات مدرن که با آن بر سریر قدرت تکیه زده‌اند و می‌کوشند به کمک آن نظم سیاسی و اجتماعی پیش‌مدرن را پی‌افکنند. آن چه فرد را به شگفتی وامی‌دارد پاسخ این سؤال است که در چشم مجاهد افغان کدام مقدس‌تر بود: متون مقدسی که خداوند اعطا فرموده یا موشک‌های استینگر که آمریکا و سیا به آنان مرحمت کرد؟

بنیادگرایان به دلیل مواضع انحصارطلبانه خود ضد دمکراتیک هستند. تمام توجه آنان معطوف امت مسلمان است. آنان از

سنن اسلامی پیروی می‌کنند، غیرمسلمانان را اهل ذمه می‌دانند که اجازه زندگی در سرزمین اسلامی را دارند، اما در بهترین حالت شهروندانی درجه دوم به شمار می‌آیند.^{۱۲۰} البته باید توجه داشت که اهل ذمه پیروان ادیان الهی و دارای کتاب هستند و این اصطلاح، به پیروان آیین‌های دیگر مانند بهاییان یا کافران اطلاق نمی‌شود و در حقیقت این مردمان در جوامع اسلامی دارای هیچ حقی نیستند. با این همه حتی در حق پیروان ادیان رسمی به‌ویژه یهودیان نیز تبعیض‌های فراوانی صورت می‌گیرد؛ به‌ویژه خیزش موج یهودستیزی که پس از ایجاد کشور اسرائیل مسلمانان را دربرگرفت. با همه آنچه گفته شد، چون هر کدام از این جنبش‌ها خود را نماینده «اسلام ناب و حقیقی» می‌دانند حتی تعابیر و تفاسیر دیگر از اسلام را برنمی‌تابند. اقلیت سنی در ایران و اقلیت شیعه در عربستان مورد تبعیض و حتی آزار و اذیت قرار می‌گیرند. نبود مدارا و ویژگی اصلی بنیادگرایان است، نمونه آشکار و روشن آن فتوای آیت‌الله خمینی بر ضد سلمان رشدی بود.^{۱۲۱}

ضد فمینیست بودن این گروه‌ها از هراس مشترک همه آنان از تغییر مناسبات جنسیتی سرچشمه می‌گیرد که سرمایه‌داری و فمینیسم سبب آن شده است. کنترل زنان و حفظ اقتدار خانواده پدرسالار هدف آرمانی همه بنیادگرایان است. بنیادگرایان از هر دسته و شکل و با هر اختلاف نظر و ناهمگونی (که گاه بیشتر جنبه تبلیغاتی دارد) برای خود رسالتی قائل هستند که همانا سر

۱۲۰ پیروان ادیان بزرگ الهی یا اهل کتاب یهودیان، مسیحیان، و زرتشتی‌ها هستند که رهبران مسلمان در طول تاریخ آنان را به رسمیت شناخته‌اند. در نخستین موج گسترش اسلام، به قبطیان و یهودیان امان داده شد، به شرط آن‌که دولت اسلامی را به رسمیت بشناسند و مالیات سرانه بپردازند. در امپراطوری‌های بعدی اسلامی به‌ویژه در زمان امپراطوری عثمانی، اهل ذمه از این حق برخوردار شدند که مناسک مذهبی خویش را زیر نظر بزرگان مذهبی خود انجام دهند.

۱۲۱ برای اطلاعاتی روشن‌گرانه در باره حقوق غیرمسلمانان در جوامع اسلامی معاصر نگاه کنید به Mayer (۱۹۹۵)

و سامان بخشیدن مجدد به مناسبات فرهنگی است. از نظر آنان جامعه باید چنان تغییر یابد که دگم‌های مذهبی و تجویزها و احکام جنسیتی موجود در کتاب‌های مقدس از نو رونق گیرد. اخلاقیات کهن و حدود اخلاق جاری بر روابط زن و مرد باید از نو بنا شود و لازم است که هر فرد مؤمن در این کار فعالانه شرکت کند. بنیادگرایان با وجود تمامی اختلاف‌های خود، در مورد جایگاه زنان در جامعه اتفاق نظر دارند. تمامی این گروه‌ها اعتقاد دارند که زنان به دلیل تفاوت‌های بیولوژیکی و طبیعی باید در جامعه و خانواده حقوق متفاوتی با مردان داشته باشند. مثلاً نظریه‌پردازی چون «البا» اعلام می‌کند که جای زن در خانه و اولین وظیفه او مادری، همسری و خانه‌داری است. او اختلاط جنسی را در اجتماع ممنوع اعلام می‌کند.^{۱۲۲} در نگاه «ابوعلام مودودی» احترام به عفت و پاکدامنی زنان یکی از ارکان حقوق بشر است و برای حفظ آن زنان باید در خانه و پشت پرده نگاهداشته شوند.^{۱۲۳} در حقیقت پاسخ مودودی به این پرسش که چرا خود را وقف احیای اسلام کرده است این بود که پس از ترک حیدرآباد و بازگشت به دهلی در سال ۱۹۳۶ از مشاهده تغییرات در بین مسلمانان در دهلی سخت به وحشت افتاده بود. آنان با شتاب از اسلام فاصله می‌گرفتند و نشانه آن بی‌حجابی زنان مسلمان بود: «زنان مسلمانی را می‌دیدم که بی‌حجاب رفت و آمد می‌کردند، چیزی که چندسال قبل از آن تصورش را هم نمی‌شد کرد. این تغییر برای من چنان تکان‌دهنده بود که خواب را بر من حرام کرد و مدام از خود می‌پرسیدم چه چیز سبب این همه تغییر ناگهانی شده است.»^{۱۲۴}

۱۲۲ Commins، ۱۹۹۴، ص ۱۴۳

۱۲۳ Mayer، ۱۹۹۱، ص ۱۰۰.

۱۲۴ Mawdudi، نقل قول در Haq، ۱۹۹۶، ص ۱۶۲.

خمینی هم به همین سیاق سلسله پهلوی را بیش از هر چیز به خاطر بی‌حجابی زنان محکوم می‌کرد. او با اشتغال زنان در محیط‌های عمومی مخالف بود و ادعا می‌کرد که هر کجا که زنان کار می‌کنند سبب اختلال و توقف کار اداری می‌شوند. برای بسیج مردان در مقابله با کار زنان، ارزش‌های سنتی و مردانه را دستاویز قرار می‌داد و از مردان می‌پرسید: «آیا می‌خواهید زنان شما مخارج‌تان را بدهند؟» در سال ۱۹۶۲ خمینی اعلام کرد که اعطای حقوق برابر به زنان در مواردی مانند ارث، طلاق و حذف محدودیت‌های قضاوت زنان در دادگاه‌ها خلاف نص صریح قرآن است. او روحانیون مسلمان را فرا خواند که بر ضد حقوق برابر و دخالت زنان در محیط‌های عمومی اعلام انزجار کنند تا فساد اجتماعی به بار نیاید. برخورد تحقیرآمیز خمینی به درایت و ثبات اخلاقی و عاطفی زنان در احکام دینی او در باب مسائل ازدواج، طلاق و کار در خارج از منزل آشکار می‌شود و نه در موعظه و سخنرانی‌های او پس از انقلاب که برای بسیج جمعیت مؤنث و برای برانگیختن پشتیبانی زنان از حکومت اسلامی انجام می‌شد.^{۱۲۵}

گویاترین مشخصه جنبش‌های بنیادگرا، عزم راسخ آنان به بازگرداندن دکترین و آموزه‌هایی است که به موقعیت زنان مربوط می‌شود. برای نیل به چنین هدفی، متون اولیه اسلامی را در جست‌وجوی دستورات اخلاقی زیر و رو می‌کنند یا هر جا که لازم باشد خود دست به ابداع احکام و دستورات اخلاقی می‌زنند. به عنوان نمونه می‌توان از قانون پوشش نام برد که در سده‌های گذشته رایج بود و اکنون آن را تحت عنوان «پوشش اسلامی» جا زده‌اند و مردم را واداشته‌اند که آن را همچون

۱۲۵ برای آگاهی از دیدگاه‌های خمینی در باره‌ی حقوق زنان نگاه کنید به مسائل شماره‌ی ۴۵۰-
۴۶۰، ۲۵۴۴، ۲۵۴۵، خمینی ۱۹۸۴

نمادی از «هویت اسلامی» خود بپذیرند. زمامداران ایران کنونی نمونه‌های بی‌شماری از این «سنت‌های اسلامی» را خلق کرده‌اند، اما به‌راستی و به‌سادگی نمی‌توان منشاء اسلامی یا غیر اسلامی

آن‌ها را جست‌وجو کرد. این‌ها سنت‌هایی هستند که برای خدمت و کمک به دوباره اسلامی کردن جوامع خلق می‌شوند.

پیوند دیدگاه‌های پیش‌مدرن و پست‌مدرن

شگفت‌آور است که بسیاری از استدلال‌های بنیادگرایان بر ضد غرب به سود سنن «اصیل» و بومی با نظرگاه‌های پست‌مدرن‌ها اشتراک دارد. از این نظر این استدلال «اکبر احمد» درست است که بنیادگرایی هم مانند پست‌مدرنیسم تلاشی است برای تصمیم‌گیری در مورد چگونه زیستن در دنیایی که مملو از تردیدهای اصولی است.^{۱۲۶} یعنی این دو شیوه تفکر که توجه یکی معطوف به گذشته و دیگری به آینده است دست‌آخر در بینش مربوط به تغییر جوامع اسلامی به هم‌پیمانی سیاسی می‌رسند. هم پست‌مدرنیسم و هم بنیادگرایی اسلامی تجارب اجتماعی، سیاسی و فرهنگی غرب را از نظر تاریخی دلیل وعده‌های کاذب روشنگری می‌دانند. هر دو تا آنجا پیش می‌روند که نهادها و کردارهای پیش‌مدرن را برای رهایی انسان به دیده مثبت می‌نگرند. این دو وجه فکری بخشی از قدرت‌شان در بازی زبان است و بخصوص بنیادگرایان از دستکاری در زبان و متون ابایی ندارند. رادیکالیسم پست‌مدرنیسم در بیشتر موارد از تغییر ساخت متون گفتمان‌های زبان‌شناسانه پیشین فراتر نمی‌رود؛ گفتمان، به عنوان شیوه بیان و در همان حال

(به گفته ادوارد سعید در شرق‌گرایی) به‌عنوان مجموعه‌ای از کردارها و نهادها. این ساختارشکنی چارچوب شناختی نویسنده و پیشداوری‌های او را آشکار می‌کند، اما بدیل دیگری را ارائه نمی‌دهد. به گفته «ندروین پیترز» و «پارخ» گفتمان را نمی‌توان واقعیتی جهان‌گستر و همه‌جانبه تلقی کرد که سیاست را چون متغیری حاشیه‌ای کنار می‌گذارد.^{۱۲۷} اما بنیادگرایان خود را به سطح گفتمان محدود نمی‌کنند. آن‌ها دستور کاری دارند که برای تحقق آن مجدانه می‌کوشند. آنان در طلب قدرت قانونی، سیاسی و اجتماعی - فرهنگی هستند تا اهداف خود را عملی کنند و برای دستیابی به چنین هدفی از به کار بردن زور و ایجاد هراس و وحشت خودداری نمی‌کنند.

البته بنیادگرایی اسلامی در حوزه گفتمان نیز جولان‌هایی می‌دهد: آنان آگاهانه متون، نمادها و زبان را دستکاری می‌کنند تا پشتیبانی توده‌ها را به چنگ آورده است یا حفظ کند. در این خصوص عمل «تقیه» در میان شیعیان شایان توجه است. شیعیان امام علی در اسلام اقلیت را تشکیل می‌دهند. مسلمانان فرقه‌های دیگر اعتقاد دارند که امام علی در انکار خلافت نخستین خلفای اسلام پس از رحلت پیامبر مرتکب خطا شد و ناگزیر شد که بیست سال برای خلافت خود در انزوا به انتظار بماند. پیروان امام هم به ناچار عقاید بدعت‌آمیز و نامتعارف خود را پنهان و تظاهر به سنی بودن می‌کردند. «تقیه» شکل مذهبی و مجاز تظاهر است. به این مفهوم که فرد به نام مرامی والاطر و اصیل‌تر درحالی که در عمل به اصول دیگری پایبند است در زبان و عمل خود را طور دیگری نشان می‌دهد. در چنین حالتی، «تقیه»، اگر بخواهیم زبان پست‌مدرن‌ها را به کار بریم، عامداً گفتمان کاذب به کار بردن است که «تحلیل گفتمان» discourse analysis را دشوار می‌کند.

تحلیل فمینیسم اسلامی هم کاری بسیار مشکل است. زیرا هرگز نمی‌توان دریافت که واژگان و نشانه‌های اسلامی که فمینیست‌ها به کار می‌برند بخشی از باور آن‌ها یا صرفاً تاکتیکی دفاعی است. آیا این فمینیست‌ها، مسلمانانی حقیقی هستند که به فمینیسم روی آورده‌اند؟ یا این که فمینیست‌هایی هستند که برای پرهیز از سرکوب دولت از زبان اسلامی استفاده می‌کنند؟ یا این زنان، مسلمانانی هستند که فمینیسم را دستاویزی قرار داده‌اند تا حکومت بنیادگرایان را انعطاف‌پذیر و مشروع جلوه دهند و نمونه درخشانی از «مدارای اسلامی» را عرضه کنند؟

شبهات دیگر پست‌مدرن‌ها با بنیادگرایان، انکار غرب و ستایش پرشور از پدیده‌های غیر غربی و مخالفت با سکولاریسم است. «ترنر» در این زمینه می‌گوید که اشتراک این دو دیدگاه در برتر دانستن «اصالت سنت» در مقایسه با «دانش وارداتی یا بیگانه» است.^{۱۲۸} بدین ترتیب این دو دیدگاه به لحاظ نظری از علم مدرن و دستاوردهای علمی به عنوان ستون‌های مدرنیته سرخورده‌اند، گو این که در عمل در استفاده از مظاهر علم و دانش علمی اشتیاق زیادی نشان می‌دهند.

پست‌مدرنیسم و بنیادگرایی در انتقاد از سرمایه‌داری نیز موضع بسیار نزدیکی به هم دارند. یعنی هیچکدام با سرمایه‌داری مخالفتی ندارند و سوسیالیسم را به عنوان بدیلی ممکن قبول ندارند. شاید تنها تفاوتی که می‌توان میان بنیادگرایی و پست‌مدرن‌ها در این زمینه قائل شد این است که پست‌مدرن‌ها برای سرمایه‌داری هیچ بدیل دیگری را مطرح نمی‌کنند. حال آن که بنیادگرایان نوعی سرمایه‌داری ابتدایی را با رنگ و لعاب اسلامی به عنوان جایگزین مدرنیته غربی معرفی می‌کنند. بنیادگرایی و پست‌مدرنیسم هر

دو در رد مصرف‌گرایی افراطی غربی اتفاق نظر دارند. آنچه گفته شد، شاید توضیح و پاسخی باشد به این سؤال که چرا روشنفکران دوران پسا استعمار و ضد امپریالیست‌ها در غرب، اسلام و گاه حتی بنیادگرایی را مؤثرترین و کارآمدترین چالش در برابر سرمایه‌داری غربی می‌دانند. همین نکات شاید به بیانی کلی‌تر بیانگر ناخرسندی روشنفکران منتقد غربی از سکولاریسم و نوعی تمایل به بازگشت به خداپرستی باشد که آن را ابزار ذهنیت انسان در مخالفت با اثرات عینی‌گری مدرنیته تلقی می‌کنند. به عنوان نمونه می‌توان به خداجویی و استفاده از گفتمان مذهبی «ایریگاری» پست‌مدرنیست اشاره کرد. او پیشنهاد می‌کند که برای تحکیم فرد-بنیادی Subjectivity، زنان باید خدا را «با تصویر خویش» و با سیمایی زنانه در ذهن خود نقش بزنند. زنان باید بتوانند تصویری از خود را در خداوند بدمند.^{۱۲۹}

پیوند دیدگاه‌های پیش‌مدرن و پست‌مدرن یکی از عجایب چشمگیر و بیانگر روزگار پرمسئله ما است. شباهت‌های این دو دیدگاه در سطح گفت‌وگوهای فلسفی باقی نمی‌ماند و در مناظراتی بازتاب دارد که درباره پیچیده‌گی‌های حقوق زنان در جوامع اسلامی و بهترین خط‌مشی برای بهبود موقعیت آنان انجام می‌شود. این شباهت‌ها به مباحثات و راه‌حلهایی منتهی می‌شود که ممکن است برای مبارزه برای دموکراسی و حقوق زنان در جوامع اسلامی پیامدهای زیانباری به همراه داشته باشد. یکی از این مباحث به محدودیت سیاسی و تحلیلی فمینیسم به عنوان ایدئولوژی جنبش زنان و خواسته‌های آنها مربوط می‌شود. جالب است برای هر دو دیدگاه پست‌مدرنیست و بنیادگرایی،

به‌رغم تمایزات و حتی در بسیاری مواقع دیدگاه‌های متضادشان، مشروعیت هر جنبش و اندیشه‌ای در اصالت Authenticity آن خلاصه می‌شود و تأکید هر دو بر نسبی بودن معیارها و معانی ستم است. این نظریات به روشنی در گفت‌وگوهای مربوط به زنان و پروژه مدرنیته انعکاس می‌یابد که موضوع فصل بعد است.

فصل



زنان
مدرنیته
و تحول اجتماعی

۱۲۷

استدلال بسیاری از پژوهشگران فمینیست همیشه این بوده که مدرنیته و اندیشه‌ها و جهان‌بینی‌های مرتبط با آن که به نام روشنگری معروف است، پیامدهای تناقض آمیزی برای زنان داشته است.

به رسمیت شناختن آزادی فردی هرگونه که تعریف شود «خواه به عنوان آزادی از اجبار یا تعصب و ناشکیبایی و از نهادهای مذهبی که به انسان معقول و علمی امکان شناخت رموز طبیعت را داد»^{۱۳۰} یا «آزادی از کمبودها، خواست‌ها، نیازها و الزامات طبیعت» دستاوردی بشری بود که این امکان را برای افراد فراهم آورد تا «آزادانه و خلاقانه در طلب رهایی انسان و غنای زندگی روزمره» تلاش کنند.^{۱۳۱} دفاع از آزادی فردی اما مستلزم به رسمیت شناختن «حقوق» فرد در مقابل دولت بوده که شامل حق زندگی خصوصی و مالکیت خصوصی است. دولت نیز موظف است امنیت فرد را تضمین کند. تفکیک دولت (همگانی) از فرد (خصوصی) در عین حال به رسمیت شناخته شدن «اختیار پدر بر فرزندان، کارفرما بر خدمتکار، شوهر بر زن و ارباب بر برده را ایجاد می‌کرد».^{۱۳۲} فمینیست‌ها اعتقاد دارند که «خصوصی ساختن خانواده و رسمیت یافتن اقتدار پدرسالاری در حوزه خصوصی» که فرد را «مقدم بر و تا حدی بیرون از جامعه قرار می‌دهد، اجازه می‌دهد زنان از جامعه کنار گذاشته شوند». زیرا «فقط مردان هستند که در خارج از خانواده فردیت دارند و از این رو مردان و فعالیت آنان است که قلمرو همگانی جامعه را تشکیل می‌دهد»^{۱۳۳}. پس مدرنیته برای مردان آزاد بیخوش و برای زنان سرکوبگر بوده است. برای مردان قدرت آفرین و برای زنان

1996, p 603 Hall, ۱۳۰

Harvey, ۱۹۹۰, ص ۱۲ ۱۳۱

نقل قول از Lock در Marshall, ۱۹۹۴, ص ۱۱ ۱۳۲

همان, ص ۴ ۱۳۳

سلطه آفرین بوده است. آنان خاطرنشان می کنند که انقلاب فرانسه و حتی اندیشه‌های انقلابی آن در باب برابری طرح‌هایی مردانه بوده است و تبعیض، مرد محوری و اروپامداری را از ویژگی‌های این جنبش می دانند.

نکته آنان این است که انقلاب به سود گروه محدودی بود زیرا در عین حال که بنیان‌های کهنه امتیازهای اقتصادی و قدرت سیاسی را به باد حمله گرفت، چون تنها دغدغه روشنگری حقوق قانونی و خصوصی و امور وجدانی بود جا را برای هرگونه نابرابری باز گذاشت. اصلاحات بورژوازی انقیاد جنسیتی و نژادی را تقویت کرد. به رسمیت شناختن برابری برای انسان‌هایی که برابر آفریده شده‌اند این تأثیر را در پی داشت که مرد بورژوا، سفیدپوست، اروپایی و غیرهمجنسگرا «سوژه انسان جهان‌شمول» شد. دیدگاه و ارزش‌های چنین انسانی مرجع بقیه بشریت قرار گرفت. با نژادی کردن و مردانه کردن مفهوم بشریت و حذف زنان، مفاهیم حقوق سیاسی و برابری وارونه و متناقض شد. از زنان، از آفریقایی‌هایی که یوغ بردگی به گردن‌شان افکنده بودند و از مردم سرزمین‌های استعماری حق شهروندی کامل دریغ شد. اعلام شد که زنان شهروند نیستند و کلوب‌های سیاسی‌شان تعطیل شد.^{۱۳۴} مدرنیته مرد مدرن را آفرید و زنان را کنار گذاشت. به این تعبیر مدرنیسم و مدرنیته پروژه‌هایی فریبنده بودند. وعده تکامل انسان به آینده‌ای نامعلوم موکول شد.

تأثیر سرمایه‌داری و صنایع مدرن هم بر زندگی زنان نامشخص بود. سرمایه‌داری با تجاری کردن فعالیت تولیدی بشر، بازار را عقلانی و حوزه خصوصی و خانگی را از حوزه همگانی و اجتماعی جدا کرد. در همان حال فشار بیرحمانه برای «کار آبی»، مفاهیم سنتی تأمین معاش خانوار بوسیله مرد خانواده را متزلزل

کرد و زنان و (کودکان) طبقات فقیر و بعدها بخش بزرگی از زنان طبقه متوسط را واداشت که به کار مزدوری روی آورند.^{۱۳۵} سرمایه‌داری از برخی جهات تاحدی فرصت‌های جدیدی از جمله امکان بقای زنان در خارج از خانواده را پدید آورد و تسلط پدرسالارانه مردان را به چالش کشید، اما حاکمیت سرمایه‌داری پدرسالارانه را به مبارزه نطلبید. تقسیم جنسی دوران پیش سرمایه‌داری در حیطة کار، شکل جدیدی به خود گرفت. شکل پیشین ملغی نشد بلکه مدرنیزه شد و کنترل توانایی‌های تولیدی و بازتولیدی زنان را در دست گرفت. قدمت پدرسالاری به پیش از سرمایه‌داری بازمی‌گردد، اما پیشرفت صنعت مدرن آنگونه که مارکس و انگلس گمان می‌کردند به شکل‌گیری ارتشی از پرولتاریای بی‌اعتنا به جنس و نژاد نینجامید. در واقع همانطور که «ژانت سایرز» خاطر نشان می‌کند، بسیاری از فمینیست‌ها اعتقاد دارند که تحلیل انگلس درباره دگرگونی نهاد خانواده و تحقق برابری کامل برای هر دو جنس در نتیجه پیشرفت سرمایه‌داری و گذار به سوسیالیسم «بسیار خوش‌بینانه» بوده است.^{۱۳۶}

سرمایه‌داری صنعتی نهاد تولیدی زن و شوهر را متلاشی کرد و دست کم در آغاز زنان را برای بقای اقتصادی خود به مردان وابسته کرد. «هامیلتون» می‌گوید ازدواج برای زنان مانند «کوپن خواروبار و البته حقیرانه و ناکافی» بوده است.^{۱۳۷} سرمایه‌داری و پدرسالاری دو نظام به هم آمیخته‌اند. بدین ترتیب میان کار

۱۳۵ . تحقیقاتی که در آمریکا در مورد زنان سیاه‌پوست انجام شده است مفهوم دوگانه‌ی خصوصی / عمومی و همچنین عمومیت شکل خانوادگی خنثی را به چالش طلبیده است. چنین شکافی میان کار عمومی و خانگی در میان زنان سیاه‌پوست آمریکایی که در مزارع، معادن و کارخانه‌ها یا به عنوان کارگران خانگی به کار اشتغال داشته‌اند، وجود نداشته است. در میان منابع بسیاری که به این موضوع اشاره کرده‌اند، نگاه کنید به هیل کالینز، (Hill Colins، ۵۸-۴۶: ۱۹۹۱) و Angela Davis آنجلا دیویس ۲۹-۳: ۱۹۸۱).

۱۳۶ . Sayers، ۱۹۸۷، ص ۵۷-۵۸.

۱۳۷ . Hamilton، ۱۹۸۰، ص ۴۰.

خانگی و کار دستمزدی رابطه‌ای وجود دارد. «بازار کار، تقسیم سلسله‌مراتبی کار خانگی را تقویت می‌کند و برعکس.»^{۱۳۸}

علاوه بر این استقرار صنعت مدرن و «پیروزی بازار» نقش تولیدی سنتی زنان را در خانواده که برای بقای خانواده و رفاه جامعه ضروری بود، تضعیف کرد. «همبستگی کهن خانه و کار، تولید و زندگی خانوادگی ضرورتاً و قاطعانه از هم گسیخت. خانواده دیگر مانند گذشته، واحدی کم و بیش خودکفا نبود که اعضای خود را با کار مشترک به یکدیگر پیوند می‌داد. با تمرکز تولید در کارخانه اهمیت خانواده به پایین‌ترین سطح فعالیت‌های زیستی تنزل کرد. یعنی خورد و خواب، همخوابگی و نگهداری از کودکان، بیماران و سالخورده‌گان.»^{۱۳۹} بنابراین، دو حوزه خصوصی و عمومی از هم تفکیک و زنان برای بقای اقتصادی به مردان وابسته شدند. هرچه صنعت بیشتر تجاری شد، «مهارت‌های سنتی زنان مانند نانوائی، آبجوسازی و تهیه جوشانده و گیاهان دارویی کم‌رنگ‌تر شد. شکل‌گیری جامعه صنعتی نوین به پایداری تسلط اندیشه‌ها و علایق مردانه در قلمرو عمومی کار و سیاست انجامید.»^{۱۴۰} مختصر آنکه تغییرات مرتبط با مدرنیته، جایگاه تسلط پدرسالارانه را از خانواده به دولت و اقتصاد منتقل کرد. انقیاد زنان دیگر به طور مستقیم و منحصرأ به خانواده مربوط نمیشد بلکه به دیگر ساختارها و کردارهای اجتماعی انتقال داده شد که در آن‌ها مردان بر زنان مسلط بودند و آنان را سرکوب و استثمار می‌کردند.

در اینجا این بحث را می‌توان مطرح کرد که با آنکه ماهیت تبعیض‌آمیز و بهره‌کشانه توسعه بورژوازی ما را نسبت به پیشرفت‌ها و پیروزی‌های «مدرنیسم» و مدرنیته بی‌اعتمادی می‌کند،

Hartman, 1979, ص ۲۰۸. ۱۳۸

Ehrenreich and English, 1979, ص ۱۰. ۱۳۹

Bradley, 1996, ص ۱۲۸. ۱۴۰

نمی‌توان یکسره به این باور رسید که «روزهای خوب گذشته» بهتر بوده‌اند یا صورت‌بندی‌های اجتماعی پیش مدرن برای زنان امتیازات بیشتری به همراه داشته است. هیچ‌یک از استدلال‌های یادشده ثابت نکرده است که زنان در جوامع پیش مدرن از زندگی مستقل، انسانی و پربارتری بهره‌مند بوده‌اند. سرمایه‌داری و صنعت مدرن پروسه‌ای دوسویه را برانگیخته‌اند. از یک‌سو پیوستن زنان به نیروی کار آن‌ها را در معرض بهره‌کشی قرار داده است، اما از سوی دیگر قدرت و کنترل مردان را در چارچوب خانواده تضعیف کرده و کردارهای آشکارا زن‌ستیز اجتماعی و حقوقی را که حق شهروندی کامل را از زنان دریغ می‌کردند به چالش طلبیده است. از این‌رو هنوز هم این گفته مارکس حقیقت دارد که «هرچند فروپاشی نظام کهنه خانوادگی در چهارچوب سرمایه‌داری ممکن است فجیع و تهوع‌آور به نظر بیاید، اما صنعت مدرن با درگیر کردن زنان و جوانان هر دو جنس در فرآیند تولید سازمان‌یافته اجتماعی و در خارج از قلمرو خانواده، بنیادهایی اقتصادی را برای گونه بالاتری از خانواده و مناسبات بین دو جنس آفریده است».^{۱۴۱} از نگاه مارکس سرمایه‌داری با رواج این تحولات به منزله «ابزار ناخودآگاه» تاریخ عمل کرده است. یعنی با نقشی تناقض‌آمیز روابط کهنه را ویران کرده و مناسبات نوینی را آفریده است. آنچه مارکس درباره دوران خود می‌گوید که «گویی هر چیزی آبستن ضد خود است»، در آن دوران حقیقت داشته است و اکنون نیز حقیقت دارد. زیرا حوزه عمومی نخستین عرصه‌ای بود که زنان توانستند در آن برای نخستین‌بار، خواستار رفع موانع اجتماعی و حقوقی و برابری جنسیتی شوند و این خود زمینه را برای مبارزات جمعی کارآمدتر هموار کرده است.

تردید نیست که سرمایه‌داری نمی‌تواند برابری جنسیتی را تحقق بخشد. بهبود موقعیت اجتماعی و حقوقی زنان در غرب نسبی، مشروط و صوری بوده است. این همان چیزی است که «آلکساندرا کولونتای» گرفتن «سهمی برابر از نابرابری‌ها» یا برابری در مقابل مردان هم‌طبقه می‌نامد.^{۱۴۲} این نکته هم حقیقت دارد که زنان به ویژه در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری با وعده آزادی خود را از قید سلطه خانگی مردان رهانیده‌اند، اما همین آزادی پیامدهای جدید و گاه دهشتناکی برای آنان به همراه داشته است. فشار تحمیلی به زنان برای همسطح کردن زندگی خود با تصاویری که رسانه‌ها ارائه می‌کنند، تله زیبایی beauty trap، خشونت فزاینده و کاهش روابط متقابل انسانی که با فردگرایی بورژوازی توأم است، مفهوم زندگی مدرن و «زن مدرن» را در هاله‌ای از تردید فرو می‌برد.

با تمام این‌ها، نظری که «اکبر احمد» ارائه می‌دهد مبنی بر این که خشونت جنسیتی نتیجه‌گیرینا پذیر مدرنیته است یا این که «سرنوشت و تقدیر زنان پسامدرن تجاوز، آزار و سوءاستفاده جنسی» است نادرست به نظر می‌رسد. یعنی به گمان او «در جوامع غربی این گرایش ذاتی وجود دارد که زنان را موجوداتی نفرت‌انگیز به شمار آورد».^{۱۴۳} احمد با نقل بیماری‌های زندگی مدرن این سؤال را مطرح می‌کند که چرا باید مسلمانان را «به زور در مسیر آزمایشی کشاند که خود می‌دانند با دیدگاه جامعه‌شان فاصله زیادی دارد؟ چرا باید زندگی داخلی خود را برای ارزش‌های ناپایدار، هرچند مقاومت‌ناپذیر، برهم بزنند؟» (ص ۲۵۷)

روایت «احمد» یک‌جانبه است. او از درک این موضوع ناتوان

۱۴۲ Kollontai, ۱۹۷۷, ص ۵۸-۵۹.

۱۴۳ Ahmed, ۱۹۹۲, ص ۲۴۸-۲۴۷.

است که پیدایش تناقض‌ها، تضادها و آشوب‌ها در مناسبات جنسیتی ثمره اجتناب‌ناپذیر فرایند مدرنیزاسیونی است که در نقش‌های مردانه و زنانه تغییراتی عمیق ایجاد کرده است. او نمی‌بیند که افزایش خشونت‌های جنسیتی بیانگر ناامنی عمیقی است که مردان از پیشرفت اجتماعی، قانونی و حقوقی زنان احساس می‌کنند و نیز واکنش به تلاش زنان آگاهی است که به راستی با به لرزه افکندن جامعه غربی قدرت مردانه را به مصاف طلیده‌اند، اما به جای این‌همه، «احمد» دگرگونی مناسبات خانوادگی در غرب، کشمکش‌های جنسیتی و برخوردهای خانوادگی را به توطئه رسانه‌ها نسبت می‌دهد: «اگر قدرت رسانه‌ای غربی در دهه هشتاد مسائلی مانند فمینیسم، همجنسگرایی و ایدز را در دستور کار اجتماعی قرار داد، اکنون در دهه نود ما درباره پسامدرنیسم، پساهمجنسگرایی و پسایدز گفت‌وگو می‌کنیم. بسیاری از مسائلی که اسلام هرگز به آن گردن نهاده است، مانند مصرف مشروبات الکلی و مواد مخدر، اکنون در غرب به صورت گسترده از نو پذیرفته می‌شود.» (ص ۲۵۷)

«احمد» دغدغه ثبات خانواده‌ای را در سر می‌پروراند که «هسته مرکزی ساختار اجتماعی مسلمانان» به شمار می‌رود و اکنون پدیده‌های «غربی» هم‌چون طلاق، رو در رویی با والدین، به حاشیه‌راندن سالخوردگان و جابه‌جایی خانه و کاشانه این هسته را مورد تهدید قرار داده. در این استدلال فرض بر این است که خشونت جنسی، تجاوز، شکنجه کودکان و قتل‌های دهشت‌انگیز زنان در جهان اسلام رخ نمی‌دهد. واقعیت اما این است که نبود مطبوعات آزاد و رسانه‌های مستقل در بیشتر جوامع اسلامی، «نظام ارزشی مردانه» که تصمیم می‌گیرد چه مسائلی گزارش شود و «وجود تابوهای فرهنگی» که هوشیارانه محافظت

می‌شوند و از افشای اسرار خانوادگی جلوگیری می‌کنند، اجازه نمی‌دهند که خشونت جنسیتی در معرض دید همگان قرار بگیرد. از این رو چنین به نظر می‌رسد که هراسناک‌ترین اشکال خشونت بر ضد زنان منحصر به غرب است. با این همه همان گزارش‌های جسته و گریخته‌ای که از جرایم وحشیانه علیه زنان در جوامع اسلامی خبر می‌دهد، روایت‌های خودستایانه آنان را در باب «وضع اسفبار زندگی زنان در اروپا و آمریکای شمالی» بی‌اعتبار می‌کند.^{۱۴۴} اگر اشکال متنوع سنتی یا خشونت‌های قانونی - دولتی از جمله قتل‌های ناموسی، سنگسار زنان به اتهام زنانی محصنه و شلاق زدن در ملاءعام برای بی‌حجابی و ازدواج کودکان و مثله کردن اندام جنسی زنان نام «کردارهای فرهنگی» به خود نمی‌گرفت^{۱۴۵} حال می‌توانستیم وضع رقت‌بار زندگی زنان در جوامع اسلامی را به وضوح ببینیم. همه آن‌چه بر شمرده شد جنایت‌های جنسیتی مجاز و قانونی هستند؛ گو این که رهبران و زمامداران مسلمان آن را به گونه دیگری تعبیر و تفسیر کنند. البته «احمد» توصیه نمی‌کند که تنها انتخاب عملی و قابل اجرا برای مسلمانان «عقب‌نشینی توأم با شعارهای پرشور از ایمان و خشم» است. احمد حتی لبه تیز انتقاد را متوجه مسلمانان به اصطلاح روشنفکری می‌کند که غرب‌گرایی را در اعتراض به

۱۴۴ در دو مورد خشونت جنسی که تهران را در بهت و حیرت فرو برد مردی برای تجاوز و قتل ۹ زن و دختر جوان به دار آویخته شد. یک مرد دیگر با باز کردن سلمانی زنانه بیش از سی زن را به تله انداخت و به آنان تجاوز کرد. بدیهی است که بسیاری موارد دیگر هرگز در مطبوعات منعکس نشده‌اند. شمار زنان زندانی در پاکستان از زمان اجرای نظام مجازات اسلامی به طور نگران‌کننده‌ای افزایش یافته است. زنان زندانی مرتباً در معرض سوءاستفاده‌های جنسی و فیزیکی از طرف پلیس‌های مسلمان هستند (Haq, ۱۹۹۶, ۱۷۵, ۱۷۴). به قتل رساندن با تبر، بریدن پستان‌ها و ربودن زنان برای استفاده از آنان به عنوان «بردگان جنسی» و سپس کشتن آنان به دست تروریست‌ها برای ایجاد «جامعه‌ی حقیقی اسلامی» جنایت‌های وحشت‌آوری است که به اموری متداول علیه زنان الجزایری تبدیل شده است (The Guardian Weekly, ۱۹۹۸).

۱۴۵ قتل زنان برای دفاع از «شرافت خانواده» در سراسر خاورمیانه رایج و متداول است. سازمان الفنار که یک سازمان فمینیستی فلسطینی است گزارش داده که سالانه بین بیست تا چهل قتل یا قصد ارتکاب آن در جامعه‌ی فلسطینی‌ها گزارش می‌شود (Al-Fanar Report, ۱۹۹۹). (همچنین نگاه کنید به Abu-Odeh (۱۹۹۶). افزایش بی‌سابقه‌ی جرائم به بهانه‌ی «دفاع از شرافت خانواده» بر ضد زنان ایرانی حتی مقامات ایرانی را نگران کرده است. در سال ۱۳۷۶ (۱۹۹۷) فقط در اهواز ۵۲ مورد قتل ناموسی گزارش شده است (شهروند، ۲۲ مه ۱۹۹۸).

شرق‌گرایی یا آنطور که «صادق‌العظم» می‌گوید، «شرق‌گرایی وارونه» رواج داده‌اند. مسئله بر سر شیوه تفکری است که «احمد» نماینده آن است. یعنی نوعی تصویرپردازی انتخابی و به شدت انتقادآمیز از آنچه مدرنیته برای زنان غربی به همراه داشته است. این تصورات در عین حال با برداشتی نوستالژیک و رمانتیک از زنان جوامع اسلامی در آمیخته است. مسئله اما این است که اگر به نظر می‌رسد مدرنیته و کردارهای توأم با ارزش‌های مدرن هیچ جنبه مثبتی نداشته و فقط به سوءاستفاده‌ی جنسی از زنان، بهره‌کشی اقتصادی و از خود بیگانگی فرهنگی منجر شده است به این دلیل است که نویسندگان ضد شرق‌گرایی و رمانتیک در نوشته‌های خود آن را چنین ارائه می‌دهند. مثلاً چرا این بحث مطرح نمی‌شود که تلاش‌هایی که در جهت مدرنیزاسیون انجام شده اقتدار پدرسالاری و قدرت جنسیتی را به چالش طلیده است؟

نکته این است که استدلال پست‌مدرنیست‌ها در این باره که اشکال مدرن سلطه و انقیاد جایگزین اشکال پیش‌مدرن آنها شده است بی پایه نیست، ولی با آن که زندگی زنان خاورمیانه کم‌وبیش تحت تأثیر مظاهر مدرنیسم بوده است، اما در شرایط حاضر اکثریت زنان خاورمیانه و شمال آفریقا از نتایج مدرنیسم بهره نبرده‌اند، زیرا برنامه‌های مدرنیزاسیون در خاورمیانه در صدسال گذشته مناسبات جنسیتی را به طور قابل اعتنائی دگرگون نکرده است. همانطور که «شرابی» خاطر نشان می‌کند، «ساختارهای پدرسالارانه در جوامع عرب با مدرنیزاسیون حقیقی فرسنگ‌ها فاصله دارند. روند مدرنیزاسیون تنها شکل آن‌ها را تغییر داده است و همان ساختارهای کهنه با ظاهری مدرن به بقای خود ادامه می‌دهند». «شرابی» اعتقاد دارد که چیرگی اروپا و استعمار جهان عرب به مدرنیزاسیون مادی اعراب شتاب بخشیده است،

اما «همزمان به تقویت اقتدار پدرسالاری، نهادها و همچنین مناسبات درونی پدرسالاری کمک شایان توجهی کرده است». او یادآوری می‌کند که در جهان عرب مانند بسیاری دیگر از جوامع جهان سوم پیوند امپریالیسم و پدرسالاری به تولید مدرنیته حقیقی منجر نشد، بلکه به جای آن نوعی جامعه-فرهنگ دورگه، گونه‌ای پدرسالاری «مدرنیزه» یا به عبارتی یک «نوپدرسالاری» به وجود آورد.^{۱۴۶} «فاطمه مرنیسی» هم این روند را «مدرنیته مثله شده» می‌نامد که از هرگونه پیشرفت واقعی دمکراتیک تهی است.^{۱۴۷}

همین شرایط در ایران هم مصداق دارد. روند مدرنیزاسیون در ایران به ایجاد ساختاری اجتماعی-اقتصادی که برای دگرگونی مناسبات جنسیتی ضروری است، منتهی نشد. همانطور که در جای دیگری هم اشاره کرده‌ام، دوام و پایداری ساختارهای سیاسی و اجتماعی-فرهنگی پیش سرمایه‌داری و پیش‌صنعتی، از جمله شاعران اسلامی و سنت‌های حقوقی که روحانیون شیعه پاسداران آن بودند، نمی‌توانست تغییر نقش‌های جنسیتی و دگرگونی مناسبات سلطه و انقیاد میان دو جنس را همراه داشته باشد. درست برعکس، دولت حامی مدرنیزه به عنوان پدرسالار کبیر درخواست زنان را برای برابری، دستاویز قرار داد تا در میان زنان تفرقه‌های طبقاتی ایجاد یا تقویت کند و در بین فعالان حقوق زنان شکاف و جدایی بیافکند. فرهنگ فراگیر پدرسالارانه با هنجارهای جنسی پر دامنه و مستحکم خود به طور مستقیم فعالیت زنان را در عرصه عمومی، احزاب سیاسی و زندگی اجتماعی تحت تأثیر قرار داد. رویدادهای پس از انقلاب و خط مشی حکومت جدید برای اسلامی کردن، آشکارا

ویژگی ناقص، کژدیسه و بی‌پایه مدرنیته‌ای را که رژیم سابق خود را پرچمدار آن می‌دانست به نمایش گذاشته است. اما ذکر هیچ یک از این واقعیات ما را به این نتیجه‌گیری سوق نمی‌دهد که مدرنیته برای زنان زیانبار یا حتی بی‌فایده بوده است. مخالفان مدرنیته هنوز هم باید بتوانند به این سؤال پاسخ دهند که کنار گذاشتن اندیشه‌ها، نهادها و ارزش‌های مدرنیته چه حاصلی برای زنان خاورمیانه خواهد داشت؟ شاید این مخالفان بتوانند بحث را از تعریف مقولاتی حقوقی آغاز کنند که زنان غربی به دست آورده‌اند و با تجربه‌های زنان جوامع اسلامی بیگانه است. یا دست کم جنبه‌های آزادیبخش کردارها و باورهای جنسیتی اسلامی را برشمارند که به «لحاظ فرهنگی» متمایز است و باید آن‌ها را ستود و حفظ کرد.

مبهم کردن سنت‌های اسلامی

شاید برای مقابله با نظریه‌پردازانی که در بررسی خاورمیانه بر انقیاد زنان توسط مردان مسلمان انگشت می‌گذارند، لازم است آن بخش از زندگی زنان که در اینگونه تحقیقات نادیده انگاشته یا یکسره حذف می‌شوند مورد بحث قرار گیرد. از آن مهم‌تر، باید تناقض میان سلطه بر زنان و مقاومت زنان در برابر آن را خاطر نشان کرد و بر آن ارزش گذاشت. «لازرگ» همین موضوع را به این شکل بیان می‌کند که ما باید زندگی زنان حتی در شرایط سخت را هدفمند و منسجم ببینیم، نه اینکه یأس و بدبینی «خود» را به آنها القا کنیم. توجه به این نکته مهم است که «دیگری به اندازه من سزاوار انسانیتی است که در فرهنگ او معنی می‌یابد».^{۱۴۸} این نکته درستی است، اما میان همدردی مثبت نسبت

به فرهنگ دیگران و زیاده‌روی رمانتیک که به حسرت گذشته و افسانه‌پردازی منجر می‌شود باید تمایز قائل شد. یعنی اگر هنگام تأکید بر ویژگی‌های انسانی و خصلت‌های زندگی‌بخش (life-affirming) و جوهر فرهنگ «بومی»، در خیالپردازی یا مبالغه درباره ابعاد نامتعارف و غیرمعمول آن فرهنگ‌ها غرق شویم مرتکب بی‌احتیاطی بزرگی شده‌ایم. این کار سد کننده تلاش‌هایی است که برای دگرگونی صورت می‌گیرد.

درحقیقت دریافت مبالغه‌آمیز ازهر آنچه غیر غربی است روشنفکران مخالف با شرق‌گرایی را به دفاع از عقب مانده‌ترین و سرکوب‌گرانه‌ترین نهادهای جوامع غیر غربی و از جمله جوامع خاورمیانه سوق می‌دهد. برخی از پژوهشگران خاورمیانه بیش از آن که به مخالفت با رسانه‌های غربی بپردازند که تمامی خاورمیانه را مانند حرمسرای بزرگ تصویر می‌کنند، به دفاع از نهادهایی چون حجاب، چندهمسری و حرمسرای واقعی درمی‌غلتنند. به‌طور مثال موضع «هما هودفر» که پژوهشگری انسان‌شناس است به حدی حیرت‌آور است که ارزش بررسی دقیق‌تری را دارد.

«هودفر» از نگرش مسلط و درک نادرستی آغاز می‌کند که در غرب از زنان مسلمان و حجاب وجود دارد. او تصویرپردازی و تصورات شرق‌گرایان را نقد می‌کند و هرچه را که غربی‌ها درباره موقعیت زنان در جوامع اسلامی نقل کرده‌اند یکسره خطا و غلط می‌انگارد. او استعمارگران را به باد سرزنش می‌گیرد و آنان را مسبب تمام مشکلاتی می‌داند که زنان با آن‌ها روبه‌رو هستند. «هودفر» می‌کوشد برای مقابله با این اشتباهات تصویر جدیدی از «زنان مسلمان» عرضه کند گویانکه در تطابق این تصویر با واقعیت جای چون و چرا زیاده‌ای وجود دارد. برای نمونه او هنگام بازنگری تاریخ حجاب در جوامع اسلامی

نخست می‌گوید که حجاب پدیده‌ای قرآنی نیست و در ایران عهد صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲ میلادی) و در امپراتوری عثمانی (۱۹۲۲-۱۴۵۳ میلادی) به عنوان نمادی از شأن و منزلت در میان زنان طبقه حاکم پدیدار شد. در قرن نوزدهم حجاب گسترش بیشتری یافت و «مسلمانان همه گیر شدن حجاب را به نام اسلام توجیه کردند» و آنگاه این «استعمارگران بودند که حجاب را به عنوان نشانه جوامع مسلمان ترویج کردند».^{۱۴۹} هودفر می‌کوشد تعریف جامع‌تری از حجاب ارائه دهد؛ تعریفی که «پوشش سنتی مردان بیشتر جوامع عرب» را هم در برمی‌گیرد، اما با این همه تلاش، فقط موفق می‌شود که معنای اصلی و آشکار حجاب را به عنوان پوششی برای کنترل و محدود کردن آزادی‌های زنان مخدوش سازد. از نگاه هودفر، گناه حجاب یعنی جداسازی و تحمیل موقعیت نابرابر به زنان را باید در خارج از نهادها و کردارهای اسلامی جست‌وجو کرد؛ یعنی در «دولت‌های مدرن»، «زاممداران پدرسالار» و «خودکامگانی» که «پوشش را به ویژگی جنسیتی تبدیل کرده‌اند» و یا در «غرب‌زده کردن و استعمار جوامع اسلامی» که این خود «بیشترین تفاوت را میان پوشش مردان و زنان طبقه ممتاز و شهرنشین عرب به وجود آورده» است. «هودفر» ادبیات غرب را سرزنش می‌کند چون «دلایل چندگانه» حجاب را در نیافته‌اند و آنچه در این میان یکسره بی‌گناه و منزله جلوه می‌کند باورها و کردارهای اسلامی و روحانیونی هستند که با هزار سختی و مشقت این باورها و کردارها را در برابر اندیشه‌ها، نهادها و مناسبات مدرن حفظ کرده‌اند. حتی آن هنگام که هودفر به نقش «مقامات مذهبی» اشاره می‌کند که «به نام مذهب» با هرگونه تغییری به نفع زنان مخالفت می‌ورزیدند باز هم تا آن اندازه جسارت به خرج

نمی‌دهد که آنان را عوامل فعالی معرفی کند که کوشیده‌اند به هر قیمتی موقعیت فرودست زنان حفظ شود. آنان بخشوده می‌شوند زیرا اقدامات آنان صرفاً واکنشی در برابر «خطاها و اشتباهات استراتژیک اصلاح‌طلبان و مدرن‌گرایان» بوده است که «بی‌حجابی و تحصیل رسمی را با هم و در یک بقیچه پیچیده و ارائه کردند». (صفحات ۸-۹)

«هودفر» همچنین «تصورات» غربی را به دلیل «نادیده گرفتن واقعیت حرمسرا و تجربه زنان از آن» به باد انتقاد می‌گیرد، زیرا حرمسرا در این تصورات مکانی است که مردان مسلمان زنان خود را در آنجا زندانی می‌کردند و زنان در آنجا «هیچ نمی‌کردند مگر آراستن و آماده کردن خود برای شوهرانی با شهوتی سیری‌ناپذیر». «هودفر» به این تصویرپردازی‌ها اعتراض می‌کند چون «واقعیت و تجربه واقعی زنان از حرمسرا را نادیده می‌گیرند». همان تجربه‌ای که نویسنده‌ای دیگر، «لیلا احمد»، آن را «فضای امن زنان» می‌نامد که روحیه جمع‌گرایی و پیوند میان زنان را افزایش می‌داد.^{۱۵۰}

همانطور که در فصل اول هم اشاره کردم تحقیقات تاریخی فمینیست‌ها نقش قدرت‌های استعماری را در تحکیم کردارهای جنسیتی اسلامی به اثبات رسانده‌اند. این نکته را هم نمی‌توان انکار کرد که مفهوم حرمسرا از منظر غربی‌ها تحریف شده است. به‌طور مثال «نیکی کدی» خاطر نشان می‌کند که حرمسرا آن گوشه دنج و بهشت جنسی نیست که ناظران غربی درباره آن خیالبافی می‌کنند. حرمسرا همواره «بار معنایی جنسی ندارد بلکه بخشی از خانه بود که ورود مردان غیر خویشاوند به آن‌جا ممنوع بود». «کدی» می‌نویسد: «برای مردان طبقه متوسط که دارای چند همسر نبودند تمامی امور خانواده در حرمسرا و

معمولاً با نظارت همسر ریش سفید خانواده برنامه‌ریزی و انجام می‌شد.^{۱۵۱} با وجود این حرمسرا برای زنان در خانواده‌های چندهمسره و طبقه ممتاز و مرفه چیزی بیش از زندان نبود. سندی متعلق به قرن نوزدهم وجود دارد که در آن سفارش‌های یکی از اشراف ایرانی خطاب به مباشرش قبل از رفتن به سفر آمده است. این سفارش‌ها روایتی آشکار از زندگی در یک حرمسرا است. روشنفکران با هیچ شگردی نمی‌توانند چنین تجربه‌ای را نشانه توانمندی زنان قلمداد کنند: «ورودی به اندرونی باید همیشه بسته باشد. عفت و پاکدامنی زنان من شدیدتر از زمان حضور من باید کنترل شود. هیچ صدایی از حرف و آواز نباید از اندرون به گوش برسد. زنان نباید بر پشت‌بام و ایوان ظاهر شوند و یا برای قدم زدن و گردش در باغ از اندرونی خارج شوند. اگر چنین کردند بابای پیر آنان را در گونی کند و به قصد کشت با چوب بزند.»^{۱۵۲}

به‌هرحال روشن است که ارزیابی «هودفر» از تجربه‌های مدرنیزاسیون ایران در زمان رضاشاه و پسرش محمدرضا آخرین شاه ایران ریشه در چارچوب فکری او دارد. او سیاست کشف حجاب اجباری زنان را در زمان رضاشاه به درستی محکوم می‌کند. کشف حجاب دولتی برای زنان سنتی ایران مشکلات فراوانی به بار آورد. این سیاست با زور اعمال شد و این تنها روشی بود که رضاشاه برای ساختن کشور می‌شناخت و جالب‌تر این بود که رضاشاه در منطقه نمونه مدرن‌گرایی نیز به شمار می‌آمد. کشف حجاب با توافق عمومی یا با استفاده از دستگاه‌های آموزشی یا اجتماعی و با به میدان آوردن زنان پیشاهنگ و جلب پشتیبانی آنان اجرا نشد، اما نکته مهم این

۱۵۱ . Keddie . ۱۹۹۱ . ص ۱۱ .
 ۱۵۲ هما ناطق ، ۱۹۷۹ (۱۳۵۸) ص ۵ .

است که بی‌حجابی صرفاً خواست رضاشاه یا استعمارگران نبود بلکه پاسخی هرچند خودسرانه و مستبدانه به خواست دیرپای روشنفکران ایرانی از هر دو جنس نیز بود.

در واقع موضوع بیشتر مباحثات قرن نوزدهم حجاب زنان بود. زنان فعال ایرانی، معلمان و هنرمندان همانند خواهران مصری خود قبل از آن که بی‌حجابی به سیاستی دولتی بدل شود، حجاب از سر برداشته بودند. تهاجم رضاشاه بر ضد حجاب تا پیش از سال ۱۳۱۴ شمسی اتفاق نیافتاد؛ آن هم پس از آن که بارها در برابر مبارزات زنان برای رفع حجاب شدیداً مقاومت شده بود. از جمله این موارد دادخواستی بود که از سوی «انجمن زنان میهن‌پرست» در اوایل دهه ۱۳۰۰ (۱۹۳۰) ارائه شد.^{۱۵۳} «هودفر» اما در برابر تمام این واقعیات سکوت اختیار می‌کند. پرسش مهم اکنون این است: سخن گفتن از کشف حجاب به عنوان ترفندی ساخته و پرداخته استعمارگران که به دست مدرن‌گرای غرب زده‌ای مانند رضاخان به اجرا درآمد، آیا در حال حاضر در خدمت و به نفع جریانی نیست که برای باحجاب کردن زنان به جامعه یورش برده است؟

«هودفر» با طرح تجربه‌های تنی چند از خویشاوندان خود که در یکی از شهرستان‌های کوچک مرزی در غرب ایران زندگی می‌کردند نتیجه‌گیری می‌کند که بی‌حجابی سبب از خودبیگانگی فرهنگی زنان شد و برای آنان دشواری‌های بیهوده‌ای را به همراه داشت. در پیامدهای منفی بی‌حجابی اجباری به ویژه برای زنان خانواده‌های طبقه متوسط شهری هیچ شک و تردیدی نیست، اما در استدلال «هودفر» به دلایلی چند جای تردید باقی می‌ماند: نخست آن که «هودفر» این موضوع را بدیهی فرض می‌کند که همه زنان ایرانی پیش از کشف حجاب از سوی رضا شاه حجاب

داشته‌اند. چنین فرضی کاملاً خطاست. حجاب پدیده‌ای شهری بود. زنان اقلیت‌های قومی مانند کردها و زنان روستایی و زنان ساکن شمال ایران حجاب نداشتند. در واقع سوابقی که آرشیو ملی ایران از سیاست کشف حجاب در ایران منتشر کرده است نشان می‌دهد که مقامات آن زمان نیز از این واقعیت به خوبی آگاه بوده‌اند و بازتاب آن در فرمان‌هایی به چشم می‌خورد که برای برخی از صاحب‌منصبان استان‌ها صادر شده است.^{۱۵۴} به عبارت دیگر نمی‌توان تجربه‌های زنان خانواده هودفر را به تمام زنان ایرانی تعمیم داد. برای نمونه مادر من که اهل یکی از شهرهای کوچک مازندران بود و در یک خانواده به نسبت مرفه با ارتباطات دولتی بزرگ شده بود در هیچ دوره‌ای از زندگی خود به یاد نمی‌آورد که مجبور به استفاده از حجاب شده باشد. بنابراین کشف حجاب سبب هیچ تغییر اسفباری در ظاهر یا در شیوه زندگی او نشد. دوم آن که «هودفر» از زنان مذهبی پیش از دوران کشف حجاب تصویری بسیار رمانتیک ارائه می‌کند و به نتایج مثبت و رهایی‌بخشی که بی‌حجابی برای میلیون‌ها زن ایرانی به همراه داشت بی‌اعتنا می‌ماند؛ زنانی که به تدریج و در دهه‌های بعدی از امتیازات آن در اموری چون فرصت‌های شغلی و آموزشی بهره‌مند شدند. بی‌حجابی بر زندگی زنان اقلیت‌های مذهبی به ویژه زنان یهودی نیز تأثیری آزادبخش گذاشت. زنان یهودی در نتیجه کردارهای ضد یهود روحانیون شیعه اجازه نداشتند که با حجاب در انظار عمومی ظاهر شوند، زیرا روحانیون با این شیوه می‌خواستند زنان غیرمسلمان را از مسلمانان متمایز کنند. پیش از آن که سیاست‌های مدرنیزه‌سازی رضاشاه به تضعیف قدرت روحانیون بیانجامد یهودیان نجس تلقی می‌شدند و اجازه نداشتند با مواد غذایی مسلمانان تماس

داشته باشند و علاوه بر سایر محدودیت‌ها مثلاً نمی‌توانستند در روزهای بارانی به مسلمانان نزدیک شوند.^{۱۵۵} بی‌حجابی دست کم به رفع تبعیض آشکار در زمینه‌های مذهبی کمک کرد. با تفکیک قوای مجریه و قضائیه گام‌های بیشتری به نفع اقلیت‌های مذهبی برداشته شد. این روند با ظهور بنیادگرایی اسلامی متوقف شد.

«نیره توحیدی» هم به همین گونه از «ماهیت کژدیسه» و «ویژگی تحریف‌شده» توسعه سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون در ایران در دهه‌های ۱۹۵۰-۱۹۶۰ سخن می‌گوید. توحیدی می‌گوید: «مفاهیم، اهداف و استراتژی‌های فمینیسم در میان ملت‌ها و مناطق مختلف با شرایط اقتصادی، اجتماعی - فرهنگی و سیاسی در هم تنیده است.» این نکته درستی است، اما «توحیدی» با این مقدمات اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که آگاهی و مطالبات زنان در کشورهای در حال توسعه نوعاً با آگاهی و خواسته‌های زنان در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری متفاوت است. او (با استفاده از طبقه‌بندی «کارن ساکس» که شامل استقلال اقتصادی؛ دسترسی به قدرت و اختیار؛ ملاک‌های یکسان جنسی؛ خاتمه کلیشه‌های ناعادلانه جنسیتی میشود) استدلال می‌کند که حتی «اهداف استراتژیک» فمینیسم هم در مناطق مختلف «معنای خاصی» به خود می‌گیرند و به هیچ روی نمی‌توان در جهان سوم آن‌ها را به کار برد. در درستی این ادعا جای تردید وجود دارد و هنگام کاربرد آن مثلاً در کشوری مانند ایران دشواری‌های فراوانی به وجود می‌آید. زیرا «توحیدی» این بحث را مطرح می‌کند که «یک انقلاب کاملاً موفقیت‌آمیز بورژوا - دمکراتیک در دوران جنبش مشروطه در ایران در سال‌های ۱۹۰۶-۱۹۱۱ میلادی همراه با صنعتی شدن، پیشرفت اقتصادی و توسعه سیاسی می‌توانست

جامعه نیمه‌فئودالی ایران را دمکراتیزه و غیر مذهبی کند و دست آخر به «استقلال اقتصادی، پیشرفت اجتماعی و سیاسی زنان، فردگرایی و ریشه‌کن شدن سنت‌های خانوادگی خفقان‌آور و موروثی منجر شود که همگی راه را برای آزادی زنان هموار می‌کرد».^{۱۵۶}

«توحیدی» توجه نمی‌کند که با چنین استدلالی زیر پای این ادعای خودش را خالی می‌کند که فمینیسم باید در جوامع جهان سوم و کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری باهم متفاوت باشند. با استفاده از نمونه‌ای که خود او ارائه کرده است، نظریه او در مورد فمینیسم در کشورهای «جهان اول» و «جهان سوم» بی‌اعتبار می‌شود. زیرا اگر با توسعه «تمام» و «کمال» سرمایه‌داری، زنان می‌توانستند به خواست‌های سیاسی و اقتصادی خود دست یابند پس تفاوتی میان آنان و زنان کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری وجود نمی‌داشت. دلایل «توحیدی» از منظر دیگری نیز مسئله‌آفرین است. به گمان او توسعه سرمایه‌داری باید «به تمامی و کاملاً» مستقر شود تا مناسبات و ساختارهای سیاسی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد. همه‌جانبه نبودن روند سرمایه‌داری و صنعتی شدن در ایران حقیقتی انکارناپذیر است. با این حال این هم حقیقتی آشکار است که با وجود «عدم استقرار تمام و کمال» سرمایه‌داری در ایران بسیاری از ساختارها و مناسبات در این کشور دگرگون شد و به بهبود نسبی موقعیت زنان انجامید، اما مسئله اصلی جای دیگر است.

«توحیدی» علاوه بر آن چه در بالا گفته شد، با به کار بردن «ملت‌ها» و «فرهنگ‌ها» به عنوان واحدهای تحلیل خود از تفاوت‌های طبقاتی که تعیین‌کننده نیازها، انگیزه‌ها و درخواست‌های زنان است غافل می‌ماند. آنچه «توحیدی» به عنوان تقاضاهای زنان

در کشورهای پیشرفته صنعتی مطرح می‌کند تنها خواست گروه خاصی از زنان (بیشتر زنان شهری طبقه متوسط) است. در جوامع پیشرفته صنعتی شمار زیادی از زنان تهیدست، غیر سفید و کارگر مانند بیشتر زنان کشورهای جهان سوم، خواست‌های فوری و متفاوتی دارند که به نیازهای اساسی و حیاتی خود و خانواده‌های‌شان مربوط است. از سوی دیگر بسیاری از زنان تحصیل کرده طبقه متوسط در جهان سوم و خاورمیانه در زندگی همان آرمان‌ها و تقاضاهایی را دارند که «کارن ساکس» آن‌ها را به عنوان اهداف استراتژیک دسته‌بندی می‌کند و «توحیدی» این خواست‌ها را اهداف فمینیستی جهان اول می‌انگارد. تاریخچه جنبش زنان در کشورهایی مانند مصر و ایران که در فصل هفتم به اختصار به آن اشاره خواهم کرد بیانگر این حقیقت است که زنان تحصیلکرده این جوامع از دهه ۱۹۳۰ به این سو خواست‌های مشابهی را مطرح می‌کرده‌اند.

نکته اینجاست که تفاوت است بین مقابله با تصورات استعماری از زنان در جوامع اسلامی به عنوان موجوداتی بی‌ثبات، بی‌فایده، بی‌سواد و منفعل با وارونه کردن بحث و بها دادن به سنت‌های اسلامی و نادیده گرفتن تعصب‌های جنسیتی و پیامدهای سرکوب‌گرانه آن برای زنان. برای روشن تر کردن این بحث به بررسی «انور مجید» درباره فمینیسم در اسلام می‌پردازیم. دشمنی «مجید» نسبت به فمینیسم و اندیشه حقوق و استقلال فردی زنان او را وامی‌دارد که ویژگی ارتجاعی نهادهای پدرسالارانه اسلامی را در گذشته و حال نادیده بگیرد. «مجید» در روایت رمانتیکش از جایگاه حقوق زنان در اسلام برای علما سابقه‌ای موهوم در آزادیخواهی و طرفداری از زنان (برای نمونه در مصر پیش از دوران غرب‌زدگی کشور) ابداع می‌کند تا با روایت توهم‌آمیزترش از زمامداری علما در جوامع اسلامی معاصر از

جمله ایران تطابق داشته باشد. «مجید» مدعی است که حرمسرا در کشوری مانند مصر زنان را از انجام اموری مانند تجارت بازنمی‌داشت. در واقع «زنان در اتحاد با علما می‌توانستند بر زندگی خود به اندازه کافی کنترل داشته باشند»^{۱۵۷}. اما تاریخ جنبش زنان در جوامع اسلامی نظیر مصر نشان می‌دهد که زنان حقوق، جایگاه و فضای اجتماعی را تا آن اندازه که «مجید» می‌پندارد برای خود کافی نمی‌دانستند. زنان خواستار حق شهروندی برابر بوده وهستند - تقاضائی که «مجید» چندان ضروری نمی‌داند یا با فرهنگ‌های جوامع اسلامی ناهم‌خوان تلقی می‌کند.

راه‌حل اسلامی برای «مجید» تنها راه‌حل ممکن است. او معتقد است که روشنفکران غیرمذهبی در خاورمیانه به عفونت «پیش‌داوری‌های شرق‌گرایان» آلوده شده‌اند (ص ۳۵۵) که تحلیل انتقادی پژوهش‌گران فمینیستی مانند «فاطمه مرنیسی» و «الیزابت مایر» از مفاهیم اسلامی نظیر حقوق بشر و دمکراسی «ارزش محدودی» دارند زیرا این محققین «از دمکراسی و آزادی‌های فردی» مفهوم بورژوازی را در سر دارند و «معنای بورژوازی حقوق بشر در غرب» را پذیرفته‌اند^{۱۵۸} که زنان ایرانی که به پوشش اسلامی گردن نمی‌نهند صرفاً «زنان طبقات بالایی هستند که مایلند مطابق مد روز لباس بپوشند».^{۱۵۹} «مجید» اقدامات و قدرت‌گیری زنان را در چهارچوب فضایی امن و خاص زنان می‌ستاید، اما بر حوزه‌های مهم و ساختارهای اجتماعی - فرهنگی گسترده‌تر و نهادهای مذهبی و سیاسی - حقوقی چشم فرو می‌بندد که هرگونه تحرک و چشم‌اندازی را برای دگرگونی واقعی از زنان دریغ می‌کنند. او به توجیه سرکوب نظام‌مند زنان در ایران

Majid, 1998 - ۱۵۷

همان ص ۳۲۸ و ۳۴۶ - ۱۵۸

همان ص ۳۲۸ - ۱۵۹

می‌پردازد؛ چرا که دولت دلخواه وی در آنجا بر سر کار است و طبیعتاً شمشیر خود را به روی کسانی بلند می‌کند که در اعتقاد او به «راه حل اسلامی» سهم نیستند.

«مجید» «راه سومی» را پیشنهاد می‌کند که «ایدئولوژی‌های مدرنیستی» را با «اسلام روحانیت» در هم می‌آمیزد و با حرکت قلم «جایگاه برابر و مشارکت پویای زنان و اعطای حقوق کامل به اقلیت‌ها» را بوسیله اسلام «دمکراتیک»، ضد پدرسالار و ضد امپریالیست» ارائه می‌دهد. معلوم نیست چگونه می‌توان تئوری «مجید» را با رژیم‌های بنیادگرایی مانند جمهوری اسلامی سازگار کرد که او معتقد است به مرکز «گفت‌وگوهای پرشور روشنفکرانه برای مقابله با قوانین سرکوبگرانه با استفاده از خود سنت‌های اسلامی» تبدیل شده است؟ (۳۵۵)

تقریباً در تمامی جوامع اسلامی زنان در صف مقدم جبهه روشنفکران خاورمیانه برای مبارزه با تروریسم خشن دولتی و ارتجاع مذهبی قرار دارند. از اندونزی گرفته تا امارات عربی، از ایران تا الجزایر زنان آماج خشونت‌های مرتجعان مذهبی و دولت‌های اسلامی بوده‌اند زیرا به سنت‌های مذهبی سرکوبگر کردن نهاده‌اند و با نظام قضایی که حقوق اساسی آنان را با ویژگی‌های فرهنگی ناسازگار می‌داند، به مخالفت برخاسته‌اند. این زنان در آرزو و سزاوار همان حقوقی هستند که زنان در غرب از آن بهره‌مندند؛ از جمله برابری اساسی در قوانین ازدواج و طلاق و حق برخورداری از سرپرستی کودکان و همچنین محافظت در برابر گونه‌های مجاز خشونت در خانواده. جوامع اروپایی و آمریکایی شمالی، صرف نظر از ناخشنودی مردم از آهنگ و دامنه توسعه در آن کشورها، دست کم توانسته‌اند حقوق ابتدایی زنان را حداقل به‌طور رسمی به عنوان اشخاص حقوقی تأمین کنند و از آنان تا اندازه‌ای در برابر خشونت خانگی محافظت کنند. این حقوق از

شمار عظیمی از زنان در خارج از اروپا و آمریکای شمالی دریغ شده است. پافشاری بی مورد بر ویژگی فرهنگی خواسته‌های زنان و امتیاز قائل شدن برای نقش مذهب، دستیابی به این حقوق را از اینکه هست دشوارتر هم می‌کند.

بازنگری فمینیسم

فمینیسم هم مانند دیگر جنبش‌های سیاسی و ایدئولوژیک ماهیتی انطباق‌پذیر دارد. یعنی هنگامی که با نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و سطوح گوناگون توسعه پیوند می‌خورد شکل متفاوتی می‌گیرد و اولویت‌های مشخصی را مطرح می‌کند. آیا این ویژگی فمینیسم ما را به طرد و انکار خواست‌های جهانی فمینیسم یا اهداف و استراتژی‌های عام فمینیستی رهنمون می‌شود؟ این گفته به معنای آن نیست که جنسیت جوهر مشترکی است که همه زنان را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد. فمینیست‌ها از مدت‌ها پیش این واقعیت را پذیرفته‌اند که طبقه اجتماعی، نژاد، وابستگی ملی و تجربه‌های جنسی خواسته‌های زنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. همانطور که «لیندا نیکلسون» و «استیون سیدمن» و بسیاری دیگر مطرح می‌کنند هویت‌ها چندگانه، ناپایدار و به هم پیوسته هستند و هیچ تجربه «زنانه» ای مستقل و جدا از سایر عوامل زندگی اجتماعی نیست تا بتوان آن را زمینه سیاست فمینیستی تلقی کرد. «نیکلسون» و «سیدمن» با اشاره به محدودیت‌های شناخت‌شناسانه فمینیستی که ریشه در مفهوم هویت ذاتی زنانه دارد خاطر نشان می‌کنند که چنین شناخت‌شناسی فرمایشی و انحصارگرا است زیرا نمی‌تواند بیانگر تجربه‌های تمام زنان باشد.^{۱۶۰}

من با تلاش‌هایی که برای نشان دادن اشکال دیگر سرکوب زنان و نیز تفاوت‌ها، اختلاف‌ها و حتی تناقض‌های میان آنان صورت

می‌گیرد موافقم، اما با این حال زنان به عنوان زن، منافع و مسائل خاصی دارند که می‌تواند مبنای همبستگی، عمل مشترک و مبارزه مشترک آنان قرار گیرد. به همین دلیل است که می‌توانیم فمینیسم را جنبشی همگانی در مقابل جنسیت‌گرایی بدانیم (که اشکال گوناگونی به خود می‌گیرد و در جوامع مختلف با شدت‌های متفاوتی جلوه می‌کند)، اما چون فرض بر اتحادی از پیش تعیین‌شده در میان زنان صرفاً به دلیل زن بودن‌شان نیست زنانی را که به هر دلیل جانب سرکوبگران را می‌گیرند در این همبستگی و مبارزه شریک نمی‌دانیم. اما اگر ما تا آنجا پیش برویم که سرکوب و تبعیض بر زنان به صرف زن بودن را به دلیل جنسیت‌گرایی و پدرسالاری - در تمام جوامع شناخته شده بشری - انکار کنیم پس اساساً باید سیاست و مبارزه فمینیستی را کنار بگذاریم. به عبارت دیگر، اگر زنان به خاطر تبعیض‌های نژادپرستانه، طبقاتی، جنسی و ملی با دیگر کسانی که در این تجربه‌ها با آنان اشتراکاتی دارند بر ضد ستم و تبعیض متحد می‌شوند استفاده از چارچوب فمینیستی برای آنان چه ضرورتی خواهد داشت؟ به عبارت دیگر اگر جنسیت در تجربه‌های آنان به عنوان اعضای یک گروه خاص نژادی، طبقاتی و ملی تا این اندازه کم‌اهمیت است پس مبارزه علیه تبعیض‌ها مبتنی بر جنسیت و در حقیقت فمینیسم به عنوان یک جهان‌بینی و استراتژی مبارزه باید کنار گذاشته شود.

بحث این است که چنین استدلالی به معنای حذف زنان در جوامع در حال توسعه از اهداف و آرمان‌های جنبش‌های آزادی زنان خواهد بود. درست است که زنان در این جوامع همزمان از اشکال چندگانه ستم که بعضی از آنها از ستم جنسیتی بیرحمانه‌تر است، در رنج هستند. نیز تردیدی نیست که مبارزه زنان ناگزیر اولویت‌های متفاوت، استراتژی‌های مختلف و متحدان خاص خود را دارد. با این‌همه، می‌توان گفت که آرمان‌ها و سیاست‌های

آزادی طلبانه جنسیتی قلمروی ممتاز و خاص زنان مرفه جوامع پیشرفته صنعتی نیست. برای نمونه آیا با زیر سؤال بردن مشروعیت مطالبات زنانی که در کشورهای اسلامی خواستار حقوقی هستند که در جوامع پیشرفته به دست آمده است، معیارهای دوگانه‌ای را برای زنان غیر غربی و غربی نپذیرفته‌ایم؟ آیا چنین استدلالی بازگشت به قومیت‌مداری تحت عنوان مبارزه با اروپامداری و مقابله با قومیت‌مداری نیست؟

در این رابطه توجه به دو نکته اساسی است: نخست آن که بسیاری از موانع موجود در جوامع اسلامی در مراحل اولیه توسعه سرمایه‌داری در اروپا هم وجود داشت. منع زنان از آموزش، محدودیت استخدام زنان، محرومیت زنان از حق رأی، مجاز شمردن تجاوز و خشونت به زنان از سوی شوهران‌شان، محرومیت از حق سرپرستی فرزندان و مقررات خشک و سختگیرانه اخلاقی و جنسیتی را می‌توان به عنوان نمونه نام برد. مبارزه دشوار فمینیست‌ها و اصلاح‌طلبان اجتماعی برای از میان برداشتن این موانع، آزمون تعیین‌کننده‌ای برای مدرنیته بوده است. بسیاری از اصلاحات بورژوازی در عرصه‌هایی مانند آموزش، بهداشت، شرایط کار، قوانین خانواده و اموری از این دست در جوامع پیش‌سرمایه‌داری غیر قابل تصور بود. از دورانی که بحث و گفت‌وگو درباره تمایلات جنسی زنان و اختیار زنان بر جسم خود، مباحث ممنوعه برای فعالان اجتماعی، پژوهشگران و جامعه بودند زمان زیادی نمی‌گذرد. امکان طرح این مباحث دستاورد عظیمی برای فمینیست‌ها در جوامع غربی (و بخصوص برای جوامع غیر غربی البته با ترس و احتیاط) به شمار می‌آید. عدم اختیار زنان بر جسم خود، استثمار و سوءاستفاده جنسی تجربه مشترک تمامی زنان در جنوب و شمال است که می‌تواند زمینه‌ای مهم برای مبارزه ائتلافی همه فمینیست‌ها در سراسر جهان باشد.

حال باید پرسید آیا درخواست حق اختیار زن بر جسم خود و ابراز تمایلات جنسی که فمینیست‌های غربی آغاز کردند و از حقوق مسلم آنان است با زندگی زنان جوامع مسلمان بی‌ارتباط است یا خیر؟ البته پاسخ بعضی از فعالان حقوق زنان در کشورهای مسلمان ممکن است منفی باشد. برای نمونه «فاطمه ابراهیم» که یک زن سودانی غیر مذهبی و سوسیالیست و همچنین یکی از فعالان باسابقه حقوق زنان و رئیس اتحادیه زنان این کشور است این نگرش را به شکل این سؤال مطرح می‌کند که «انتخاب جنسی برای زنی که فرزندش از گرسنگی رو به مرگ است چه اولویتی دارد؟»

خانم ابراهیم در عین حال می‌گوید برای کسب اعتبار عمومی خود را به عمد «زنی مسلمان، سنتی، محترم و طرفدار خانواده» معرفی می‌کند^{۱۶۱} اما در پاسخ او می‌توان گفت فقط کسانی که به نحوی از سرکوب جنسی که زندگی مردان و زنان را در جوامع اسلامی در چنگ گرفته است در امان هستند، می‌توانند نقش بی‌چون و چرای آن را در تجربه‌های تلخ زنان انکار کنند. درست است که فقر و گرسنگی همواره سایه شوم خود را بر سر زنان سراسر منطقه افکنده است. اما آزار زنان برای بدحجابی و کردارهای وحشیانه‌ای مانند قتل‌های ناموسی و سنگسار زنان نشان می‌دهند که سرکوب تمایلات جنسی و تبعیض‌های جنسیتی نیز به همان اندازه در ستم زنان اهمیت دارد.

دوم، کسانی که فمینیسم را غربی، مربوط به طبقه متوسط، تک-توجه uni-focus و بنابراین غیر سیاسی جلوه می‌دهند، سخت در اشتباه هستند. این گفته به معنای انکار بی‌اعتنایی تاریخی فمینیسم به نژاد، طبقه و رشد گرایش‌های جدایی‌طلبانه

۱۶۱ به نقل از Hale، ۱۹۹۶، ص ۱۷۲-۱۷۴. در واقع اتحادیه‌ی زنان تأکید می‌کند که اعضا باید اصول

اخلاقی را رعایت کنند و «در صورتی که جین بپوشند و مدل موهای خود را به شکل آفریقایی کوتاه کنند عضویت آنان در اتحادیه باطل می‌شود». از امانی ال جک برای تذکر این موارد سپاس گزارم.

و دغدغه‌های مربوط به هویت خودخواهانه در فمینیسم نیست. مقصود به چالش طلبیدن این تصور است که توجه به مسائل سیاسی در انحصار فمینیست‌های غیر سفید و غیر اروپایی است و تنها آنان ستم نژادی، طبقاتی و ملی را مطرح می‌کنند. به عنوان نمونه، در چندسال گذشته فمینیست‌های کانادایی سازمان‌دهنده تظاهراتی متعدد بر ضد گرسنگی و فقر و ائتلاف‌های بسیار برای مقابله با دولت‌های محافظه‌کار و سیاست خصوصی‌سازی افسار گسیخته بر ضد تهیدستان بوده‌اند. تمامی این اقدامات نشانگر آن است که اکنون فمینیست‌ها به طور منظم به مسائلی می‌پردازند که پیش از این نسبت به آن بی‌توجه بوده‌اند. همین موضوع ما را بیشتر متقاعد می‌کند که فمینیسم در زمان ما به یکی از توانمندترین جنبش‌های اجتماعی برای کسب عدالت اجتماعی، دمکراسی و برابری تبدیل شده است.

تنوع و پیچیدگی مسائل زنان در کشورها، ملیت‌ها، فرهنگ‌ها و مذاهب مختلف نباید بر این واقعیت سایه بیاکند که «در میان مناسبات پیش‌مدرن هیچ ویژگی دیگری به اندازه سلطه مردان جان سخت و مقاوم نبوده است» و این که «طرز امتیازات ناحق و مناسبات مبتنی بر جنسیت بخش لایتجزای پروژه مدرنیته بوده است».^{۱۶۲} اندیشه‌ها، آرمان‌ها و استراتژی‌های فمینیستی می‌توانند و باید مطابق با زمینه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی متفاوت بیان‌های مختلفی پیدا کنند. پافشاری بر اندیشه «یکسانی» مرد و زن به عنوان پایه‌ای برای مطالبه حقوق برابر دیگر چندان کارآمد نیست. اکنون تأکید بر تفاوت میان زن و مرد و حتی تفاوت‌های میان زنان است. برای فمینیست‌ها برابری به معنای «نادیده گرفتن تفاوت‌ها با هدف پایان بخشیدن به تبعیض‌های حقوقی و اقتصادی» است.^{۱۶۳} اگر امروز در

۱۱۲ . Lovibond . ۱۹۸۹ .
 ۱۱۳ . Ebert . ۱۹۹۶ . ص ۱۵۴ .

غرب تفاوت میان زنان و مردان مهم تلقی نمی‌شود یا دست کم کمتر از گذشته در برخی عرصه‌های مهم زندگی اجتماعی به آن اهمیت داده می‌شود همانا ثمره مستقیم پیروزی‌های حقوقی زنان بوده است. حقوق فرهنگی، اجتماعی و قانونی که زنان در غرب در مقایسه با خواهران خود در سایر نقاط از آن برخوردارند پیامد به رسمیت شناختن موقعیت شهروندی کامل (فردیت) زنان است؛ یعنی برابری در قانون و در برابر قانون. هرچند آهنگ این تحولات با پروژه مدرنیته همگام نبوده است. با این حال، تحقق این تحولات در طول زمان با به رسمیت شناختن حقوق فردی، جدایی دولت از کلیسا و حاکمیت قانون و نه حاکمیت الهی همراه بوده است. تمامی این‌ها خود از اندیشه‌های سیاسی و نهادهای سیاسی‌ای سرچشمه می‌گیرد که محور روشنگری، جهان‌روایی و پروژه مدرنیته بوده است.

بنیادگرایان
در قدرت ،
تناقضها و
سازشها



ایران در حکومت بنیادگرایان یکی از شگفتی‌های جهان به شمار می‌آید. زنان و مردان در محیط‌های عمومی باید از هم جدا باشند. حجاب اجباری است. استخدام و سیاست‌های آموزشی تبعیض‌آمیز است. قوانین مدنی منسوخی حاکم بر خانواده است و قوانین جزایی شامل مجازات جنایت‌باری مانند سنگسار می‌شود که مبنای آن متون اسلامی و شریعت است. از سوی دیگر گزارش‌های بسیاری مبنی بر به صحنه آمدن و فعالیت‌های حرفه‌ای زنان «مسلمان» به گوش می‌رسد. اکنون زنان با چادرهای سیاه در کنفرانس‌های بین‌المللی و فعالیت‌های بین‌دولتی به نمایندگی از سوی ایران شرکت می‌کنند و مسائل مورد توجه فمینیست‌ها از جمله توسعه اقتصادی، کنترل زاد و ولد، خشونت جنسیتی و حقوق بشر را مطرح می‌کنند؛ حتی در المپیک ۱۹۹۶ یک «زن با حجاب اسلامی» پرچم جمهوری اسلامی ایران را بر دوش می‌کشید. گفته می‌شود که «زنان مسلمان» ایرانی می‌توانند هر اندازه که بخواهند از نردبان ترقی حرفه‌ای و اداری بالا بروند. حضور زنان در هیئت دولت و مجلس موید این ادعاها است. به نظر نمی‌رسد که «زن مسلمان ایرانی» از هیچگونه فعالیت اجتماعی محروم باشد. زنان مدارس و دانشگاه‌های خود را دارند، کتابخانه‌های خود، تئاتر و سینماهای خود، سازمان‌های زنان و تشکیلات خود و حتی نمایش‌های مد و مسابقات پرش با اسب خاص خود را دارند که در آن «زورهای مؤنث» با لباس‌های عجیب و غریب فعالانه شرکت می‌کنند. نیز زنان «مسلمان» کنفرانس‌های بین‌المللی و مسابقات ورزشی سالیانه خود را در منطقه برگزار می‌کنند و ایران به خاطر بی‌ربطی دیگر کشورهای اسلامی برای این کار، ناگزیر هر ساله میزبان این رقابت‌ها بوده است. همه این‌ها می‌تواند شاهد این مدعا باشد

که «اسلام» فرصت‌ها را از زنان دریغ نمی‌کند. حتی فراتر از آن، اسلام می‌تواند به جای فمینیسم نخبه‌گرا با خاستگاه غربی که آبشخور آن استعمار و سکولاریسم و مدرنیته اروپایی بوده، یک «ایدئولوژی آزادی‌بخش برای زنان» باشد.

این فصل به بررسی دقیق‌تر تجربه زنان ایران در جریان سیاست اسلامی کردن مجدد Reislamisation Policies روابط اجتماعی و حقوقی در ایران اختصاص دارد. هدف اثبات چند نکته است: نخست آن که سیاست‌های جنسیتی جمهوری اسلامی در سال‌های پس از خاتمه جنگ با عراق و درگذشت خمینی سمت و سویی به خود گرفت که بلافاصله پس از انقلاب تصورپذیر نبود. این تحولات بی‌نیاز از توضیح نیستند. میزان این تغییرات نه تنها در رسانه‌ها و نوشته‌های دانشگاهی بطور اغراق‌آمیز مثبت جلوه داده می‌شود بلکه ماهیت پیچیده و چندوجهی نیروهای دست‌اندرکار این تحولات هم بررسی نمی‌شوند. دوم این تغییرات مطلوب با همه خردی و کوچکی حاصل فشار تضادها و تناقض‌های ملموس اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و از جمله مقاومت چشمگیر زنان غیر مذهبی در برابر سیاست اسلامی کردن بوده است. این امر بیش از آن که بر سازگاری «اسلام» با برابری جنسیتی و مفهوم حقوق زنان مهر تأییدی بزند و در نتیجه به طور غیر مستقیم از بنیادگرایی رفع اتهام کند و شرمسارانه آن را به عنوان یک طرح جدید انقلابی و بدیلی در برابر مدرنیسم ارائه دهد، بیانگر آن است که بنیادگرایی اسلامی در برابر واقعیات سخت زمینی چاره‌ای جز تعدیل آرمان شهر Utopia خود نداشته است. تجربه زنان در ایران امروز گواه توان نیروهای مدرنیسم در به عقب راندن یکی از سرسخت‌ترین و ارتجاعی‌ترین رژیم‌های تمامیت‌گراست. مهم نیست که این نیروها تا چه اندازه تحریف شده‌اند، اما وقتی به میدان آمدند

از فعالیت باز نمی‌ایستند. انعطاف‌پذیری چشمگیر زنان ایرانی و شیوه‌های ماهرانه آنان برای چیرگی بر موانع جنسیتی در ایران از مؤلفه‌های مهم این واقعیت است. تحریف این واقعیت عینی برای سازگار کردن آن با تحلیل‌های به‌ظاهر «رادیکال» و ستایش راه حل‌های «محلی»، داخلی و «به لحاظ فرهنگی متفاوت» به نفع مبارزه زنان بر ضد نیروهای سرکوبگر در ایران و منطقه نخواهد بود.^{۱۶۴}

طرح اسلامی کردن موسسات آموزشی و محل کار

تقریباً سه هفته پس از انقلاب، آیت‌الله خمینی در بیانیه‌ای در باب حجاب به زنان کارمند دستور داد که حجاب بر سر کنند. این موضوع همچون آواری بر سر زنان غیر مذهبی و بی‌حجاب فرو ریخت. هدف خمینی آشکار بود: زنان باحجاب، نماد شاخص نظام اسلامی و مهر تأییدی بر حاکمیت امت مسلمان در ایران بودند، اما زنانی که در اعتراض به این بیانیه به خیابان‌ها آمدند این حکم خمینی را خیانت به آرمان زنان از سوی انقلاب و رهبرانش تلقی می‌کردند.

این رویداد، آغاز یک پایان بود. ایران قرار بود به دژ مستحکم «اسلام حقیقی» تبدیل شود و چنین هدفی می‌بایست با نهادینه کردن مجدد شریعت در قوانین، تحمیل اخلاقیات «اسلامی» و لغو دگرگونی‌های اجتماعی و حقوقی دهه‌های پیشین تحقق پذیرد. بدین ترتیب، جداسازی جنسی در زندگی اجتماعی، محدود

۱۶۴ بخشی از این فصل از مقاله‌ی فارسی با عنوان فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی: نقدی بر گرایش‌های نو محافظه‌کارانه در مجله کنکاش نیویورک (شماره ۱۳) پاییز ۱۹۹۷ به چاپ رسیده. بخش مربوط به کردارهای جنسیتی بنیادگرایان بلافاصله پس از انقلاب از مقاله‌ای با عنوان زنان و بنیادگرایی در ایران در کتاب جنسیت و مصیبت Gender and Catastrophy در ۱۹۹۷ در لندن به چاپ رسید. روایت‌های اولیه‌ی این فصل در سمپوزیومی پیرامون بنیادگرایی، فمینیسم و جامعه‌ی مدنی در ایران در خانه‌ی فرهنگ‌های جهان، برلین، آلمان در فوریه ۱۹۹۸ ارائه شد.

کردن فرصت‌های زنان برای تحصیل و استخدام و مردانه کردن برخی مشاغل از جمله گام‌هایی بود که در این مسیر برداشته شد. بدین ترتیب دستاوردهایی که در دهه‌های پیشین در جهت ترقی موقعیت اجتماعی و حقوقی زنان به دشواری کسب شده بود در معرض خطر جدی قرار گرفت. بنیادگرایان بر این تصور بودند که با محدود کردن زنان می‌توانند سدی در برابر نیروهای مدرنیسم ایجاد کنند. خمینی و همراهان او قصد داشتند با تسخیر حوزه‌هایی که زنان در رژیم سابق به دست آورده بودند قلمرو اجتماعی - فرهنگی را که با اصلاحات رضاشاه در اوایل قرن بیستم و سال‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی به روند مدرنیزاسیون تسلیم کرده بودند دوباره به چنگ آورند.

تظاهرات اعتراضی و پرشور زنان، اعتراض‌ها، تحصن‌ها و توقف کار در اداره‌ها و مدارس، خمینی و رژیمش را در مورد حجاب به عقب‌نشینی واداشت.^{۱۶۵} یک سال بعد اما در تابستان ۱۳۵۸ هنگامی که رژیم اسلامی قدرت خود را با ارباب و سرکوب وحشیانه نیروهای مخالف مستحکم و مستقر کرده بود، زنان به زور به زیر حجاب و پوشش اسلامی رانده شدند؛ درست عکس همان کاری که دولت مدرن رضا شاه تقریباً چهل سال پیش بر سر آنان آورده بود. یعنی خارج کردن اجباری آنان از زیر چادر.^{۱۶۶} حجاب اجباری زنان با دستور سریع و با یورش به عرصه‌های دیگر حقوق زنان در حوزه‌های فردی، حقوقی و اجتماعی دنبال شد. قانون حمایت از خانواده تعلیق شد. سن قانونی ازدواج برای دختران به سیزده و سپس به نه سال کاهش یافت. زنان قاضی برای تصدی کرسی قضاوت

۱۶۵ برای گزارشی از رویدادهای متعاقب اعلامیه‌ی آیت‌الله خمینی در مورد حجاب و واکنش زنان به آن و موضع‌گیری احزاب سیاسی غیرمذهبی در باره‌ی این موضوع نگاه کنید به کتاب من (۱۹۹۶) و هم‌چنین نگاه کنید به کتاب الف. طبری و ن. یگانه، (۱۹۸۲).

۱۶۶ برای گزارش روشنگرانه از حوادث سیاسی اولین ماه‌های پس از انقلاب نگاه کنید به کتاب علی رهنما و فرهاد نعمانی (۱۹۹۰).

رد صلاحیت شدند. درهای مدارس فنی و حرفه‌ای به روی دختران بسته شد. تحصیل در برخی از رشته‌های آموزش عالی مانند مهندسی، کشاورزی، حقوق و علوم ریاضی برای زنان ممنوع شد و صدها زن متخصص، آموزگاران و کارکنان دولت پاکسازی یا به بازنشستگی پیش از موعد یا ترک شغل وادار شدند. دولت اسلامی با در هم آمیختن قوانین حقوقی و احکام مذهبی، اعلامیه‌های سیاسی و تصویب نامه‌های دولت جدید و با کمک مشتاقانه و مشت‌های آهنین حزب‌الله حمله خود را برای مذهبی کردن جامعه آغاز کرد. هدف روحانیون محافظت جامعه از وسوسه‌های غیر اخلاقی بود و این کار با «پاکسازی اخلاقی جامعه» از طریق ترکیه زنان بی‌حجاب از کردارها و ارزش‌های مدرن شیطانی صورت می‌گرفت.

سیاست‌های اسلامی کردن اما مطابق پیش‌بینی‌های بنیادگرایان پیش نرفت. در حقیقت هجوم ایدئولوژیک ملایان تأثیراتی کاملاً خلاف انتظار به‌بار آورد. زنان با سیاست‌هایی که برای خانه‌نشینی و تحمیل مفهوم «زنانگی اسلامی» از دیدگاهی کاملاً مردانه طراحی شده بود خلاقانه به چالش برخاستند. مقاومت زنان بیش از هر چیز حول دو محور دور می‌زد که تهاجم بنیادگرایان بر آن متمرکز شده بود: حجاب و کار بیرون از خانه. این مقاومت مستلزم عزمی راسخ، قدرت اخلاقی و فداکاری از سوی زنانی بود که به رغم اقدامات نفرت‌انگیز بنیادگرایان در محیط کار می‌کوشیدند شغل خود را حفظ کنند. هرچه فشارها فزونی می‌گرفت، زنان در مقومت خود پابرجاتر می‌شدند. ظهور فیلمسازان، فیلمبردارهای تلویزیون، رانندگان تاکسی زن و حتی زنان راننده اتوبوس و کامیون یعنی مشاغل و فعالیت‌هایی که پیش از انقلاب نیز کمتر در دسترس زنان بود را باید نشانه‌هایی از همین مقاومت دانست. حجاب که نماد «انقلاب اسلامی»

و مطمئن‌ترین نشانه قدرت روحانیون حاکم بود مقاومت و سرکشی زنان را برانگیخت. زنان جوان و به اصطلاح بدحجاب طبقه متوسط مورد آزار قرار می‌گرفتند و جریمه و دستگیر می‌شدند، تازیانه می‌خوردند و به قتل می‌رسیدند.^{۱۶۷} مقاومت و ناسازگاری زنان اما به یک دغدغه دائمی جمهوری اسلامی تبدیل شد.

شروع جنگ با عراق در شهریور ۱۳۵۹ تأثیرات متناقضی بر سیاست‌های جنسیتی دولت و مطالبات زنان گذاشت. وضعیت جنگی چالش‌هایی را که بر سر راه اقتدار تمام و کمال خمینی قرار داشت در محاق فرو برد و با ایجاد مشروعیت و حمایتی دوباره برای رژیم اسلامی، مقاومت آشکار زنان به ویژه زنان غیر مذهبی ضعیف شد. ترجیح بند مکرر خمینی که جنگ را رحمت و لطف الهی می‌دانست، از همین امر ناشی می‌شد. اما جنگ و به ویژه مهاجرت صدها هزار کارگر ماهر و متخصصان در عین حال جایگزینی مردان به جای زنان کارمند و متخصص را کند کرد. عملیات گسترده جنگی استفاده از زنان داوطلب و زنان کارمند و کارگر را ایجاب می‌کرد. به اقتضای مصالح سیاسی و نظامی مقررات خشک اسلامی و ایده‌آل‌های اسلام‌گرایان درباره خانه‌نشین کردن و انزوای زنان به ناچار با شدت کمتری اعمال شد.

با پایان جنگ، اسلامی کردن مناسبات جنسیتی و بازآفرینی حقوق زنان بر اساس تفاسیر سختگیرانه‌تر شریعت با موانع جدی از جمله مقاومت صریح زنان و جوانان روبه‌رو شد. نیروهای امر به معروف و نهی از منکر هنگام دستگیری کسانی که مقررات پوشش اسلامی را نادیده می‌گرفتند در خیابان‌های شهرهای

۱۶۷ در تابستان ۱۹۹۳ بهاره وجدانی یک دختر نوحوان در یک کیوسک تلفن عمومی در تهران با گلوله‌ی پاسداری به قتل رسید زیرا حجاب را رعایت نکرده بود. نگاه کنید به **ایران تایمز** ۱۱ سپتامبر ۱۹۹۳.

بزرگ با مردم درگیری پیدا می‌کردند. پس از مرگ آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۶۸ هدف دولت همچنان کنترل خواسته‌های مردم در جهت دگرگونی بود، اما ادامه اعتراض‌ها و مقاومت مردم هشدار می‌داد برای دولت مردان. روحانیون حاکم از سرکشی جوانان و زنان و بی‌اعتنایی آنان نسبت به «اصول اسلامی» که تحت عنوان مبارزه فرهنگی با ارزش‌های غربی و «ضدامپریالیسم» به راه افتاده بود دچار شک شده بودند. به طور مثال در گزارشی که مرکز تحقیقات و پژوهش دفتر ریاست جمهوری وقت ارائه داد ذکر شده بود که «جوانان از نظر اخلاقی آسیب‌پذیر» شده‌اند. آنان «نافرمانی و سرکشی» نشان می‌دهند و تمام «کمبودها و تناقض‌های سیاسی و اجتماعی را از مذهب» می‌دانند. تهاجم ایدئولوژیک دیگری لازم بود که جوانان و زنان را به سمت اسلام بازگرداند.^{۱۶۸}

بدین ترتیب سیاست اسلامی کردن می‌بایست بازنگری و اجبار و استفاده از زور با تشویق و بازآموزی آمیخته شود. گروه‌های متعدد برای بررسی راه‌های جدید اسلامی کردن جامعه گرد هم آمدند. سنت‌های جدید اسلامی آفریده شد و مفاهیم و کردارهای مدرن در لفافه «اسلامی» به جامعه ارائه شد. بدین ترتیب، مراسم روز مادر و روز زن به سبک اسلامی و برگزاری جشن تکلیف که بر اساس شریعت برای دختران نه ساله به منزله رسیدن به سن زنانگی و آمادگی برای ازدواج است به صورت اغراق آمیزی در مدارس اشاعه داده شد. برنامه‌ای گسترده برای القا و سازگاری مجدد با آموزه‌های اسلام در حیطه‌هایی که سبب دلسردی جوانان شده بود برای برپایی نظام ارزشی جدیدی و نجات انقلاب و «ارزش‌های اسلامی» پی‌ریزی شد. این تلاش‌ها شامل کردارهای تناقض آمیزی شد مانند تشکیل کلاس‌های موسیقی و

تاسیس کلوپ‌های ویدئو در مساجد محل از سویی و همزمان جدا کردن زنان و مردان در بیشتر مکان‌ها از جمله اتوبوس‌های شهر تهران. تحمیل اخلاقیات اسلامی مستلزم مداخله شدید در زندگی خصوصی افراد و برای نمونه تعیین مدل مجاز برای موی جوانان بود.

برای کمک به پرورش اجتماعی نوین Resocialization فرهنگی و سیاسی، برنامه‌های درسی مدارس بازسازی شد تا دروس اخلاق اسلامی تمام مقاطع تحصیلی از کودکستان تا دانشگاه را در بر بگیرد. این سیاستی بود که بلافاصله پس از انقلاب شروع شده بود. بدین ترتیب بینش و اخلاق اسلامی جزئی از دروس تمام رشته‌های آموزش عالی از علوم انسانی و اجتماعی گرفته تا ریاضیات و پزشکی شد. کتاب‌های درسی مقاطع ابتدایی و دبیرستان‌ها بازنویسی شدند تا با سیاست رسمی جنسیتی هماهنگ شوند. در کتاب‌های درسی مدارس از حضور شخصیت‌های زن کاسته شد و هر جا هم که زنان در این کتاب‌ها حضور داشتند تأکید بر نقش زنانه و مادرانه و مسئولیت‌های خانوادگی آنان بود. مسابقه‌های سالیانه قرائت قرآن در مدارس متداول شد. زنان بسیجی نیز برای نظارت بر انطباق برنامه مدارس با الگوهای اسلامی به مدارس اعزام شدند.

اسلامی کردن به افزایش پرشتاب دفاتر، کمیته‌ها و کمیسیون‌های خاص زنان در بوروکراسی دولتی نظیر دفتر مسائل زنان، شورای اجتماعی و فرهنگی زنان، کمیسیون زنان در وزارت کشور و دفتر تبلیغات بین‌المللی زنان در وزارت خارجه انجامید. گروه‌هایی که ظاهراً «غیر دولتی» بودند توسط دولت تشکیل شدند. برای نمونه می‌توان از انجمن زنان جمهوری اسلامی و بخش زنان حوزه تبلیغات اسلامی نام برد. گروهی از زنان معتمد مسلمان از خانواده‌های روحانیون متنفذ برگزیده شدند تا در امور زنان نقش

جلودار را داشته باشند: دختر و عروس آیت‌الله خمینی، دختران آیت‌الله یزدی، رئیس قوه قضاییه، دختر آیت‌الله دستغیب، دختر آیت‌الله خزعلی از اعضای قدرتمند شورای نگهبان و دختران رئیس جمهور وقت رفسنجانی از آن جمله بودند. به این دسته از زنان باید بیوه‌ها و مادران شهدای انقلاب مانند مریم بهروزی نماینده مجلس و نماینده پیشین عاتقه رجایی و نفیسه فیاض‌بخش را هم افزود. این گروه نقش الگو و نمونه را برای زنان مسلمان ایفا می‌کردند و در پی آن بودند که آگاهی زنان را به نفع وضعیت موجود شکل بخشند.

برای درک بهتر پی‌آمد عملی این تغییرات و ابتکارات دولتی برای زنان تحلیل دو بخش از زندگی زنان، یعنی حقوق زنان در خانواده، به انضمام قانون قصاص و کار خارج از منزل ضروری است. این دو عرصه به خوبی نشان می‌دهد بحث‌های خوش‌بینانه و گاه مبالغه‌آمیز درباره دستاوردهای زنان پس از انقلاب تا چه حد به ویژگی متناقض سیاست‌های جنسیتی بنیادگرایان بی‌توجه هستند.

حقوق قانونی زنان در خانواده

قانون جدید طلاق مصوبه جمهوری اسلامی غالباً دستاوردی عمدۀ برای زنان در این رژیم تلقی می‌شود. این موضوع مستلزم بررسی دقیق‌تری است. بازنگری عوامل دخیل در تصویب این قانون فریبکاری ماهرانه اذهان ناظران به وسیله بنیادگرایان را از یکسو^{۱۶۹} و محدودیت‌ها (یا امکانات) اصلاحات در چارچوب

۱۶۹ برای نمونه اخیراً گزارش‌هایی از انتصاب چند قاضی زن برای یک پرونده در شهر ری به گوش می‌رسد. دولت اسلامی که از آوازه‌ی خود در منع زنان از قضاوت مطلع است اجازه داده که این گزارش منتشر شود. این خبر بارها به عنوان گواه برای تغییرات موقعیت زنان به دست روحانیون حاکم مورد اشاره قرار گرفته است. تأیید صحت سقم این خبر ماه‌ها به طول انجامید. مه‌رانگیز کار که وکیل دعاوی و از مدافعین حقوق زنان است در مقاله‌ی مفصلی توضیح داده که انتصاب مجدد قضاات زن باید به عنوان گام مثبتی در مسیر صحیح بازگرداندن حق قضاوت زنان تلقی شود اما مفهوم این کار باز گرداندن حق قضاوت به زنان نیست. خانم کار

اسلامی را از سوی دیگر روشن می‌کند. این قانون نه تنها نوید دهنده پیشرفت حقوق زنان در ایران نبوده، بلکه در واقع بیانگر عدم امکان هرگونه تغییر مؤثر در موقعیت زنان در چارچوب محدودیت‌های شریعت اسلامی است.

پس از سقوط شاه، یکی از نخستین تصمیم‌های «انقلابی» که از سوی آیت‌الله خمینی گرفته شد لغو قانون حمایت از خانواده بود. در سال ۱۳۴۶ شمسی پس از مبارزه طولانی فعالان حقوق زنان و فمینیست‌های ایرانی، تعلل بسیار از سوی دولت و بحث‌های آتشین مجلس شورای ملی قانون حمایت از خانواده تصویب شد. یکی از نکات برجسته این قانون مربوط به حق طلاق و سرپرستی کودکان بود که مخالفت شدید روحانیون را در آن زمان برانگیخت. به‌رغم پیشنهاد کانون و کلای زن قانون حمایت از خانواده موارد تبعیض آمیزی را که به طور مستقیم از شریعت اخذ شده بود ملغی نکرد. یعنی قانون جدید، چند همسری و ازدواج موقت را منع نکرد. زنان در این قانون برای طلاق، سرپرستی و نگهداری فرزندان از حق یکسان با مردان برخوردار نبودند. در موضوع ارث یا حقوق پس از متارکه، تأمین معاش یا کار در بیرون از خانه نیز زنان دارای حقوق برابر با مردان نبودند. اگر این موارد در قانون وارد و تصویب می‌شد، می‌توانست به منزله گسست از شریعت مهم‌ترین جنبه‌های حقوق زنان را تأمین کند. اما لایحه‌ای که از مجلس گذشت کوشیده بود که برخی از مواد قانون مدنی را به نفع زنان اصلاح کند. از جمله آن‌ها ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی بود که بر اساس آن شوهر دارای حق یکجانبه طلاق است. برطبق این ماده شوهر «هرگاه که مایل باشد می‌تواند همسر خود را طلاق دهد». هدف قانون حمایت

به دو نکته اشاره کرده: نخست آن که این منصب به قاضیان زنی داده می‌شود که قبل از انقلاب این شغل را داشته‌اند و در مورد زنان دیگر به اجرا در نمی‌آید؛ دوم آن که به این زنان شغل قضاوت داده نشده بلکه آنان به عنوان قاضی تحقیق و تحت نظارت قضات مرد به ایفای وظیفه می‌پردازند (زنان، ۴۰، ۱۹۹۸، ۱۸-۲۱)

از خانواده، برداشتن گام‌هایی محتاطانه به پیش به سود زنان بود، بی آنکه برتری و اقتدار مردان را به خطر افکند. در سایه این قانون سرپرستی کودکان که پیش از این حق بی‌چون و چرای مردان برای فرزندان پسر پس از دو سال و دختران پس از هفت سال بود به تصمیم و رأی دادگاه خانواده موکول شد، با اعمال نظارت دولت بر برخی از عرف‌های خانوادگی از خودرأیی‌ها و خودکامگی‌ها تا حدودی کاسته شد.

حتی این اصلاحات نیم‌بند هم روحانیون مسلمان، به ویژه آیت‌الله خمینی را خشمگین کرد. خمینی تصویب این قانون را ترفند بیگانگان و دولت برای مداخله در کلام صریح خداوند و «متون مقدس اسلامی» خواند.^{۱۷۰} تعلیق قانون حمایت از خانواده پس از انقلاب ۱۳۵۷ بر زندگی تمامی زنان از تمامی طبقات به خصوص تهیدست‌ترین زنان تأثیری منفی بر جای گذاشت و بلافاصله پس از انقلاب موجب اعتراض فمینیست‌ها و فعالین حقوقی غیر مذهبی، چپ‌ها و سازمان‌های لیبرال زنان شد. یکی دو سال بعد، بخصوص پس از شروع جنگ با عراق که پیامدهای زیانبار تصمیم آیت‌الله خمینی تحمل‌ناپذیر شده بود برخی از فعالان حقوق زنان و حتی تعدادی از نخبگان مسلمان در این مورد به زبان آمدند و به ویژه پس از مرگ آیت‌الله با استفاده مطبوعات هنوز مجاز زنان، مبارزه برای کسب قوانین عادلانه‌تر شدت گرفت. در این مبارزه با ذکر موارد خاص و ملموس بر نتایج ویرانگری تأکید می‌شد که حق بی‌قید و شرط مردان بر زنان به وجود آورده بود. آن چه فعالیت زنان مسلمان را برانگیخت مواردی از این دست بود: سیل شکایت‌های فردی، تحصن در

۱۷۰ برای اطلاع از دیدگاه آیت‌الله خمینی در مورد قانون حمایت از خانواده نگاه کنید به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (۱۳۶۷-۱۳۳، ۱۶۹ و ۱۷۰)

منزل آیات عظام^{۱۷۱}، اعتراض بیوه‌هایی که شوهران خود را در جنگ با عراق از دست داده بودند و اکنون قوانین شرع آنان را از سرپرستی فرزندان خود نیز محروم می‌کرد؛ و نیز افزایش حیرت‌انگیز طلاق که در مجلس هم مورد بحث قرار می‌گرفت و بنا به گزارش‌های منتشر شده در تهران در یک دهه تا دویست درصد افزایش یافته بود. نقش بنیاد شهید هم در اصلاحیه قانون خانواده به نمایندگی از سوی بیوه‌های جوانی که شوهران خود را در جنگ ایران - عراق از دست داده بودند شایان توجه است. افزایش شدید جرایم وحشیانه‌ای که شوهران در این دوره علیه همسران خود مرتکب می‌شدند زنگ خطری بود که امنیت و شان زنان را به خطر افکنده بود. بسیاری از این جنایت‌ها را مردانی مرتکب می‌شدند که خیال ازدواج دوباره داشتند و می‌خواستند از دست زنان خود خلاص شوند. افزایش شمار خودکشی زنان و دختران جوان و خودسوزی مادران دارای سه، چهار و حتی هشت فرزند در تهران و بخصوص در روستاهای دورافتاده و شهرهای استان‌ها صفحات رسانه‌های خبری را به خود اختصاص می‌داد.

به رغم این گزارش‌های هشداردهنده و فشارهای سیاسی و نیاز عملی مبرم به قوانین اصلاحی، در زمان حیات آیت‌الله خمینی تصویب قانون جدید خانواده تحقق نیافت. آیت‌الله خمینی قانون اصلاحیه خانواده را امضا نکرد و این مجمع تشخیص مصلحت نظام بود که سال‌ها پس از مرگ خمینی و سرگردانی این

۱۷۱ برای نمونه یک دوست جوان که چهار سال در زندان به‌سر برده بود و شوهرش به دلیل فعالیت‌های «ضدانقلابی» اعدام شده بود هنگام خلاصی از زندان برای نگهداری از پسر پنج‌ساله خود با مخالفت پدر شوهر روبرو شده بود. پس از سرخوردگی از همه‌ی راه‌های ممکن برای به‌دست آوردن حق سرپرستی فرزندش با مادر خود در منزل آیت‌الله منتظری متحصن شده بودند. او دست‌آخر هنگامی که پدرشوهر به فشار آشنایان و خویشاوندان تسلیم شده بود با بخشیدن حق ما لکیت خود نسبت به آپارتمانی که به او و همسرش تعلق داشت موفق شد سرپرستی فرزند خود را به دست آورد.

لایحه بین مجلس و شورای نگهبان سرانجام آخرین روایت این قانون را در سال ۱۳۷۰-۷۱ تصویب کرد. قانون جدید اسلامی شماری از زنان دانشگاهی مقیم خارج از کشور را هیجان زده کرد و قانون جدید و گفته‌های روحانیون درباره آن را در بست پذیرفتند. از جمله اینکه «این قانون در عمل بیش از قانون خانواده دوران شاه از زنان حمایت می‌کند».^{۱۷۲} این ادعا واقعیت نداشت. علاوه بر این، همچنان که به اختصار توضیح خواهم داد، قانون خانواده اسلامی نه تنها بسیار عقب‌تر از قانون حمایت از خانواده در دوران شاه به‌ویژه در مسائلی مانند طلاق و سرپرستی فرزندان است بلکه حتی این رفرم دست و پا شکسته مورد هجوم دولت احمدی‌نژاد قرار گرفت.

در ستایش از این قانون جدید، سخنی از مشکلات اقتصادی و اجتماعی که چنین تغییری را سبب شد، از جمله بدتر شدن وضعیت زنان به دنبال لغو قانون حمایت از خانواده به میان نمی‌آمد. در عوض، در مورد ابتکار عمل «زنان فعال مسلمان» و حسن نیت روحانیون گرافه‌گویی می‌شد. برای نمونه، پروین پایدار و دیگران تصویب این قانون را ثمره تلاش‌های «فمینیست‌های اسلامی فعال»، مستقل و خودمختاری نامیدند که شمار آنان رو به افزایش است. به قول او فمینیست‌های اسلامی به یمن «پختگی» بدست آمده که حاصل «تندروی» سال‌های نخست پس از انقلاب بود، با تغییر موضع خود به «موجودیتی مستقل‌تر و معتدل‌تر» دست یافتند.^{۱۷۳} پایدار نوشت: «برای فمینیست‌های غیر مذهبی دوره پهلوی تغییر قانون خانواده چهل سال به طول انجامید... در سال ۱۳۵۷ آیت‌الله خمینی با یک سخنرانی قانون حمایت خانواده را ملغی کرد و پس از آن دوازده

سال طول کشیده است که فمینیست‌های اسلامی بتوانند ذره ذره آن را از نو بسازند.» (۶۳- ۶۴) بر اساس این برداشت، تصویب مجدد بخشی از قانون حمایت از خانواده دوران پهلوی نتیجه تلاش‌های «فمینیست‌های اسلامی فعال» بود و ترکیب عوامل و مقتضیات مختلف - بحران اجتماعی عمیق - که قبلاً در مورد آن بحث شد در این میان نقشی نداشته است. در این برداشت به همه زنان در مجلس و نهادهای همگانی که برای اصلاح قانون خانواده به فعالیت پرداختند به سادگی برچسب «فمینیست اسلامی» زده می‌شود؛ آن هم فمینیست‌هایی که خودمختاری خود را در چارچوب یک نظام اسلامی ابراز می‌دارند.

تصویب مجدد قانون حمایت از خانواده پس از انقلاب بدون تردید در میان بسیاری از گام‌هایی که به عقب برداشته شد، گامی به پیش بود، اما نباید درباره آن اغراق کرد. قانون اسلامی حمایت از خانواده با دودلی‌ها و بی‌ثباتی‌هایش بیانگر محدودیت اصلاحاتی است که در چارچوب نظام اسلامی دست‌یافتنی است. این قانون نشان آشکار سرسختی، انعطاف‌ناپذیری و مقاومت روحانیون در حوزه‌هایی مانند حقوق زنان یا (نبود حقوق زنان) در خانواده است. بررسی دقیق‌تر دو موضوع یعنی سرپرستی از کودکان و طلاق نشان می‌دهد که روحانیون محافظه‌کار در شورای نگهبان تا چه اندازه موفق به محدود نگاهداشتن اصلاحات شدند.

قانون جدید همانند قانون حمایت از خانواده پیش از انقلاب، تصمیم‌گیری در مورد طلاق را منوط به تأیید دادگاه می‌کند. هر یک از زوجین می‌تواند دادخواست طلاق را به دادگاه ارائه دهد، اما دست آخر این دادگاه است که باید حکم را صادر کند. در مواردی که دادگاه تصمیم شوهر برای طلاق زن را ناموجه و دلایل آن را غیر موجه بداند، شوهر را موظف می‌کند که به

زن اجرت المثل (دستمزد خانه‌داری) پردازد. نکته اینجاست که در این صورت حکم طلاق به خواست مرد به هر حال صادر می‌شود. در واقع همانطور که «مهرانگیز کار» خاطر نشان می‌کند این قانون برخلاف قانون حمایت از خانواده حق یکسویه مرد را برای طلاق تأیید می‌کند. چرا که این مرد است که حرف آخر را می‌زند. مرد می‌تواند تصمیم بگیرد که همسر خود را برخلاف میل او طلاق دهد و حتی اگر دلایل ناموجهی هم برای درخواست طلاق داشته باشد دادگاه باید به نفع او رأی دهد. در واقع، «کار» می‌گوید که در تمام دوران کار و کالت او حتی یک مورد سراغ ندارد که دادگاه درخواست طلاق مردی را رد کرده باشد. علاوه بر همه این‌ها، در قانون جدید پس از دوران عده یعنی سه ماه و ده روز پس از طلاق دیگر نفقه‌ای به زن تعلق نمی‌گیرد. زنان برای ازدواج مجدد باید این مدت را در انتظار بمانند (یا به اصطلاح عده نگاه دارند). اگر زنی تصمیم نداشته باشد که دستمزد خانه‌داری خود را ببخشد (هبه کند) تصمیم با قاضی دادگاه است که مرد را به پرداخت یا نپرداختن آن موظف کند. بدیهی است در چنین شرایطی، تصمیم‌گیری در مورد پرداخت نفقه و صدور حکم طلاق به دلیل پیچیدگی‌های حقوقی آن به پروسه‌ای جانفرسا تبدیل می‌شود و دست‌آخر نیز حکم قاضی صرفاً به ارزش‌های شخصی، اخلاقی و مذهبی او بستگی دارد.

چندهمسری و ازدواج موقت (متعّه) از دیگر موارد این قانون جدید است که در مقایسه با قانون حمایت از خانواده دوران شاه با زنان برخورد ناشایست‌تری دارد. قانون مصوب سال ۱۳۴۶ تلاش کرده بود برای محدود ساختن چندهمسری، ازدواج مجدد را به کسب اجازه همسر اول منوط کند. ازدواج مجدد مردان یکی از دلایل موجه برای تقاضای طلاق از سوی زنان

بود.^{۱۷۴} قانون جدید اما با سکوت در برابر چندهمسری در واقع آن را ترویج می‌کند. علاوه بر این، ایجاد بنگاه‌های ازدواج به سرپرستی روحانیون ازدواج موقت را آسان و در واقع به نوعی آن را تشویق می‌کند. این بنگاه‌ها این مفهوم اهانت‌آمیز را تداعی می‌کنند که زن مانند کالای یک‌بار مصرفی است که می‌توان پس از استفاده آن را به دور انداخت. پیامد چنین قانونی برای زنان مناطق فقیر روستایی رقت‌بار بوده است.

بر اساس گزارش سرپرست کمیته امداد امام خمینی هزاران دختر از خانواده‌های فقیر در استان خراسان به قیمت ارزانی فروخته شده‌اند و هزاران دختر دیگر نیز بدون ثبت رسمی به همسری پناهندگان افغانی درآمده‌اند. بسیاری از این «شوهران» افغانی، همسران خود را در اطراف مشهد یا در مرز افغانستان و ایران رها کرده‌اند.

قانون جدید در مورد سرپرستی (حضانت) کودکان نیز از قانون حمایت از خانواده دوره شاه بسیار عقب‌تر است. واگذاری حضانت فرزندان به مادر در هنگام طلاق یا به دلیل مرگ شوهر به مفهوم بر خورداری زن از حق ولایت فرزندان نیست. ولایت، پس از مرگ پدر حق بلامنازع پدر و جد پدری است. این قسمت از قانون جدید نیز در مقایسه با قانون حمایت از خانواده که ولایت فرزندان را به مادر واگذار می‌کرد نوعی سیر قهقرایی به شمار می‌آید. در واقع، حق بی‌قید و شرط پدر برای سرپرستی فرزندان، یکی از نگرانی‌های عمده زنان ایرانی است. قانون این حق را به ولی می‌دهد که به شیوه دلخواه خود با فرزندان رفتار کند و در قانون جزای اسلامی (قصاص) دامنه اختیار ولی بسیار گسترده است. بر اساس ماده ۲۲۰ این قانون، اگر پدر یا ولی پدری فرزند را به قتل برساند، مجازات نخواهد شد. بنابراین

حق مرگ و زندگی کودک در اختیار پدر و ولی پدری است. در حالی که مادران برای نگهداری فرزندان خود از هیچ حقی برخوردار نیستند، پدر (ولی) می‌تواند برای فرزندان خود قبل از سن قانونی - که برای دختران به ۹ سال و برای پسران به ۱۵ سال کاهش یافته است - همسر اختیار کند (ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی). تفاوت آشکار میان حق پدر و مادر نسبت به فرزندان به توضیح بیشتر نیاز ندارد. آمار رسمی آشکارا نشان می‌دهد که ازدواج کودکان در ایران رویداد نادری نیست. در اوایل دهه هفتاد سن ازدواج ۷۴۱ زن از مجموع ۴۷۹۲ زن (بیش از ۱۵ درصد) بین ۹ تا ۱۴ سال گزارش شده بود.^{۱۷۵} در این مورد باید افزایش هشدار دهنده سوء استفاده‌ی جنسی از کودک توسط پدر و خشونت نامادری و پدر را هم افزود.

اگر قانون واپس‌گرایانه ازدواج موقت (متععه)، بازگرداندن حق انحصاری ولایت فرزندان به مردان و حقوق جزایی مردانه مندرج در قانون قصاص را در نظر بگیریم، درک بررسی پیامدهای دهشتناک سه دهه حکومت بنیادگرایان ساده‌تر خواهد بود.

به عنوان پی‌نوشت این بحث لازم است اشاره کنم که یکی از موارد تشدید تهاجم به حقوق اجتماعی، سیاسی و مدنی جامعه از جمله حقوق زنان در دو دور ریاست احمدی‌نژاد، به تلاش او برای محدود ساختن هرچه بیشتر حقوق زنان در خانواده مربوط است. یعنی درست در عرصه‌ای که فعالان زنان موفق شده‌اند حمایت بسیاری از مردم داخل و خارج از کشور را به دست آورند. در حقیقت کمپین جمع‌آوری یک میلیون امضا که به همت گروهی از فمینیست‌ها در سال ۱۳۸۵ (۲۰۰۶) آغاز شد به جنبشی فعال برای جلب توجه و بهبود حقوق زنان در قانون خانواده که بر احکام شریعت استوار است تبدیل شد. کمپین

یک میلیون امضا، خواهان اصلاح مهم‌ترین عرصه‌های حقوق بشری زنان در خانواده است؛ از قبیل الغای تعدد زوجات، حقوق برابر زنان برای شهادت دادن در دادگاه، نیز حق برابر در طلاق و حضانت فرزندان و افزایش حد اقل سن قانونی مسئولیت پذیری به هجده (در حال حاضر، رسیدن پسران به پانزده سالگی و دختران به نه سالگی آنان را در صورت ارتکاب جرایم جزایی مستحق قصاص می‌سازد). اما حتی این کوشش آرام و مسالمت‌آمیز هم برای محافظه‌کاران تندرو قابل تحمل نیست. در جریان جمع‌آوری امضا برای این درخواست زنان بسیاری دستگیر و یا به دادگاه احضار شده‌اند. زنی جوان به نام زهرا بنی یعقوب که فیزیکدان بود، به ادعای پلیس پس از دستگیری در زندان دست به «خودکشی» زد. از آن بیشتر دولت احمدی‌نژاد لایحه واپس‌گرای تازه‌ای تحت عنوان لایحه حمایت از خانواده در تابستان ۲۰۰۸ به مجلس ایران تسلیم کرد؛ با این نیت که حداقل حمایتی را که رژیم اسلامی در قانون خانواده مصوب سال ۱۳۷۲/۱۹۹۳ برای زنان به رسمیت شناخته بود از آنان بازستاند. لایحه احمدی‌نژاد که پیش از دور دوم ریاست جمهوری وی نخستین دور بحث را در کمیسیون قضایی مجلس ایران گذراند متضمن تغییراتی عظیم و فلاکت‌بار برای زنان بود. مثلاً برابر قانون موجود خانواده، مرد متأهل برای ازدواج با زنی دیگر باید از همسر اول خود اجازه بگیرد. لایحه پیشنهادی دولت احمدی‌نژاد تنها اجازه دادگاه و مدرکی دال بر توانایی مالی مرد و تعهد او به رعایت عدالت و مساوات بین زنان را می‌طلبید. (ماده ۲۳) نیز ثبت ازدواج‌های موقت (متععه) را ضروری ندانسته بود. (ماده ۲۲) بسیاری از فعالان حقوق زنان لایحه جدید را کوششی از جانب احمدی‌نژاد و همکارانش دانسته‌اند تا به زنان فعال، خاصه زنانی که در کمپین یک میلیون امضا فعالیت می‌کنند،

نشان دهند که قدرت واقعی در دست کیست. اما گروه های مختلف زنان از جمله اصلاح طلبان مسلمان به سهم خود، مبارزه گسترده ای را علیه این "لایحه ضد خانواده" آغاز کردند^{۱۷۶}. آنان از همه وسایل ارتباطی از جمله اینترنت و وبسایت های گوناگون و شبکه ای از وبلاگ نویسان، که در غیاب مطبوعات آزاد به فضائی مغتنم برای میلیون ها ایرانی در داخل و خارج کشور تبدیل شده تا از آن طریق با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، به بحث و مقابله با لایحه جدید پرداختند. نیز حدود پنجاه بانوی حقوقدان، روزنامه نگار و آموزگار، نیز چند شخصیت سرشناس علمی و ادبی موفق شدند در ملاقاتی با معاونان مختلف پارلمانی آنان را مجاب کنند که قرائت دوم لایحه را تا زمانی که کارشناسان بتوانند تمام مواد گوناگون آن به دقت بررسی کنند، به تعویق اندازند. کوشش های منظم و پی گیر آنان چندان بی اثر نبود. در دور دوم ریاست جمهوری احمدی نژاد لایحه در بهار ۱۳۹۰ با اصلاحاتی مختصر در صحن علنی مجلس اسلامی به بحث گذاشته شد. نمونه این اصلاحات محدود ضرورت ثبت ازدواج موقت در چند مورد است، از جمله اگر عقد موقت منجر به بارداری زن شده باشد یا هنگامی که ثبت ازدواج موقت به صورت شرط ضمن عقد آورده شده باشد. اما «تعدد زوجات» و چندهمسری برای مردان منتها به شرط کسب رضایت زن اول و نیز طلاق هم چنان به عنوان حقی یک طرفه در اختیار مرد

۱۷۶ در بیانیه "نگذاریم لایحه ضد زن و ضد خانواده تصویب شود"، تاریخ ۱۳ اوت ۲۰۰۸، خطاب به همه مردم ایران و به اعضای چندین مجمع. لایحه جدید ماده به ماده تحلیل شده است. این بیانیه را چندین کانون و جمعیت زنان از قبیل تغییر برای برابری، کانون بانوان ایران، مدافعان حقوق بشر، کمیسیون بانوان دفتر تحکیم وحدت، مادران صلح، مجمع زنان اصلاح طلب، مدرسه فمینیستی و میدان زنانه امضا کردند. در این بیانیه، نام و شماره تلفن چندین روزنامه متعلق به اردوی جنبش طرفداری از حقوق زنان و پیش نویس نامه ای در اعتراض به لایحه جدید، خطاب به اعضای مجلس، درج شده است. برای اطلاعات بیشتر، به سایت های اینترنتی زیر مراجعه کنید:

قانون قصاص

قانون قصاص در ایران، نابرابری جنسیتی را تقویت کرده و خشونت بر ضد زنان را افزایش می‌دهد. قوانین وحشیانه و منسوخ مجازات اسلامی که بیشتر به آن اشاره شد (سنگسار) حقوق اساسی هر دو جنس را زیر پا می‌گذارد، اما این قوانین بصراحت و بی‌هیچ پرده پوشی در مورد زنان خشن‌تر رفتار می‌کند. سن مسئولیت جزایی برای دختران ۹ سال و برای پسران ۱۵ سال است؛ مجازات قانونی برای بی‌حجابی فقط شامل زنان می‌شود (ماده‌ی ۶۳۹)؛ اجرای قانون وحشیانه و ضد انسانی سنگسار برای زنان سخت‌تر است. هنگام اجرای سنگسار مردان باید تا کمر و زنان تا سینه در زمین دفن شوند. (ماده‌ی ۱۰۲) آشکار است که امکان فرار از این مجازات با خلاص کردن خود از گور (ماده‌ی ۱۰۳) برای مردان بسیار متصورتر است. خون بها یا دبه که خانواده‌ی مجرم ملزم به پرداخت آن است برای قتل مردان دو برابر خون‌به‌های زنان است. (ماده‌ی ۲۵۳) این قانون به معنای آن است که زندگی زنان در ایران اسلامی (از نظر پولی) رسماً از زندگی مردان ارزان‌تر است و این امر عملاً مشوق افزایش بی‌سابقه‌ی خشونت بر ضد زنان است؛ بخصوص قتل زنان به بهانه‌ی دفاع از «ناموس خانواده». زنان و دختران بسیاری همواره در بیم جان خود به سر می‌برند، همان‌گونه که رئیس قوه قضاییه آیت‌الله یزدی هم اقرار داشته است: «برخی مردان با کمترین شکی زنان و دختران خود را به قتل می‌رسانند و

سپس با پرداخت خون بها یا دیه‌ی ناچیزی آزاد می‌شوند.^{۱۷۸} این قتل‌ها به‌خصوص در استان‌های جنوبی چنان نگرانی برانگیخت که رئیس قوه‌ی قضاییه به دادگاه‌ها دستور داده است که بدون تحقیقات کافی قاتلان را آزاد نکنند، اما روحانیون حاکم توان درک این واقعیت را ندارند که چنین وضعیتی را نمی‌توان فقط به شیطان‌صفتی مردانی نسبت داد که مرتکب این جنایات می‌شوند. این جنایت‌ها بخشی از نظام ارزشی است که بنیادگرایان آن را به وجود آورده‌اند و در آن زنان و جسم آنان دارای مرد به شمار می‌آید. از این دیدگاه حفظ پاکدامنی جسمی و روحی زنان وظیفه‌ی سیاسی و مذهبی مرد است و در مفهومی گسترده‌تر وظیفه‌ی دولت اسلامی است که مردان مجری آن هستند. بر همین اساس، هنگامی که مقررات اخلاقی نقض می‌شود، مرد ملزم (و بنابراین مجاز) است که قانون‌شکن را مجازات کند. ریشه‌ی این راه‌حل خشن را می‌توان به بنیادگرایی نسبت داد که نابرابری زن و مرد را مفروض دانسته و آن را به زور بر جامعه تحمیل کرده‌اند.

خون‌بهای سنگین‌تر مردان به معنای آن است که در واقع تجاوز و قتل زنان مجازاتی ندارد. پیش از این در قانون جزایی ایران مجازات این جرایم مرگ بود، اما در قانون «اسلامی» جدید، خانواده‌ی مقتول زن باید در ازای درخواست مجازات قاتل به خانواده‌ی او پول قابل توجهی بپردازد. (ماده‌ی ۲۰۹) به گفته‌ی سعیدزاده یک روحانی اصلاح‌طلب و مدافع حقوق اسلامی برای زنان، ماده‌ی ۲۰۹ به مرد قاتل بیش از زن مقتول احترام می‌گذارد. اگر خانواده‌ی قربانی قادر به پرداخت دیه نباشد قاتل

مجازات نمی‌شود.^{۱۷۹}

کاملاً روشن است که پیامدهای فرهنگی و اجتماعی این چنین قوانینی از تأثیر بر افراد فراتر می‌رود. ماده‌ی ۲۰۹ با بی‌ارزش شمردن زندگی زنان ثابت می‌کند که امروز در ایران شهروندی کامل، حق انحصاری مردان است. در واقع قوانینی از این دست اهانت به شأن زنان است و نه تنها بر برداشت اجتماعی از زنان تأثیری منفی می‌گذارد بلکه حس اعتماد به نفس و خود-ارزشگذاری زنان را خدشه‌دار می‌کند و آنان را در هراس و بیم دائم از جان خود می‌افکند. ترس ابزاری مؤثر برای استحکام بخشیدن به قدرت مردان و به‌طرز خطرناکی نیرومند است. ترس سبب می‌شود که قدرت مردانه شکست‌ناپذیر و انقیاد زنانه پایدار جلوه کند.

کار دستمزدی عرصه مبارزه

ادعای «افزایش» اشتغال زنان در دهه اول پس از انقلاب مدتی مضمون مکرر نوشته‌های دانشگاهی درباره‌ی زنان ایرانی و نشانه‌ی ظرفیت رژیم برای تحول و «موفقیت» زنان فعال مسلمان برای فشار آوردن به رژیم و امکان دگرگونی حتی در چهارچوب محدودیت‌های شدید رژیم اسلامی شد. تحلیل اشتغال زنان بر اساس اطلاعات رسمی و انتشار یافته‌ی آماری است. با مقایسه‌ی ارقام پیش و پس از انقلاب این نتیجه گرفته شده که استخدام زنان در دولت اسلامی افزایش یافته است. با آن که این بررسی‌ها بر افزایش دسترسی زنان به فرصت‌های شغلی پافشاری می‌کند،

۱۷۹ نگاه کنید به س. م. سعیدزاده. مجله **زنان**، آذر ۷۶؛ چندین پرونده‌ی تجاوز و قتل در ایران هیاهو و انتقادات علنی را برانگیخت. در یک مورد مجازات مرگ برای دو مردی که به دختری یازده ساله تجاوز کرده و سپس او را تکه‌تکه کرده بودند، اجرا نشد زیرا پدر دختر نتوانست خون بهای این دو مرد را حتی پس از فروش خانه‌اش بپردازد. فروش خانه برای پرداخت خون بهای این دو مرد کافی نبود (**زنان**)، تیر (۷۵)

تمامی آمار دولتی خلاف این استنتاج را نشان می‌دهد و حتی این نظریه با گفته‌های مقامات برجسته‌ی دولتی نظیر آیت‌الله یزدی و زهرا شجاعی رئیس وقت شورای فرهنگی و اجتماعی بانوان هم مغایرت دارد. به استثنای هاله افشار (۱۹۹۷) که تحقیقات او در مورد اشتغال زنان به نتایج متفاوتی منجر شده است، تقریباً مرجع همه‌ی محققان فمینیست خوش‌بینی که مدعی افزایش اشتغال زنان در ایران پس از انقلاب هستند تنها یک مقاله‌ی والتین مقدم است که در سال ۱۹۸۸ به چاپ رسید. با بررسی ادعاهای این نوشته، اساس بسیاری از سوء برداشتها و خطاهای مرتبط با کار دستمزدی زنان در دوران پس از انقلاب در ایران روشن خواهد شد.

مقاله مقدم درباره‌ی اشتغال زنان، بر اساس مقایسه آمارهای ۱۹۷۶ (۱۳۵۵ آخرین آمارگیری پیش از انقلاب) با نمونه‌گیری آمار ۱۹۸۲ (۱۳۶۲) نتیجه‌گیری می‌کند که «... سهم زنان از نیروی کار در قیاس با سال ۱۹۷۶ عملاً اندکی بیشتر است». به دلایل متعدد این ادعا خطا است. نخست آن که سه سال از هفت سالی که مقدم آن را مبنای پژوهش خود قرار می‌داده (یعنی سال ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۲) دوره‌ی پیش از انقلاب بوده است و از آن‌جا که او از اطلاعات دوره‌ای سالیانه استفاده نمی‌کند، مقایسه‌ی این دو مقطع نمی‌تواند نشان دهد که چه اندازه از این «افزایش اشتغال» به دگرگونی‌های ثابت شده در آخرین دوره‌ی زمان شاه و چه میزان از این افزایش به دگرگونی کلی پس از انقلاب مربوط است. دوم آن که اطلاعات آماری سال ۱۹۸۶ (اولین آمارگیری پس از انقلاب در ۱۳۶۵) نشان از نزول اشتغال زنان دارد و این استنتاج نویسنده را کاملاً نقض می‌کند. نکته دیگر اینکه این کاهش به رغم رشد انفجارآمیز جمعیت در این سال‌ها است. علاوه بر این، جمهوری اسلامی سن اشتغال را از ده سالگی

(بر اساس آمارگیری پیش از انقلاب) کاهش داده و کارگران فصلی را که بسیاری از مواقع بیکار هستند در شمار شاغلان به شمار آورده است. بنابراین، آمار اشتغال کلی در آمارگیری پس از انقلاب افزایش داده شده. جالب اینکه با وجود این تغییرات در مفاهیم آماری، بررسی دقیق‌تر داده‌های آمارگیری مشخص می‌کند که میزان واقعی اشتغال زنان در دوره‌ی پس از انقلاب کاهش چشمگیری داشته است. سهم زنان فعال اقتصادی به نسبت جمعیت فعال اقتصادی از ۱۴/۸ درصد در سال ۱۹۷۶ به ۱۰/۲ درصد در سال ۱۹۸۶ کاهش یافته است. علاوه بر این، در همان زمان، سهم جمعیت زنان شاغل شهری از ۱۱/۲ درصد به ۸/۸ درصد کاهش یافته و سهم زنان بیکار شهری از ۱۳/۱ درصد در سال ۱۹۷۶ به ۲۰/۱ درصد در سال ۱۹۸۶ افزایش یافته است.^{۱۸۰}

پیش از انقلاب، میانگین اشتغال زنان در صنایع بزرگ (مکان‌هایی با ده شاغل یا بیشتر و بخشی استراتژیک برای اشتغال زنان) حدود ۷ درصد بود که در سال ۱۹۷۶ به ۴/۳ درصد کاهش یافت و مجدداً در سال ۱۹۷۸ به ۴/۹ درصد افزایش پیدا کرد. اما این «کاهش سریع اشتغال زنان در کارخانه» که مقدم به آن اعتراف دارد اشتباه دیگر نویسنده را آشکار می‌کند. یعنی او به اشتباه اطلاعات آماری سال ۱۳۵۶/۱۹۷۶ را که «زنان مزدبگیر در بخش دولتی و خصوصی بین ۲۰ تا ۲۷ درصد هستند» با اطلاعات سال ۱۹۸۳/۱۳۶۲ مقایسه می‌کند که «زنان مزدبگیر در مشاغل شهری کارخانه‌ای شش درصد شاغلین را تشکیل می‌دهند».^{۱۸۱}

واقعیت این است که با آن که اطلاعات آماری سال ۱۹۸۶ نشان‌گر

کاهش مختصری در اشتغال کلی زنان است، شمار زنان کارگر در صنایع «بزرگ» بخش صنعتی عملاً افزایش یافته است. دلیل این موضوع کاملاً روشن است. جمهوری اسلامی هیچ‌گاه برای استفاده از نیروی کار ارزان زنان در صنایع ایران مشکلی نداشته است. مقدم در مقاله‌ای جدید درباره‌ی این موضوع اشتباهات پیشین را تکرار می‌کند و حتی بر این اشتباهات می‌افزاید. او با استفاده از اطلاعات آماری ۱۹۸۶ (۱۳۶۵) که احتمالاً در هنگام نوشتن اثر قبلی به آن دسترسی نداشته است به میزان صحیح اشتغال زنان و کاهش آن اشاره می‌کند، اما درباره‌ی تصحیح نوشته‌ی پیشین خود توضیحی نمی‌دهد. او سپس این کاهش را علاوه بر عوامل دیگر به عدم محاسبه یا «عدم محاسبه‌ی درست اطلاعات مربوط به صنایع روستایی در سال ۱۹۸۶» نسبت می‌دهد.^{۱۸۲} خواننده‌ی سردرگم نمی‌فهمد که این ادعاها بر چه اساسی استوار است. چرا آمار سراسری صدها هزار صنایع روستایی را نادیده می‌گیرد در حالی که کارگران شش سال به بالا (در مقابل کارگران ده سال به بالای پیش از انقلاب) و کارگران فصلی را در مقوله‌ی «شاغلان» سرشماری می‌کند؟

ارزیابی مقدم درباره‌ی رشد اشتغال زنان در بخش دولتی در دوره‌ی جمهوری اسلامی صحت دارد. اما او مشخص نمی‌کند که چه نسبتی از این افزایش به دوران پیش از انقلاب (۱۹۷۶ تا ۱۹۷۹) مربوط است. او این سؤال را هم بی‌جواب می‌گذارد که چه عوامل مختلفی بر ازدیاد شمار کارکنان زن بخش دولتی تأثیر داشته است. یعنی رشد شتابان جمعیت پس از انقلاب که خود ثمره‌ی بخشی از سیاست‌های اولیه‌ی جمهوری اسلامی بوده و همین سیاست که به افزایش چشمگیر دانش‌آموزان دبستانی و نتیجتاً نیاز مبرم به آموزگار انجامیده از جمله‌ی این

عوامل است. معلمان وسیع‌ترین قشر کارکنان زن بخش دولتی را تشکیل می‌دهند (بیش از ۷۰ درصد). از عوامل دیگر این افزایش می‌توان موارد زیر را ذکر کرد: مصالح سیاسی، به کارگماردن شمار زیادی از زنان وابسته به خانواده‌ی مقامات دولتی، شهدا، جانبازان و معلولین جنگ بخصوص در مشاغل امنیتی و ابزار کنترل و سرکوب که اشتغال زنان را گسترش داده است، اما نویسنده به‌طور ضمنی رشد اشتغال زنان را دلیل «بلوغ و پختگی» و گذار ایدئولوژیک دولت اسلامی می‌داند.

مقدم در مقاله‌ی دیگری تلویحاً به نقش اجتماعی فزاینده‌ی زنان ایرانی از جمله آموزش نظامی آنان اشاره می‌کند. او اظهار می‌کند که به زنان مسئولیت حفاظت از وزارتخانه‌ها و بانک‌های کشور واگذار شده است و سپردن چنین مسئولیت‌های دولتی به زنان با تصمیم‌گیری‌های پیشین جمهوری اسلامی مبنی بر کنار گذاشتن زنان از رده‌های مسئولیت‌های اجتماعی تناقض دارد.^{۱۸۳} بیشتر زنانی که مقدم به آنان اشاره می‌کند در دستگاه‌های فشار به کار اشتغال دارند و وظیفه‌ی آنان کنترل و نظارت بر زنان دیگر در نهادهای دولتی است و اشتغال آنان هیچ تناقضی با سیاست‌های اولیه‌ی دولت اسلامی ندارد. یعنی نادیده گرفتن سمت و سوی ایدئولوژیک سیاست استخدامی و آموزشی دولتی، به ارزشیابی یک‌سویه از تحولات جدید در این حوزه‌ها منجر شده است. پس از انقلاب، زنان در این نهادها و ارگان‌های زنانه‌ی سپاهیان اخلاق، انجمن‌های اسلامی دولتی و بنگاه‌های نیمه دولتی، سپاه پاسداران، حوزه‌ی تبلیغات اسلامی، بنیاد شهید، بسیج و کمیته‌ی مخصوص زنان در مساجد محل به کار گمارده شدند و همه این نهادها مسئولیت اشاعه‌ی ارزش‌های اسلامی را به زور القا و ارعاب برعهده دارند. همه‌ی ما که پس از انقلاب در ادارات

دولتی کار می‌کردیم خوب می‌دانیم که وظیفه‌ی اصلی این زنان بازرسی بدنی، پاک کردن آرایش کارکنان زن و نظارت بر رعایت قوانین اخلاقی بنیادگرایان بوده است. اشتغال این زنان برای انجام چنین وظایفی را به سختی می‌توان به منزله‌ی ورود به «قلمرو عمومی بوروکراسی» قلمداد کرد.^{۱۸۴}

برای درک وضعیت اشتغال زنان در ایران پس از انقلاب توجه به دو نکته‌ی حائز اهمیت است. نخست آن که سیاست‌های دولتی در این حوزه و تأثیر آن بر زنان را نمی‌توان جدا از اهداف درازمدت طرح اسلامی کردن بررسی کرد. آپارتاید جنسی در تولید و کاربرد دانش در رأس تمامی برنامه‌ها و طرح‌ها قرار داشته است. بنیادگرایان این امید را در سر دارند که فعالیت‌های حرفه‌ای زنان در ازای دستمزد را به سمت کارهایی هدایت کنند که زنان به تجربه در آن چیره‌دست‌تر هستند و در نتیجه ارزش آن کمتر است. استفاده از نهادهای آموزشی و بوروکراسی دولتی برای گسترش ارزش‌های اخلاقی و منافع ایدئولوژیک در ارتباط نزدیک با همین طرح است. برای نمونه شمار پذیرفته‌شدگان زن در دانشکده‌های پزشکی در دوران پس از جنگ افزایش چشمگیری یافته است. تعداد دانشجویان زن در این رشته به ۵۰ درصد کل دانشجویان پزشکی می‌رسد. بخشی از این افزایش مرهون توسعه‌ی دانشکده‌های پزشکی و تأسیس دانشکده‌های جدید در شهرهای کوچک و بزرگ کشور است که از هشت

۱۸۴ برای نمونه، در سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۲ پیش از عزیمت اجباری من از ایران، تعداد شاغلین نهادهایی که در آن به کار اشتغال داشتم افزایش چشمگیری داشت. در میان شاغلین جدید، زنانی جادری به چشم می‌خوردند که از آن جمله خواهران دو شهید و دو عراقی ایرانی‌الاصل بودند که پس از شروع جنگ ایران و عراق از آن کشور اخراج شده بودند. برخی از این زنان مسئولیت تفتیش بدنی را در ورودی‌های ساختمان به عهده داشتند. مسئولیت عمده‌ی برخی دیگر که در بخش کارکنان «حرفه‌ای» به کار مشغول شده بودند نظارت بر حضور در مراسم اجباری نماز ظهر و گزارش این موضوع بود که آیا کارکنان دیگر زن نماز می‌خوانند یا مثل سابق فقط وارد اطاق می‌شوند و پس از چند دقیقه از آن‌جا خارج می‌شوند. جای تعجب نیست که بعدها این زنان مراقب، آموزش دیده و به مناصب حرفه‌ای و نظارتی هم دست یافته باشند.

دانشکده در سال ۱۹۷۸ به ۳۰ دانشکده در سال ۱۹۹۲ رسید.^{۱۸۵} نیز به رغم مهاجرت انبوه کادر آموزشی دانشگاه‌ها پس از انقلاب، تعداد دانشجویان پزشکی پنج برابر شد و از پنج هزار به ۳۲ هزار نفر رسید. با این حال تمرکز زنان در رشته‌های زنان و زایمان (که اکنون ورود به آن برای پزشکان مرد ممنوع است)، اطفال و پزشکی عمومی و حذف عملی زنان از رشته‌های تکنیکی پزشکی مانند مغز و اعصاب^{۱۸۶} باز هم نشانه‌ی ایدئولوژیک کردن تحصیل و اشتغال زنان و عزمی راسخ برای جداسازی نیروی کار است. این سیاست در اکتبر ۱۹۹۸ (۱۳۷۷ شمسی) تصویب شد که اجرای آن مستلزم جداسازی خدمات پزشکی در تمام سطوح بر اساس موازین شرعی بود.

تشکیل واحد امور خواهران در بیشتر دانشکده‌های دانشگاه آزاد یکی از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد که چگونه تشکیل واحدها و ادارات صرفاً زنانه بیش از آن که به گسترش آموزشی زنان کمک کند ابزاری است که به سیاست‌های جنسیتی دولت یاری می‌رساند. نمایندگان این واحد در ۱۱۰ خوابگاه دختران دانشگاه آزاد حضور دارند. به نظر نمی‌رسد که این واحد برای ارتقای سطح آموزش زنان هیچ اهمیتی قائل باشد. از مسئولیت‌های عمده‌ی این واحد «ارائه‌ی نمونه و سرمشق برای دانش آموزان دختر و تأسیس کانون ازدواج برای پسران و دخترانی است که قادر به یافتن زوج مناسب نیستند»^{۱۸۷}

ذکر این مسائل به مفهوم انکار سودمندی افزایش حضور زنان در

۱۸۵ برای اطلاع بیشتر در باره وضع دانشکده‌های پزشکی نگاهی کنید به مقاله اصغر رستگار (۱۹۹۶ صفحات ۲۲۲ و ۲۲۳). بررسی رستگار نشان می‌دهد که سیاست دولت اسلامی برای تولید انبوه فارغ‌التحصیلان رشته‌های درمانی بایستی توجهی به کیفیت آموزش انجام شده است. برای نمونه افزایش انبوه تعداد دانشجویان رشته‌ی پزشکی به معنای شمار بالای دانشجویان به نسبت استادان و در نتیجه کاهش سطح آموزش است. فقط استادان نیمی از دانشکده‌ها دارای درجه‌ی دکتری هستند. وزارت بهداشت اخیراً از سطح کیفیت نازل پزشکان فارغ‌التحصیلی که بسیاری از آنان قادر به یافتن شغلی هم نیستند، ابراز نگرانی کرده است

۱۸۶ نگاه کنید به مجله زن روز ۱۲ شهریور ۱۳۷۰

۱۸۷ نگاه کنید به مجله زن روز ۳ مهر ماه ۱۳۷۳.

اجتماع نیست، اما این پیشرفت‌ها عمیقاً سرشار از تناقض، تضاد و پیچیدگی بوده که از سال ۱۹۸۸ (۱۳۷۷) به این سو حادث‌تر هم شده است. از آن گذشته بخصوص در شش تا هفت‌سالگی که از انتشار متن انگلیسی کتاب حاضر می‌گذرد فعالیت‌های اقتصادی زنان به‌طور حیرت‌آوری تنزل یافته و نرخ بیکاری بخصوص در میان زنان تحصیل‌کرده شهری افزایش پیدا کرده است. تبعاً نبود نهادهای دموکراتیک و قوانین مدنی و نیز بحران اقتصادی‌ای که علی‌رغم تبلیغات حکومتی بر ایران سایه افکنده محدودیت‌های عظیمی را بر زنان تحمیل می‌کند. بررسی مفصلی که در این زمینه با استفاده از آمارهای رسمی دولتی از جمله «آمارگیری نمونه‌ای مرکز آمار ایران»، «سرشماری نفوس و مسکن» و «طرح آمارگیری از نیروی کار» انجام گرفته حکایت از سیر نزولی مشارکت زنان در نیروی کار و گسترش حیرت‌آور بیکاری در میان زنان شهری و خانه‌نشین شدن آنان دارد.^{۱۸۸} این بررسی سیاست‌های «غیر کارشناسانه» و بحران مزمن ساختار اقتصادی از یک‌سو و بیکارسازی‌ها از سوی دیگر را مسئول محرومیت زنان کشور از کسب درآمد مستقل و نرخ بالای بیکاری آنان و افزایش هرچه بیشتر «شکاف جنسیتی» در عرضه اشتغال می‌داند. از جمله اینکه بر اساس آمار مرکز آمار ایران در سال ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۵ تنها ۱۰ درصد از شاغلان ۱۰ سال به بالا زن بوده‌اند.^{۱۸۹} بر اساس بررسی دیگری میزان بیکاری زنان طبق سرشماری نفوس و مسکن در سال ۱۳۸۵ سه برابر مردان ذکر شده است. در همین سال تنها ۴۰ درصد از نیروی کار ۱۰ ساله تا ۶۴ ساله در بازار کار کشور فعال بوده‌اند که تنها حدود ۱۲ درصد آنان زن بوده‌اند. پژوهشگران از تنزل نرخ مشارکت اقتصادی و افزایش نرخ بیکاری زنان تحصیل‌کرده شهری به‌عنوان «فاجعه» یاد می‌کنند.

با این حال باید گفت سیاست‌های جنسیتی روحانیون در ارتباط با زنان با وجود جنگ مقدسی که بر ضد ارزش‌های غیر مذهبی به راه انداخته‌اند شامل دستاوردهای پیش‌بینی‌نشده و دور از انتظاری بوده که به نفع زنان تمام شده است. حتی حضور صرف زنان شاغل در بورکراسی دولتی، نهادهای آموزشی و صنعت شاید بتواند بیانگر شکست نسبی بنیادگرایانی باشد که امید استقرار نظم و قانون اسلامی بر پایه‌ی جنسیت و زن‌زدایی عرصه‌ی زندگی اجتماعی را در سر می‌پروراندند. شاید در مورد اشتغال زنان در ایران پس از انقلاب باید پرسید با وجود نظام سیاسی اسلامی که سی سال است در ایران قدرت حکومتی را در انحصار خود دارد و مکانیسم‌های تبلیغاتی و سازمان‌های شبه قانونی نیمه قانونی بسیاری را به وجود آورده تا برخی رسوم و معیارهای حاکم بر جنسیت را تداوم بخشند و باورهای زن‌ستیز ساخته و پرداخته خود و منهیات و تکالیف اخلاقی را هم در عرصه عمومی و هم در ساحت خصوصی علیه برابری و دموکراسی جنسیتی به کار گیرد، چرا از میزان اشتغال زنان بیش از این‌ها کاسته نشده است؟ یا چرا به عنوان نمونه نتوانستند زنان کارگر را به وضعیتی بازگردانند که حکومت طالبان برای زنان افغانی ایجاد کرد؟ پاسخ تا حدودی روشن است. مشکل جمهوری اسلامی این است که با زنانی روبه‌رو است که در کشوری با سطح به نسبت پیشرفته روابط سرمایه‌داری زندگی می‌کنند. درک تناقض‌های مشهود انقلاب امری لازم است تا بتوان بن‌بستی را که دولت با آن روبه‌رو است بهتر درک کرد. یعنی درست است که مدرنیزاسیون به شیوه‌ی رژیم پهلوی مایه‌ی ناخشنودی ایرانیان بود و سبب انگیزش انقلاب و به قدرت رسیدن روحانیون شد، اما تجربه‌ی مدرنیزاسیون سدی در برابر اجرای برنامه‌ی روحانیون شده و تلاش‌های آنان را برای

استقرار نظم اسلامی مطلوب عقیم کرده است. دو دهه توسعه‌ی سرمایه‌داری، صنعتی‌شدن، مصرف‌گرایی و تأثیرات اقتصاد بازار زندگی بسیاری از زنان را دگرگون و مناسبات بیشتر بین دو جنس را تسهیل کرد. می‌توان بر این تغییرات افسوس خورد، آنها را مورد تهاجم قرار داد، غیر قانونی و ممنوع اعلام کرد اما نمی‌توان آنچه را که به وقوع پیوسته به عقب برگرداند.

تغییرات اقتصادی و اجتماعی در دوران پیش از انقلاب برای زنان بسیاری از جمله زنان طبقات متوسط و فقیر امکان دسترسی به تحصیل و بیش از آن به برخی مشاغل دستمزدی را فراهم آورد. نسل جوان‌تری که در دوران جمهوری اسلامی پرورش یافته همین انتظارات را دارد. شرایط اقتصادی حتی از خواسته‌ی زنان هم الزام‌آورتر است. اسلام‌گرایان می‌توانند تلاش کنند تا زنان معتمد، متعهد به اسلام و کسانی که از نظر ایدئولوژیک مرحله‌ی دگرذیسی را گذرانده‌اند یا صرفاً از عهده‌ی گزینش ایدئولوژیک برای ورود به دانشگاه‌ها یا مشاغل دولتی برآمده‌اند را جایگزین زنان غیر مذهبی کنند، اما پاکسازی زندگی اجتماعی و نهادهای دولتی با سد کردن راه زنان و بازگرداندن آنان به خانه دیگر ناممکن است.

با همه‌ی این تفصیلات پرسش این است که چرا این عقبگرد زنان در امر استخدام یا تحصیل ضربه‌ای جدی به موقعیت زنان در کشوری غیر غربی مانند ایران تلقی نمی‌شود، حال آنکه چنین پرسفتی در ارتباط با زنان غربی بسیار جدی پنداشته می‌شود؟ آیا نمی‌توان گفت این نگرش بازتاب انتظارات نازل نسبی‌گراهای فرهنگی درباره حقوق زنان در جوامع غیر غربی است؟

مقاومت در برابر طرح اسلامی‌سازی

آنچه گفته شد به هیچ روی به معنای این نیست که زنان در

ایران قربانیان خاموش سیاست‌های اسلامی سازی بوده‌اند. حضور دائم زنان در خط مقدم جبهه‌ی مبارزه برای دموکراسی گواه این ادعاست. هیچ یک از اقدامات سیاسی پس از انقلاب نمی‌توانست به اندازه‌ی سیاست‌های جنسیتی منسوخ و جهاد بی‌ثمر اخلاقی بر ضد زنان و ویژگی خشن و کهنه‌ی حاکمیت اسلامی را عریان و آشکار کند. این سیاست‌ها مشروعیت حکومت روحانیون را سلب و از میلیون‌ها زن و مردی که به امید تغییراتی اساسی به انقلاب پیوسته بودند توهم‌زدایی کرد.

امروز در ایران، اندیشه‌های فمینیستی و خواسته‌های مربوط به برابری حقوقی، دست‌مزد برای کار خانگی و خانه‌های امن موضوعات آشنایی هستند که گرچه با ترس و به آهستگی با این حال آشکارا مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرند. این خود گامی مهم به شمار می‌آید. چنین اندیشه‌هایی در سال‌های نخستین پس از انقلاب با روی باز پذیرفته نمی‌شدند و به بهانه بی‌ارتباطی با مسائل عاجل و عدم مصلحت سیاسی مطرح نمیشدند. این نوع طرح‌های فمینیستی، سطح آگاهی عمومی را ارتقا داده و ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی مردم‌محور را به مبارزه طلبیده و حضور اجتماعی زنان را پذیرفتنی‌تر کرده است. نیز تبعیض جنسیتی نامرئی را در اموری مانند آموزش و اشتغال در معرض دید همگان قرار داده است. با این حال، هیچ یک از این رویدادها به هیچ روی به منزله‌ی سازگاری اسلام آخوندها با طرح فمینیستی نیست بلکه بیانگر ویژگی «غیر اسلامی» این دگرگونی‌هاست. اسلام و زمامداران اسلامی یک‌شبه فمینیست نشده‌اند بلکه زنان و واقعیت‌های سخت دوران مدرن آخوندهای حاکم و اسلام آنان را به عقب‌نشینی‌هایی واداشته است.

یافتن بهترین و مناسب‌ترین شیوه برای ابراز همبستگی با مبارزه‌ی آرام و مصمم زنان ایرانی و پیوند آن با مبارزه برای دموکراسی و

حقوق اساسی انسانی در سراسر منطقه، مبرم‌ترین چالشی است که امروز روشنفکران و از جمله فمینیست‌های داخل و خارج از ایران با آن روبه‌رو هستند. چگونگی آن امری بسیار پیچیده و هنوز در مرحله‌ی شکل‌گیری است، اما شاید بتوان با دقت بیشتری به صدای زنان ایرانی گوش فرا داد، به ویژه صدای زنان آگاهی که به مسائل جنسیتی اشراف دارند و در میان فمینیست‌های دانشگاهی شوری درانداخته‌اند، اما خود بی‌آن که مایوس و دل‌سرد شوند به این تغییرات دل‌خوش نکرده‌اند.

به‌طور مثال "شهلا لاهیجی"، ناشر و نویسنده‌ی فمینیست از خواهران خود در خارج از کشور تقاضا می‌کند که «بیش از حد از رویدادهای ایران به هیجان و سرور نیایند». او می‌گوید: «این موج را یک جنبش یا شورش تلقی نکنید» و «با تحولات اندک فریفته نشوید». لاهیجی با طرح این پرسش که کدام گروه از زنان در برانگیختن این تغییرات مهم‌تر بوده‌اند چنین اظهار نظر می‌کند: «ما جنبشی از زنان منفرد داریم» و موضوعات حقوقی و مسائل اجتماعی که مورد بحث این زنان قرار می‌گیرد از سوی زنان پرنفوذ برای کسب مقبولیت عامه در جامعه مطرح می‌شود.^{۱۹۰} نیز «شیرین عبادی»، وکیل و نویسنده‌ی فعال (و دریافت‌کننده جایزه صلح نوبل) در همان سال‌ها فمینیست‌هایی را که با افزایش شمار زنان مجلس و انتصاب چند زن به سمت‌های اجرایی هلهله به راه انداخته بودند با این استدلال مخاطب قرار داد که «مشکلات زنان (ایرانی) و حقوق آنان در خانواده جدی‌تر از دسترسی به مشاغل اجتماعی است». یعنی گماشتن چند زن به مناصب بالا و محروم کردن عموم زنان از موقعیت شهروندی کامل معنایی ندارد. عبادی با اشاره به این نکته که ارزش زندگی

زنان در جمهوری اسلامی معادل نصف زندگی مردان است اظهار می‌دارد که «من باید نخست از حق زیستن برخوردار باشم و به عنوان یک انسان کامل به رسمیت شناخته شوم و آن‌گاه از حق رقابت برای ریاست جمهوری بهره‌مند شوم».^{۱۹۱}

«مهرانگیز» کار که به طور منظم با مجله‌ی زنان همکاری داشت مکرراً از کاستی‌های قانون جدید اسلامی خانواده انتقاد و بر این موضوع تأکید کرده است که این قانون از آن‌چه در دوران شاه به آن دست یافته بودیم عقب‌تر است.^{۱۹۲} او بر محدودیت سمت‌گیری‌های جدید در سیاست‌های فمینیستی در ایران تأکید می‌کند. برای نمونه، در کنفرانسی در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی در پاسخ یکی از حضار که از مجله‌ی زنان به عنوان «نقطه‌عطفی» برای فمینیست‌های ایرانی یاد کرد به سادگی گفت: «ما صرفاً در شرایط فعلی نهایت تلاش خود را می‌کنیم.» او در ذوق‌زدگی نسبت به این قبیل تحولات و از جمله درامد عبث داشتن محققین فمینیست در خارج از کشور به فعالیت‌های جدید «فمینیست‌های مسلمان» شریک نبوده و نیست.

در چنین شرایطی، به اعتقاد من گزارش‌های مبتنی بر وجود تحولات مثبت برای زنان در جمهوری اسلامی کاملاً ساده‌لوحانه است. نیت بسیاری از این گزارش‌ها خیر است و هدف آن جلب توجه خوانندگان به این موضوع است که هنگام بحث درباره‌ی بنیادگرایان در جهان اسلام باید به پویایی روابط بنیادگرایان و زنان یعنی به «متن» و «زمینه»، چگونگی برخورد زنان با بنیادگرایان و چگونگی کارکرد عملی بنیادگرایان در رابطه با زنان، توجه

۱۹۱ نگاه کنید به مجله زنان، شماره ۳۴ ص ۱۵ (۱۳۷۶).

۱۹۲ در کنفرانس سالیانه‌ی جامعه‌ی بریتانیا برای مطالعات خاورمیانه (Brismes) سال ۱۹۹۷ در دانشگاه آکسفورد، تحلیل مهرانگیز کار در باره‌ی افزایش میزان چندهمسری در ایران یک فمینیست ساکن پاریس را خشمگین کرد. مواضع این فمینیست با سخنان خانم کار متناقض بود. او گفت که تحلیل خانم کار بی‌اساس است و «بررسی‌ها» چنین افزایشی را نشان نمی‌دهد. خانم کار بدون کم ارزش دانستن کار تحقیقاتی این زن یادآوری کرد که او به کار و کالت اشتغال دارد و مطالعات و نوشته‌های او این واقعیت را تأیید می‌کند.

ویژه‌ای داشت.^{۱۹۳} این توصیه‌ای است معقول، اما نباید فقط به یک جنبه از این «پویایی» یعنی واکنش زنان به بنیادگرایی دل خوش داشت. «چگونگی عملکرد بنیادگرایان» و به‌خصوص تأثیر این عملکرد بر زندگی زنان را نمی‌توان به راحتی نادیده گرفت. بی‌تردید، مقاومت زنان چشمگیرترین «جنبه‌ی پویایی رابطه‌ی زنان و بنیادگرایان است»، اما در مقاومت زنان هم نباید مبالغه کرد. نباید به پیامدهای عملی بنیادگرایی به ویژه کردارهای حقوقی خصمانه‌ای که بر زندگی روزمره‌ی زنان حکمفرماست بی‌اعتنا بود. تفاوت میان «متن» و «زمینه»، اختلاف بین گفته‌های بنیادگرایان و عملکرد آنان، به آن اندازه‌ای نیست که فمینیست‌ها می‌گویند. در واقع بنیادگرایان باورهای خود را در مورد حقوق و وظایف زنان در حوزه‌های پراهمیتی چون قوانین جزایی و قانون خانواده به مرحله‌ی عمل درآورده‌اند و به راستی آنچه بنیادگرایان در مصوبات اسلامی بر سر زنان آورده‌اند بسیار بیش از دستاوردهایی بوده است که زنان در برخورد با بنیادگرایان کسب کرده‌اند.

علاوه بر این‌ها، تفاوت اساسی بین گفتار و کردار بنیادگرایان اسلامی (یا آن‌چنان که در فرمول‌بندی‌های اخیر مطرح می‌شود یعنی تفاوت بین «متن» و «زمینه») در هر کشوری، هنگامی که به درستی درک می‌شود که به شرایط مادی الزام‌آوری که بنیادگرایان را ناچار به عقب‌نشینی‌های محدود می‌کند نیز توجه کنیم. به‌طور کلی هر چه سطح توسعه‌ی اقتصادی و فرهنگی جامعه بالاتر باشد - به خصوص، هر چه نهادهای حاکم انعطاف‌پذیرتر و مرفقی‌تر باشند - تفاوت موعظه‌های بنیادگرایان و آنچه عملاً قادر به انجام آن هستند چه پیش از رسیدن به قدرت و چه پس از در دست گرفتن آن بیشتر می‌شود. برای نمونه، اگر خمینی و

حامیانش می‌توانستند قدرت دولتی را در اوایل دهه‌ی شصت میلادی در ایران به چنگ آورند یعنی آن هنگام که نخستین بار مبارزه با شاه را آغاز کردند و کشور هم از نظر سیاسی و هم از لحاظ اقتصادی بی‌ثبات‌تر بود آن‌گاه جمهوری اسلامی در پیشبرد و اجرای سیاست‌های اسلامی کردن خود بسیار موفق‌تر از امروز می‌بود. عدم ظرفیت مادی و فضای تنگ سیاسی سنتی و خودکامگی رژیم سابق، تحمیل روابط جنسیتی ارتجاعی را بسیار سهل‌تر می‌کرد. اما این رویداد قریب به بیست سال به تأخیر افتاد. دو دهه رشد سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون اقتصادی در زمان شاه با وجود ناعادلانه و طبقاتی بودن آن، شانس گذار بی‌دغدغه به جامعه‌ای کاملاً اسلامی را در سال ۱۳۵۷ از بنیادگرایان دریغ کرد و در عوض زمامداران جدید را با مقاومت گسترده و از جمله مخالفت شدید زنان به دردمس افکند.

پی‌نوشت:

پس از سه دهه حکومت بنیادگرایان، ایرانیان مشتاقانه خواستار تحول اجتماعی و سیاسی هستند. آنان خواهان دولت قانون‌مدار و تضمین حقوق و آزادی‌های فردی هستند و می‌دانند که مادام که بنیادگرایان مدعی اجرای احکام الهی باشند و تا وقتی تنها حامل خرد و عقل مطلق متون مقدس اسلامی باشد چشم امید دوختن به این تغییرات بس عبث است. در ایران امروز، تاریخ مصرف پروژه‌ی اسلامی به انقضا نزدیک می‌شود؛ گنجایش آن برای تغییر از داخل نظام به پایان رسیده است. زنان و مردان ایرانی این موضوع را از همان زمانی دریافتند که در بهار ۱۹۹۷ به این امید که خاتمی بتواند راه گذار به دولتی غیر مذهبی را آسان کند برای ریاست‌جمهوری به او رأی دادند اما دو دور ریاست‌جمهوری او حاصلی جز یاس و نومیدی نداشت. این مشارکت

اعتراضی در جریان انتخابات ریاست جمهوری در تابستان ۱۳۸۹ تکرار شد. با این تفاوت که این بار بدون پشتیبانی از هیچ یک از کاندیداها از فرصت کوتاهی که فضای سیاسی انتخابات پدید آورده بود برای افشای قوانین تبعیض آمیز و بسیج هم‌نظران و خلق جوانه‌های ائتلافات آینده بهره بردند. با اعلام «جنبش هم‌گرایی زنان» برای طرح خواسته‌های محوری (یعنی پیوستن ایران به کنوانسیون رفع همه‌گونه تبعیض علیه زنان و بازنگری و اصلاح اصول قانون اساسی به منظور گنجاندن برابری و عدالت جنسیتی) در جریان مبارزات انتخاباتی، زنان عملاً رهبری جامعه مدنی را برای ابراز نارضایتی جامعه و طرح خواسته‌ها به عهده گرفتند.

اگر اعتراضات و مقاومت مردمی در جریان انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۹ را در بستر تلاش‌های مسالمت‌آمیز و پیشرویی‌ها و عقب‌نشینی‌های جنبش مردمی در برابر حکومت بخصوص در دو دهه گذشته نگاه کنیم نقش حرکت‌های سیاسی و فرهنگی زنان و اهمیت کلیدی مسائل مربوط به حقوق زنان را در آنها به‌روشنی می‌بینیم. مبنای این ادعا تجربه سی سال گذشته و تحول استراتژی سیاسی و اشکال مبارزاتی زنان است که فصلی تازه در حیات سیاسی و اجتماعی ایران گشوده. شاید بتوان گفت پاسخ زنان به سیاست‌های جنسیتی حکومت (چه فعالان حقوق زنان که پیگیرانه برای بهبود حقوق زنان تلاش کرده‌اند و چه زنانی که به حکم غریزه در مقابل زور و بی‌عدالتی و در برابر احکام مربوط به پوشش و رفتار اجتماعی به نافرمانی دست زدند) عدم توازن جنسیتی در فرهنگ سیاسی ایران را به چالش طلبیده است. بخصوص اگر به یاد آوریم که زنان نخستین نیرویی بودند که در مقابل سیاست حکومت اسلامی و شخص آیت‌الله خمینی برای اسلامی کردن ظاهر و رفتار اخلاقی و حقوق زنان دست به

اعتراض زدند و اگر توجه کنیم که اسلامی کردن ظاهر زنان و وضع و اجرای قوانین مدنی و جزایی حاکم بر روابط زن و مرد و اخلاقیات اجتماعی چه اهمیت سیاسی و تبلیغاتی عظیمی برای رژیم اسلامی داشته و دارد، اهمیت مقاومت و مبارزه زنان علیه حجاب اجباری را بهتر درک می‌کنیم

در سی سال گذشته، هرچه فشارهای اجتماعی و فرهنگی رژیم و خشونت فیزیکی و اخلاقی آن نسبت به زنان افزایش یافته و هرچقدر فضای فعالیت سیاسی و حقوقی زنان تنگ‌تر شده روحیه مقاومت و اراده تغییر نابرابری جنسیتی و بی‌عدالتی‌های اجتماعی و همراه آن بلوغ فکری و سیاسی زنان ایرانی رشد بیشتری پیدا کرده و قوت گرفته است. زنان فعال در این سی سال هرگز دست از مطالبه حقوقی که به انقلاب بهمن ۵۷ انجامید برنداشته و از هر روزنه کوچکی برای نفوذ در دیوار آهنین استبداد مذهبی، خودکامگی سیاسی و برای ابراز نارضایی خود استفاده کرده‌اند. بلوغ، پختگی و پایداری‌ای که زنان فعال جنبش طرفدار حقوق زنان از خود نشان داده‌اند بر تلاش‌های سایر نیروهای اجتماعی نیز تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشته است. بی‌گمان از کف دادن فرصتی مغتنم برای بنا کردن حکومتی دموکراتیک و آماده به تأمین برابری جنسیتی، پس از انقلاب با همه پیامدهای فاجعه‌بارش، سبب شد که زنان مبارزه برای بهبود زندگی خود را هوشمندانه‌تر و با اعتماد به نفس بیشتری پی‌گیری کنند. این شاید تنها نتیجه مثبت انقلاب برای زنان باشد. جنبش زنان مانند جنبش کارگران و جنبش دانشجویان تبعاً یک جریان همگن نیست و تنوع وسیعی از دیدگاه‌های مختلف مذهبی و سکولار، لیبرال و چپ، میانه‌رو و رادیکال را در بر می‌گیرد. اگر طیف وسیع اپوزیسیون را در سه مقوله متفاوت قرار دهیم زنان در هر سه مقوله فعالانه حضور دارند؛ یعنی در بخشی از نظام حاکم که

خواهان حفظ وضع موجود با اصلاحاتی بسیار محدود است. نیز در طیف های متنوع اصلاح طلب خارج از نظام که به درجات مختلف خواستار اصلاحات جدی تر در ساختار سیاسی و قانونی حاکمیت هستند، و سر انجام در دیگر سوی این اپوزیسیون یعنی جریان هایی که خواهان تغییرات اساسی تر و فوری تر رژیم و برچیدن کل نظام و دولت مذهبی اند. در یک چشم انداز گسترده تر در تحولات آینده هریک از گروه های جامعه مدنی با طیف های نظری - سیاسی متفاوت ، الویت ها و حدود ائتلافات، هم جبهتی ها، اتحاد عمل ها و یا تقابل ها و درگیری های بینابین و درونی را تعیین خواهند کرد و کلیت حرکت آنها تحول جامعه مدنی را شکل خواهد بخشید، اما آنچه درباره جنبش کنونی زنان می توان گفت این است که چه از لحاظ تداوم مبارزه و چه روش های مبارزاتی نقشی محوری و حتی هدایت کننده برای جامعه مدنی داشته است. بسیاری از روش های مبارزاتی جنبش اخیر، چه اعتراضات خیابانی و چه حرکات ائتلافی و مطالبه - محور بدون داشتن رهبری متمرکز از ابتکارات جنبش زنان حداقل در دهسال گذشته بوده است. مبارزات مسالمت آمیز اما پیگیرانه زنان الگوی مهمی برای فعالان جنبش اعتراضی بوده که تحت عنوان جنبش سبز شناخته می شود. شرایط اجتماعی و حقوقی و فعالیت های زنان از نظر مشروعیت زدایی از رژیم ولایت فقیه خدمت بزرگی بوده به جنبش آزادی طلبانه کشور. تندروی های نظریه پردازان و کارگزاران حکومت در محدودتر کردن حق انتخاب و اختیارات زندگی زنان و مردانه تر کردن فرصت های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و خشونت که در برابر ابتدایی ترین خواسته های زنان نشان داده اند به همبستگی بی سابقه ای نه تنها در میان زنان فعال منجر شده بلکه شمار روزافزونی از مردانی را که ناظر ابعاد وحشتناک سرکوب زنان

بوده‌اند به سمت‌گیری حمایتی جلب کرده است. ویدئوهای گوناگونی از خشونت مأموران نظامی و انتظامی نسبت به زنان «بدحجاب» که از راه اینترنت رد و بدل می‌شود بخشی از مبارزه خاموش اما پرتوان مشروعیت‌زدایی از حکومت به همت نسلی است که خود را شایسته داشتن رژیم بسی بهتر از رژیم خودکامه و خودمحموری می‌داند که بر آن حکومت می‌کند. این مبارزات و عکس‌العمل خشونت‌بار رژیم ماسک تقدس را از چهره حکومت برداشته است. مشارکت فعالانه گروه‌هایی از مردان جوان به‌طور مثال در جنبش یک میلیون امضا و روسری سر کردن تعدادی از آنان در وبلاگ‌هایشان اعتراض به سلب حق انتخاب پوشش زنان به‌نظر من نقطه عطف مهمی در تحول روابط جنسیتی در فرهنگ سیاسی ایران است. زنان ایران با استفاده از هر فرصت کوچکی برای به چالش کشیدن باورها، نهادها و سنت‌هایی که بر پایه فرضیه‌های موهوم مربوط به تفاوت توانایی‌های زنان با مردان، به عنوان امری الهی، بنا شده موفق شده‌اند مسائل مربوط به حقوق زنان را مجدانه در قلب سیاست کشور بنشانند.

کلام آخر آن که فعالان حقوق زنان، حتی در فضای خشونت‌بار و خفقان‌آور کنونی حاکم بر کشور از مبارزه و مطالبه حقوق خود دست نمی‌شویند. در یکی از گردهمایی‌ها به مناسبت روز جهانی زن، ۱۷ اسفند ۱۳۸۸ که به سبب فشار نیروهای امنیتی، محدودتر از سال‌های قبل در خانه یکی از فعالان جنبش برگزار شد شرکت‌کنندگان اعلام کردند که زنان ایران انتظار دارند مطالبات آنان نه به عنوان خواسته‌های گروهی خاص بلکه به عنوان یک خواست عمومی به منظور تسریع حرکت جامعه به سوی دموکراسی و پیشرفت تلقی شود. این مطالبات در چند عرصه مهم زیر ارائه شد:

۱- رفع تبعیض علیه زنان در کلیه قوانین مدنی از جمله قانون خانواده و قوانین کیفری؛ ۲- الحاق ایران به کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان؛ ۳- فراهم آوردن راهکارهای قانونی، اجتماعی و سیاسی برای کاهش خشونت‌های خانوادگی، قانونی، اجتماعی و سیاسی در جامعه؛ ۴- ایجاد فرصت‌های برابر در کلیه حوزه‌های سیاسی و اداری و مدیریتی برای زنان؛ ۵- رفع کلیه تفکیک‌های آمرانه جنسیتی از جمله سهمیه‌بندی و تفکیک جنسیتی در دانشگاه‌ها و فضاها و عمومی؛ ۶- تأمین آزادی برای فعالیت‌های مسالمت‌آمیز زنان در جهت احقاق حقوق‌شان؛ ۷- آزادی زندانیان سیاسی و عقیدتی و رفع اتهامات از آنان.

باید امیدوار بود که نسل جوانی که بخصوص در یک دهه و نیم گذشته در ایران برای کسب برابری حقوقی و اجتماعی و دگرگونی باورهای زن‌ستیز و سلسله مراتبی فرهنگی فعالیت کرده و می‌کند و توانسته به یکی از مهم‌ترین و موثرترین حرکت‌های سیاسی و اجتماعی در ایران تبدیل شود با زیرکی و هوشیاری از تحولات جهانی، از تجارب مبارزات گذشته و از فرصتی که تنزل محبوبیت و مشروعیت رژیم اسلامی پدید آورده به خوبی استفاده کند.



فصل

V

فمینیست
اسلامی
و کاستی‌های
آن

در دو دهه گذشته فمینیسم آمادگی امیدبخشی برای انتقاد از خود نشان داده است. تلاش برای ارائه تئوری‌ها و مفاهیم همه شمول و تعهدات ایدئولوژیک پیشین برای جهانی کردن دیدگاه‌هایی که در عمل به فرهنگ‌ها یا طبقات اجتماعی خاصی ارتباط دارد مدت‌هاست که اعتبار خود را از دست داده است.

به جای آن اکنون فمینیست‌ها، حداقل در تئوری، بر پذیرش تمام شیوه‌های مبارزاتی زنان و چندگانگی هویت و خودکاوی تأکید می‌کنند. آن‌ها همگرایان را به احترام گذاشتن به تفاوت‌ها و توجه به منحصر به فرد بودن تجربه هر زن و مبارزه او و ارزش گذاشتن به خود و تحلیل شرایط فردی فرامی‌خوانند. فمینیسم امروزه دیدگاه‌های متنوعی از محافظه‌کار و رادیکال، مذهبی و غیر مذهبی، همجنسگرا و غیر همجنسگرا، کلی‌گرا و جزئی‌گرا و فردگرا و جامعه‌گرا را در برمی‌گیرد. شمار فمینیست‌ها در شمال و جنوب، در سراسر دنیا فزونی گرفته است. بنابراین طرح این پرسش زائد به نظر می‌رسد که آیا می‌توان نوع جدیدی از فمینیسم داشت که خود یا دیگران آن را به عنوان «فمینیسم اسلامی» تعریف می‌کنند.

با این حال «فمینیسم اسلامی» به عنوان یک مؤلفه یا هویت نظری چندان گویا نیست و نه بیان تجربیات مذهبی زنان و نه خواسته‌های سیاسی و حقوقی آنان است. در واقع صفت «اسلامی» در عبارت «فمینیسم اسلامی» پرسش‌های بسیاری را در ذهن متبادر می‌کند. به عنوان مثال چه نوع اسلام و چگونه رابطه‌ای با آن مد نظر است؟ آیا منظور از اسلام نوعی واسطه برای مرتبط ساختن زنان با به اصطلاح عالم نامتناهی است و پاسخگوی نیازهای شخصی و جنسیتی ویژه آنان است یا منظور از اسلام مجموعه‌ای از عقاید، آموزه‌ها و متون تجویزی مربوط به زنان یا در حقیقت دستورات قانونی و اخلاقی از پیش تعیین شده است؟

واژه «فمینیسم اسلامی» به ناچار با پرسش مربوط به سازگاری فمینیسم با آموزه‌ها و متون مقدس اسلامی و چهارچوب قانونی و اجتماعی که در جوامع اسلامی شکل گرفته است ارتباط پیدا می‌کند. یعنی این پرسش پیوسته وجود دارد که دینی که بنیان آن بر سلسله مراتب جنسیتی قرار دارد چگونه می‌تواند برای مبارزه در راه دموکراسی جنسیتی و برابری زن و مرد چهارچوب مناسبی باشد؟ و اگر اسلام و فمینیسم با هم سازگار هستند کدامیک باید در چهارچوب آن دیگری عمل کند؟

یادآوری این نکته ضروری است که در محدوده کشورهای اسلامی هیچ جنبش یا ایدئولوژی منسجمی که خود را فمینیسم اسلامی بنامد یا دیگران آن را چنین تعریف کنند وجود ندارد. اصطلاح «فمینیسم اسلامی» که موضوع بسیاری از مناظرات ایدئولوژی، سیاسی و تئوریک بوده است، به عنوان یک مفهوم و یک شاخص از ابتدا در خارج از مرزهای جوامع اسلامی، عمدتاً از سوی محققان و فمینیست‌های آکادمیک ساکن در کشورهای غربی با یا بدون پیشینه اسلامی به کار گرفته و رواج داده شده است. به عبارت دیگر اکثریت زنان آگاه به مسائل جنسیتی در این کشورها، چه کسانی که دارای باوردینی هستند یا غیر آنها و صرف نظر از اینکه استراتژی فعالیت آنها در زمینه حقوق زنان چیست به ندرت خود را یا دیگران آنها را به عنوان فمینیست اسلامی می‌شناسند. در حقیقت این گروه از فعالان حقوق برابر زنان، اصولاً واژه «فمینیست» را به کار نمی‌برند و یا «ایده‌های فمینیستی» را در جوامع خاورمیانه کارساز نمی‌دانند.

با بیان این مطلب قصد ندارم که بگویم زنان (و در برخی موارد مردان) تنها به این دلیل که گفتمان و فعالیت‌های سیاسی خود را در چهارچوب استدلال‌های فمینیست غربی قرار نداده‌اند پس فمینیست نیستند. نیز منظور من این نیست که فمینیسم

ایده‌ای بیگانه است که از غرب به خاورمیانه صادر شده است. به هیچ وجه. اگر فمینیسم در مفهوم عام آن پروژه‌ای فکری و سیاسی است که مدافع حقوق برابر برای زنان و دسترسی بدون مانع آنان به حوزه عمومی و منابع موجود جامعه است، می‌توان گفت فمینیسم (بدون این نام) همواره در جوامع اسلامی امری مهم و قابل توجه بوده است. گسترش ادبیات زنان و جنبش‌های آنان در دو دهه اخیر در خاورمیانه و آفریقای شمالی شاهد این مدعا است. فعالیت‌های رهایی بخش زنان که همیشه در خاور میانه وجود داشته نافی بحث‌های بی‌معنایی است که فعالیت‌های فمینیستی را برای منطقه، پدیده‌ای بیگانه تلقی می‌کند. حضور این فعالیت‌ها این شبهه را نیز رد می‌کند که مفاهیم اسلامی تنها قالب مناسب برای مبارزات زنان در منطقه است.

در بسیاری از جوامع خاورمیانه، بحث حقوق و جایگاه زنان و سازگاری یا عدم سازگاری آن با احکام شریعت اسلام، پیوسته محور مناظرات و مجادلات میان محافظه‌کاران مذهبی و غیر مذهبی‌ها بوده است. در برخی جوامع خاورمیانه پیشینه تلاش‌های سیاسی و روشنفکری برای حقوق زنان به اواخر قرن نوزده بازمی‌گردد، هرچند ورود زنان به حوزه عمومی و جنبش‌های متشکل تا سده بعد تحقق نیافت. ویژگی این مبارزات در خاورمیانه یا شاید در جهان در ابتدا این بوده که تقریباً تمام توان زنان پیشاهنگ مصرف‌کننده و جلب پشتیبانی برای شرکت در مبارزات ملی و ضد استعماری می‌شده است. این تنها شیوه مبارزه سیاسی زنان بود که مردان فرهیخته جامعه از آن حمایت می‌کردند. با پایان جنگ جهانی اول بود که زنان با مشارکت در مبارزه آزادی‌بخش ملی اعتماد به نفس و صدای مستقل خود را به دست آوردند.

نقش دولت نیز در کمک به مبارزات زنان در برخی جوامع

اسلامی به نسبت جوامع دیگر بیشتر بوده است. به عنوان مثال دولت ترکیه در این زمینه نقش اساسی داشته چرا که ایجاد رژیم سکولار با تغییر قانون و حضور زنان در جامعه پیوند خورده بود. اولین قانون خانواده در جهان اسلام در سال ۱۹۱۷ در ترکیه وضع شد. در مصر و ایران، مناظرات بر سر برابری حقوق زنان توسط اصلاح طلب‌های مرد همچون «محمد عبده»، «قاسم امین»، «میرزا فتحعلی آخوندزاده» و «میرزا آقاخان کرمانی» آغاز شد، اما قدمت اعتراض‌های آشکار زنان علیه سنت‌ها و کردارهای پدرسالارانه به اواسط قرن نوزدهم بازمی‌گردد. می‌توان این تلاشگران را پیشگامان فمینیست منطقه دانست.

در میان نخستین زنان آگاه به مسئله تبعیض جنسیتی در منطقه می‌توان از طاهره قره‌العین (اواسط قرن نوزدهم در ایران)، نظره زین‌الدین (دهه‌ی ۱۹۲۰ در لبنان) و فاطمه عالیه خانم (اواخر قرن نوزدهم در ترکیه) نام برد. آنان تفاسیر زن‌ستیزانه قرآن و جعل احادیث مردسالارانه را مورد انتقاد قرار دادند و به حجاب، تبعیض جنسی و محدودیت‌های جنسیتی تحمیل شده بر زنان مسلمان به شدت اعتراض کردند. در اواخر قرن نوزدهم، رمان‌نویسان و نویسندگان فمینیست ترکیه آثار خود را در این زمینه منتشر کردند. فاطمه عالیا و زینب خانوم، دو تن از زنان پیشرو، گفت‌وگو درباره حقوق زنان و اسلام را آغاز کردند. از آنجا که چارچوب اسلام تنها راه موجود برای اصلاح قوانین به شمار می‌رفت، کتاب «عالیه خانوم» تحت عنوان «زنان مسلمان» در ۱۸۹۱ این وظیفه را برعهده گرفت که ثابت کند اسلام با خواست زنان برای تغییر قوانین سازگاری دارد.

در سال‌های میانی قرن نوزدهم ایران طاهره قره‌العین یک زن «بابی» پرشور، از رهبران مذهبی همکیش خود و پژوهشگر اجتماعی و سخنرانی چیره‌دست، نقش‌های تجویز شده جنسیتی

در اسلام را مورد انتقاد و پرسش قرار داد. قره‌العین به تمامی مظاهر محدودیت‌های زنان از جمله جدایی حوزه‌های عمومی و خصوصی و تمایز شدید میان زنان و مردان معترض بود. در سال ۱۸۴۸ او با کشف حجاب در ملاء عام، عامه مردم از جمله همکیشان خود را در بخت و حیرت فرو برد. همانطور که "فرزانه میلانی" بیان می‌کند، اگر به شرایط آن زمان توجه کنیم یعنی زمانی که آموزش هنوز یک امتیاز منحصر به فرد برای مردان محسوب می‌شد و اینکه مباحثات قره‌العین در موضوعات و در مکان‌هایی صورت می‌گرفت که زنان از ورود به آنها ممنوع بودند شخصیت خارق‌العاده این زن و اهمیت پیام‌های او را بهتر درک می‌کنیم. در آن زمان خواست یک زن برای کسب علم و دانش حوزوی نشان جنون، بی‌بند و باری و کفر به حساب می‌آمد، اما به قول میلانی جالب است که زندگی قره‌العین که سالیان سال پیش کشف حجاب کرد، هنوز در ذهن ملت او همچنان در حجاب مانده است.

همان دوره، دو زن دیگر هم کردارها و باورهای فرهنگی و مذهبی را مورد انتقاد قرار دادند: بی‌بی‌خانم استرآبادی در جزوه‌اش تحت عنوان «معایب الرجال» و تاج‌السلطنه از شاهزادگان درباری. بی‌بی‌خانم با استفاده از آنچه می‌توان آن را فمینیسم رادیکال و گفتمان ضد مردسالاری نامید، مردان را به دلیل وضعیت تحقیرآمیز زنان در خانواده و جامعه به شدت مورد سرزنش قرار داد. او اظهار داشت که تمامی مشکلات و هرج و مرجی که کشور ایران و زنان آن با آن روبه‌رو هستند ناشی از کرده‌های ناشایست مردان است. تاج‌السلطنه نیز به همین شیوه از زندگی بیهوده زنان طبقه مرفه شهری و محرومیت آنان از فعالیت‌های اقتصادی سخن گفت. او آداب و رسوم و سنت‌های دست و پاگیر را به دلیل ممانعت از توسعه کشور و محروم

نگهداشتن زنان مورد انتقاد قرار داد.

در اوایل قرن بیستم، نشریات و مطبوعات دوره‌ای زنان با شروع کار خود جای این زنان جسور گذاشتند و مبارزهای سخت را برای حقوق زنان آغاز کردند. بین سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۳۰ بیش از ۲۰ نشریه زنان در ایران آغاز به انتشار کرد. همانگونه که در جایی دیگر اشاره کرده‌ام، در کشوری که نشر روزنامه از تاریخ چندان طولانی برخوردار نیست، تعداد قابل توجه انتشارات طرفدار حقوق زنان دال بر وجود جنبش نیرومند زنان در آن دوران است.

تاریخ چشمگیر حضور زنان در جنبش‌های ملی‌گرا و ترویج اندیشه برابری حقوق زنان و برابری جنسیتی در مصر نیز با نوشته‌های زنانی چون «زینب الفواز» و «عایشه التیموریه» در نیمه قرن نوزده آغاز شد. تحقیق گسترده «مارگوبدران» درباره فمینیسم در مصر نشان می‌دهد که آگاهی فمینیستی در مصر ریشه‌ای بومی دارد. او این نظر را رد می‌کند که فمینیسم در مصر توسط مردانی مانند «محمد عبده» و «قاسم امین» بنیان گذاشته شده یا اینکه فمینیسم مصر غربی بوده است و هنوز هم هست و یا اینکه این فمینیسم تنها متعلق به طبقه مرفه است. اشکال بحث «بدران» فقط این است که ادعا می‌کند جنبش فمینیستی مصر از این نظر که تغییرقانون احوال شخصیه را برخلاف ترکیه و ایران، بدون کمک دولت پیش برد بی‌مانند است. نکته اینجا است که ادغام مصر در بازار جهانی در نیمه قرن نوزدهم تغییرات اجتماعی و اقتصادی مطلوبی از جمله فرصت‌های تحصیلی را حداقل برای زنان طبقه مرفه در پی داشت. اصلاحات با حمایت دولت انجام شد و خود «بدران» هم به آن اشاره می‌کند. اما این نکته بدران درست است که زنان مصر نه تنها در کشور خود بلکه در سراسر منطقه پیشگام مبارزات فمینیستی بوده‌اند. در واقع

زنان مصری مبتکر برداشتن حجاب بودند. «هدا شعرای» و «سوزا نبرای» اولین زنانی بودند که پس از بازگشت از یک کنفرانس بین‌المللی فمینیستی در ایستگاه راه‌آهن قاهره حجاب از سر برداشتند و عزم زنان را برای پایان دادن به جداسازی جنسی و حبس زنان در خانه اعلام کردند. در سال ۱۹۲۳ با تشکیل اتحادیه فمینیستی مصر، زنان مصر استفاده از واژه فمینیسم را برای معرفی خود آغاز کردند.

این نیز گفتنی است که پیشگامان برابری حقوق زنان در خاورمیانه همکاری بین‌المللی و بین منطقه‌ای در میان زنان را قدمی نهادند و بر جهانی بودن مردسالاری تاکید می‌کردند. به عنوان مثال برگزاری دو کنگره زنان شرق که زنان سوریه اولین میزبان آن در سال ۱۹۳۰ و فمینیست‌های ایرانی دومین میزبان آن در سال ۱۹۳۲ بودند زنان خاورمیانه و جنوب آسیا را گرد هم آورد. هر دو کنگره خواهان حقوق برابر برای زنان در خانواده، لغو چندهمسری، تحصیلات ابتدایی اجباری، حق رای برای زنان و مزد برابر برای کار برابر بودند. تاسف‌آور است که نسل جدید فمینیست‌های خاورمیانه هنوز تحت همان شرایط (اگر نه بدتر) برای همان حقوق در جوامعی که به لحاظ اجتماعی و اقتصادی بسیار توسعه یافته‌تر از دهه ۱۹۳۰ است مبارزه می‌کنند.

این بررسی مختصر نشان می‌دهد که فمینیسم در مفهوم عام آن، پدیده جدیدی در خاورمیانه نیست. استراتژی رجعت به قرآن و متون مقدس برای رد تفاسیر محافظه‌کارانه‌تر برای بهبود وضعیت اجتماعی و قانونی زنان نیز تازگی ندارد. تمسک به چارچوب اسلامی به عنوان نقطه آغاز تلاش برای کسب حقوق زنان نیز اختراع فمینیست‌های اسلامی امروزی نیست. بسیاری از پیشگامان حقوق زنان چه متدین و چه غیرمتدین و حتی نامسلمانان و ملحدان پنهانی، برای مشروعیت بخشیدن

به خواسته‌هایشان مجبور بوده‌اند در مقابل تفاسیر سنتی از قرآن و دیگر متون اسلامی تفاسیر متفاوتی ارائه بدهند. هم مسلمانان تجددگرا و هم روشنفکران غیر مذهبی بر این نکته تاکید می‌کردند که شرایط تحقیر آمیز زنان نتیجه سوء تعبیر و برداشت‌های جنسیت‌گرا از قرآن و نه خود متن قرآن است. اصلاح‌طلب‌های مسلمان مدعی بودند که قوانین اسلامی مردسالارانه تفاسیر تحریف‌شده فرهنگی از قرآن است. آنان معتقد بودند که قرآن هرگز مردان را برتر از زنان قرار نداده یا حجاب را به زنان تحمیل نکرده است تا مانع آنان برای پذیرش نقش‌هایی اجتماعی همسنگ با مردان شود. در عین حال بسیاری از آنان مدافع تغییرات قانونی، اجرایی و سیاسی از جمله جدایی دولت و دین، توسعه اقتصادی، حکومت قانون و برابری برای زنان بودند. هدف نهایی مصلحان غیر مذهبی برخلاف هم‌تایان مذهبی‌شان نه تعدیل شریعت که از میان برداشتن آن بود. برخی اظهار می‌کردند که اسلام راهنمای اخلاقی و روانی آنان است، اما در عین حال امیدوار بودند که بتوانند ساختار سیاسی و حقوقی کشور خود را شریعت‌زدایی کنند. با توجه به محدودیت‌های اجتماعی و فرهنگی آن دوران، آن‌ها تفسیرهایی ملایم‌تر از قرآن را به عنوان «شرکتر» برمی‌گزیدند با این امید که بتوانند بر مقاومت روحانیون محافظه‌کار و علمایی که از احساسات عوام برای جلوگیری از هر تغییری سوء استفاده می‌کردند تا ارزش‌ها و شیوه‌های مدرن را غیر اسلامی و ضد قرآنی جلوه می‌دادند غلبه کنند. روشن است که هیچکدام از این اقدامات تحت لوای «فمینیسم اسلامی» ارائه نمی‌شد. نیازی نبود که مصرانه بر خصوصیت «اسلامی» فعالیت‌هایی که جهت بهبود سرنوشت زنان می‌شد تأکید شود. حال سؤال این است: چرا اکنون این گفتمان‌ها به عنوان «فمینیسم اسلامی» ارائه می‌شوند و چرا برخی

از فمینیست‌های سکولار آن‌ها را به عنوان تنها چارچوب معتبر با خاستگاه بومی برای آزادی زنان مطرح می‌کنند؟

برای پاسخ به این سؤال می‌بایست برخی تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مربوط به پیش از ظهور اسلامگرایی و بنیادگرایی اسلامی در این جوامع را بررسی کرد. اول: سیر صعودی مبارزات جهانی پرنرژی زنان برای تغییر از دهه ۱۹۶۰ به بعد در نتیجه تحولات اجتماعی و اقتصادی و دگرگونی نسبی نقش‌های جنسیتی در جوامع معاصر. رشد روابط سرمایه‌داری بر اساس الگوهای ارائه شده از سوی صندوق بین‌المللی پول و سایر موسسات مالی جهانی، مشکلات و در عین حال آگاهی‌های اجتماعی نوینی را برای زنان پدید آورد. ورود زن به عرصه اشتغال و فعالیت‌های اجتماعی و تغییر نقش افراد در خانواده، نارضایتی‌ها و مقاومت‌هایی را در برابر احکام و انتظارات فرهنگی و اجتماعی مردسالارانه در بر داشت.

دوم: فشارهای جهانی فمینیست‌های آزادیخواه و حامیان حقوق زنان برای از میان برداشتن تبعیض جنسیتی با استفاده از تریبون‌ها و نهادهای سازمان ملل متحد برای ارتقای حقوق زنان. در دهه سازمان ملل برای زنان (۱۹۷۵ تا ۱۹۸۵) جلسات ویژه سازمان ملل (مکزیکو سیتی - ۱۹۷۵، کپنهاگ - ۱۹۸۰، نایروبی - ۱۹۸۵، پکن - ۱۹۹۵) دولت‌ها موظف به اعزام هیئت‌های نمایندگی به این کنفرانس‌ها یا حداقل در حرف متعهد به حل موانع حقوقی زنان شدند. بدین ترتیب بحث و گفت‌وگو بر سر حقوق زنان و تبعیض‌های جنسیتی به سیاست رسمی خاورمیانه و سایر کشورها تزریق شد. تشکیل سازمان‌های دولتی یا رسمی زنان در کشورهای مختلف از آن جمله در خاورمیانه از دهه ۱۹۶۰ به بعد و حمایت از فمینیسم دولتی را می‌بایست در این راستا دید. فمینیسم به عنوان یک سیاست رسمی برای پیشبرد حقوق

زنان در خانواده و محل کار در مناطقی به حکومت‌ها تحمیل شد که به دلیل نبود آزادی‌های مدنی و دموکراتیک، جامعه مدنی کارآمدی وجود نداشت. با این حال این نوآوری نظری به ناچار بر آگاهی جنسیتی و زندگی زنان و مردان تأثیر خود را باقی گذاشت و مشوق ظهور جنبش‌های فمینیستی برای کسب برابری شد. این نفوذ ایدئولوژیک، موج مفاهیم فمینیستی مانند مردسالاری و فرودستی زنان را در جهان رواج داد. جنبش فمینیستی را می‌توان محدود کرد، پیام آن را تحریف و نادرست جلوه داد و ایده‌های آن را مورد ریشخند و تمسخر و حملات سیاسی قرار داد. فمینیسم را می‌توان به فردگرایی و خودمحوری و سهل‌انگاری سوق داد و به بی‌اعتنایی به مسائل محروم‌ترین و ستم‌دیده‌ترین اقشار زنان متهم ساخت. فمینیست‌ها می‌توانند با دستیابی به مقام‌های بالا و همکاری با دولت‌های مردسالار با آنان از سر صلح و آشتی درآیند، اما ایده‌ها و پیام‌های فمینیستی و تحلیل آن‌ها از اشکال مختلف قدرت مردان و حقانیت خواسته‌های فمینیستی را نمی‌توان از میان برد.

با افزایش جنبش‌های بنیادگرایی جدید در خاورمیانه در پی انقلاب ۱۳۵۷ ایران، زنان بیش از هر گروه اجتماعی دیگر، در کلام و در عمل، سیاست‌های اسلامی کردن حقوق و مناسبات اجتماعی را به چالش کشیده‌اند. این اتفاق در تمامی کشورهای آن که بنیادگرایان قدرت دولتی را به دست گرفته‌اند روی داده است. در پاکستان در حکومت ضیاءالحق، در سودان، در ایران و الجزیره جایی که زنان از دو طرف در چنگ تروریسم دولتی و جبهه نجات اسلامی گرفتار شده‌اند، حتی در افغانستان که جنگ و دغدغه روزمره ادامه حیات شهروندان غیر نظامی را به یکی از نگرانی‌های کابوس‌وار جامعه بین‌المللی تبدیل کرده است، مسئله زنان یکی از دلایل عمده، اگر نگوییم عمده‌ترین

دلیل، برای نکوهش سیاست‌های مجاهدان افغانی و اخلاف آنان یعنی طالبان بوده است. در چنین شرایطی زنان علی‌رغم تمایل بنیادگرایان، به نیروی سیاسی مهمی در خاورمیانه تبدیل شده‌اند و رژیم‌ها و حتی مخالفان آنان را در بهت و حیرت فرو برده‌اند. فمینیسم و خواسته‌های فمینیستی و سازگاری آن‌ها با اسلام در سراسر منطقه به شکل بی‌سابقه‌ای به دستور کار دولت‌ها و جنبش‌های اسلامی تحمیل شده و با پیگیری بیشتر در برنامه ناسیونالیست‌های غیر مذهبی، سوسیالیست‌ها و فمینیست‌های بین‌المللی گنجانده شده است.

همانطور که در فصل ششم گفته شد تجربه زنان ایرانی در دوران رژیم اسلامی در این میان سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده بوده است. بحث بر سر اسلام و حقوق زنان و «فمینیسم اسلامی» بلافاصله پس از انقلاب با اسلامی شدن حقوق زنان در خانواده و محل کار و با رواج تفاسیر محافظه‌کارانه قرآنی دوباره اوج گرفت. به موازات آن مقاومت زنان در برابر روند از دست رفتن حقوق خود و تغییر قوانین به زیان زنان و تحمیل عقب‌نشینی‌های چندی به دولت نیز بسیار چشمگیر بوده است. سیاست‌ها و شیوه‌های اسلامگرایان و مقابله با عقاید فمینیستی و ساکت کردن فعالانی که برای دموکراسی جنسیتی مبارزه می‌کنند از محدودیت‌های متعارف سیاسی و قانونی اسلامی بسیار فراتر رفته است. نشانه‌های سرکوب بسیار روشن است، اما از نگاه جمعی از مردم در خاورمیانه و آفریقای شمالی ایران نویدبخش امکان اجرای اصول و هنجارهای اخلاقی اسلامی صدر اسلام است. نه تنها یک جنبش انقلابی توده‌ای، نخستین دولت بنیادگرای اسلامی جهان را در ایران به قدرت رسانده است، بلکه بروز جنگ‌های داخلی ویرانگر و درگیری‌های نظامی و سیاسی در افغانستان و سودان (و اکنون عراق و سوریه) سبب شده است تا ایران،

به غلط، الگوی موفق حکومت اسلامی به نظر آید. ایران در آستانه قرن بیست و یکم برای روشنفکران دلزده از مدرنیته، پروژه انقلابی نوین و بدیلی «اصیل» و «بومی» در برابر الگوی رشد سرمایه‌داری و پیامدهای نامطلوب اخلاقی و اجتماعی آن ارائه می‌کند.

نیز استفاده اسلامگرایان از مسائل جنسیتی و مفاهیم فمینیستی منجر به سردرگمی بسیاری از روشنفکران غیر دینی (سکولار) از جمله فمینیست‌هایی شده است که بحث بر سر «فمینیسم اسلامی» را در دستور کار خود دارند. بعضی مشتاقانه پذیرای آن و برخی دیگر متعصبانه منکر آن شدند. به همین دلیل، فمینیست‌های ایرانی بیشتر از سایر فمینیست‌های خاورمیانه با شور و هیجان و به شکل جدی‌تر به بحث در این زمینه پرداخته‌اند. این بحث‌ها از مرزهای ایران فراتر می‌رود. این مباحثات زمینه‌ساز کشمکشی ایدئولوژیک شده است که باید بنیادگرایان را موجد آن دانست زیرا عرصه‌ای است که با نیازها، علایق و واژه‌های متداول فمینیست‌های غیر دینی در داخل و یا خارج از جوامع اسلامی بیگانه بوده است.

فمینیسم مسلمان و فعالیت به نفع زنان

مواضع پژوهشگران غیر دینی یا سکولار درباره مفهوم فمینیسم اسلامی با یکدیگر متفاوت است. گروهی از موضع چپ، به شدت منکر امکان همزیستی اسلام و فمینیسم هستند. آن‌ها تنوعات داخلی اسلام و تأثیرات اقتصادی، عوامل اخلاقی و فرهنگی را که بر شیوه‌های سنتی حاکم بر حقوق زنان تأثیر می‌گذارد، چندان جدی نمی‌گیرند. از نظر آنان خصومت با فمینیسم و خواسته‌های فمینیستی در ذات قوانین الهی است و آزادی زنان در جوامع اسلامی تنها با غیر اسلامی شدن کلیه جنبه‌های زندگی آنان آغاز می‌شود. بنابراین فمینیسم و اسلام

با هم سازگار نیستند. (آزاد، شفیق، خیام) در سوی دیگر کسانی هستند که معتقدند فمینیسم در چارچوبی اسلامی تنها استراتژی موثر و از لحاظ فرهنگی، مناسب برای جنبش زنان منطقه است. این گروه فمینیسم اسلامی را به عنوان فمینیسم واقعی متناسب با سنت‌های اجتماعی جوامع اسلامی، مقاومتی در برابر تحولات فرهنگی و تلاشی برای رهایی از ادعاهای فمینیست‌های غربی می‌دانند. (میر حسینی، ال‌گیندی، مجید)

«فمینیسم اسلامی» را از نظری می‌توان نوعی ناسازگویی یا واژه‌ای ماهیتاً ضد و نقیض دانست. با این حال این واژه بیش از پیش به شاخصی برای بحث درباره ایده‌ها و فعالیت‌های زنان مسلمان تبدیل شده است که سعی در بهبود سرنوشت زنان در محدوده اعتقادات خود دارند. برای تعدادی از زنان سکولار استفاده از چهارچوب اسلامی یک مصلحت سیاسی است تا بتوانند درخواست‌های خود را مطرح کنند. گروهی از پژوهشگران فمینیست غیر مذهبی خاورمیانه‌ای نیز در متون اسلامی دنبال راه حلی برای پایان دادن به ستم به زنان می‌گردند. این کار دلایل متعددی دارد. همانگونه که «هشام شرابی» اشاره می‌کند، برای این گروه توسل به اسلام نوعی مکانیسم دفاعی و برای سرراست‌ترین‌شان چیزی مثل احترام به شعائر مذهبی شده است، اما استفاده از این شاخص شاید به این دلیل باشد که نفوذ گفتمان بنیادگرایی اسلامی به حدی زیاد و غیر قابل شکست به نظر می‌رسد که بخشی از افراد آکادمیک و روشنفکران منطقه آن را به عنوان امری چاره‌ناپذیر پذیرفته‌اند. ظاهراً ما در مقطعی از تاریخ خاورمیانه زندگی می‌کنیم که بنیادگرایی اسلامی را نمی‌توان به چالش کشید. نیز گفتمان سکولار به عنوان گفتمان «نخبه‌گرا»، «مدرنیست» یا «سفید»، «غرب‌گرا»، «چپ‌گرا» و «ملی‌گرا» برای ترویج برابری جنسیتی چنان اعتبار

خود را از دست داده‌اند که تجدید نظر در اعتقادات، تئوری‌ها و استراتژی‌های سیاسی را ضروری ساخته است. به طوری که قبل از اینکه جرئت کنیم از ظلم و ستم وارده بر زنان در جوامع اسلامی سخن بگوییم اول لازم است اسلام و رفتار با زنان در اسلام را تأیید کنیم. حتی پیش از آغاز گفت‌وگو در خصوص وضعیت زنان در جوامع اسلامی، برای کسب اعتبار نخست می‌بایست اسلام را بر مدرنیته ترجیح داد و انتخاب کرد و آن را به عنوان مولفه‌ای تحلیلی، ایدئولوژی سیاسی و هویتی به کار گرفت.

شاید برای این دسته از پژوهشگران سکولار این انتخاب فردی و سیاسی دشوار، اما به هر دلیل لازم باشد. باید این واقعیت را پذیرفت. این برخورد اما در عین حال می‌تواند نشانگر فرصت‌طلبی حرفه‌ای یا همانطور که «تری ایگلتن» می‌گوید: «هم‌رنگ شدن با محیط تاریخی و سیاسی باشد» یا بیانگر خستگی یا احساس شکست. به هر حال تئوریزه کردن پیام‌های اسلامی از طریق پیچاندن حقایق و تحریف واقعیت‌ها و نادیده گرفتن یا پنهان کردن آنچه باید روشن و آشکار باشد خدمتی به فمینیسم یا به زنان منطقه نیست. این کار حق انتخاب دیگران را از بین می‌برد و حتی می‌تواند توجیه‌گر اقدام‌های سرکوب‌کنندگان این حق انتخاب باشد.

همه مواردی که ذکر شد به خاطر آن است که هویت زنان در جوامع اسلامی به هویت اسلامی آنان تقلیل داده می‌شود و اسلام سیاسی به عنوان تنها چارچوب درست برای ارائه گفتمان موثر و مشروع حقوق زن یا فمینیسم اسلامی به عنوان تنها پروژه سیاسی که زیر پرچم آن می‌توان علیه بی‌عدالتی و نابرابری جنسیتی جنگید معرفی می‌شود. در این صورت دیگر سخن گفتن از تنوع برداشت‌های سیاسی، تکثرگرایی و استراتژی‌های گوناگونی که

زنان می‌توانند برای پیگیری خواسته‌های خود اتخاذ کنند بی‌معنا می‌شود. چون بنا به استدلال هواخواهان این نگرش اسلام تنها چیزی است که در خاورمیانه وجود دارد. بدین ترتیب هویت «اسلامی» نیز خرده‌ای می‌شود که بر قامت هر زن (و مردی) برازنده است.

این گفته «عبداللهی ال نعیم» کاملاً منطقی است که مدافعان حقوق زنان در جوامع اسلامی باید مفاهیم و تکنیک‌های گفتمان اسلامی را بیاموزند. «سعداوی» نیز شناخت فرهنگ خود و بازخوانی تاریخ را به جنبش‌های ملی‌گرا، سوسیالیستی و فمینیستی توصیه می‌کند تا آنان بتوانند زیر پای خود را سفت کنند و ریشه‌های خود را بشناسند. شناخت این هویت تاریخی برای تعیین چشم‌انداز کوتاه و بلندمدت برای هر جنبش در حال پیشرفتی لازم است، اما توصیه "انور مجید" که اسلام و دیدگاه اسلامی تنها قالب مشروع فرهنگی برای مطالبات حقوقی زنان است کاملاً نادرست است. به تصور «انور مجید» فمینیسم اسلامی، مدل و پارادایم انقلابی زمان ماست و چشم‌انداز آن به قدری گسترده و «چنان انقلابی» است که شاید بهترین پلاتفرم برای مقاومت در برابر سرمایه‌داری جهانی و حرکت به سمت ایجاد دنیایی توانمند، تساوی‌گرا و چندقطبی باشد.

در همین راستا، این توصیه به زنان نیز نامعقول است که «به جای تأکید بر اختلاف‌های گفتمان‌های مذهبی و غیر مذهبی، در پی حذف آن باشند تا بدین وسیله صفات منفی، ضد مذهب و همدستی سکولاریسم با استعمار را از خاطر مسلمانان پاک کنند و چهره کنونی سکولاریسم را بهتر جلوه دهند» (صفحات ۵۲ و ۵۴). با آنکه النعیم برخلاف مجید تأکید می‌ورزد که ضرورت شرکت مدافعان حقوق بشر در گفتمان اسلامی به معنای پذیرش این گفتمان به عنوان تنها چارچوب مرجع نیست، اما خواننده

هنوز این استنباط را می‌کند که راه حل نهایی، راه حل اسلامی است. برای معیّد، راه حل اسلامی بهترین راه حل است خصوصاً وقتی با واژه دمکراتیک هم تزئین شود. برای النعیم راه حل اسلامی ممکن است بهترین نباشد، اما در شرایط حاضر تنها راه حلی است که قابلیت پذیرفته شدن دارد.

این حالت تدافعی و شکست‌پذیری در بحث "ژانت آفاری" نیز وجود دارد. او مانند دیگران استراتژی اسلامی را توصیه نمی‌کند، اما استدلال می‌کند که «برای پرهیز از اتهام‌های اسلام‌گرایان و دیگران مبنی بر این که فمینیسم ابزار دولت‌های امپریالیستی است، آموزش فمینیسم باید از این بررسی تطبیقی آغاز شود که تمامی مذاهب بزرگ (و نه فقط اسلام) مبتنی بر انقیاد زنان بوده‌اند». به این ترتیب تنها پس از «بحث درباره کمربندهای عفتی که جنگجویان صلیبی به همسرانشان تحمیل می‌کردند... یا تبعیض‌های شغلی، خشونت جنسی و روابط توهین‌آمیزی که بسیاری از زنان غربی اکنون با آن روبه‌رو هستند» می‌توان به بحث درباره زندگی زنان تحت حکومت قوانین اسلامی پرداخت. (ص ۱۱۰) بی‌تردید در بحث حقوق زنان در جوامع اسلامی بررسی تطبیقی کار درستی است، اما سؤال این است: چرا مدافعان حقوق زنان باید انتقاد از اسلام را تا خاتمه انجام تشریفات تقبیح غرب به تعویق بیندازند؟ مثلاً چرا در این بررسی تطبیقی نباید از این واقعیت سخن گفت که زنان در غرب برابری قانونی را زمانی به دست آوردند که پوسته تقدس دولت پاره شد و توسل به قوانین مقدس برای انکار حقوق انسانی زنان خاتمه پیدا کرد؟ چرا نمی‌توان درباره امور دست‌یافتنی و حتی دستاوردهای کنونی زنان غربی سخن گفت که ثمره مبارزات آنان برای حذف موانع تبعیض‌آمیز در زندگی اجتماعی بوده است؟

در اینجا ذکر دو نکته ضروری است: نخست اینکه درست همین دغدغه پوپولیستی «در چشم مردم خوب جلوه کردن» بوده که به خاموش شدن صدای روشنفکران رادیکال انجامید. از این موضوع چه نتیجه‌ای حاصل شد جز آنکه بنیادگرایان توده‌ها را متقاعد کنند که روشنفکران سکولار هیچ چیز برای گفتن ندارند و بازگشت به مذهب تنها راه حل مشکلات است و با تمسک به هویت اسلامی و توبه و عبادت پاداش بیشتری در انتظار آنان خواهد بود. روشنفکران هم خاموش می‌نشینند مبادا موجب رویگردانی توده‌ها شوند. در این میان آن چه به قربانگاه می‌رود دستاوردهایی است که طی ده‌ها سال مبارزه برای دموکراسی و آزادی ملت به دست آمده است.

آیا وظیفه روشنفکر این است که نظرگاه‌های خود را پوشیده و مبهم نگاهدارد، از عرفی بودن خود شرمسار باشد و حتی تظاهر به مذهب کند، زیرا مذهب در چشم توده‌ها تنها محل حقیقی و بومی برای آزادی ملی نمایانده شده است؟ آیا نگرانی پوپولیستی با مردم بودن، مثل مردم بودن و هم‌رنگ توده مردم شدن و صدای واحد ضد امپریالیستی داشتن (وحدت کلمه شعار جادویی خمینی) خدمت بزرگی به دولتمردان و رهبران دیکتاتور منطقه نکرده است تا با مقاصد خاص خود به جای همه مردم سخن بگویند، عمل کنند، تصمیم بگیرند و وانمود کنند که نماینده منافع مردم هستند؟

نکته دوم این است که بهترین راه حمایت از مبارزات زنان در خاورمیانه نادیده گرفتن اختلاف‌های بین آنها یا کم اهمیت جلوه دادن تمایز اساسی بین دیدگاه‌های سکولار و اسلامی نیست. امتیاز قایل شدن برای صدای مذهب و بزرگ کردن «فمینیسم اسلامی» برجسته کردن تنها یکی از گونه‌های متنوع هویت در خاورمیانه و مخدوش کردن و در محاق بردن اشکال

دیگر مبارزاتی است که خارج از قلمرو کردارهای مذهبی جریان دارد. این کار در نهایت به خاموش کردن صداهای غیر مذهبی می‌انجامد که هنوز هم در برابر سیاست‌های سرکوبگرانه اسلام‌گرایان با فرکانس ضعیف به گوش می‌رسند.

در همین رابطه، اصرار برخی از فمینیست‌های آکادمیک دارای تبار شرقی در غرب به معرفی خود به عنوان "زن مسلمان" نیز مسئله آفرین است. اینان هیچ نقطه مشترکی با سبک زندگی آن دسته از زنان مسلمان ندارند که از آنها دفاع می‌کنند. آنها تمام دوران بزرگسالی خود را در خارج از زادگاه خود گذرانده‌اند، اما با استفاده سهل‌انگارانه از این مولفه به تلویح نه تنها پیروان حکومت اسلامی که تمام زنانی را که در جوامع اسلامی زندگی می‌کنند مؤمنانی فعال معرفی می‌کنند. این هویت اما همانطور که «فاطمه مرنسی» اشاره دارد مشخصات دیگری دارد. "مسلمان" از نظر "مرنسی" فردی است که تحت کنترل دولت دین سالار زندگی می‌کند: «اینکه بینش این فرد چیست ثانوی است. مارکسیست بودن یا مائوئیست بودن و یا بی‌اعتقاد بودن به دین کسی را از پیروی از قوانین حاکم معاف نمی‌کند؛ قوانینی که دارای ریشه‌ای دینی و الهی هستند و سرپیچی از آنها جرم بوده و برای خاطیان مجازات در نظر گرفته شده است. مسلمان بودن موضوعی مدنی است. یک هویت ملی، یک پاسپورت و مجموعه قوانین و حقوق عمومی است.»^{۱۹۴} او به روشنفکران هشدار می‌دهد که اسلام به عنوان یک اعتقاد و یک انتخاب فردی را با اسلام به عنوان قانون و مذهب رسمی اشتباه نکنند. این توصیه درستی است، اما ما اغلب با کاربردی از این واژه روبه‌رو می‌شویم که این تمایز را مغشوش می‌کند. البته از منظر گرینش فردی، آمیختن سبک زندگی مدرن که مستلزم

آزادی فردی و شخصی با احساس تعلق به یک جماعت خاص است هیچ اشکالی ندارد. نمی‌توان به یک پژوهشگر فمینیست با پیشینه شرقی اعتراض کرد که چرا و به چه دلیلی نیاز دارد خود را به عنوان زن مسلمان معرفی کند. برای نمونه "شهلا حائری" با اشاره به تنگنای مضاعفی که هنگام سخن گفتن از زنان مسلمان در آمریکا با آن روبه‌رو بوده است (نوشته‌های او درباره زنان مسلمان ایرانی و پاکستانی است) و در تقابل با تصویر مسلط ذهنی غربیان از زن مسلمان (موجودی پوشیده، منزوی، همواره منفعل، قربانی، لال، بی‌تحرك و مطیع) اعلام می‌کند: «من زنی مسلمانم و خود و دوستان مسلمان خود را در قالب تصویر شگفت‌آور و شگفت‌آوری (اگزوتیکی) که شما از زنان مسلمان دارید نمی‌بینم.»^{۱۹۵} سپس او زنان مسلمان را با تعریف خود توصیف می‌کند؛ زنانی که او درباره آنان می‌نویسد زنان سربلندی هستند که تهدیدی جدی برای "اسلام رسمی" و بنیادگرایان هستند. یعنی زنان بی‌حجاب، خودمختار، مستقل، موفق در مسائل اقتصادی، تحصیل کرده و صریح.

اما این هویت "مسلمان" بنا بر تعریف "حائری" شامل گروه‌های متنوع و متفاوت زنانی در غرب می‌شود که خود را یا دیگران آنان را تحت عنوان "زنان مسلمان" می‌شناسند. هدف حائری از این گزینش تکیه بر عاملیت و توانمندی زنان مسلمان است، نه به واسطه داشتن حجاب و جداسازی (جنسیتی) بلکه به‌رغم آن. بی‌تردید در غرب زنان مسلمان و مستقلى همچون حائری کم نیستند و چنین زنانی در جوامع اسلامی نیز هرچند با بی‌تأمینی حضور دارند، اما حائری از اقلیتی اندک سخن می‌گوید. آیا می‌توان این خصوصیات را به اکثریت جمعیت زنانی که در ایران یا پاکستان تحت قوانین مذهبی حکومت‌های

اسلامی زندگی می‌کنند تعمیم داد؟ موقعیت این زنان متفاوت است؛ زنانی گرفتار در نقش‌های متناقض، متعرض از سنت‌ها و روش‌های ظالمانه قانونی و مافوق قانونی که اکثریت قریب به اتفاق آنان "بی‌حجاب، خودمختار و تحصیلکرده" (زنانی با تعریف حائری) نیستند. این اکثریت تحت کنترل همه‌جانبه و همیشگی دولت اسلامی از حق‌گزینش حائری برخوردار نیستند. پژوهشگرانی چون حائری باید روشن کنند که بهره‌گیری «زنان مسلمان» از امتیازات قوانین مدرن و نهادهای دموکراتیک در کشورهای محل سکونت خود، مانند حق انتخاب داشتن یا نداشتن هویت اسلامی، واقعیت تلخ سیاسی کشور آنان را تغییر نمی‌دهد. یعنی نمی‌توان اهمیت اساسی عنصر انتخاب را (که آنان دارند) و وجود نهادهای دموکراتیک و قانونی که پشتیبان انتخاب آن‌ها در غرب هستند را نادیده گرفت و فراموش کرد زنانی که در جوامع اسلامی تحت قوانین اسلامی زندگی می‌کنند به طرز تأسفباری از "حق انتخاب" و دیگر حقوق دموکراتیک بی‌بهره‌اند. در واقع، این کار یادآور ضرب‌المثلی ایرانی است که "آواز دهل شنیدن از دور خوش است" که اشاره به توهمات درباره چیزهای دوردست و خیال‌آفرین دارد.

به سکوت کشاندن صداهای غیر دینی (سکولار)

یک‌بار دیگر ویژگی‌های «فمینیست» و «اسلامی» را در معنای گسترده‌تر آن مرور می‌کنیم. این دو واژه چون دو شاخص متمایز در گفت‌وگو و چشم‌اندازهای فردی و جنبش‌های اجتماعی بار معنایی خاصی دارند. همان‌طور که در جای دیگر هم اشاره کردم "فمینیست" بودن با امتناع از پیروی از احکام مردسالارانه مذهبی و غیر مذهبی در زندگی فرد آغاز می‌شود. جان کلام فمینیسم این است که تفاوت بیولوژیک زن و مرد نباید به

ارزشگذاری‌های ناعادلانه تجربه‌های آنان در زندگی و در نتیجه به تفاوت حقوق آنها در قوانین و امتیازات اجتماعی بیانجامد. به همین دلیل واژه "فمینیسم" یکسره با اصول اولیه اسلام ناسازگار است. همانطور که در فصل اول اشاره شده قرآن امور زنان را به دست مردان (قومون) سپرده است. چرا که خداوند «یکی را به دیگری برتری می‌دهد» و به مردان این وظیفه را می‌دهد که هر زمان که بیم تمرد زنان‌شان در میان هست آنها را تنبیه کنند. در حقیقت زنان "کشتزار" مردان هستند و مرد می‌تواند هر زمان و هرگونه که بخواهد برای کشت وارد "کشتزار" شود.^{۱۹۶} البته باید در نظر داشت که تفسیرهای بسیار متفاوتی از قرآن و قوانین اسلامی وجود دارد. در واقع همانطور که قبلاً هم به آن اشاره شد اسلام مانند هر دین یا ایدئولوژی دیگری دارای ویژگی‌های مشروط و همچنین به‌طور چشمگیری دارای ظرفیت انطباق با فرهنگ‌های بومی و شرایط سیاسی و اقتصادی متفاوت است. این بدین معنی است که می‌توان به هر نوع تفسیری از آن دست زد، اما هیچ تردستی و ترفندی نمی‌تواند احکام و آموزه‌های قرآنی را با حقوق و الزامات اندیشه برابری جنسیتی زنان آشتی دهد. اگر معنای احکام قرآنی و شرعی بدون توجه به تفسیرهای آن مورد توجه قرار گیرد، آن‌گاه افراد و جوامع اسلامی نمی‌توانند از حقوق برابر زنان در خانواده و زندگی اجتماعی جانبداری کنند. «ماکسیم رودنسون» در این زمینه چنین می‌گوید: «مسلمانان می‌توانند از مفاهیم اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قرآن تفسیرهای متفاوتی داشته باشند، اما برداشت آنان از ویژگی‌های اخلاقی قرآن تغییرناپذیر است.»^{۱۹۷} این نکته به طور مکرر از اسلام‌گرایان و طرفداران آنها شنیده می‌شود

که قرآن زنان و مردان را در برابر خداوند برابر می‌داند. این درست است، اما بدین معنی نیست که حقوق و وظایف آنان در روی زمین نیز یکسان است. از آن گذشته نباید فراموش کرد که احکام قرآنی و احادیث به طور مستقیم در مقررات جزایی گنجانده شده‌اند و مناسبات جنسیتی هم تقریباً در تمامی جوامع اسلامی با همین قوانین و مقررات تنظیم می‌شود. تأثیر قوانین اسلامی در زندگی زنان ایرانی را در بحث درباره بنیادگرایان نشان داده‌ام.

از این بحث‌ها چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ آیا اسلام و فمینیسم باهم سازگار نیستند؟ پاسخ به این سؤال بسیار پیچیده است. قطعاً زنان بسیاری هستند که خواهان حقوق برابرند و در عین حال به اسلام به عنوان یک ایمان شخصی، هویتی فرهنگی و پاسخی به نیازهای روحی خود در دنیایی که به شدت در فقر معنوی فرورفته است اعتقاد دارند. چنین کسانی را می‌توان فمینیست مسلمان نامید چرا که سودای اهداف برابری خواهانه فمینیسم را در سر می‌پرورانند. در این صورت آنان آگاهانه یا ناآگاهانه چارچوب قانون اسلام رسمی در مورد حقوق و وضعیت زنان را ترک کرده‌اند، اما اگر کسی خود را فمینیست بنامد یا دیگران چنین صفتی به او بدهند و در عین حال ادعا کند که احکام شریعت چارچوب مناسبی برای دستیابی به اهداف فمینیستی است در این صورت مجبوریم هم فمینیسم و هم شریعت را از نو تعریف کنیم. زیرا شریعت حقوق انسان‌ها را براساس جنسیت و دین متمایز می‌کند. شریعت درباره زنان و اقلیت‌های مذهبی تبعیض قائل می‌شود. اگر قرار باشد اصول شریعت هم‌چنان ماندگار و پایدار باشد، وضع زنان از اینکه هست بهتر نخواهد شد و زنان به برابری در قانون و در برابر قانون دست نخواهند یافت، زیرا شریعت با اصول برابری بشری سر سازگاری ندارد.

این خود مشکل تازه‌ای را به وجود می‌آورد. همانطور که "تری اگلتن" مطرح می‌کند "هر واژه‌ای که چنان عامیت داشته باشد که همه چیز را در بر بگیرد در نهایت هیچ معنی خاصی نمی‌تواند داشته باشد چرا که خاصیت نشانه‌ها در تفاوت‌های آنهاست."^{۱۹۸} اگر واژه "فمینیست" و "اسلامی" معنایی داشته باشند باید آن را در تفاوت‌های‌شان پیدا کرد که همان مفهوم برابری در این دو است. برابری در شریعت تنها شامل آنها می‌شود که باید به آنها به‌طور برابر رفتار کرد. همانطور که «الیزابت مایر» اشاره می‌کند به همین دلیل است که بعضی از مسلمانان معتقدند که اسلام اصل برابری را در خود دارد و عین حال آنها به نابرابری زنان و غیر مسلمانان با مسلمانان نیز باور دارند.^{۱۹۹} بنابراین اگر کسی باورهای بنیادین دین و قرآن را به عنوان کلام‌الله پذیرفته باشد - که مسلمان معتقد پذیرفته - پس قوانین و احکام قرآنی در مسائل مهمی مانند برابری، خارج از مداخله بشر است. در چنین مواردی به ناگزیر باید به وجود سلسله مراتب جنسی در خانواده و در اجتماع گردن نهاد و آنها را عادلانه دانست. زیرا این موضوع در قرآن قید شده است و تحت قوانین اسلامی نیز به اجرا درمی‌آید. این شخص ممکن است خود را فمینیست بنامد، اما نمی‌تواند به مفهوم برابری هم در اسلام و هم در فمینیسم باور داشته باشد. زیرا این دو مفهوم برابری، با یکدیگر ناسازگارند.

پس می‌توان گفت اسلام و فمینیسم تنها زمانی باهم سازگاری دارند که هویت اسلامی یا مسلمانی به یک دل‌بستگی صرفاً معنوی و فرهنگی تقلیل پیدا کند. زیرا هر تغییر واقعی در رفتار با زنان در جوامع اسلامی باید با به رسمیت شناختن زنان به عنوان شهروندانی کاملاً مختار و برابری قانونی زن و مرد در قوانین

خانواده، مدنی و جزایی همراه باشد. اگر با این گفته «شانثال موف» موافق باشیم که خط مشی فمینیسم عبارت است از پیگیری اهداف و خواست‌های فمینیستی که مستلزم دگرگونی در تمامی گفتمان‌ها، کردارها و آن‌گونه مناسبات اجتماعی است که هنگام بحث از مقوله زنان به تلویح با مفهوم انقیاد همراه است^{۲۰۰} آن وقت فمینیسم اسلامی به عنوان آلترناتیوی برای فمینیسم غربی نمی‌تواند ما را در مسیر دگرگونی ساختارهای انقیاد رهنمون شود. این سخن به این معنا است که تحول در جوامع اسلامی ابعادی چندگانه دارد، اما به ناچار باید با حکومت قانون، مسئولیت‌پذیری دولت و جدایی دین از دولت آغاز شود. پس بنیادگرایی اسلامی و چهارچوب‌های اخلاقی، سیاسی و قانونی آن تحقق اهداف فمینیستی را در عمل غیر ممکن می‌سازد. در یک حکومت بنیادگرا لازمه ایمان، مو به مو اطاعت کردن از نسخه‌های از پیش نوشته شده است که دولت بر آن نظارت می‌کند. این عامل بسیار مهمی است که متأسفانه در گفت‌وگوها درباره فمینیست‌های اسلامی نادیده گرفته می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد تعجب ندارد که محققانی که مشتاقانه از فمینیسم اسلامی سخن می‌گویند تمایز مهم و تعیین‌کننده میان اسلام به عنوان یک قانون و یک نظام سیاسی و اسلام به عنوان یک راهنمای اخلاقی را در نظر نمی‌گیرند. به عنوان مثال می‌توان از «افسانه نجم‌آبادی» پژوهشگر شناخته شده و هوادار فمینیسم اسلامی یاد کرد. «نجم‌آبادی» نخست هوشیارانه به انحصار ایدئولوژیکی اعتراف می‌کند که روحانیون ایرانی اعمال می‌کنند و سپس چنین نتیجه می‌گیرد که افکار فمینیسم و اسلام هنگامی که سخن از مسئله زنان در میان است بیانگر دو دیدگاه متمایز، متناقض و مستقل هستند. او اما اعتقاد دارد

که این قطب‌بندی منقرض شده است. «نجم‌آبادی» با اشاره به انرژی نوین زنان ایرانی، مدعی است که این حضور گسترده، به‌قول او چنان «پرشور» و «هیجان‌انگیز» است که نمی‌توان به آن به عنوان خشم زنان در مقابله با سیاست‌های زن‌ستیزانه جمهوری اسلامی نگریست. بلکه درست برعکس باید آن را ثمره مثبت قدرت‌گیری اسلام‌گرایان دانست. زیرا این صدای پرشور و نشاط‌بخش از زنانی به گوش می‌رسد که پیش از انقلاب به حاشیه سیاست و فرهنگ ایرانی رانده شده بودند. یعنی این صدای زنان مسلمانی است که اکنون راه خود را از طریق فمینیسم اصیل اسلامی یافته‌اند.^{۲۰۱}

به قول او به واسطه تحول اعتقادی رژیم در مورد زنان و زنانگی، زنان مذهبی که قبلاً از متن زندگی اجتماعی به حاشیه رانده شده بودند «در توافق و همسازی با ایده‌های بنیادگرایانه بر آن شدند که زندگی اجتماعی را به گونه‌ای زن‌شمول‌تر کنند». «نجم‌آبادی» در تأیید استدلال خود به مجله زنان اشاره می‌کند که تریبونی بود که وسیله گفت‌وگو در مورد مفاهیم اسلامی بین فمینیست‌های مسلمان و غیر مسلمان، سکولار یا مذهبی شده بود. وی همچنین با بازخوانی و بازنویسی مفصل مقالات مندرج در مجله زنان به این نتیجه می‌رسد که تبعیض‌های جنسی ریشه در اسلام ندارد، بلکه این تبعیض‌ها نتیجه تصورات غلط (و قابل تجدید نظر) تاریخی از اسلام است. بنابراین خوانندگان خود را ترغیب می‌کند که به بازسازی مفاهیمی مانند استقلال، آزادی و حقوق زنان در چارچوب اسلامی پردازند و به ما اطمینان می‌دهد که این مفاهیم می‌توانند محور نوشته‌های فمینیستی درباره زنان و زنانگی و زمینه مساعدی برای گفت‌وگو، همکاری و همبستگی خواهرانه

باشند.^{۲۰۲} بر این اساس و در چنین شرایطی (یعنی گردن نهادن فمینیست‌های غیر مذهبی به خواست‌های متون مذهبی) ضدیت «اسلام» و «فمینیسم» به صلح و آشتی ختم خواهد شد.

باید گفت این آشتی فقط در حرف و آنهم با دستکاری در واژه‌ها امکان‌پذیر است. اصولاً بازسازی فمینیسم به زبان روحانیون فقط در سطح حرف و سخن باقی می‌ماند و بنیادهای سیاسی قدرت یا زیربنای نهادی که پروژه بنیادگرایی بر آن استوار است از این بازسازی مصون می‌ماند و برای بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که رژیم را واداشته است تا درباره اولویت‌های خود بازاندیشی کند، چاره‌ای اساسی پیدا نمی‌کند. تحلیل «نجم‌آبادی» به تلویح مبتنی بر این فرضیه یا عقلانیت روشنفکرانه است که اگر فمینیست‌های اسلامی بتوانند ابزار مذهبی مجاب‌کننده‌ای پیدا کنند رژیم اسلام‌گرا وادار به عقب‌نشینی از مواضع جنسیتی خود خواهد شد. نیز این استدلال «نجم‌آبادی» کاملاً درست است که حمله به باورهای زن‌ستیز به چیزی بیش از تغییرات قانونی نیازمند است و اینکه «دگرگونی شیوه‌های تفکر اجتماعی مستلزم انقلابی اساسی در فرهنگ، اندیشه و تصورات است... که بخشی از آن به بازاندیشی و بازخوانی متون موجود فمینیستی» نیاز دارد. (ص ۲۰۲)

واضح است بحث فقط بر سر متون نیست. آنچه ضروری است «انتقاد بی‌باکانه است از هر آنچه موجود است». همانطور که مارکس در سال ۱۸۴۴ مطرح می‌کند، انتقاد بی‌باکانه به دو معنی است: "بی‌باک و نترس از نتیجه‌گیری‌های خود و بی‌باک و نترس از درگیر شدن با قدرت‌های موجود". یعنی انتقادی که باید به «اصلاح آگاهی باطنی» [یا رمزآلود] موجود... در هر

شکلی که باشد، «خواه مذهبی خواه سیاسی» بیانجامد.^{۲۰۳} باید گفت توصیه «نجم آبادی» به ظاهر فراتر از جانبداری از یک بینش فمینیستی جدید است و در حقیقت به نظر او این بازخوانی و بازنگری پیشنهادی او از مفاهیم فمینیستی باید از فیلتر مخصوص فمینیسم اسلامی بگذرد. بنابراین مجله «زنان» به روایت او فضای روشنفکری و دمکراتیکی می شود که سبب می شود تا دموکراسی و مردمسالاری - محدودیت های مردسالارانه خود را کنار بگذارد و به یک فضای فمینیستی و زن شمول تبدیل شود. این فرمول به ظاهر مستلزم گذار از دو مرحله است: اصلاح کردارهای بنیادگرایی در باب جنسیت که از طریق همگون کردن مجدد افکار فمینیسم و دین یعنی «یک انقلاب رادیکال فرهنگی، فکری و پنداری» صورت خواهد گرفت. پس از آن است که «انتقاد به ناچار متوجه پیشفرض های کلامی و فضای تئوریک فمینیسم اسلامی می شود». به این ترتیب «نجم آبادی» به زعم خود نکته کلیدی بحث را مشخص می کند که عبارت از «یک فضای دمکراتیک جدید» با چارچوبی اسلامی است. این دیگر به زنان سکولار مربوط است که از این فضای دمکراتیک جدید استفاده کنند یا نه. (ص ۲۰۵)

باید تاکید کرد که مطالعه یا بازخوانی متون اسلامی با چشم انداز فمینیستی کار بی ارزشی نیست و از سکولاریسم هم نباید بتی fetish ساخت. اختلاف نظر فمینیست ها درباره نقش مذهب نیز - چه اسلام اصلاح پذیر باشد یا نباشد - نباید به منازعات غیر قابل گفت و گو منجر شود که همکاری و ائتلاف برای رشد و بهبود وضعیت حقوقی زنان در خاورمیانه را به بن بست می کشاند. اما آنچه به طور منطقی انتظار می رود این است که بازخوانی متون شریعت اسلامی و دیگر متون دینی از منظری غیر مذهبی

باید برای افشای کاستی‌هایی باشد که شریعت اسلامی به عنوان محملی برای تغییر مناسبات جنسیتی، به آن مبتلاست. مشکلی که بیشتر این توصیه‌کنندگان (به استثنای تنی چند از جمله فاطمه مرنیسی) با آن روبه‌رو هستند از این قرار است که بحث خود را با این فرض مایوسانه آغاز می‌کنند که همه طرح‌ها و گفت‌وگوهای سکولار شکست خورده‌اند. در نتیجه گفت‌وگوهای پیرامون مسائل جنسیتی باید گفت‌وگویی اسلامی باشد. معنای تلویحی تمام این استدلال‌ها پذیرش جنبش‌ها و رژیم‌های بنیادگرای اسلامی به عنوان تنها آینده متصور برای جوامع خاورمیانه است که هم‌اکنون نیز در زیر چکمه بنیادگرایان است. بدین ترتیب، «فمینیسم اسلامی» با شور و اشتیاقی در هم آمیخته که خود زاده عمیق‌ترین تردیدها نسبت به هر گونه امید به تغییر است.

بدتر از همه اینکه در تحلیل‌های فمینیسم اسلامی از سیاست‌های جنسیتی تحت قوانین بنیادگرا به پارامترهایی که ممکن است برای فعالیت‌های فمینیستی در جوامع اسلامی سودبخش یا مخرب باشد اشاره‌ای نشده است. نیز هیچ توجهی به تأثیرات متناقض فعالیت‌های فمینیست‌های اسلامی در مشروعیت بخشیدن و موجه ساختن دیکتاتوری‌های مذهبی - سیاسی نشده است. محدودیت‌های سیاسی که تعیین می‌کند درباره چه چیزی می‌توان یا نمی‌توان گفت و گو کرد در نظر گرفته نمی‌شود و به نقش سرکوب سیاسی یا اهمیت همکاری با سیاست‌های حکومتی نیز اشاره‌ای نشده است.

نهایت آنکه همانطور که در فصل ششم اشاره شد، پژوهشگرانی که از «تجربه‌های زبان‌شناسانه و تأویلی» خواهران مسلمان خود به وجد آمده‌اند تمامی نشانه‌های ملی و بین‌المللی مبنی بر سرکوب فرهنگی و سیاسی در ایران و دیگر جوامع خاور میانه اسلامی را که به برخی از آنان در فصل پیش اشاره کردیم،

یکسره نادیده می‌انگارند. نتیجه توصیه هواداران فمینیسم اسلامی که در چنبره پوپولیسم گرفتارند نه «انقلاب اساسی در اندیشه، فرهنگ و تصورات»، بلکه پشت کردن به بینش دمکراتیک و غیرمذهبی فمینیسم و قربانی کردن دستاوردهای به دشواری به دست آمده آن در برابر بینش اسلامی است. بدین ترتیب آنها به جای حمایت از فمینیسم اسلامی، با حفظ گفتمان و خواست‌های مشخص خود و افشای محدودیت‌های این دیدگاه و ارتقای خواست‌های آن، می‌کوشند که اندیشه‌های خود را نرم و ملایم کنند تا در قالب «فمینیسم اسلامی» بگنجند. به همین دلیل است که می‌توان گفت ما شاهد چند زبانی شدن فمینیسم نیستیم بلکه شاهد دگرگونی و مستهیل شدن زبان سکولار در زبان مذهبی هستیم که از کردارهای تبعیض‌آمیز جلوه مطلوبی ارائه می‌دهد و به نام توانمند شدن زنان نمایانده می‌شود. هیجان بیش از حد درباره عاملیت زنان نخبه‌مسلان، نامحتاطانه بذر دیدگاه‌های زنانی را که خواسته یا ناخواسته از دیکتاتورهای بیرحم در منطقه حمایت می‌کنند می‌پراکند. این کار پیامدهای جدی دارد از جمله آنکه سبب بی‌اعتباری و به مخاطره افکندن زنان غیر مسلمان و غیر دینی می‌شود که تحت شرایط بسیار دشوار و پرمخاطره می‌کوشند صدای زنان و و جایگاه زنان در جوامع اسلامی را حفظ کنند.

نکته‌ای که جای تأکید دارد اینست که توجه به مشکلات سیاسی و ابهامات فمینیسم اسلامی ضرورتی جدی است. یعنی به جای درگیر شدن در مجادلات بر سر اینکه آیا «اسلام» و «فمینیسم» با یکدیگر سازگارند یا نیستند یا این که آیا برای «فمینیسم اسلامی» آینده‌ای واقع‌بینانه متصور است یا خیر لازم است بررسی کنیم این نوع فمینیسم چه محدودیت‌هایی دارد؟ آیا چنین فمینیسمی در مبارزه برای دمکراسی و کثرت‌گرایی سیاسی و فرهنگی در

جوامع اسلامی نقش تعیین کننده‌ای دارد؟ یا گونه نامتعارف و بومی شده فمینیسم غربی است که به‌رغم حذف عصاره و جوهره اندیشه برابری اجتماعی و حقوقی، دمکراسی جنسی و حق کنترل زنان بردن و تمایلات جنسی خویش، از سوی فمینیست‌های پسامدرن نسبی‌گرا و بیش از حد دلسوز غربی مطرح و حمایت می‌شود؟ از همه مهم‌تر آن که هواداران حقوق زنان با تطبیق واژگان، ابزارهای فکری و درخواست‌های خود در قالب‌های اسلامی و در جوامع اسلامی به چه چیزی دست خواهند یافت؟ در تحلیل نهایی، آیا فمینیسم اسلامی انرژی خود را از طرحی فمینیستی می‌گیرد که به راستی در جست‌وجوی تغییر است یا صرفاً سیاست‌های جنسیتی بنیادگرایان است که به زیور فمینیسم آراسته شده است. به عبارت دیگر آیا فمینیسم اسلامی شاخه‌ای از فمینیسم است یا شاخه‌ای از اسلام‌گرایی؟

کلام آخر آنکه اصلاح‌طلبی به ویژه در جوامع در حال توسعه، روندی است بی‌نهایت ظریف و پیچیده و گذرگاه میان مبارزه برای تغییر وضعیت موجود و استحاله تدریجی در وضعیت موجود بسیار حساس و لغزنده است. حفظ استقلال صدای خود و مستهیل نشدن در صدای مسلط و حاکم بر جامعه و تلاش برای ارتقای خواسته‌های اصلاح‌طلبانه به سطوح بالاتر و تبدیل هر دستاورد به بنایی برای دستاوردهای بیشتر از مؤلفه‌های اصلی اصلاح‌طلبی اصیل و واقعی است. در روایت گرامشی از "انقلاب رادیکال در اندیشه" وظیفه روشنفکر توهم‌زدایی از ذهنیت و پندارها و افشای منافع خاصی است که در دل ایدئولوژی مسلط نهفته است. مبارزه مستمر علیه ادراک مسلط (هژمونیک) در جامعه مدنی و ارائه یک ضد هژمونی ضرورت چنین پروسه‌ای است. این وظیفه بسیار سنگین و دشوار است؛ به‌ویژه هنگامی که چارچوب قانونی برای ارائه گفتمان مدنی همواره در معرض

فروپاشی است و امتیازات اندکی که به دشواری مجال بروز می‌یابند، به سادگی مورد هجوم واقع می‌شوند. در حقیقت همانطور که گرامشی در سال ۱۹۱۶ خاطرنشان می‌کند انسان گام به گام و مرحله به مرحله به ارزش واقعی خود آگاهی یافته و حق حیات، مستقل از تدابیر و امتیازات اقلیت صاحب قدرت را کسب کرده است. گرامشی استدلال می‌کند که این آگاهی «از طریق تامل هوشمندانه... نسبت به دلایل وجود شرایط خاص و جست‌وجوی بهترین ابزارها برای دگرگون ساختن این شرایط از طریق استفاده از فرصت‌های طغیان و بازسازی اجتماعی رشد می‌کند.»^{۲۰۴}

در نهایت بهبود مناسبات جنسیتی زمانی حاصل می‌شود که زنان فضای مناسب برای ارائه گفتمان دگراندیش و تغییرطلب را در اختیار داشته باشند. چنین امکانی به نوبه خود مشروط به وجود فضای عمومی است که نانسی فریزر آن را فضای متقابل فرودستان Subaltern Counter-Public نامیده است؛ «فضایی که به زنان همراه با سایر گروه‌های فرودست اجتماع امکان آن را می‌دهد تا به تدوین و فرموله کردن تفسیرهای متضاد از هویت، منافع و نیازهای خود بپردازند».^{۲۰۵} یک حکومت دینی بنا به ماهیت خود از پیدایش چنین فضایی جلوگیری می‌کند. چنین حکومتی نافعی مهم‌ترین جنبه برابری یعنی برابری در برابر قانون است و به پیروان مذهب حکومتی و نظم اجتماعی آن امکان می‌دهد تا دگراندیشان و غیر مؤمنان را حذف یا مجازات کنند. حکومت دین سالار همواره تمامیت‌گرا است. حکومت دینی با به انحصار درآوردن تمامی «عرصه‌های گفتمان» برای ابداع، نشر و ترویج ارزش‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی (جنسیتی) این فرصت را

از زنان دریغ می‌کند که «گفتمان مخالفی» را تدوین کنند. به این ترتیب هر نارضایتی سیاسی را بی‌اهمیت قلمداد و انتخاب زنان را محدود می‌کند و آن‌چه را «حقیقت» یگانه می‌پندارند ترویج و تبلیغ می‌کند.

REFERENCES

منابع

Abu-Odeh, L. (1996) 'Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies' in Yamani, M. (ed) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York University Press, New York.

----- (1992) 'Post-Colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference.' *New England Law Review* Vol. 26, (Summer).

Afary, Janet, 1996. 'Steering between Scylla and Charybdis: Shifting Gender Roles in Twentieth Century Iran', *National Women Studies Association Global Perspectives*, Vol. 8, No. 1 (Spring).

----- (1989) 'On the Origins of Feminism in Early Twentieth- Century Iran', *Journal of Women's History*, Volume 1- 2 (Fall).

Afkhami, M. (1984) 'Iran: A Future in the Past; "The Pre-Revolutionary" Women's Movement' Morgan, Robyn, (ed.) *Sisterhood is Global*. Anchor Press/ Doubleday, Garden City, New York.

----- (1994) *Women and the Law in Iran (1967-1978)*, (Hoquq-e Zan Dar Iran) Women's Center of the Foundation for Iranian Studies, Washington.

Afshar, H. (1997) 'Women and Work in Iran', *Political Studies*, XLV, No. 4.

----- (1994) 'Women and the Politics of Fundamentalism in Iran' in *Women Against Fundamentalism*, Vol.1, No. 5 (October).

Agnes, F. (1995) 'Redefining the Agenda of the Women's Movement Within a Secular Framework', Sarkar, T. and U. Butalia (eds.) *Women and Right-Wing Movements: Indian Experiences*. Zed Books. London and New Jersey.

Aghajanian, A. (1986) 'Some Notes on Divorce in Iran' *Journal of Marriage and the Family*. No 48 (November).

Ahmed, A. (1992) *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Routledge, London and New York.

Ahmed, L. (1992) *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven & London.

Ahmed, L. (1982) 'Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem', *Feminist Studies*, No. 8 (Fall).

Al-Azm, J.S. (1993-94) 'Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas, and Approaches' Part 1 &2, *South Asia Bulletin*, Vol. XIII, Nos. 1&2, Vol. XIV, No. 1.

Al-Azmeh, A (1997) 'Conversation with Aziz Al-Azmeh, Political Islams: Modernities and Conservative-populist ideologies' *iran bulletin*, No 15-16, (spring-summer).



----- (1993) *Islams and Modernities*, Verso, London and New York.

Al-Fanar Report. (1995) 'Developments in the struggle against the murder of women against the background of so-called family honour', *Women Against Fundamentalism* No.6

Alloula, M. (1986) *The Colonial Harem*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Anderson, N. (1976) *Law Reform in the Muslim World*, University of London, the Athlone Press, London.

An-Na'im, A. (1995) 'The Dichotomy Between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies' in Afkhami, M. (ed.) *Faith & Freedom: Women's Muman Rights in the Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse.

Amin, S. and S. Hossain. (1995) 'Women's reproductive rights and the politics of fundamentalism: A view from Bangladesh' *Women Against Fundamentalism*, No. 7.

Arberry, J. (1964) *The Quran Interpreted*, Oxford University Press, London.

Armour, E.T. (1997) 'Crossing the Boundaries Between Deconstruction, Feminism, and Religion', Holland, N.J. (ed) *Feminist Interpretation of Jacques Derrida*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania.

Ashrafi, G.H. (1996/1375) *The Law of Islamic Retribution (Ghanoon-e Mojazat-e Eslami)*, Ganj-e Danesh Publishing House, Tehran.

Atkinson, K. (1992) *Tales of Desire. New Observations*. No. 88 (March/April).

Ayubi, N. (1995) 'Radical Islamism and Civil Society in the Middle East' *Contention*. Vol. 4, No. 3 (Spring)

Azzam, M. (1996) 'Gender and the Politics of Religion in the Middle East' in Yamani, M. (ed.) *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York University Press, New York.

Badran. M. (1995) *Feminists, Islam and Nation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey:

----- (1994) 'Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt' in Moghadam, V. M (ed.) *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectiv*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.

----- (1993) 'Independent Women: More than a Century of Feminism Egypt', Tucker, J. (ed) *Arab Women: Old Boundaries New Frontiers*. Indiana University, Press Bloomington and Indianapolis.



Bagley, F.R.C. (1971) 'The Iranian Family Protection Law of 1967. A Milestone in the Advance of Women's Rights', *Islam and Iran*, ed. C.E. Bosworth, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Bamdad, B. (1979) *From Darkness into Light: Women's Emancipation in Iran*, Exposition Press, Hicksville, New York.

Banoon, P. and S. Simnegar (1996) 'History of Jews in Iran: 1500 - Present' in Sarshar, H. and H. Adhami (eds.) *Terua: The History of Contemporary Iranian Jews*, Vol. I, Centre for Iranian Jewish Oral History, United States.

Baron, B. (1996) 'Tolerable Intolerance? Silence on Attacks on Women by Fundamentalists', *Contention*, Vol.5, No. 3 (Spring).

Bellemy, R. (1994) *Antonio Gramsci: Pre-Prison Writings*, V. Cox, Translator, Cambridge University Press, Cambridge UK.

Bennoune, K. (1995) 'S.O.S. Algeria: Women's Human Rights Under Siege', Afkhami, M.(ed.) *Faith & Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse.

Bradley, H. (1996) 'Changing Social Structures: Class and Gender', Hall, S. et al (eds.) *Modernity: an Introduction to Modern Societies*, Blackwell Publishers, Oxford.

Bronwyne, W. (1994) 'Women, the Law, and Cultural Relativism in France: The Case of Excision' *Signs*, Vol 19, No. 4.

Bouhdiba, A. (1985) *Sexuality in Islam*, Kegan Paul, London.

Bullough, V. L. (1976) *Sexual Variance in Society and History*, The University of Chicago Press, Chicago.

Central Bank of Iran (1985), *A Glance at the Economic Development After the Revolution*, Government of Iran, Tehran.

Chatterjee, P. (1992) 'Their Own Words? An Essay for Edward Said' in Michael Sprinker (ed.) *Edward Said: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.

Chaudhry, M.S. (1991) *Women's Rights in Islam*, Adam Publishers, Delhi.

Chaumeil, M. 1995. 'Algeria: defend intellectuals!' *Women Against Fundamentalism*, No 6.

Cheriet, B. (1992) 'The resilience of Algerian Populism', *Middle East Report*, (January-February).

Cole, J.R. (1981) 'Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt,' *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 13.

- Colla, E. (1993) 'Silencing is at the heart of my case', *Middle East Report*, (November-December).
- Commins, D. 'Hasan al-Bana: (1906-1949)', Rahnema, A. (1994) (ed.) *Pioneers of Islamic Revival*. Zed Press, London.
- Connell, D. (1997) 'Political Islam Under Attack in Sudan', *Middle East Report*, Vol. 27, No. 1 (Winter).
- Coulson, N.J. (1969) *Conflict and Tensions in Islamic Jurisprudence*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Cummins, A. (1995) 'Taslina Nasreen and the fight against fundamentalism', *Women Against Fundamentalism*, No. 6.
- Davis, A. (1981) *Women, Race and Class*, Random House, New York.
- Davis, D. (1984) 'Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt', in Amir Arjomand, S. (ed.) *From Nationalism to revolutionary Islam*, Macmillan, London.
- De Awis, M. (1991) 'A Feminist Critique of Gulf War', *Economic and Political Weekly*, September 7.
- Doi Abdul Rahman I. (1989) *Woman in Shariah*, Ta-Ha Publishers Ltd, London.
- Donnelly, J. (1989) *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Dragadze, T. (1994) 'Islam in Azerbaijan: The Position of Women' in Fawzi El-Solh, C. and J. Mabro (eds) *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*. Berg Publishers, Oxford.
- Eagleton, T. (1996) *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Ebert, T.L (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Ehrenreich, B. and English D. (1979) *For Her Own Good*, Pluto, London.
- Eisenstadt, S.N.(1996) 'The Jacobin Component of Fundamentalist Movements', *Contention*, Vol. 5, No. 3, Spring.
- El Guindi, F. 'Feminism Comes of Age in Islam' in *Arab Women: Between Defiance and Restraint* Olive Branch Press, New York.
- El-Gawhary, K. (1995) 'Sex Tourism in Cairo' in *Middle East Report*, Vol. 25, No. 5 (September-October).



El Saadawi, N. (1997) *The Nawal El Saadawi Reader*, Zed Press, London and New York.

Enayat, H. (1973) 'The politics of Iranology' in *Iranian Studies* Vol. VI No. 1.

Eribon, D. (1991) *Michel Foucault*, Harvard University Press, Cambridge.

Ettehadieh, M. (1982) *Taj-ol-Saltaneh: Memoirs (Khaterat-e Taj-ol-Saltaneh)* Nashr-e Ketab, Tehran.

Fakhro, M. (1996) 'Gulf Women and Islamic Law', Yamani, M. (ed.) *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York University Press, New York.

Farsoun, S.K. and Hajjar, L. 'The Contemporary Sociology of the Middle East: An Assessment' in Sharabi, H. (ed.) *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses* Routledge, New York and London.

Fox-Genovese, E. (1982) 'Placing Women's History in History' *New Left Review*, No. 133, (May-June).

Fraser, N. (1995) 'Politics, culture, and the public sphere: toward a postmodern conception', Nicholson, L. and S. Seidman (eds.) *Social Postmodernism: Beyond identity politics* Cambridge University Press, New York.

----- (1994) 'Michel Foucault: A "Young Conservative"?' Kelly, M. (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, the MIT press, Cambridge and London.

Giroux, H. (1994) 'Living Dangerously: Identity Politics and the New Cultural Racism' in Giroux, H. (ed) *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, Routledge, New York.

Gallagher, N. (1995) 'Women's Human Rights on Trial in Jordan: The Triumph of Toujan al-Faisal' in Afkhami, M.(ed.) *Faith & Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse.

Glavanis-Grantham, K. (1995) 'Women's movement, feminism and the national struggle in Palestine: Unresolved contradictions' in Afshar, H. (ed) *Women and Politics in the Third World*, Routledge, London and New York.

Graham-Brown, (1988) *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950*, Quartet Books, London.

Gruenbaum, E. (1992) 'The Islamist State and Sudanese Women', *Middle East Report* (November-December).

Guardian Weekly, August 18, 1996.

Habermas, J. (1993) 'Modernity -An Incomplete Project', Docherty, T. (ed.) Postmodernism A Reader, Columbia University Press, New York.

Haddad, Y. (1994) 'Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform' in Rahnema, A. (ed.) Pioneers of Islamic Revival, ¼

Haeri, S. (1989) Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran, University Press, Syracuse.

----- (1995) 'On Feminism and Fundamentalism in Iran and Pakistan' Contention. Vol. 4, No. 3, (Spring)

Hale, S. (1996) Gender Politics in Sudan: Islamism, Socialism, and the State, Westview Press, Boulder, Colorado.

Hamilton, R. (1980) The Liberation of Women: A Study of Patriarchy and Capitalism, George Allen & Unwin, London, Boston and Sydney.

Haq, F. (1996) 'Women, Islam and The State in Pakistan', The Muslim World, Vol. LXXXVI, No. 2 (April).

Hassan, R. (1992) 'Muslim Women and Post-Patriarchal Islam' in Cooley, P.M., W.R. Eakin and J.B. McDaniel (eds) After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions, Orbis Books, Maryknoll, New York.

Hartman, H. (1979) 'Capitalism, patriarchy and job segregation by sex' in Eisenstein, Z.R. Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism Monthly Review Press, New York.

Harvey, D. (1990) The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change, Blackwell, Cambridge MA and Oxford UK.

Hatch, E. (1983) Culture and Morality: The Rrelativity of Values in Anthropology. Columbia University Press, New York.

Hatem, M.F. (1994) 'Privatization and the Demise of "State Feminism" in Egypt', Sparr, P. (ed.) Mortgaging Women's Lives: Feminist Critiques of Structural Adjustment, Zed Press, London.

----- (1993) 'Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East' in Arab Women: Old Boundaries New Frontiers, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

----- (1986) 'Sexuality and Gender in Segregated Patriarchal Systems: The Case of Eighteenth and Nineteenth Century Egypt' Feminist Studies, Vol. 12, No. 2.

Hentsch, T. (1992) Imagining the Middle East, Black Rose Books, Montreal &



New York.

Higgins (1985) 'Women in the Islamic Republic of Iran: Legal, Social, and Ideological Changes', *Sign: Journal of Women in Cultures and Society*, Vol. 10, No. 31.

Hill Collins, P. (1991) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge, New York and London.

Hobsbawm, E. (1994) 'Barbarism: A Users Guide' *New Left Review*. No. 206 (July/August).

Hoodfar, H. (1993) 'The Veil in Their Minds and On Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women' *Resources for Feminist Research*, Vol. 22, Nos. 3 & 4.

Imam, A (1994) 'Politics, Islam, and Women in Kano, Northern Nigeria' in Moghadam, V. M (ed.) *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.

Iran Farda, 1997, no. 36.

Iran National Archives, (1371/1993) *Violence and Culture: Confidential Records about the Abolition of Hijab 1313-1322 H.SH*, Iran National Archives, Tehran.

Iran Statistics Centre (1990) *Statistical Yearbook*, Iran Statistics Centre, Tehran.

Iran Star, 1997, December 7.

Iran Times, April 17, 1998.

Iran Times, April 3, 1992.

Jaising, I. 'Violence Against Women: The Indian Perspective' in Peters, J. and D. Wolper, *Women's rights human rights: international feminist perspectives*. Routledge, New York and London.

Javed, N. 'Gender Identity and Muslim Women: Toll of Oppression Turned into Empowerment', *Convergence*, Vol. XXVII, No. 2-3

Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, London and New Jersey.

Juergensmeyer, M. (1993) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California, Berkeley.

Jorgensen, C. (1994) 'Women, Revolution, and Israel', Tetreault, A.M. (ed.) *Women and Revolution in Africa, Asia and the New World*,



Kandall, T.R. (1988) *The Woman Question in Classical Sociological Theory*, Florida International University Press, Miami.

Kandiyoti, D. (1995) 'Reflections on the Politics of Gender in Muslim Societies: From Nairobi to Beijing' in Afkhami, M. (ed.) *Faith & Freedom: Women's Human Rights In The Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse.

Kandiyoti, D (1991) 'End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey' in Kandiyoti, D. (ed.) *Women, Islam & the State*, Temple University Press, Philadelphia.

Keddie, N.R. and M.E. Bonine, (1981) *Modern Iran: the Dialectics of Continuity and Change*, State University of New York Press, New York.

----- and Beth Baron (1991) (eds) *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Yale University Press, New Haven and London.

Khayam, Z. (1998) 'Islamic Feminism: What is Your Definition?' *Arash*, No. 66 (February), Paris.

Khomeini, Ayatollah Rouhola (1980) *Clarification of Questions*, Sadra Publisher, Qum.

----- (Collection of Speeches) (1366/1987) *Images of Women in the Words of Imam Khomeini*, Ministry of Islamic Guidance, Tehran.

Kollontai, A, (1977) *Selected Writings* (translated by A. Holt). W.W. Norton and Co., New York.

Landau, D. (1993) *Piety and Power: The World of Jewish Fundamentalism*, Secker and Warburg, London.

Lazreg, M.(1994) *Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, Routledge, New York & London.

----- (1990) 'Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria' in Horscjamd, M and E. Fox Keller (eds.) *Conflicts in Feminism*, Routledge, London and New York.

Lovibond, S. (1989) 'Feminism and Postmodernism' in *New Left Review*, No. 78 (November-December).

Lowe, L. (1991) *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Mabro, J. (1996) *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*, I.B. Tauris & Co Ltd, London & New York:.

Macleod, A.E. (1991) *Accommodating Protest: Working Women, the New*



Veiling, and Change in Cairo, Columbia University Press, New York.

Majid, A. (1998) 'The Politics of Feminism in Islam' Signs: Journal of Women in Culture and Society, Vol. 23, no 2.

Malti-Douglas, F. (1991) Women's Body, Women's World: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Marshal, B.L. (1994) Engendering Modernity: Feminism, Social Theory and Social Change, Northeastern University Press, Boston.

Marty, M. (1995) 'Comparing Fundamentalisms' Contention, Vol. 4, No. 2 (Winter).

Marx, K. (1983) Capital Vol. I, Progress Publishers, Moscow.

----- Preface, to the Critique of Political Economy in McLellan, D. (1984), Karl Marx, Selected Writings, Oxford University Press, Oxford.

----- 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte' in Fernbach, D. (ed.) (1973) Karl Marx, Political Writings, Vol. II: Surveys from Exile, Random House, New York.

Marsot, A.L. (1996) 'Entrepreneurial Women Egypt' in Yamani, M. (ed.) Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives, New York University Press, New York.

Mati, L. (1990) 'Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India' in pp. Sangari, K and V. Sudesh (eds.) Recasting Women: Essays in Indian Colonial History, Rutgers University Press, New Brunswick.

Mayer, A. E. (1995) Islam and Human Rights, Westview Press, Boulder, Colorado.

McLennan, G. (1996) 'The Enlightenment Project Revisited', Hall, S., D. Held, D. Hubert and K. Thompson (eds.) Modernity: An Introduction to Modern Societies, Blackwell Publishers, Oxford and Cambridge, Massachusetts.

Mehrabi, M. (1994) Qurrat-ol-ain Shaere-e Azadikhah Va Melli Iran (Qurrato-ol Ayne, Iran's nationalist libertarian poet), Rouyesh Publications, Koln, Germany.

Mehran, G. (1991) 'The Creation of the New Muslim Women: Female Education in the Islamic Republic of Iran', Convergence, International Council for Adult Education, XXIV/4.

Mernissi, F. (1992) Islam And Democracy: Fear of The Modern World, Addison-Wiley Publishing Company, England, United States, Canada.

----- (1995) 'Arab Women's Rights and the Muslim State in the Twenty-first Century: Reflections on Islam as Religion and State' in Afkhami, M. (ed.) Faith & Freedom: Women's Human Rights In The Muslim World, Syracuse University Press, Syracuse.

----- (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.

----- (1985) *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Al Saqi Books, London.

Mitchell, R. (1987) 'The Islamic Movement: The Current Condition and Future Prospects', in B. Freyer (ed.), *The Islamic Impulse*, George Washington University, Washington D.C.

Minai, N. (1981) *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East*, Seaview Books, New York.

Ministry of Culture and Islamic Guidance (1988) *Simaay-e Zn dar Kalam-e Imam Khomeini (Image of women in Speeches of Imam Khomeini)* Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran.

Mir-Hoseinin, Z. (1996) 'Stretching the Limits: A Feminist Reading of The Sharia in Post-Khomeini Iran' in Yamani, M. (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York University Press, New York.

Milani, F. (1992) *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, Syracuse, New York.

Moghadam, V. (1988). 'Women, work and ideology in the Islamic Republic of Iran', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 20.

----- (1995) 'Women's Employment Issues in Contemporary Iran: Problems and Prospects in the 1990s' *Iranian Studies*, Vo. 28, No. 3-4 (Summer/Fall).

----- (1991) 'Islamist Movements and Women's Response in the Middle East', *Gender and History*, Vol.3, No.3, Autumn.

Moghissi, H. (1995) 'Public Life and Women's Resistance', *Rahnema*, S. and S. Behdad (eds.) *Iran After The Revolution: Crisis of An Islamic State*, I.B. Tauris, London & New York.

----- (1994) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*, Macmillan Press, London.

Mojab, S. (1995). 'Islamic Feminism: Alternative or Contradiction?' *Fireweed*. No. 47, Winter.

Moore, Jr, B. (1967) *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, Boston.

Motahhari, M. (1979) *The System of Women's Rights in Islam (Nezm-e Huquq-e Zan Dar Islam)*, Sadra Publishers, Qum.

Mumtaz, K and F. Shaheed. (1987) *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back?* Zed Books, London and New Jersey.

Munson, JR H. (1996) 'Intolerable Tolerance: Western Academia and Islamic Fundamentalism', *Contention*, Vol. 5, No. 3 (Spring).

Nahid, Abd-ul-Husain (1981) *Zanan-e Iran dar Junbesh-e Mashruta*, N.p, Tehran.

Najmabadi, A. (1995) 'Salhay-e Osrat, Salhay-e Rouyesh', *Kankash*, No. 12, (Fall). New York.

----- (1993) 'Zanha-yi Millat: Women or Wives of the Nation?' Iranian Studies, Volume 26, Nos. 1-2 (Winter-Spring).

Nasr, K.B. (1997) Arab and Israeli Terrorism, McFarland, Jefferson NC.

Nateq, H. (1990) Iran Dar Rahyabiy-e Farhangi 1834-1848 (La Perse traillée entre deux cultures, Khavaran, Paris).

----- (1984) 'Saragha-z-e Ghodrat-e Siasi va Eghtesadiy-e Molayan'(The beginning of the Clerical Economic and Political Power), Alefba, Second period, Vol 2, Paris.

----- (1980) 'Negahi b-e Barkhi Neveshte-ha va Mobarezat-e Zanan dar Doran Mashrutiat' (A Glance at Some of the Writings and Struggles of Women During the Constitutional Revolution), Ketab-e Jom'eh, No. 30, (Esfand 1358).

Nicholson, L. and S. Seidman (1995) (eds.) Social Postmodernism: Beyond identity politics, Cambridge University Press, Cambridge UK.

Norton, A. (1993) 'Gender, Sexuality and the Iraq of Our Imagination' Middle East Report, (July-August).

Osborne, M.L. (1979) Women in Western Thought, Random House, New York.

Ostadmalek, F. (1988) Hijab va Kashf-e Hijab Dar Iran (Veil and Unveiling in Iran), Ataii Publishing House, Tehran.

Paidar, P. (1996) 'Feminism and Islam in Iran' in Kandiyoti, D. (ed.) Gendering the Middle East: Emerging Perspectives, Syracuse University Press, Syracuse.

Patel, V. (1994) 'Impressions of Asian Life in Britain' in Women Against Fundamentalism. No. 5.

Rahnema, A. (1994) (ed.) Pioneers of Islamic Revival, Zed Books, London.

----- and F. Nomani, (1990) The Secular Miracle, Zed Press, London & New Jersey.

Rahnema, S. (1990) 'Multinationals and Iranian Industry:1957-1979', Journal of Developing Areas, Vol.24, No.3.

Ramazani, (1993) 'Women in Iran: The revolutionary ebb and flow' Middle East Journal, Vol. 47, No. 3, (Summer).

Rastegar, A. (1996) 'Health Policy and Medical Education', Rahnema, S. and S. Behdad (eds.) Iran After The Revolution: Crisis of An Islamic State, I.B. Tauris, London and New York.

Rattansi, A. and S. Westwood, (1994) 'Modern Racism, Racialized Identities' in Rattansi, A. and S. Westwood (eds.), Racism, Modernity & Identity On The Western Front, Polity Press, Cambridge, UK.

Robbins, B. (1992) 'The East is a Career: Edward Said and the Logics of Professionalism', Sprinker, M. (ed.) Edward Said: A Critical Reader, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.

Rosen, S. (1995) The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra, Cambridge University Press, Cambridge.

Roy, O. (1997) 'Rivalries and Power Plays in Afghanistan: The Taliban, the

- Shari`a and the Pipeline' in Middle East Report, Vol. 27, No. 1 (Winter).
- Shaarawi, H. (1986), *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*, trans. and introduced by Margot Badran, Virago, London.
- Sabbagh, S. (1996), 'Introduction: The Debate on Arab Women', Sabbagh, S. (ed.) *Arab Women: Between Defiance and Restraint* Olive Branch Press, New York.
- Sabbah, F. (1984) *Women in the Muslim Unconscious*, Pergamon Press.
- Sahgal, G. and N. Yuval-Davis. eds. (1992) *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Virago Press, London.
- Sanasarian, E. (1983) *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Prepression from 1900 to Khomeini*, Praeger Publishers, London.
- Sarshar, H. (1996) *The History of Contemporary Iranian Jews*, Center for Iranian Jewish Oral History, Beverly Hills, California.
- Sayers, J. (1978) 'For Engels: Psychoanalytic Perspectives', Sayers, J., M. Evans, & N. Redclift (eds.), *Engels Revisited: New Feminist Essays*, Tavistock Publications, London and New York.
- Sayigh, R. (1981) 'Roles and Functions of Arab Women', *Arab Studies Quarterly*. Vol 3, No. 3.
- Shafiq, S. (1998) 'Islamic Feminism: What is Your Definition?' *Arash*, No. 66 (February), Paris.
- Sharabi, H. (1992) 'Modernity and Islamic Revival: The Critical Task of Arab Intellectuals' *Contention*, Vol. 2, No. 1 (Fall).
- Sharoni, S. (1997) 'Women and Gender in Middle East Studies: Trends, Prospects and Challenges' *Middle East Report*, No. 205, (October-December).
- Shepard, (1987) 'Islam and ideology: Towards a Typology', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19.
- Shukrallah, H. (1994) 'The Impact of the Islamic Movement in Egypt' *Feminist Review*, No. 47, Summer.
- Siddiqui, M. 'Law and the Desire for Social Contract: An Insight into the Hanafi Concept of Kafa' a with Reference to the Fatwa` Alamgiri (1664-1672)', Yamani, M. (ed.) *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York University Press, New York.
- Smith, N. (1984) *Rabia' the Mystic & Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stannard, D. (1992) *The American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Stansell, C. (1992) 'White Feminists and Black Realities: The Politics of Authenticity', Morrison, T. (ed.) *Rac-ing Justice, En-gendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality*, Morrison, Pantheon Books, New York.
- Tabari, A. and N. Yaganeh, (1982) *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*, Zed Press, London.

Tannahill, R. (1989) *Sex in History*, Sphere Books Ltd, London.

Taraki, L. (1996) 'Jordanian Islamists and the Agenda for Women: Between Discourse and Practice' *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No. 1 (January).

Tessler, M and J. Jesse. (1996) 'Gender and Support for Islamist Movements: Evidence from Egypt, Kuwait and Palestine' *The Muslim World*, Vo. LXXXVI, No. 2.

Tibi, B. (1988) *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*, University of Utah Press, Salt Lake City.

Tijssen, L. V.V. (1991) 'Women Between Modernity and Post modernity' in Turner, B.S. (ed.) *Theories of Modernity and Post modernity*, Sage Publications.

Tohidi, N. (1994) 'Modernity, Islamization, and women in Iran' in Moghadam, V. (ed.) *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Zed Books, London and Karachi.

Tucker, J. (1990) 'Taming the West: Trends in the Writing of Modern Arab Social History in Anglophone Academia', Sharabi, H. (ed.) *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses* Routledge, New York and London.

Tucker, R.C. (1978), (ed.) *Marx Engels Reader*, Norton, New York.

Turner, B. (1994) *Orientalism, Postmodernism & Globalism*. Routledge, London and New York.

Voll, J.O. (1994) 'Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan' in Marty, M. E. and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms and the State*, The University of Chicago Press, Chicago: Vol. 1.

Wali, S. (1995) 'Muslim Refugee, Returnee, and Displaced Women: Challenges and Dilemmas' in Afkhami, M. (ed) *Faith & Freedom: Women's Human Rights in The Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse.

Women in Struggle, No. 8, September 1997.

Yamani, M. 'Some Observations on Women in Saudi Arabia', Yamani, M. (ed.) *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York University Press, New York.

Yuval-Davis, N. (1992) 'Jewish Fundamentalism and Women's Empowerment' in Sahgal, G. and N. Yuval-Davis (eds) *Refusing Holy Orders*, Verso, London.

Zan-e Rooz, July 3, 1993, Tehran.

Zanan, Khordad-Tir 1374/1995, Tehran.

Zanan, Tir 1375/1996, Tehran.

