



## فمینیسم سکولار: پیشقراول مدرنیته در ایران!<sup>۱</sup>

مهرداد درویش پور

این درست است که استقرار حکومت دینی به تقویت ایدئولوژی سنت گرا در ایران منجر شده و این خود، زنان ایرانی را تحت فشار سیاسی- فرهنگی بیشتری قرار داده است و امکان گذار به مدرنیته را در میان آنان دشوار ساخته است. اما در جامعه ای که در تاریخ آن کشاکش بین سنت و مدرنیته هرگز به این گونه حاد نبوده است، زنان متوسط شهری بعنوان گروهی که تحت بیشترین فشار سنت و مذهب و حکومت مذهبی قرار گرفته‌اند نقش برجسته‌تری در گذار به مدرنیته می‌یابند. بگونه ای که از زنان طبقه متوسط شهری مدرن و سکولار میتوان بعنوان بخشی از پرچمداران گذار به مدرنیته نام برد.

پیش از پرداخت به نقش جنبش فمینیسم سکولار در ایران و این که چرا از آن می‌بایست به عنوان پیشقراول مدرنیته در ایران نام برد، نخست مایلم برداشت خود را از دو مفهوم مدرنیته و نظریه میان برشی (Intersectionality)<sup>۲</sup> که در این بحث نقش کلیدی دارند روشن سازم.

نظریه میان برشی یکی از جدیدترین گرایشات در اندیشه فمینیستی است که دیدگاه‌های تک بعدی را در تجزیه و تحلیل رویدادهای اجتماعی به زیر پرسش کشیده است. نخستین بار (گذشته از سوسیالیست فمینیست

ها) این پسا فمینیست ها و یا دقیقتر فمینیست های پسامدرن بودند که به ناسازه ( پارادکس) اندیشه فمینیستی انگشت گذاشتند: نظریه ای که از یکسو با نقد حرکت از مفاهیم عام چون انسان، فرد و یا طبقه و ناکافی دانستن آن برای بررسی تجربه متفاوت و خاص زنان به ساختارشکنی در نظریه های عام گرا همچون هومانیزم، لیبرالیسم و حتی مارکسیسم میپردازد. از سوی دیگر خود با حرکت از مفهوم کلی دیگری به نام مردانگی و زنانگی و رده بندی انسانها تنها در قالب مرد و زن، تصویری تعمیم یافته و کلی از جنسیت به نمایش میگذارد.<sup>۳</sup> یکی از اساسی ترین انتقادات نظریه های پسا ساختارگرا، پسا فمینیستی و از جمله نظریه Intersectionality به تئوری های عام فمینیستی آن است که جنسیت تنها یکی از عرصه های روابط ساختاری قدرت است و تقسیم بندی جنسیتی را شالوده هویت فردی و یا گروهی قرار دادن مسئله برانگیز است. همان گونه که تقسیم بندی انسانها تنها بر پایه تعلق طبقاتی آن ها مسئله برانگیز است. در حالیکه تئوری های عام فمینیستی با حرکت از تعلق جنسیتی از منافع مشترک زنان، وحدت آنان علیه پدرسالاری، هم سرنوشتی و خواهری جهانی زنان سخن میگویند، نظریه میان برشی Intersectionality بر آنست که انسانها موجودی بیش از تنها زن و مرد بوده و ادعای خواهری زنان را غیر واقعی میخواند.<sup>۴</sup> جنسیت نمیتواند تنها مبنای اشتراک منافع انسانها بوده و دیگر روابط قدرت در درجه دوری و نزدیکی انسانها به یکدیگر و هم سرنوشتی اشان نقش دارد. برای مثال موقعیت و منافع زنان کارگر و بورژوا یکی نیست و نمیتوان تنها بر پایه تعلق جنسیتی اشان انتظار هم سرنوشتی آنان را داشت. علاوه بر آن گرایش جنسی، تعلق قومی، موقعیت سنی و نسلی، سلامت جسمی و دماغی و یا توان خواهی (نقص عضو فیزیکی و عقلی) و موقعیت شهری و روستائی از جمله دیگر حوزه های روابط نابرابر قدرت است که در موقعیت، منابع قدرت و طرز تلقی افراد اثر میگذارد.

به این ترتیب تئوری میان برشی به عنوان نظریه ای چند بعدی به بررسی حوزه های گوناگون روابط قدرت می پردازد و بر آنست که منابع قدرت در طرز تلقی افراد و روشن ساختن جایگاه آنان کلیدی است. برای نمونه این درست است که حتی زنان میان سال، دگر جنس خواه، سفید پوست و بورژوا جامع غرب نیز از مردسالاری رنج میبرند. اما موقعیت، مصالح و طرز تلقی آنان نمیتواند بازتاب دهنده موقعیت زنان کارگر، جوان، هم جنس خواه و متعلق به گروه های قومی و نژادی تحت ستم باشد و هم از این رو نمیتوان از هم سرنوشتی این دو سخن گفت. این نظریه به ویژه با حرکت از تئوری های پسا استعماری بر آن است که گرایش نیرومندی در میان فمینیست های غربی وجود دارد که با حرکت از تجربه زنان سفید پوست دگر جنس خواه طبقه متوسط در جامعه غرب و تعمیم آن به کل جامعه زنان، عملاً نسبت به دیگر حوزه های روابط نابرابر قدرت بی توجه بوده و به ویژه در برابر گفتمان های نژادپرستانه بی تفاوتند و خواسته و یا ناخواسته به بازتولید آن یاری می رسانند.<sup>۵</sup> روابط

گونگون نابرابر قدرت می تواند به شرایطی منجر شود که بنا بر آن برخی زنان تحت ستم چند گانه قرار گیرند، حال آن که در مورد دیگری موقعیت طبقاتی ممتاز حتی بر میزان ستمدیدی جنسیتی او سایه افکند. بنا بر این سخن از هم سرنوشتی کل زنان افسانه ای بیش نبوده و برخی از زنان حتی رویاروی یکدیگر قرار می گیرند.

به این ترتیب هر نوع حرکت از تنها تعلق جنسیتی و تلاش به تعمیم این تجربیات به دیگر گروه های زنان به سطحی نگری منجر شده و نمی تواند تنوعات میان زنان و منافع متفاوت آن ها را توضیح دهد. برای نمونه تجربه یک زن روستایی و شهری از جایگاه سنت و محیط پیرامون و نقش آن در تجدید تولید پدرسالاری و یا برداشت زنان سکولار و دین باور از جایگاه دین میتواند کاملاً متفاوت باشد. همچنین تجربه زنان فارس تبار با زنان کرد و یا بلوچی که همزمان تحت ستم قومی اند در بسیاری زمینه ها متفاوت بوده و فمینیسمی که نتواند این موقعیت های متفاوت را بازتاب دهد تصویر کلیشه ای از زنان ارائه خواهد داد. حتی با حرکت از نظریه سوسیالیست فمینیستی نیز قابل فهم است که چرا تجربه زنان کارگری که میبایست محیط خشن پدرسالارانه حاکم بر فعالیت های سندیکایی را نیز به چالش بکشند بسیار متفاوت از تجربه زنان نویسنده و یا دانشگاهی است که از منابع قدرت بسیار بیشتری برای چالش هم سنگران خود برخوردارند. نظریه میان برشی در عین حال بر خلاف نظریه های کلاسیک مارکسیستی و فمینیستی هر نوع ادعای "تعیین کنندگی" یکی از حوزه های روابط قدرت نسبت به دیگری را رد کرده و بر آنست که شرایط و زمینه های مشخص (متن) تعیین کننده آنند که کدام یک از سلسله روابط نابرابر در مقطع مورد بررسی تعیین کننده تر از دیگری خواهد بود.<sup>۶</sup> برای نمونه در جامعه ای چون ایران مرد هم جنس خواه ممکن است بیشتر تحت ستم باشد تا زن دگر جنس خواه. به عبارت روشنتر در ایران سرکوب هم جنس خواهی شدیدتر از سرکوب جنسیتی است. همچنین نتیجه برخی تحقیقات در سوئد نشانگر آن است که بسیاری از زنان مهاجر در بازار کار بیشتر از تبعیض نژادی و قومی رنج میبرند تا از تبعیض جنسیتی. حال آن که در مناسبات خانوادگی بیشتر به دلیل نقش زنانه خود تحت ستم هستند تا به دلیل تعلق قومی و مهاجر تبار بودن خود.<sup>۷</sup> از این رو به هیچ وجه نمیتوان از پیش تعیین کرد که کدام یک از سلسله روابط قدرت تعیین کننده موقعیت و رفتار زنان است. تنها زمانیکه به صورت مشخص تاثیر متقابل روابط گونگون قدرت بر یکدیگر در مورد افراد و یا گروه های اجتماعی در متن زمان و مکان مورد بررسی قرار گیرد می توان منافع مشترک و یا متفاوت آن ها را روشن ساخت.

یکی دیگر از ویژگی های نظریه میان برشی، فاصله گیری آن از دوانگاری و دوراهی عینیت یا ذهنیت به مثابه شالوده حقیقت، ابژه و یا سوژه، نقش تعیین کننده ساختار و یا فاعل اجتماعی است و با فراتر رفتن از ضرورت

کلان‌نگری و یا خرد‌نگری سنتزی از هردو را به دست می‌دهد. در عین حال نظریه میان‌برشی در برابر عام‌نگری‌های فمینیسم کلاسیک و خاص‌گرایی، بومی‌نگری و نسبی‌گرایی‌های افراطی اندیشه‌های پست‌مدرنیستی نیز که دیواری بین فرهنگ‌های گوناگون میکشد از امکان ادغام عام و خاص در کلیتی به هم پیوسته دفاع میکند.<sup>۸</sup>

به گمان من با این نظریه چند وجهی و پلورالیستی بهتر میتوان تنوع در موقعیت و مصالح زنان ایران را دریافت و از نسخه نویسی عام خوداری کرد. چه کسی میگوید ضرورتاً جنبش فمینیستی ایران میبایست از استراتژی واحدی برخوردار باشد؟ چرا باید تلاش کرد خواست‌های زنان روشنفکر، تحصیل‌کرده و سکولار طبقه مدرن شهری را تا سر حد خواست‌های زنان محروم، مذهبی، کم‌سواد و سنتی روستاهای ایران پائین آورد و یا خواست‌ها و قدرت عمل اولی را به عنوان خواست و نیاز کل زنان جلوه داد؟ مسئله این نیست که مدعی شویم هیچ مصالح مشترکی بین زنان ایران وجود ندارد. کمپین یک میلیون امضا نمونه‌ای از جنبش‌هایی است که در آن میتوان برخی منافع مشترک زنان را علیه قوانین تبعیض‌آمیز به دستمایه کارزار مشترک و استراتژی واحد زنان بدل ساخت. اما مسئله اینجاست که به بهانه عقب‌ماندگی زنان روستائی و یا طبقه کارگر، اهمیت و نقش زنان سکولار طبقه متوسط مدرن شهری را در پیشقراولی و پیگیری‌های آنان در خواست‌های برابری طلبانه و گذار به مدرنیته انکار نکنیم و یا انتظار آن را نداشته باشیم که به نام زبان مشترک بر تنوعات این جنبش پرده ستر انداخته شود و یا بدتر از آن به نام منافع مشترک، تضاد منافع در میان زنان را کم‌رنگ نمود. در قسمت بررسی مبارزات تاریخی زنان ایران به این ویژگی‌ها و تنوعات جنبش زنان ایران خواهیم پرداخت تا روشن شود چرا در شرایطی که بخشی از زنان به عنوان پیش‌قراولان گذار به مدرنیته ایفا نقش نمودند، بخش دیگر به عنوان سربازان انقلاب اسلامی عمل کردند.

مفهوم دیگری که در این بحث میبایست در آن مذاقه نمود این است که آیا مدرنیته به عنوان پدیده‌های جهان‌شمول در همه جا از یک خصلت برخوردار است و یا از تنوعات بومی نیز برخوردار است. امری که کلیشه‌سازی از خصلت‌های عام و مشترک مدرنیته را فاقد موضوعیت میکند؟ "ژرژ بالانتیه" در بررسی اینکه آیا مدرنیته به دلیل زادگاه غربی خود ضرورتاً پروژه‌ای مختص غرب است یا نه از مفهوم "بیش مدرنیته" استفاده میکند.<sup>۹</sup> به عبارت روشنتر مدرنیته پروژه‌ای است که در مفهوم "وبری" شالوده‌آن تحول از یک جامعه سنتی به سوی جامعه‌ای عقلانی است که در آن از مذهب و دیگر باورهای آسمانی راززدایی شده و دانش دنیوی و علمی مبنای هدایت امور است. جامعه‌ای که ایدئولوژی‌های پیشرفت، گسست از سنت‌گرایی و نوآوری

فکرانتقادی و یا به زبان آنتونی گیدنز اندیشه بازتابنده و درنگنده را جایگزین تبعیت از کنش خودانگیخته، احساسی و یا دنباله روی از سنت و تقدیس آن کرده است.<sup>۱۰</sup> این روندی نیست که تنها در غرب طی شده باشد، گیرم که زادگاه این تحول در غرب بوده و در آنجا به عروج رسیده باشد. این روندی است جهانی که بنابر آن سنت و مدرنیته به چالش دائمی یکدیگر میپردازند. باور به جهان شمولی ارزش های مدرنیته بدان معنا است که جوامع گوناگون دیر یا زود به آن سمت (یا از طریق دینامیسم درونی تحول و یا با یاری جوامع مدرن غربی) سیر خواهند کرد. پذیرش مفهوم بیش مدرنیته بدان معنی است که جوامع گوناگون ممکن است به درجات متفاوتی و با تنوعات بومی مختلفی مدرنیته را تجربه کنند. برای نمونه در کشوری که توسعه صنعتی و مدرنیزاسیون در آن از درجه بالاتری برخوردار است، اندیشه مدرنیته نیز میتواند در آن درونی تر، عمیق تر و گسترده تر باشد، حال آنکه در جامعه ای که از ساختار صنعتی ضعیف تری برخوردار است ممکن است نوعی مدرنیته ناقص در آن توسعه یابد. چیزی که مثلا در مورد ایران نیکی کدی از آن با واژه های مدرنیته ناقص و یا مثله شده و یا شبه مدرنیسم نام میبرد.<sup>۱۱</sup>

در ایران ایدئولوژی مدرنیسم و تجددخواهی با انقلاب مشروطه آغاز نشد، بلکه به دوران قبل از آن برمیگردد. رهبران سیاسی نظیر سپهسالار، امیر کبیر، مستشارالدوله و اندیشمندانی چون مراغه ای، ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده و طالبوف در سطوح گوناگون ایدئولوژی ترقی خواهی را در جامعه ما اشاعه دادند. روشن است در آن شرایط جامعه ایران، انقلاب مشروطه به معنی دقیق کلمه کاملا مدرن نبود، اما با این همه ایدئولوژی انقلاب مشروطه هسته های جدی از مدرنیته را به همراه داشت و اساس انقلاب مشروطه با باور به ایدئولوژی پیشرفت توأم بود. باور به قانون و حاکمیت قانون و اینکه قدرت سیاسی میبایست منبعث از ملت باشد و شکل گرفتن مفاهیم دولت ملی و مجلس شورای ملی از زمره مفاهیمی است که در سطح سیاسی و اجتماعی اندیشه مدرنیته در ایران را مطرح میکند. بدین معنی اگرچه مشروطه به استقرار و یا پیروزی مدرنیته در ایران منجر نشد ولی به گمان من یکی از نقطه عطف هایی است که در تاریخ سیاسی ایران در آن از ایدئولوژی پیشرفت و رابطه با جهان غرب استقبال شده است. این نیز درست است که قانون اساسی مشروطه ماحصل سازش سه رکن شریک در آن یعنی روشنفکران غربگرا، روحانیت، و یکه سالاری پادشاهی بود که برآیند هر سه در شکل بخشیدن به آن نقش ایفا کرد و این توازن قوا باعث شد که در واقع ایران در آن دوران از یک قانون اساسی کاملا مدرن بهره مند نباشد اما با این وجود قانون اساسی مشروطه از قوانین اساسی بلژیک و فرانسه و نظائر آنها نیز الهام گرفته بود. در این معنا وجود عناصر اندیشه مدرن در ایدئولوژی مشروطه را نباید دست کم گرفت و باید به عنوان نوعی از "مدرنیته ایرانی" که ضرورتا نه از عمق و گستردگی مدرنیته فرانسه برخوردار بوده است و نه ضرورتا

همان راه را میباید در نظر گرفته شود. البته این پروژه با مدرنیزاسیون اجباری دوران پهلوی روند دیگری یافت که با تقلید از "آتاتورک" نوعی از پیشرفت صنعتی شالوده مدرنیزاسیون شد و درازای آن از آزادی، دموکراسی، سکولاریسم، برابری زن و مرد، فکر انتقادی و گسترش جامعه مدنی و دیگر عناصر اندیشه مدرنیته خبری نبود. از اینرو تجددستیزی بعدی به عنوان واکنشی در برابر مدرنیزاسیون اجباری و سطحی پیشین شکل گرفت که بدلیل درونی نشدن اندیشه مدرنیته بسادگی در انقلاب اسلامی چیره شد.

موقعیت زنان در دوران انقلاب مشروطه و بعد از آن تا انقلاب اسلامی ایران با دو پیامد و دو ویژگی قابل مکت و تامل روبرو بوده است. نخست خواست های زنان از این دوره به بعد به شکل جدی در جامعه مطرح میگردد. دوم جنبش سواد آموزی زنان که از مشروطه آغاز شده بود و تا امروز ادامه دارد تاثیرات چشمگیری بر موقعیت و آگاهی زنان از منافع خود بر جا گذاشته است.

در مورد ویژگی های جنبش زنان نخست آن که جنبش زنان در ایران به لحاظ تاریخی به غیر از موارد استثنائی بیشتر زبان و بار سکولار داشته است. با نگاهی به تلاشهایی که تاج السلطنه، صدیقه دولت آبادی، شرکت روستا، جمیله صدیقی، محترم اسکندری و بسیاری از چهره های زنان از آغاز به این سو انجام داده اند، میتوان به روشنی دریافت که زبان مبارزات زنان برای بهبود وضعیت و موقعیت خویش در جامعه اساسا سکولار بوده است. حتی اینکه چهره ای چون "ظاهره قره العین" را در حوزه طرح مسائل مربوط به زنان و به ویژه کشف حجاب میبایست بیشتر به عنوان چهره ای سکولار و یا دینی تلقی کرد جای مکت وجود دارد. اگر به تلاش های انجمنهای زنان نیز نیک بنگریم ( چه در آستانه انقلاب مشروطیت و بعد از آن و چه به ویژه در دوران پهلوی) میبینیم که اغلب آنان برای بیان حقوقشان از زبان دینی استفاده نمیکنند. امری که از اهمیت بسیاری برخوردار است. بررسی تاریخی جنبش زنان از دوران مشروطه به این سو نشان میدهد دین گرایان در مبارزات برای بهبود موقعیت زنان غالبا هیچ نقشی مثبتی ایفا نکرده اند. برعکس این زنان سکولار بوده اند که به نوعی پیشقراول در طرح خواسته های زنان بوده اند. نگاهی به ادبیات انجمن نسوان، پیک نسوان، زبان زنان، نامه بانوان و یا نوشته های فخرآفاق پارسا و غیره به روشنی نشان میدهد که گرچه اینان زبان روشن لائیک امروزی را نداشته اند و برخی خود را مسلمان زاده میخواندند اما کلامی را که برای طرح مسائل زنان استفاده میکردند سخت خصلت دنیوی داشته است.<sup>۱۲</sup>

دیگر آن که باید از خود پرسید بر چه پایه ای و تا چه درجه ای و از چه زمانی میتوان از استقلال جنبش زنان در ایران سخن گفت. برای مثال آیا حضور زنان در انقلاب مشروطه به گونه ای مستقل بوده است؟ به سختی میتوان

در دوران مشروطیت از وجود جنبش اجتماعی مستقل زنان در ایران سخن گفت. اگرچه زنان در جنبش "تباکو" و در انقلاب مشروطه نیز نقش مهمی داشتند ولی این مبارزات غالباً با کلامهای زنورانه توأم نبوده است. حضور زنان در جنبش تباکو نه با خواست برابری زنان و مردان بلکه بیشتر به منظور شرکت در جنبش عمومی ضد استعماری بوده است.

در کل انقلاب مشروطه نیز زنان به عنوان بخشی از لشکر مشروطه خواهان شرکت کردند و به ندرت از شعارهای مستقل زنانه خبری بوده است. حتی قانون اساسی ۱۲۸۵ ایران نیز هیچ حقی برای زنان قائل نشده بود. گرچه در میان نشریات و ادبیاتی که از آن نام برده شد عناصری از خواسته های زنان علیه حجاب، آموزش و حق اشتغال زنان مطرح شده اند که عناصری از ایده های زنورانه را در بر داشته است، اما تا قبل از انقلاب ۱۳۵۷ به سختی میتوان از جنبش مستقل زنان در ابعادی گسترده رد پایی یافت. بی تردید میتوان از پیش از انقلاب مشروطه به این سو از مبارزات زنان ایران برای حقوق خود سخن گفت. اما اگر بر پایه تئوری جو فریمن "وجود شبکه ارتباطی گسترده"، "شبکه های همگرا" و "افراد سازمان دهنده" نقش کلیدی در شکل گیری جنبش های اجتماعی داشته باشد به سختی میتوان از وجود این پیش شرط ها در مبارزات زنان در آن دوران سخن گفت.<sup>۳</sup>

در دوران رضا شاه و محمد رضا شاه نیز گرچه انجمن ها و سازمان زنان به ویژه در سالیان ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۲ شکل گرفتند اما مبارزات زنان در دوران پهلوی اغلب دنباله روی ایدئولوژیهای سیاسی جامعه (از طرفداران حکومت پهلوی، ملی گرایان، چپ گرایان و اسلام گرایی سیاسی) بوده است. این واقعیتی است که در دوره پهلوی گامهائی بسمت بهبود حقوق زنان برداشته شد و موقعیت زنان در دوران پهلوی در مجموع بهبود پیدا کرد. مدرنیزاسیون دوران پهلوی صرفاً به توسعه شهرنشینی و صنعتی کردن جامعه خلاصه نمی شد، بلکه تلاش در عقب راندن نقش مذهب و برداشتن گامهائی در جهت بهبود وضعیت زنان و مردان هم از دیگر تجلیات آن بود. گام مهم دیگر تلاش رضاشاه در عقب راندن روحانیون و محدود ساختن نقش و نفوذ آنها بود. وی سعی کرد قانون اساسی را به نفع جامعه سکولارتر نماید. همچنین توسعه مدارس دختران، تلاشی برای مدرن ساختن جامعه بود که زنان از آن سود بردند. قانون کشف حجاب نیز رغم تمام انتقادات وارد به آن عملاً در به عقب راندن سنت و گشایش راه برای زنان در جامعه نقش مثبتی ایفا کرد. قوانین حمایت خانواده نیز در دوران محمد رضا شاه نقش موثری در بهبود موقعیت زنان ایفا نمود. هرچند که علاوه بر نظام دیکتاتوری، عدم وجود جنبش مستقل زنان خود یکی از دلایل کم توجهی جامعه به این "اصلاحات ازبالا" و سازمان های زنان طرفدار نظام بود.

در واقع مشارکت گسترده و میلیونی زنان با انقلاب ۱۳۵۷ و به صورت عمده به عنوان سربازان انقلاب اسلامی شکل میگیرد. پس از روی کار آمدن حکومت اسلامی اما هم تجدد طلبی به مهمترین تب جامعه تبدیل میشود و هم تا آنجا که به مسئله زنان برمیگردد حاکمیت دینی با چالش رو به گسترده زنان روبرو میگردد. از نظر من ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ یکی از مهمترین نقطه های عطف بروز جنبش مستقل زنان ایران در ابعاد گسترده اجتماعی است. در واقع در این دوره است که کلام مستقل زنانه از دایره این و آن چهره برجسته زن همچون فروغ فرخ زاد و دیگران فراتر رفته و به کلام و اندیشه گروه های هرچه گسترده تری از زنان بدل میگردد. این بار زنان نه با دنباله روی از این و آن ایدئولوژی و یا جنبش سیاسی، بلکه با خواست های کاملاً مستقل زنورانه در صحنه حضور مییابند.

خلاصه آن که جنبش مشروطه زمینه مهمی برای به تحرک درآمدن و حضور زنان فراهم میکند، همان گونه که زنان نیز با با خواست آموزش و تحصیل و رویارویی با حجاب اجباری و غیره به رشد جنبش مشروطه یاری میرسانند. اما جنبش زنان به مثابه یک جنبش اجتماعی مستقل و فراگیر غالباً در دوران حاکمیت جمهوری اسلامی و در تقابل با آن شکل گرفته است. آیا تضعیف ایدئولوژی های دیگر در میدان یافتن کلام فمینیستی موثر بوده است؟ و یا شاید شدت یابی ارزش ها و قوانین مردسالار و به عقب رانده شدن زنان در پی انقلاب اسلامی نقش تعیین کننده تری در شکل گیری خوداگاهی زنانه و درک ضرورت استقلال جنبش زنان داشته است؟ پاسخ هرچه باشد گسترده تر شدن جنبش زنان پس از روی کار آمدن جمهوری اسلامی گرچه برای نخستین بار زنان اسلامگرا و مسلمان را نیز با اندیشه های فمینیستی درگیر نمود اما نقش زنان سکولار و وزن آن ها در پیشبرد این مبارزات برجسته تر گشت. به عبارت روشن تر نه تنها در دوران جنبش مشروطه زنان سکولار نقشی پیشاهنگ در مبارزات زنان داشتند بلکه در دوران پس از انقلاب اسلامی نیز نقش پیش قراولی زنان سکولار در رویارویی با ایدئولوژی، سیاست و قوانین زن ستیزانه استبداد دینی و سنت و ساختار پدرسالاری در ایران بیش از هر زمان دیگری برجسته تر شده است. کافی است نگاهی به ترکیب زنان نویسنده، هنرمند، ناشر، سردبیر و روزنامه نگار، هنرپیشه و کارگردان و فعالان تشکل های زنانه در داخل و خارج از کشور انداخت تا نقش و وزن زنان سکولار در برپایی جنبش زنان ایران روشن گردد.

از منظر نظریه میان برشی کاملاً قابل فهم است که حضور زنان ایرانی در پیکارهای اجتماعی و به ویژه در انقلاب ۱۳۵۷، هرگز حضوری یکدست و همگون نبوده است. اگر زنان طبقه متوسط شهری تحصیل کرده، سکولار و متجدد جامعه‌ی ما از انقلاب مشروطه تا به امروز با انگیزه و قصد تحقق خواسته‌های زنورانه، تجدد و

دمکراسی در این پیکارها شرکت کردند، اما بخش دیگری از زنان ایران با انگیزه و ارزشهای سنت‌گرایانه و بنیادگرایانه و به عنوان سربازان انقلاب اسلامی در انقلاب ۵۷ شرکت کردند. گرچه در جریان انقلاب بسیاری از زنان با پا گذاشتن از خانه به اجتماع (همچون در دوران مشروطه) با نوعی بیداری سیاسی روبرو شدند و افزایش مداخله‌ی زنان در اجتماع به رشدشان یاری رساند، اما انقلاب اسلامی با تبدیل زن ستیزی به ایدئولوژی رسمی جامعه منجر به عقب راندن زنان در بسیاری از زمینه‌ها شد. بنابراین نفس حضور گسترده‌ی زنان در پیکارهای اجتماعی معیار مناسبی برای سنجش میزان دستیابی زنان به خواست‌هایی و یا برابری نیست، بلکه شعار و مضمون مطالباتی که این جنبش‌ها در پیش می‌گیرند در روشن ساختن درجه رادیکالیسم و استقلال آنان تعیین کننده است.

رابطه‌ی قدرت و جنسیت رابطه‌ی شناخته شده‌ای در جامعه‌شناسی زنان است. به عبارت روشن‌تر، کنترل زنان در بسیاری از جوامع، پایه‌ی کنترل فرد و سازمان دادن ایدئولوژی‌ها و نظام‌های توتالیتر بوده است. بنیادگرایان در دفاع از ارزش‌های پیشامدرن و عنادشان با تجدد، تاکید خاصی بر دفاع از الگوی زن سنتی و دشمنی با زن مدرن دارند. بنیادگرایی اسلامی در ایران در اولین گام پس از به قدرت رسیدن با اجباری ساختن روسری تلاش نمود تجددستیزی و غرب ستیزی خود را به نمایش گذارد و تحکیم قدرت خود را از طریق کنترل زنان محک زدند. به این ترتیب زنان موقعیت نمادین در روشن ساختن کم و کیف قدرت سیاسی در یک جامعه یافتند. اگر بنیادگرایی اسلامی در ایران با به عقب راندن زنان کوشید تا اقتدار خود را به نمایش بگذارد، زنان نیز به عنوان اصلی‌ترین نیروی چالشگر نظام اسلامی در ایران، مقاومت خود در برابر آن و تمایلشان را در به عقب راندن سنت به طرق گوناگون به نمایش گذاشتند.

در دوران اصلاحات، برخورد زنان با اصلاحات و اصلاح طلبان با زنان رابطه‌ای دوگانه بود. از یک سو هر دو برای به عقب راندن بنیادگرایان نیازمند یکدیگر بودند. از سوی دیگر حمایت از خواست‌های زنان دغدغه ذهنی اصلاح طلبان نبوده و نیست. علاوه بر آن دل‌نگرانی آن‌ها از استقلال طلبی جنبش زنان که بی تردید رادیکالیسمی ورای خواست‌های اصلاح طلبان دینی را در بر دارد در این بی‌اعتنایی ذی‌نقش بوده است. در این دوره نوعی بیگانگی و شکاف عمیق بین پروژه‌های اصلاح طلبی دینی و جنبش زنان به چشم می‌خورد. حتی برخی از متفکران و نظریه پردازان "نواندیش دینی" نظیر آقای جلالی پور، آشکارا به انکار وجود جنبش زنان در ایران پرداختند<sup>۴</sup>. بسیاری از مدعیان "نواندیشی دینی" آن قدر از زمانه عقب اند که حتی نمیدانند که شعار "اول اصلاحات بعد حقوق زنان" تکرار یکی از کهنه‌ترین نظریه‌های اجتماعی است که بیشتر از آن باید به

عنوان یک قصه ملال آور قدیمی یاد کرد. از اصلاح طلبانی دینی که حتی در پیگیری امر اصلاحات نیز از خود بی کفایتی نشان دادند و برآنند که به جای پافشاری و دفاع از جنبش و خواست های مستقل زنان، باید ابتدا جنبش اصلاحات به نتیجه برسد و یا از آن بدتر به انکار جنبش زنان میپردازند انتظاری بیشتری نمیتوان داشت. آنان که حتی در باره تجدد طلبی و سکولاریسم با زبان دست و پا شکسته سخن میگویند در زمینه موضوع "حساسی" به نام زنان، در بهترین حالت نوعی اصلاح طلبی مردسالارانه را به نمایش می گذارند و در بدترین حالت میکوشند به پدرسالاری رنگ و لعاب دینی زده و به آن مشروعیت بخشند. این حقیقت که آنان حاضر نمی شوند برابری حقوق زنان و مردان را به یکی از اولویتهای سیاسی پروژه خود تبدیل کنند، نشان گر این واقعیت است که به زنان به عنوان سیاهی لشکر جنبش اصلاحات می نگرند. بی دلیل نیست که زنانی که پیشتر برای به عقب راندن بنیادگرایی اسلامی در دوم خرداد به صورت چشمگیر شرکت نمودند به محض آن که دریافتند این جنبش به مطالبات زنان وقعی نمی نهد از آن فاصله گرفتند.

یه این ترتیب عمدتاً در پی انقلاب اسلامی ایران است که شاهد شکل گیری نوعی خودآگاهی جنسیتی و جنبش مستقل زنان در ایران هستیم. زنان سکولار طبقه متوسط مدرن شهری که که از همان ۸ مارس سال ۱۳۵۷ مبارزه‌ی فعالی را علیه حکومت اسلامی آغاز کردند گروهی هستند که بیشترین لطمه در انقلاب ایران به آنان وارد آمد. هم از این رو نقش پیشاهنگی در گذار به مدرنیته یافته اند. این در حالی است که امروزه همچنان بخش گسترده‌ای از زنان ایرانی طبقه متوسط شهری در برزخ سنت و مدرنیته بسر می‌برند.

با این همه در این دوران زنان ایرانی به رغم محدودیت های قانونی و عرفی توانسته اند به موفقیت هایی دست یابند. به ویژه زنان طبقه متوسط شهری ایران با شعارهایی نظیر خشنونت در خانواده ممنوع، دفاع از حقوق برابر بین زن و مرد، مبارزه برای آزادی های فردی، اجتماعی، جنسی و خانوادگی و خواست های سیاسی نظیر آنکه باید بتوانند در حد رهبری جامعه حضور یابند به پیشقراولان گذار به مدرنیته تبدیل شده اند. یکی دیگر از پیشروی های زنان ایران در حوزه تحصیل است. برای نمونه سطح تحصیلات زنان ایرانی با هیچ یک از زنان کشورهای پیرامون منطقه قابل قیاس نیست در حال حاضر حدود ۶۵ درصد از زنان را دانشجویان و فارغ التحصیلان دانشگاه تشکیل می دهند، هرچند تنها ۱۴ درصد از آنان در بازار کار حضور دارند<sup>۱۵</sup>. بیکاری زنان تحصیل کرده زنگ خطری را در ایران به صدا در آورده است و می تواند یک معضل اجتماعی را در آینده سبب شود.

در این دوره به ویژه زنان طبقه مدرن متوسط شهری و سکولار به خودباوری چشمگیری رسیده اند که تفاوت

بنیادین با موقعیت زنان در اغلب جوامع همجوار ایران دارد. در واقع تحول اقتصادی سال های پایانی دوران پهلوی در ایران باعث پدید آمدن طبقه متوسط شهری شد که توقعات این طبقه اثر نیرومندی در جامعه و از جمله در بین زنان این گروه به جای گذاشته است. میتوان گفت جنبش زنان در جامعه ایران در این دوره عمدتاً از خواست های طبقه متوسط مدرن شهری و سکولار الهام گرفته است نه تنها در گذشته بلکه از زمان روی کار آمدن جمهوری اسلامی ایران تا به امروز، زنان سکولار برای آزادی حجاب و دیگر حقوق خود تظاهرات کوچک و بزرگی را سازمان داده اند. همچنین از طریق انتشار نشریات و مجلات، سازمان دادن گردهمایی ها و کنفرانس ها حضور یک گرایش اجتماعی مهم در جامعه را نشان داده اند. بخش مهمی از کتاب ها و متونی که در این دوره منتشر شده است مربوط به موضوع زنان است. در حوزه هنر، فیلم و ادبیات شاهد گذار از سلطه "رنالیسم سوسیالیستی" به گفتمان فمینیستی هستیم. انتشار ده ها مجله و یا سایتهای اینترنتی زن ورانه، فعالیت چشمگیر زنان اندیشمند، نویسنده، هنرمند و کارگردان سینما، سردبیران مجلات، ناشرین، حقوق دانان و دیگر فعالان سیاسی و اجتماعی زن و صدها تشکل و محافل زنانه در داخل و خارج از کشور که برای آزادی زنان میکوشند نشانگر حضور غیر قابل انکار جنبش زنان ایران است که در هیچ دوره ای به اندازه امروز پر رونق نبوده است. جنبش زنان ایران نه فقط در سطح نظری با تولید گفتمان های زن ورانه، بلکه با حضور فعال خود در عمل اجتماعی که کمپین یک میلیون امضا زنده ترین و آخرین نمونه آن است، نشان از حضوری پر آتیه دارد. درجه رشد و ابعاد یک جنبش اجتماعی به معنی وجود یا عدم وجود آن نیست. برای من برآستی قابل فهم نیست افرادی که وجود پدیده ای به نام جنبش مستقل زنان در ایران را یکسره انکار می کند با چه معیار و با چه تعریفی از مفهوم جنبش چنین حکمی صادر میکنند.

این درست است که استقرار حکومت دینی به تقویت ایدئولوژی سنت گرا در ایران منجر شده و این خود، زنان ایرانی را تحت فشار سیاسی- فرهنگی بیشتری قرار داده است و امکان گذار به مدرنیته را در میان آنان دشوار ساخته است. اما در جامعه ای که در تاریخ آن کشاکش بین سنت و مدرنیته هرگز به این گونه حاد نبوده است، زنان متوسط شهری بعنوان گروهی که تحت بیشترین فشار سنت و مذهب و حکومت مذهبی قرار گرفته اند نقش برجسته تری در گذار به مدرنیته می یابند. بگونه ای که از زنان طبقه متوسط شهری مدرن و سکولار میتوان بعنوان بخشی از پرچمداران گذار به مدرنیته نام برد. روند جهانی شدن و رفت و آمد گسترده مهاجران ایرانی که با اندیشه برابری آشنایی بیشتری یافته اند نیز به تقویت نقش این گروه از زنان و افزایش توقعشان به ویژه در نسل جوان یاری رسانده است. بگونه ای که امروزه ادعا آنکه زنان باید تنها از فرهنگ بومی خود تغذیه کنند به ادعای پوچی تبدیل شده است.

بسیاری از این زنان بدرستی دریافته‌اند که مانع دستیابی آنان به خواست رهایی و یا برابری تنها حکومت اسلامی نیست، بلکه باید با ساختار پدرسالاری مبارزه کرد. انکار ناپذیر است که بسیاری از زنان مسلمان هم اکنون در ایران برای تامین حقوق خود مبارزه می‌کنند، اما همان طور که پیش تر اشاره شد غالب چالش های عمیق زنورانه در طول تاریخ ایران و به ویژه در دوره اخیر توسط زنان سکولار صورت گرفته است. این امر نافی گفتگو و همکاری بین سکولارهای فمینیست و مسلمانان فمینیست نیست. این ادعا که فردی که خود را مسلمان میدانند، نمی‌تواند خود را فمینیست بخواند. به لحاظ نظری غلط و به لحاظ سیاسی خطرناک است. اما انکار تفاوت های چشمگیر در خواست ها و استراتژی مبارزاتی این دو گروه به تفلیل جنبش فمینیستی ایران و فلج ساختن آن منجر خواهد شد. از این رو سخن گفتن از منافع و هم سرنوشتی کل زنان ایران بدون روشن ساختن نقش و جایگاه گروه های گوناگون آن به ساده انگاری نظری و بن بست سیاسی جنبش زنان ایران منجر خواهد شد. نظریه میان برشی که بر تنوع و تفاوت منافع طبقاتی، قومی، نسلی، گرایش جنسی، سنی و ... گروههای مختلف زنان پرتو می افکند ابزار نظری مناسبی برای تدوین استراتژی سیاسی جنبش زنان فمینیست های سکولار به دست میدهد.

پیش از این در نوشته دیگری به وجود چهار گروه در جنبش زنان ایرانی از زاویه دوری و نزدیکی به دین و حکومت دینی در ایران و چگونگی برخوردشان به مشکلات زنان اشاره کرده ام. گروه نخست زنان آتئیست و ضد مذهبی هستند که مذهب ستیزی را شرط رهایی زنان می‌دانند. این گروه معتقدند بین باور به دین و باور به برابری زن و مرد نمی‌توان آشتی برقرار کرد. گروه دوم فمینیست‌های سکولاری هستند که زبان غیردینی دارند، ولی شرط اعتقاد به برابری زن و مرد را اعتقاد دینی یا عدم اعتقاد دینی نمی‌دانند، بلکه آنرا بحثی کاملاً دنیوی و زمینی می‌دانند که میتواند مبنای کارزار مشترک قرار گیرد. گروه سومی وجود دارند که از آنان بعنوان مسلمانان فمینیست میتوان نام برد. کسانی که خود را مسلمان می‌دانند، ولی در پی یک قرائت فمینیستی از دین هستند و برابری زن و مرد را اصل و مبنا قرار میدهند. همان طور که کمپین یک میلیون امضا نشانگر آن است بین سکولارهای فمینیست و مسلمانان فمینیست می‌توان گفتگو و همکاری برقرار نمود. با این همه من از همان ابتدا نسبت به شیفتگی در برابر "فمینیسم اسلامی" هشدار دادم و نخستین بار در مقاله خود در کنفرانس بین‌المللی بنیاد پژوهش‌های زنان ایران در سیاتل در سال ۱۹۹۶ و در دوران عروج این گرایش در ایران، از ارتباط آن با تئوری نسیت فرهنگی و چالش آن در برابر فمینیسم سکولار سخن گفتم.<sup>۱۶</sup>

"فمینیسم اسلامی" پرچم گروهی از زنان است که اسلام گرایی سیاسی بخشی از هویت آنان است و در ایران بیشتر به عنوان فمینیسم دولتی ظاهر شده اند. بی دلیل نبود که آنها ضمن رد تساوی طلبی بین زنان و مردان، حفظ "بیضه‌ی اسلام" را آن اولویتی می‌خواندند که خواست‌های زنان می‌بایست تابعی از آن باشد. البته «فمینیسم اسلامی» ربطی به مسلمانان فمینیست ندارد. گروه اول از دین پرچم سیاسی ساخته است. از همین رو بیش از آن که از آن به عنوان بخشی از جنبش فمینیستی نام ببریم، باید آن را گرایشی در جنبش اسلام گرایی شناخت. برای آنان، میزان «خودآگاهی» زنان مسلمان، باورهای دینی است. حال آن که در نزد گروه دوم، دین بخشی از اعتقادات شخصی است و باور به حقوق برابر زن و مرد معیار است. بیهوده نیست که گفت‌وگو و همکاری بین سکولارهای فمینیست و مسلمانان فمینیست میسر است. حال آن که با گروه‌های ایدئولوژی‌گرای «فمینیست اسلامی» جز بر سر نقش دین در «رهایی» یا اسارت زنان بحثی زمینی نمی‌توان داشت<sup>۱۷</sup>. اساساً باور یا عدم باور به دین را به معیار برابری حقوق زنان بدل ساختن بحثی اسکولاستیک است. با این همه با رشد جنبش سکولار در ایران نه تنها فمینیسم اسلامی رنگ باخته است، بلکه زبان مسلمانان فمینیست نیز دنیوی تر شده است. این همه نقش فمینیست‌های سکولار را در چالش پدرسالاری دینی در ایران که قدرت سیاسی را نیز در دست دارد بیش از هر زمان دیگر برجسته ساخته است. ارتش زنان سکولار مدرن شهری پس از سال‌ها به عقب رانده شدن در پیشاپیش جنبش تجددخواهی ایران به راه افتاده اند. به کمتر از تقویت آن نیاندیشیم!

---

#### منابع:

<sup>۱</sup> این نوشته متن سخنرانی در هفدهمین کنفرانس بین‌المللی بنیاد پژوهش‌های زنان ایران است که در سال ۲۰۰۶ در شهر مونترال برگزار گردید.

<sup>۲</sup> برای مطالعه بیشتر در باره این نظریه می‌توان از جمله به آثار زیر رجوع کرد:

De Los Reyes, Paulina & Mulinari, Diana (2005) *Intersektionalitet*. Lund: Liber.

Andersen, Margaret & Collins, Patricia Hill (2003) *Race, Class and Gender: An Anthology*. Wadsworth Publishing Company.

Collins, Patricia Hill (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Boston: Uniwin Hyman.

3 نگاه کنید به:

Fraser, Nancy & Nicholson, Linda J (1990) "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", In Nicholson, Linda J (re) *Feminism /Postmodernism*. New York.

Butler, Judith P (1984) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York.

4 نگاه کنید به:

Mulinari, Diana & Sandel, Kerstin & Schömer (red) (2003). *Mer än bara kvinnor och män. Feministiska perspektiv på genus*. Lund: Studentlitteratur

5 نگاه کنید به:

Mohanty, Chandra Talpade (2003) *Feminism without Borders. Decolonising Theory, Practicing Solidarity*, Durham & London Duke University press.

6 نگاه کنید به:

Anthias, Floya & Nira Yuval-Davis (1983) *Contextualising feminism – Gender, Ethnic, Colour, Class and the Antiracist Struggle*. London: Routledge.

Mehrdad Darvishpour (2004) *Invandrarkvinnor som bryter mönstret*. Lund, 2004

8 نگاه کنید به:

Knocke, Wuokko (1997) "Problematizing Multiculturalism: Respect, Tolerance and the Limits to Tolerance" *NORA*, nr 2, vol 5.

8 ژرژ بالاندیه: "جست و جو گر تمدن و مدرنیته ای دیگر" ترجمه حسین سامعی. نگاه نو، شماره 18، سال 1375.

10 آنتونی گیدنز: تجدد و تشخیص، جامعه و هویت فردی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی، تهران سال 1378.

11 نیکی. آ. کدی: ریشه های انقلاب اسلامی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. نشر قلم. تهران، 1377.

12 الیز ساناساریان: «جنبش حقوق زنان ایران» طغیان، افول و سرکوب از 1280 تا انقلاب 57. ترجمه: نوشین احمدی خراسانی،

نشر اختران، سال 1384.

13 همان جا.

14 نگاه کنید به حمید رضا جلایی: «اختلاط مفهوم فمینیسم با جنبش زنان»، در *جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی*، انتشارات طرح

نو، «ارزیابی پویای زنان ایران»، روزنامه یاس نو آبان 1382 و "چرا مدافعان زنان از فمینیست نامیدن خود بیم دارند؟" به نقل از

سایت امروز مندرج در سایت عصر نو 25 فروردین 1383.

15 ژاله شادی طلب: توسعه و چالش‌های زنان ایران، سال 1381 نشر قطره، تهران.

16 مهرداد درویش پور: "نسبیت فرهنگی و جهان شمولی حقوق برابر زنان و مردان" در *چالشگری زنان علیه نقش مردان*، 2001،

نشر باران، سوئد.

17 نگاه کنید به:

Mehrdad Darvishpour (2003) "Islamic Feminism": Compromise or Challenge to Feminism", *Iran Bulletin*.