

سر دبیر مهمان:
سیاوش ملامی

سیاست جنسیت و سکسوالیته



گفتمان‌های سکسوالیته رقیب در ایران پس از انقلاب [حامد شهیدیان]
• رهایی جنسیتی و وبلاگستان ایرانی [نیکی اخوان] • سیاست جنسیتی
چپ‌ها: ازدواج با خود شیطان [هایده مغیثی] • کنترل سیاسی خانواده
[پروین پایدار] • جنسیت، اجبار و امکان‌های مقاومت [حامد شهیدیان]
• تأملی بر سیاست جنسیتی و شیوه‌های نقد آن [زینب نبوتی]

فهرست عناوین

سخن سردیر	۲
گفتمان‌های سکسوالیته رقیب در ایران پس از انقلاب ..	۳
رهایی جنسیتی و وبلاگستان ایرانی	۱۶
سیاست جنسیتی چپ‌ها	۲۵

کنترل سیاسی خانواده	۳۸
جنسیت، اجبار و امکان‌های مقاومت	۴۴
..... تأملی بر سیاست جنسیتی و شیوه‌های نقد آن	۵۲

سخن سردبیر

هدف این ویژه‌نامه بیان مسائل و موضوعات محوری درباره سیاست جنسی^۱ و سیاست جنسیتی^۲ در ایران است. در اینجا «سکسوالیته» عمدتاً بر گرایش جنسی دلالت دارد و «جنسیت» بر چیزی که مردانه و زنانه تلقی می‌شود. از یک سو در بررسی سیاست جنسی در ایران، به لحاظ تاریخی و سیاسی مناسبات قدرت، نقش دولت، نهادها و قوانین در کنترل سکسوالیته، خلاقیت هم‌جنس‌گرایان، دوجنس‌گرایان، ترنس‌ها و سکسوالیته‌های دیگر برای مقابله با شرایط سرکوب، گفتمان‌های سکسوالیته در ایران پس‌انقلاب و نقش سکسوالیته به مثابه عاملیت سیاسی بررسی می‌شود. از سوی دیگر در این بررسی، مساله سیاست کوپیر مطرح می‌شود که در پی پاسخ به این پرسش است که نقش دولت ایران در بازسازی هویت قربانی از هم‌جنس‌گرایان چیست و چگونه مدافعان حقوق هم‌جنس‌گرایان ایران از سیاست مرگ و زندگی به عنوان ابزاری سیاسی استفاده می‌کنند و امکان‌های مقاومت کدامند. بررسی سیاست جنسیتی نیز شامل بررسی سیاست جنسیت در ایران، پیدایش روابط جنسیتی گوناگون و روابط متغیر قدرت میان زنان و مردان، نقش چپ‌ها در همراهی یا عدم همراهی با کنترل و سرکوب، سیاست حجاب، سیاست‌های کنترل خانواده و بدن زنان، اجبار و سرکوب و در نهایت امکان‌های مقاومت و رهایی در فضاهای عمومی، خصوصی و مجازی است.

از این رو مقالات این ویژه‌نامه به هر دو موضوع سیاست‌های جنسی و سیاست‌های جنسیتی در ایران می‌پردازند. حامد شهیدیان در مقاله مفصل خود با عنوان «گفتمان‌های سکسوالیته رقیب در ایران پس از انقلاب» سه گفتمان مربوط به رفتار جنسی، گرایش جنسی و به طور کلی سکسوالیته را تحلیل می‌کند: گفتمان مذهبی، گفتمان علمی و گفتمان فمینیستی. او در مقاله «جنسیت، اجبار و امکان‌های مقاومت» به بررسی سیاست جنسیتی در ایران می‌پردازد و در این راستا نقش ایدئولوژی‌ها، شرایط اجتماعی و تاریخی حاکم بر ایران را مشخص می‌کند، به ویژه با توجه به شیوه‌های مقاومت در برابر این سیاست‌ها. هایدی مغیثی در مقاله «سیاست جنسیتی چپ‌ها» با نگاهی تاریخی و تحلیلی، نقش چپ‌ها در سیاست جنسیتی ایران یعنی در سرکوب یا کنترل سکسوالیته به معنای «جنسیت» را آشکار می‌سازد. زینب نبوتی در مقاله «تاملی بر سیاست جنسیتی و شیوه‌های نقد آن» با بررسی رابطه نظریه قدرت با سیاست جنسیتی نزد فوکو، در پی آن است نشان دهد این دیدگاه چه امکان‌هایی را برای نقد و بررسی سیاست جنسیتی در ایران فراهم می‌کند. پروین پایدار در مقاله «سیاسی کردن خانواده» به طور خاص به سیاست جنسیتی در ایران با تمرکز بر موضوع خانواده، شیوه کنترل زنان، حجاب، تفکیک جنسیتی و مقاومت زنان می‌پردازد. نیکی اخوان نیز در مقاله «رهایی جنسیتی و وبلاگستان ایرانی» شیوه‌های عاملیت زنان وبلاگ نویس ایرانی را کندوکاو می‌کند.

این ویژه‌نامه برای نخستین بار منابع دانشگاهی و نظری نسبتاً جامع، مهم و متنوعی را در این حوزه فراهم می‌کند که برای افرادی مفید و سودمند خواهد بود که در زمینه سیاست جنسی، سیاست جنسیتی، سیاست کوپیر و نظایر این پژوهش و فعالیت می‌کنند.

سیاوش مسلمی (سهراب فرنام)

حامد شهیدیان | ترجمه و تلخیص: سهراب فرنام

گفتمان‌های سکسوالیته رقیب در ایران پس از انقلاب



Photo credit by gettyimages.com

آموزش دختران درباره اهمیت پرهیز جنسی قبل از ازدواج، فرایند جدایی‌ناپذیر جامعه‌پذیری جنسیتی در جمهوری اسلامی ایران است

متون اسلامی کنونی درباره سکسوالیته، همراه با محتوای برگرفته شده از علم زیست‌شناختی مدرن و بینش‌های بالینی، نوعی تلاش برای تنظیم زندگی خصوصی و رفتار عمومی در دولت اسلامی است

ویژگی غالب روابط جنسیتی در جمهوری اسلامی ایران، سلطه قوی مردانه در فضاهای خصوصی و عمومی و کنترل و مهار مداوم جنسیت و سکسوالیته بوده است. در عین حال، واکنش‌ها به ایدئولوژی اسلامی و سلطه مردانه تقریباً در تمام وجوه زندگی پس از انقلاب نفوذ داشته است. در چند سال گذشته، انتشار چندین کتاب و مقاله درباره سکسوالیته، نبرد بر سر روابط جنسیتی را به حوزه ای گسترش داده است که در گذشته با بیشترین احتیاط و دقت بررسی می‌شد. این مقاله، تلاشی مقدماتی برای آشکار ساختن برخی شباهت‌ها و تفاوت‌ها در میان گفتمان‌های سکسوالیته رقیب در جمهوری اسلامی ایران است.

نبرد بر سر بازتعریف سکسوالیته باید در بافت تغییراتی نگریسته شود که در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ریشه داشت. افزایش حضور زنان در فضای عمومی منجر به تعامل‌هایی با محدودیت کمتر میان زنان و مردان شد. این تعامل با تجاری شدن اوقات فراغت و نمایش بیشتر و صریح سکس در رسانه‌ها تقویت شد. سکسوالیته به تدریج از نمود و مظهر مقدس سعادت زناشویی به سمت نیاز سکولارتر انسان حرکت کرد. اسلام‌گرایان، با رسیدن به قدرت، تلاش کردند تا سکسوالیته دگرجنس‌گرایانه و مبتنی بر زناشویی را از نو بسازند و تقویت کنند. برای سال‌های متمادی، مبنای نظری این تلاش‌ها عمدتاً مبتنی بر تفاسیر متون کلیدی تأثیرگذار و محدود، به ویژه اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب اثر مرتضی مطهری بود، اما به تازگی شمار اندکی از مردان جوان‌تر در این باره دست به نگارش زده‌اند. برجسته‌ترین فرد از میان این نویسندگان علی اسلامی‌نسب است، استاد دانشگاه و درمانگر که هدفش ترکیب ادبیات زیست‌روان‌شناختی درباره سکسوالیته با شریعت است. گفتمان‌های علمی و فمینیستی رقیب نیز از آثار علمی درباره سکسوالیته استفاده می‌کنند بی‌آنکه شریعت را با آن ترکیب کنند.

تمام این سه گفتمان را باید پاسخ‌هایی برای جستجوی مدرنیستی هویت در نظر گرفت. محققان مدرنیته، اضطراب وجودی را - پرسش ظاهراً ساده «من کیستم؟» - مؤلفه محوری مدرنیته معرفی کرده‌اند. ما به عنوان افراد «مدرن» می‌توانیم خودمان را به شیوه‌هایی «بسازیم» که قبلاً غیرممکن بود، اما انتخاب‌های ما اضطراب و عدم تعادل به همراه دارند.

نوشته‌هایی که در زیر مورد بحث قرار گرفته‌اند همگی بر شرایط «غیر عادی» زندگی مدرن به مثابه علت دل‌نگرانی درباره سکسوالیته تأکید می‌کنند. از این نظر، این نوشته‌ها را باید در بافت کتاب‌های خودیاری در نظر گرفت که به سرعت رو به گسترش بودند. این کتاب‌ها منتشر شده و نسبتاً به طور گسترده خوانده شدند. محمود ساعتچی، روان‌شناس در مقدمه ترجمه کتاب سر رشته زندگی خود را در دست بگیرید اثر وین دایر، یکی از ویژگی‌های جامعه معاصر را «فشار روان‌شناختی شدید» معرفی می‌کند به ویژه از این جهت که معلول شمار و تنوع نقش‌هایی است که فرد باید به اجرا بگذارد. او اضافه می‌کند که فشارها به قدری شدید است که اگر مراقبتی صورت نگیرد، می‌تواند «شخص را له کند». در پرتو این وضعیت است که هر کسی باید اصول بهداشت روانی را بداند.

کتاب‌های روانشناسی عامه‌پسند مانند ترجمه کتاب وین دایر می‌توانست به عنوان تکمله‌ای بر آثار روانشناختی علمی و دانشگاهی، منبع اطلاعاتی برای عموم مردم باشد. آثاری که درباره سکسوالیته به نگارش درآمده‌اند به نحو تنگاتنگی با دو نوع تلاش - به ویژه از سوی دولت - برای نظارت بر رفتار و هویت مردم و به چالش کشیدن هنجارهای فرهنگی، اعمال اجتماعی و نقش‌های جنسیتی مسلط، پیوند داشتند. اشاره به این نکته ضروری است که گفتمان‌های اسلامی، علمی و فمینیستی به طور متناوب با یکدیگر مرتبط نیستند. گفتمان اسلامی، هژمونیک است نه تنها برحسب دسترس‌پذیری به منابع اقتصادی عظیم برای اشاعه آن بلکه همچنین در بکارگیری زور برای ساکت کردن صداهای نامطلوب و اعتراضی. نویسندگان مذهبی از این امتیاز برخوردارند که دیگران را عوامل «تهاجم فرهنگی» غرب بنامند. در موضوعات مرتبط با جنسیت و سکسوالیته، چنین خطری کاملاً آشکار است. تقریباً تمام متون پس از انقلاب درباره سکسوالیته (و درباره زنان) مقدمه‌ای بر هشدارها پیرامون تهاجم فرهنگی هستند و خودشان را در موقعیت واکنش به این «تهاجم» قرار می‌دهند. این مهم است زیرا این موضوع، میزان توانایی نویسندگان غیر مذهبی برای وارد شدن آزادانه و صریح در این قلمروها را محدود می‌کند. همچنین تبیین می‌کند چرا برخی از ادبیات‌ها در برخی از دوره‌ها دسترس‌پذیر می‌شوند. اگر به هر دلیل، یک گفتمان هژمونیک نسبتاً یک‌دست غیرممکن باشد و سانسور کمتر محدودکننده باشد، گفتمان‌های علمی و - شاید به طور خاص - گفتمان‌های فمینیستی این شانس و امکان را می‌یابند که خودشان را به شیوه‌هایی بیان کنند که قبلاً ممکن نبود. اگر محدودیت‌ها افزایش یابد، حتی همان موادی که قبلاً توسط مقامات سانسورچی مجاز شمرده شده‌اند، با محدودیت‌های شدیدتری روبرو می‌شوند.

گفتمان مذهبی

توجه به رفتار جنسی مومنان همواره بخش مهمی از ادبیات اسلامی بوده است. آیه‌های قرآن و احادیث پیامبر اسلام و امامان مختلف، مبنایی را ساخته است که گفتمان‌های مختلف درباره اعمال اجتماعی و انضمامی سکسوالیته بر آن بسط یافته‌اند. نسل‌هایی از نویسندگان مذهبی و علما به پرسش‌های مردم واقعی درباره اعمال جنسی کنونی‌شان در رساله‌های مختلف در باب سکسوالیته یا در توضیح المسائل گوناگون پاسخ داده‌اند. این نویسندگان «پندهای تخصصی» درباره بایدها و نبایدهای روابط جنسی ارائه می‌دهند و از این طریق نه تنها به مومنان کمک می‌کنند تا میل جسمانی خودشان را درک کنند بلکه همچنین بیان جنسی آن‌ها را در درون حدودی که توسط شریعت تصویب شده است، کنترل می‌کنند.

در ایران پس از انقلاب، نیاز به تبیین و کنترل شدیدتر از قبل شد. صورت‌بندی دوباره روابط جنسیتی در مسیر اسلام نیازمند کنترل دقیق نحوه شکل‌گیری جنسیت و سکسوالیته و تحقق آن در قلمرو خصوصی و عمومی بود، اما کنترل و نظارت به تنهایی برای اسلامی کردن جامعه کافی نیستند. همان‌طور که نوید مشاهده می‌کند «تمام این قوانین نمی‌توانند سازگاری میان جنسیت‌های مخالف را ایجاد کنند مگر اینکه شوهر و همسر صمیمانه و مشتاقانه بخواهند با یکدیگر درآمیزند». بر طبق نظر نوید، شناخت جنسی برای زندگی ذهنی و جسمی سالم، به ویژه برای نسل آینده مهم و اساسی است.^۱

افزون بر این، تحول شرایط نیازمند راه‌حل‌های عملی برای مسائلی است که رهبران اسلامی قبلی به طور مستقیم به آن‌ها پاسخ نداده‌اند. نوشته‌های اسلامی کنونی درباره سکسوالیته بر نگرانی‌های جدیدی نظیر سکس و سالخوردگی، سکس بعد از یائسگی، و جوانان و سکس تاکید می‌کنند. یکی

۱. ن. نوید، خستگی و ناتوانی جنسی، مشهد: راهیان سبز، ۱۳۸۱: ۷، ۹.



از منابع نیز نیاز به بررسی مسائل جنسی جانبازان معلول را خاطرنشان می‌کند، گرچه اظهارنظرها محدود به اطلاعات کلی درباره آسیب به ستون فقرات و سکس است.

نوعی اجماع میان این نویسندگان وجود دارد که عصر مدرن، سکسوالیته را پیچیده‌تر کرده است. محمد منصورنژاد^۲ می‌نویسد که در گذشته باروری هدف اولیه رابطه زناشویی بود؛ زنان امروز دارای ملاحظات دیگری غیر از زندگی زناشویی و فرزندآوری هستند. آن‌ها به زیبایی خود، آینده خود و رفاه اقتصادی خود نیز توجه دارند. همچنین زندگی معاصر سرشار از استرس است؛ اعصاب در هم ریخته، خستگی، نارضایتی و خشم، همگی علل احتمالی اختلال جنسی هستند. در کشوری با جمعیت روز افزون جوان که امیال جنسی، به باور اسلام‌گرایان حاکم، به طور پیوسته از سوی جنس مخالفی تحریک می‌شود که در حوزه عمومی و در رسانه‌ها حضور دارند، ازدواج دیر هنگام باعث ایجاد معضلات بیشتر برای دولتی می‌شود که دل‌مشغول اخلاق عمومی است به ویژه وقتی که جوانان ضرورتاً راه حل اسلامی پیشنهاد شده برای ازدواج موقت را نمی‌پذیرند.

اسلامی‌نسب به موضوع لقاح مصنوعی و پیچیدگی‌های آن در حوزه اقتصاد سیاسی جنسیت‌باور می‌پردازد. لقاح مصنوعی برحسب شریعت قابل قبول است به شرطی که تبار و نسل پدر حفظ شود، اما آبستن کردن زن با اسپرم مرد دیگری غیر از شوهرش مطلقاً حرام است؛ خواه زن متأهل باشد یا نباشد، خواه شوهرش راضی باشد یا نباشد، [لقاح مصنوعی] حرام است. کودک برای پدر طبیعی و مادری که او را زاده است محرم است زیرا کودک توسط آب پدر خلق شده است اما نه شوهر قانونی مادرش.

نباید تعجب کرد که با تمام ادعاها درباره توجه به نیازهای زنان، فمینیسم در گفتمان مذهبی نه تنها ضد اسلامی بلکه همچنین ضد زن تلقی می‌شود. به بیان حکیمی، فمینیسم نظریه مردنمایی زن است، یعنی زنان را به عنوان مردان معرفی می‌کند و تلاش می‌کند زنان را به مردان تبدیل کند. از این نظر، فمینیسم زن بودن زنان را انکار می‌کند: «شخصی که محبوب جنس مخالف است و می‌تواند همسر باشد و نیازهای معینی را پاسخ دهد؛ یا تبدیل به مادر شود و تداوم نسل بشر را تضمین کند یا تبدیل به محور زندگی خانواده شود»^۳.

متون اسلامی کنونی درباره سکسوالیته، همراه با محتوای برگرفته شده از علم زیست‌شناختی مدرن و بینش‌های بالینی، نوعی تلاش برای تنظیم زندگی خصوصی و رفتار عمومی در دولت اسلامی است. زنان، اهداف اصلی این کنترل هستند. این متون صرفاً فیزیولوژی جنسی زنان را بازتاب نمی‌دهند بلکه درصدد هستند این فیزیولوژی را شکل دهند. اگر میل جنسی زنان تا ازدواج، «خاموش و پنهان» تلقی شود، یک نظام باور، این «واقعیت علمی» را معتبر فرض می‌کند و درباره سکسوالیته زنان به شیوه‌ای می‌نویسد که آن نظام را تداوم بخشد.

دل‌مشغولی نویسندگان اسلام‌گرا در مورد کنترل سکسوالیته زنان تا حدی ریشه در واکنش به این انتقادات دارد که اسلام نیاز مردان را برآورده می‌سازد. قرآن به مردان آموزش می‌دهد که «زنان، کشتزار شما هستند پس از هر جا که خواهید به کشتزار خود درآیید» و سکس برای مردان در تاریخ اسلام هم برای فرزندآوری و هم برای کام‌بخشی تصور شده است. شناخت نیازهای جنسی زنان به لحاظ نظری [در این نظریه] می‌توانست منجر به افزایش لذت جنسی زنان شود بی‌آن‌که استحکام خانواده را به خطر اندازد. توجه اصلی، ایجاد زنان محبوب اما تا حدی راضی است که لذت مردان را تداوم می‌دهند و افزایش می‌بخشند. من در زیر به این موضوع بیشتر خواهم پرداخت اما مایلم در اینجا تأکید کنم که تلاش اسلام‌گرایان برای کنترل سکسوالیته زنان همچنین پاسخی به نقد از اسلام و دولت اسلامی است.

۲. محمود مسئول‌نژاد، مسئله زن، اسلام و فمینیسم: در دفاع از حقوق زنان، تهران: برگ زیتون، ۱۳۸۰: ۱۶۸.

۳. محمد حکیمی، دفاع از حقوق زنان، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸: ۸.

اسلامی‌نسب کار خود را با هشدار جدی درباره «تهاجم فرهنگی» آغاز می‌کند. او با ستایش از وزارت ارشاد به خاطر سانسورش، می‌نویسد که مقررات سانسور شدید، پاسخی به نیت رژیم قبلی برای فاسد کردن جوانان ایران است. به نظر اسلامی‌نسب، از زمان افزایش مواد پورنوگرافیک و امکاناتی برای نوشیدن الکل، رقص و مشارکت در همجنس‌گرایی به میزان زیاد، «قانون اسلام» که دین برتر در جهان است. و باورهای شیعه خفیف شد. اکنون که حکومت اسلامی در قدرت است، باید شناخت ضروری را برای هموار کردن موفق‌آمیز مسیرمان به سرزمین اخلاق به دست آوریم و از عصر «جهل و استحاله فرهنگی و دینی» گذر کنیم. او اصرار دارد که انسان‌ها در نگاه علم، موجودات زیستی. روانی. اجتماعی هستند، اما در شیعه ما دارای یک بُعد اخلاقی هستیم. او تأکید می‌کند که شناخت درباره سکسوالیته «به ما اجازه می‌دهد سکسوالیته را به شیوه‌ای درک کنیم که به نفع نظام باور «ما» باشد». به باور او، این ناشی از این واقعیت است که سکس در انسان‌ها یک پدیده روانی است که در آن، فرهنگ دارای نقش برجسته‌تری از هورمون‌ها و غرایز است.

آثار اسلامی که در چند سال اخیر منتشر شده‌اند، اطلاعات علمی و شبه علمی را با توصیه‌های پزشکی و روانشناختی، پندهای عملی عمومی، بازتابید هنجارهای فرهنگی و بحث‌ها پیرامون باورها و قوانین مذهبی ترکیب می‌کنند. متون اسلامی همواره استدلال کرده‌اند که علم، آموزه‌های اسلام را تقویت می‌کند، اما پیش از انقلاب، بسیاری از نویسندگان متون اسلامی عامه پسند، شناخت محدودی از فیزیولوژی و روانشناسی داشتند. از این رو، مؤلفه «علمی» در کار آن‌ها عبارت بود از اطلاعاتی که برای یک خواننده بی‌اطلاع و مشتاق باور کردن، علمی به نظر می‌رسید. از این رو برای مثال ما در این متون می‌خوانیم که خطرات تماشای افرادی که به لحاظ جنسی تحریک کننده هستند نظیر زنان بی‌حجاب، صرفاً غیراخلاقی نیستند بلکه به بدن نیز آسیب می‌زنند و باعث مشکلات تنفسی، درد در ناحیه قلب، افزایش ضربان قلب، ضعف عمومی و سردرد می‌شود. منقول است که نگاه کردن به والدین با مهربانی و عطوفت، بینایی را بهبود می‌بخشد. در واقع علم به قدر کافی نمی‌تواند تبیین‌های منطقی برای این مشاهدات ارائه دهد و فرد مؤمنی که به لحاظ علمی آموزش دیده است دیگر نمی‌تواند اطلاعاتی از این نوع را جدی بگیرد. همان طور که به روشنی در مورد نویسندگانی نظیر اسلامی‌نسب مشاهده می‌کنیم، جایگزین تبیین شبه علمی، مشارکت دادن علم در شیوه زندگی اسلامی است.

آیا شاهد ژانر اسلامی نوظهوری هستیم؟ شاید مشخص کردن این موضوع بسیار زود باشد اما شواهدی در این راستا وجود دارد. اسلامی‌نسب متولد سال ۱۹۶۶ است و آموزش نوجوانی و بزرگسالی‌اش در دوره جمهوری اسلامی ایران بود. او از جمله نسل جدید نویسندگان اسلامی (مرد) بود که برداشت‌هایش از سکسوالیته عمیقاً تحت تأثیر احکام اسلامی بود؛ تفاوت میان این نویسندگان و پدران‌شان در فهم آن‌ها از سکسوالیته مرد و زن قرار داشت که مبتنی بر فیزیولوژی و روانشناسی بسط یافته بود. شرح مفصل اندام جنسی مردان و زنان، اختلال‌های جنسی گوناگون و پیشنهادات درباره تکنیک‌های درمانی برای حل مسائل و مشکلات در روابط جنسی، این کتاب‌ها را از تلاش‌های قبلی مجزا می‌سازد.

مشروعیت بخشیدن به مشاوره به عنوان حوزه تخصصی مطالعه، وظیفه کلیدی است که برعهده نویسندگانی نظیر اسلامی‌نسب، نوید و لینکلن^۴ بود، وظیفه‌ای که در آن با هم‌تایان غیراسلام‌گرای خودشان در این حرفه شریک بودند. به نظر اسلامی‌نسب، تضمین بهداشت روانی. جنسی شهروندان، مسئولیت حکومت است و به انجام رساندن این وظیفه نیازمند آموزش عموم مردم و فراهم سازی کلینیک‌های سکس است که در حال حاضر در ایران وجود ندارد. اسلامی‌نسب استدلال می‌کند

۴. رزماری لینکلن، از ناتوانی جنسی تا لذت جنسی [Themes Underlying of Study A: Medicine Psychosexual]، ترجمه فرهاد یحیی‌پور (تهران: نسل نواندیش، ۲۰۰۱)

که «مشکلات رفتاری مردم ما افزایش یافته است و خدمات رفتاری و ذهنی مناسب و استاندارد، جایگزین روش‌های سنتی گذشته نشده‌اند».

تلاش برای بازنویسی رابطه جنسی در این متون شامل تاکید صریح بر سکس به مثابه تجربه کاملاً بدنی است. کلیتوریس به مثابه جایگاه تحریک جنسی در زنان شناخته می‌شود در حالی که سکسوالیته فراتر از اندام جنسی می‌رود و بدن را با تمام کلیتش درگیر می‌کند. نوید سیستم مغز و کل سیستم عصبی را به اندازه اندام جنسی در روابط جنسی مهم می‌داند. اگر نوشته‌های جدید درباره سکسوالیته اسلامی قرار باشد از شروط بایدها و نبایدهای جنسی بر طبق شریعت فراتر روند و به کژکارکردهای و اختلال‌های جنسی واقعی بپردازند که زوج‌های امروز تجربه کرده‌اند، پس بازشناسی گسترده بدن انسان ضروری است. نویسندگان در ایران پس از انقلاب، در مقایسه با نسل قبلی نویسندگان اسلامی، گروه متفاوتی از خوانندگان را خطاب قرار می‌دهند که اگرچه هنوز در پی پیروی از آموزه‌های اسلامی هستند، عمدتاً شهری، تحصیل‌کرده و در معرض منابع گوناگونی از اطلاعات جنسی هستند. این می‌تواند استقبال نسبتاً گرمی را تبیین کند که برخی عناوین در این مقوله با آن مواجه شده‌اند. برای مثال، کتاب مشاوری جنسی و زناشویی اثر اسلامی‌نسب در کمتر از سه سال به چاپ ششم رسیده است.

این متون در مقایسه با متون قبلی درباره رفتار جنسی بر طبق اسلام یا متونی که به فهم علمی توجه ندارند، نوعی انعطاف‌پذیری را نشان می‌دهند. همچنین در این متون، نمونه‌های انسان‌شناختی تطبیقی نیز وجود دارد که مبتنی بر این اعتقاد است که فرهنگ تا حدی بر رفتار جنسی ما تأثیر می‌گذارد اما لازم به توضیح است که این متون کماکان متون اسلام‌گرایان هستند و در آن‌ها نوعی تعهد آشکار به انقلاب اسلامی بدان گونه که آیت الله خمینی در نظر داشت، وجود دارد. از این رو به نظر می‌رسد که با نوعی «اصلاح‌طلبی» توسط روان‌شناسان و مربیان و محققان گوناگون بهداشت در جنبش اسلام‌گرایانه مواجه نیستیم بلکه با مدل‌بندی دوباره رژیم جنسی قدیمی مواجه هستیم که همراه با تزریق حساسیت‌های علمی طبیعی و اجتماعی مدرن و نیز شناخت رنج‌ها و شکایت‌های زنان است. تغییراتی که هدف آن‌ها قابل تحمل‌تر کردن سکس و خانواده پدرسالار و شاید لذت‌بخش‌تر کردن آن برای زنان است، اما همان طور که به طور مفصل در جای دیگری بحث کرده‌ام، اصلاح‌طلبان اسلامی ایرانی^۵، فارغ از تفاوت‌های سیاسی، به این رویکرد مدل‌بندی شده از سکسوالیته اعتراض چندانی ندارند.

سنت اسلامی، قدمتی طولانی در نگارش درباره سکسوالیته دارد. امامان شیعه درباره تمام وجوه سکسوالیته اظهارنظر کرده‌اند. حلیه المتقین، متن شیعه در قرن هفدهم، شامل بسیاری از این اظهارنظرها است. چگونه نویسندگان اسلامی کنونی، این تاریخ تحکیم‌آمیز را با یافته‌های مدرن آشتی می‌دهند؟ در برخی از موارد، آشتی و سازگاری آسان است. احکام اجباری دین را نمی‌توان نادیده گرفت. اسلامی‌نسب برای مثال، آموزه‌های دینی درباره زنا و مشروعیت را فهرست می‌کند. در برخی موارد دیگر می‌توان با گردآوری گسترده سخنان متفاوت و متضاد، اظهارنظری برای تقویت یک استدلال پیدا کرد. از این رو در حالی که امام صادق آگاهانه می‌گوید که نگاه کردن به بدن برهنه همسر مجاز است، از پیامبر نقل شده است که با تاکید به امام علی گفته است که هیچ کس نباید واژن همسر خودش را ببیند مباد که فرزندانش کور به دنیا آیند. در برخی موارد دیگر یک فتوا می‌تواند در پرتو شناخت کنونی تفسیر شود، از این رو برای مثال منع پیامبر از سکس در نور آفتاب با اشاره به این نکته تبیین شده است که قرار گرفتن در معرض خورشید به پوستمان آسیب می‌زند. اسلامی‌نسب همواره به یک آموزه خاص اشاره نمی‌کند بلکه سخنان متفاوتی را درباره یک موضوع خاص برای اطلاعات خواننده بیان می‌کند.

در این کتاب‌ها، همانند پیشینیان خود، تمایز میان ایران اسلامی و «غرب» نامتمایز به دلخواه پدیدار و ناپدید می‌شوند. توصیف روش‌های کشورهای آمریکای شمالی و اروپای غربی در مواجهه با بیماری‌های مقاربتی. تأکید بر عدم قضاوت، توجه به ناشناس ماندن بیمار، محرمانه ماندن رابطه بیمار و دکتر. به طور واقعی چنان با متن درآمیخته است که در آن لحظه، به خوانندگان این برداشت نادرست را می‌دهد که آن‌ها در حال مطالعه شرح توصیفی از یک درمانگاه در جمهوری اسلامی هستند. در حالی که ترفندی که غربی‌ها به کار بسته‌اند، «فاسد و مخرب» است و تقلید از غرب «ناپسند» است، یافته‌های انجمن روانشناسی آمریکا به عنوان برهانی عینی برای استدلال‌ها مطرح می‌شوند بدون هیچ قید و اشاره‌ای به زمینه اجتماعی. تاریخی علوم روان شناختی و فیزیولوژیکی.

این روش شتاب‌آمیز در طول زمان باعث ایجاد قطعاتی از اطلاعات می‌شود که به نحو عجیب و غریبی گرد هم آمده‌اند. همین سبک تصادفی و دلخواهی بر معرفی بحث‌های «علمی» درباره سکسوالیته تسلط دارد: به طور کلی وقتی «علم غربی» در تضاد با آموزه‌های اسلامی، دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی اسلام‌گرایان یا تمایل پدرسالارانه نویسنده قرار می‌گیرد، از رقابت کنار گذاشته می‌شود.

سکسوالیته دگرجنس‌گرا و مربوط به ازدواج

در متون اسلامی تنها دگرجنس‌گرایی، هنجار و طبیعی در نظر گرفته می‌شود و تنها مسیر مشروع آن ازدواج است. این برداشت وجود دارد که طبیعت، انسان‌ها را به عنوان موجودات «ناقص» به وجود آورده است و تنها در وحدت با جنس مخالف است که ما به کمال دست می‌یابیم. برای نویسندگانی نظیر نوید، ذکر شماری از آیات قرآن در نکوهش همجنس‌گرایی صرفاً برهان دیگری درباره وضاحت است. رویگردانی از سکس با جنس مخالف، انکار طبیعت خود تلقی شده است. همچنین عدم علاقه زن به برقراری سکس با شوهر خودش، شکلی از تنفر از خویشتن تلقی شده است. می‌توان نتیجه گرفت که همجنس‌گرایی زنانه به طور مشابه به مثابه تنفر زن از خویشتن در نظر گرفته می‌شود در تضاد با شکلی از عشق برای زنان دیگر. همجنس‌گرایی مردانه نیز که تنها به طور جزئی در متون اسلامی معاصر درباره سکسوالیته بحث شده است، عدم میل جنسی صحیح در نظر گرفته شده است. برای مثال، نوید با رویکردی آسیب شناختی به عدم وجود میل به سکسوالیته در برخی از مردان اشاره می‌کند که در نهایت می‌تواند «آن‌ها را به انحراف جنسی و برای مثال، به اجرای نقش مفعول وادارد». به عبارت دیگر، همجنس‌گرایی مردانه آشکارا انحراف در نظر گرفته شده است.

در متون اسلامی و در مقررات دولت‌های اسلامی، اعمال همجنس‌گرایانه شناخته شده است و معمولاً با واژه نکوهیده همجنس‌بازی به آن اشاره می‌کنند و بنا به قانون قابل مجازات است. نمایش قدرت جنسی و میل به جنس مخالف (به ویژه برای مردان) سالم تلقی می‌شود. نوید می‌نویسد مردانی که فاقد میل («بهنجار») به سکسوالیته هستند، به ویژه مردان جوان و سالم، عموماً «بسیار چاق هستند، پوستشان نرم است و علاقه‌ای به ورزش و دیگر فعالیت‌ها نشان نمی‌دهند». نوید می‌گوید این مردان احتمالاً نقش مفعول را در روابط جنسی همجنس‌گرایانه بازی خواهند کرد. من در متون اسلامی هیچ نشانه‌ای از «شخص همجنس‌گرا» نیافتم، تنها شخصی را یافتم که درگیر اعمال همجنس‌گرایانه است یعنی همجنس‌باز. به رسمیت شناختن فرد همجنس‌گرا، در تضاد با شخصی که درگیر اعمال همجنس‌گرایانه است، تا حد زیادی مساله برانگیز خواهد بود زیرا اگر تصدیق شود که الله همجنس‌گرایان را خلق کرده است، توجیه مجازات غیر ممکن خواهد بود: چرا خدای مهربان گونه‌ای از انسان‌ها را خلق می‌کند که محکوم به مجازات است؟ اما اگر همجنس‌گرایی بیماری تلقی شود، آنگاه درمان در دستور خواهد بود و نه مجازات. اگر همجنس‌گرایی چیزی غیر از

نشانه دیگری از تأثیر منحن غرب در نظر گرفته شود که اسلام را تضعیف می‌کند، آنگاه نمونه‌های دیگری از رفتار اصطلاحاً نامناسب و منحط نیز احتمالاً نیازمند بازتعریف است.

ادبیات معاصر همچنین ذکر می‌کند که انتظارات متفاوتی از رفتارهای جنسی مردان و زنان پیش از ازدواج وجود دارد که بنابه ادعا با تفاوت‌های طبیعی آن‌ها تطابق دارند. به نظر این نویسندگان، راه حل رفع امیال جنسی نوظهور، «تشویق جوانان به ازدواج» است. ضرورت و فوریت این کار برای دختران حتی بیشتر است. هنگامی که دختر به بلوغ می‌رسد، در ازدواج او باید تعجیل کرد «زیرا همان طور که احادیث نقل می‌کنند، باکرگی مثل میوه‌ای است که اگر به هنگام رسیدن چیده نشود، نور خورشید آن را فاسد خواهد کرد». آموزش دختران درباره اهمیت پرهیز جنسی قبل از ازدواج، فرایند جدایی‌ناپذیر جامعه‌پذیری جنسیتی در جمهوری اسلامی ایران است.

اگرچه هر دو شریک زندگی مسئولیت‌هایی در قبال یکدیگر دارند، سکس وظیفه‌ای است که به شدت بر دوش زن است. در این چارچوب است که کلمه مورد استفاده برای سکس یعنی تمتع (بهره‌گیری و انتفاع) معنای کاملی می‌یابد. با تأکید بر مرد به عنوان شریک فعال در رابطه جنسی، تمتع بر این دلالت می‌کند و در واقع غالباً به این معنا است که مرد از بدن زن لذت می‌برد، مشابه با واژگان مشترک دیگری که برای سکسوالیته به کار می‌روند نظیر از راه به در کردن یا سواستفاده کردن و نظایر این. از آن جایی که «اندام مردانه باید همواره برای انجام وظیفه‌اش آماده باشد» تمام کاری که زن باید انجام دهد این است که به پشت دراز بکشد و تسلیم شود. نقشی که به زن نسبت داده شده است، تأمین‌کننده سکس است. اگر رابطه جنسی میان مرد و همسرش، کمتر از حد آرمانی باشد، ادعا این است که این به احتمال زیاد به خاطر فقدان توجه مناسب زن برای «رختخواب آن‌ها» است.

جنسیت و سکسوالیته

در متون اسلامی، خانواده نظامی پیچیده در نظر گرفته می‌شود که مبتنی بر هماهنگی میان شوهر و همسر و مبتنی بر پذیرش نقش‌های جنسیتی است که به نحو طبیعی تعریف شده است. بر طبق این پارادایم همگی ما مرد یا زن زاده شده‌ایم و تنها در درون محدودیت‌های هویت جنسی و جنسیتی از پیش تعریف شده خودمان است که می‌توانیم واقعاً به بلوغ برسیم. حکیمی بیان می‌کند که هر کسی باید در مرزهای وجودی خودش تحول یابد. اگر زنان خودشان را با مردان مقایسه کنند و درگیر فعالیت‌هایی شوند که هدف آن‌ها برطرف کردن کمبودها است. یعنی هدف آن‌ها این باشد که با مردان یکسان شوند، مانند مردان لباس بپوشند یا از آن‌ها تقلید کنند، آنگاه هویت واقعی خودشان را نفی می‌کنند.

در مدل اسلامی از سکسوالیته، جنسیت و خانواده، مردان و زنان به خاطر تفاوت‌های فطری‌شان، ذاتاً تکمیل‌کننده یکدیگر هستند. تنها در درون چارچوب فوق از «تفاوت‌های طبیعی» است که رفتار انسان و تقسیم جنسی کار معنادار می‌شود. اینکه برخی از مردان مرزهای رفتار جنسی و جنسیتی صحیح را برای زنان تعریف می‌کنند خیرخواهانه به نظر خواهد رسید و نه تبعیض جنسیتی؛ به شرطی این که بپذیریم زنان دارای اشتیهای جنسی سیری‌ناپذیر هستند، اما نمی‌توانند خودشان را کنترل کنند و فاقد تحلیل منطقی هستند. کنترل مردان حتی نیاز زنان به تسخیرشدگی و وفادار و پاکدامن باقی ماندن را نیز برآورده می‌سازد. بیان این که زنان منطقی نیستند ظاهراً توهین نیست: عاطفی بودن، حق زن است زیرا «برای مادر بودن ضروری» است.

به نظر می‌رسد نویسندگان اسلام‌گرا روابط جنسیتی و رفتارهای جنسی انضمامی را به لحاظ اجتماعی و تاریخی طبیعی‌سازی و تاریخ‌زدایی می‌کنند. این پیش از همه زمانی روشن می‌شود که ویژگی‌های جنسیتی برای مردان و زنان بدان گونه که در بالا بحث شد، مطرح می‌شود.

در اینجا باید اشاره کنم که اگر فرد بپذیرد که رفتارهای جنسی (یا جنسیتی) «طبیعی» وجود دارد، آنگاه منطقی به نظر می‌رسد (و نه بنیادی) که نوعی روش‌شناسی برای تعیین این رفتارها باید وجود داشته باشد اما این روش‌شناسی در متون اسلامی وجود ندارد و از این رو این نویسندگان مجبور نبودند فرض‌های خودشان را در این باره بررسی کنند که چه چیزی «طبیعی» است و به بیان بهتر چه چیزی ممکن است به عنوان شایعه جمعی بدون سند، بی‌اعتبار تلقی شود. به عبارت دیگر، چگونه این نویسندگان میان چیزی که «واقعاً طبیعی» است و چیزی که نویسنده طبیعی تلقی می‌کند، تمایز می‌گذارند؟

لذتها و خطرات زنان

متون اسلامی در رابطه با این که چه کسی میل جنسی قوی‌تری دارد، کاملاً ناسازگار هستند. غالباً اظهارنظرهای متناقضی در یک متن واحد بیان می‌شود، بسته به اینکه نویسنده تمایل دارد چه نتیجه‌ای بگیرد. وقتی اسلامی‌نسب خاطرنشان می‌کند که زنان باید از رابطه جنسی لذت ببرند، این نشان می‌دهد که زنان و مردان دارای شدت مشابهی در میل جنسی هستند، اما در جای دیگر او تأکید می‌کند که امیال جنسی زنان به اندازه مردان قوی نیست، مگر اینکه آن‌ها میل شدید جنسی داشته باشند. او ادعا می‌کند این زنان «غالباً دارای غریزه مادرانه نیستند»، اما به نظر می‌رسد سطح مشابهی از میل در مردان بر «غریزه پدرانه» آن‌ها تأثیر نمی‌گذارد. در نهایت، برای نشان دادن ضرورت کنترل سکسوالیته زنان، آن‌ها به عنوان افراد سیری‌ناپذیر بازنمایی می‌شوند.

گفتمان علمی

من نشان دادم که تکیه نویسندگانی مانند علی اسلامی‌نسب و مهدی حسینی بر تبیین‌های فیزیولوژیکی و روان‌شناختی از سکسوالیته می‌تواند نشان‌دهنده «نفوذ» علم در بازنمایی فعالانه سکسوالیته باشد که هم‌زمان آموزه‌های بنیادی اسلام را حفظ می‌کند. من این را اسلامی می‌دانم زیرا آشکارا در پی اسلامی کردن روابط اجتماعی است، اما گفتمان علمی مستقلاً درباره این موضوع، که عمدتاً به علوم فیزیولوژیکی و روانپزشکی توجه دارد، طی سال‌های اخیر در ایران رشد کرده است.

هدف هر دو گفتمان مذهبی و علمی، کنترل و نظارت بر رفتارها است اما به دلایل متفاوت و از طریق سازوکارهای متفاوت. گفتمان مذهبی اطلاعات جدیدی را در بافت اسلام مطرح می‌کند تا از این رهگذر بر زنان و مردان در درون روابط جنسیتی موجود و در درون معیارهای نظام اسلامی کنترل داشته باشد. ابزار مشترک اعمال چنین کنترلی، سیاسی کردن تعاملات میان جنسیت‌ها و تقویت قدرت مردان در خانواده و اتاق خواب است. هدف گفتمان علمی به طور مشابه مقوله بندی و کنترل رفتار جنسی است اما در انطباق با اجماع علمی و نه آموزه‌های شریعت. این گفتمان، از برخی رفتارها جرم‌زدایی و از برخی دیگر ننگ‌زدایی می‌کند اما به طور کامل مفهوم رفتار جنسی «بهنجار» را رها نمی‌کند. سکس، موضوع مشاهده علمی و بالینی است. در طنین صدای «عینی» علم، صدای زنان و مردان حذف می‌شود مگر اینکه به عنوان مورد پژوهشی معرفی شود. بحثی درباره این که چگونه افراد سکس را تجربه می‌کنند و سکسوالیته خودشان را تعریف می‌کنند، وجود ندارد.

عینیت مورد ادعای این رویکرد بالینی به سکسوالیته می‌تواند برای طرفداران آن، امنیت نسبی برای گذر از سانسور دولتی را فراهم کند. چیزی که منطبق با اسلام است تهدیدی برای گفتمان اسلامی

یا علمی ایجاد نمی‌کند. علم مصمم به پیش می‌رود، هر چند تحت نظارت، و اسلام تبیین مشروعی برای برخی از آموزه‌هایش می‌یابد، اما آنچه میان این دو مناقشه‌برانگیز است باید به سکوت بگذرد به طوری که توجه زیادی را جلب نکند.

این «علمی سازی» شناخت جنسی غالباً متکی بر گفتمان علمی غرب است هم از طریق ترجمه و هم به زبان اصلی. به عنوان مثال، کتاب زندگی جنسی مردان اثر محمدرضا نیکخو و کتاب دیگرش با همکاری هامایاک آوادیس یانس به نام زندگی جنسی زنان مبتنی بر یافته‌های پزشکی و روان شناختی تازه هستند اما به زبانی نگاشته شده‌اند که برای افراد عادی قابل فهم است. محمدرضا نیکخو استادیار روان شناسی و آوادیس یانس، کارشناس ارشد روان شناسی بالینی و مشاور ازدواج است. این نویسندگان، سکسوالیته را یک پدیده تاریخی تلقی می‌کنند. نیکخو نمونه‌هایی ارائه می‌دهد از این که تصورات ما از سکسوالیته و انحراف جنسی چگونه طی تاریخ تغییر کرده است.

نیکخو، برخلاف نویسندگان مذهبی، کارکرد اولیه سکسوالیته را لذت بدنی می‌داند: «انگیزه اصلی فعالیت جنسی، لذتی است که می‌دهد؛ به ندرت طی زندگی جنسی یک شخص، فرزندآوری تبدیل به هدف اصلی سکسوالیته می‌شود». اگرچه نیکخو کارکرد باروری سکس را نیز در نظر می‌گیرد، سکسوالیته را خارج از قلمرو مشیت الهی برای بقا انسان در جهان قرار می‌دهد زیرا بر لذت تاکید می‌کند. او به طور مشابه از این دیدگاه مذهبی مسلط فاصله می‌گیرد که جماع، یگانه رابطه جنسی بهنجار است. در حالی که جماع در میان شکل‌های گوناگون رابطه جنسی، برتری دارد، او تاکید می‌کند که «احتیاط ما را ناگزیر می‌کند نتیجه بگیریم که افراد بهنجار از انواع متعددی رفتار جنسی لذت می‌برند که با نگرش‌های محدود مندرج در آثار مذهبی و اخلاقی منطبق نیستند». او بعدها اختلال جنسی را چنین تعریف می‌کند: «هر گونه انحراف یا کژکارکردی که موجب پریشانی و مشکلات مشهود بین افراد شود». اگرچه نیکخو در این باره بحث نمی‌کند که مؤلفه‌های سکسوالیته «بهنجار»، «کاربردی» و «غیرمنحرف» چیست، او به خوانندگان هشدار می‌دهد «آنچه در زمان و مکان معینی «انحراف» دانسته می‌شود احتمالاً در زمان و مکان دیگر چنین نیست». بحث او به وضوح متفاوت از گفتمان مذهبی است که نسخ و اصول اسلامی را به عنوان نقطه تعیین‌کننده می‌پذیرند: در اینجا ویژگی بینافردی است که اعمال جنسی معینی را نامطلوب می‌کند و نه ویژگی الهی.

برخی رفتارهای جنسی هم در گفتمان مذهبی و هم در گفتمان علمی، انحراف به نظر می‌رسند، اما نحوه تمرکز بحث‌ها در مورد این اعمال متفاوت است. برخی رفتارهای جنسی در گفتمان اسلامی در مقوله گناه طبقه‌بندی می‌شود اما در متون علمی بهنجار تلقی می‌شود. برای مثال، در تمام متون اسلامی، خودارضائی عمل گناه آلود توصیف می‌شود که احتمالاً چیزی جز شرم و مشکلات فیزیکی و روان شناختی به بار نمی‌آورد. نیکخو این باور را که خودارضایی باعث کژکارکردهای روانی و فیزیکی می‌شود به جهل و نادانی محض نسبت می‌دهد.

در بحث از انحراف جنسی، هدف نیکخو درمان بیمار است اما او از کارآمدی و تأثیر محدود ابزار درمانی آگاه است. او درمان تکمیلی را پیشنهاد می‌دهد که با تغییر رفتار همراه است یعنی کنار گذاشتن رفتار انحرافی و آغاز فعالیت‌هایی که به همان میزان برانگیزاننده اما به لحاظ اجتماعی مجاز هستند. نیکخو به جای مجازات نامناسب، بر شناخت عواملی تاکید می‌کند که در شکل‌گیری رفتار انحرافی در فرایندهای اجتماعی و خانوادگی نقش داشته‌اند. نقش مثبت این رویکرد درمان در بافت جمهوری اسلامی قابل توجه است. نخست اینکه بر ماهیت تاریخی رفتار جنسی به طور کلی و انحراف جنسی به طور خاص تاکید می‌کند. دوم اینکه بر علل گوناگون رفتار انحرافی تاکید می‌کند به جای این که صرفاً برخی از رفتارها را انحراف بنامد. این تا حد زیادی متفاوت از رویکردی است که رفتارهای تایید نشده را به «تهاجم فرهنگی» نسبت می‌دهد. سوم اینکه رویکرد علمی، برخلاف

راه حل‌های تنبیهی که مقامات جمهوری اسلامی ایران برای «رفتارهای ناشایسته جنسی» ارائه می‌دهند، بر درمان تاکید می‌کند.

اگرچه نویسندگان اسلامی خاطرنشان می‌کنند که سکس باید دو شریک فعال داشته باشد، نهایتاً نمی‌توانند از تلقی مرد به عنوان فاعل و تلقی زن به عنوان مفعول رها شوند. اگرچه آن‌ها اذعان می‌کنند که خوشایندتر است اگر هر دو شریک در عشق‌ورزی مشارکت داشته باشند، برای زنان کافی به نظر می‌رسد که صرفاً پذیرای اقدامات شوهر در رابطه جنسی باشند. این با مسئولیت تعریف شده زنان برای تمکین مطابقت دارد یعنی به لحاظ جنسی در دسترس هوس شوهرش باشد، اما نیکخو استدلال می‌کند که چنین نقشی منجر به رابطه جنسی نامطلوب و حتی آشفته می‌شود.

همجنس‌گرایی به عنوان «داشتن احساسات و افکار شهوانی نسبت به یک فرد همجنس» تعریف شده است. نیکخو بر بیان عشق و علاقه به مثابه پیش‌شرطی برای رابطه صمیمی و ماندگار با همجنس تاکید می‌کند. نیکخو در مورد مردان و زنان همجنس‌گرا، بر تنوع نقش‌ها در روابط جنسی و غیرجنسی تاکید می‌کند. همجنس‌گرایی انحراف، نابهنجاری یا اختلال هویتی تلقی نمی‌شود. در عوض، او اشاره می‌کند که تنها برای افرادی که از همجنس‌گرایی خودشان راضی نیستند (یعنی همجنس‌گرایانی که از نظر روانی رنجور و خودناپذیر هستند) درمان مهم است. این رویکرد به همجنس‌گرایی متفاوت از کتاب‌های علمی عامه پسند درباره سکسوالیته است که پیش از انقلاب به نگارش درآمده‌اند و در آن‌ها همجنس‌گرایی به عنوان انحراف جنسی مورد بحث قرار گرفته است. رویکرد نیکخو و آوادیس یانس بازتاب دهنده حذف همجنس‌گرایی به عنوان اختلال روانی در راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی. ویراست چهارم (DSM) به عنوان منبعی است که توسط گروهی به سرپرستی نیکخو به فارسی ترجمه شده است.

گفتمان فمینیستی

در بخش‌های قبلی، صدای مسلط از آن مردانی بود که به عنوان «متخصصان» اخلاق، روابط خانوادگی، پزشکی و روان درمانی، درباره سکسوالیته مردان و زنان نظریه‌پردازی کرده‌اند. برای نخستین بار صدای زنان را می‌توان در آثار فمینیستی سکولار درباره سکسوالیته شنید. به عنوان مثال سیما سعیدی این تصور را به چالش می‌کشد که ایرانی‌ها از بحث کردن درباره سکس رویگردان هستند. او اشاره می‌کند که فرهنگ ایرانی همانند هر فرهنگی، دارای شوخی‌های جنسی است، اما او استدلال می‌کند در جامعه‌ای که بسیاری از جنبه‌های سکسوالیته غیراخلاقی و ناخوشایند دانسته می‌شود، شوخی‌های جنسی فارغ از این که نشان می‌دهند در مورد سکسوالیته بی‌خیال هستند، بیانگر مقاومت نسبت به جدی گرفتن سخن گفتن درباره سکس هستند.

نویسندگان فمینیست این را تحلیل کرده‌اند که سکسوالیته، جنسیت و روابط بین‌فردی چگونه در زبان و ادبیات فارسی به بیان درآمده‌اند. یکی از نخستین تلاش‌ها در این زمینه که توسط مهری بهفر صورت گرفته است در ابتدا به عنوان مقالاتی در ماهنامه گلستانه منتشر شدند و بعدها ویرایش شده و به صورت کتاب با عنوان عشق در گذرگاه‌های شب زده: نقدی بر عاشقانه‌های معاصر منتشر شد. بهفر در این بازخوانی شعر فارسی مدرن، شیوه‌ای را تحلیل می‌کند که چند تن از شعرای مهم فارسی نظیر نیما، شاملو، سیمین بهبهانی، فروغ فرخزاد و سهراب سپهری احساسات عاشقانه را بیان می‌کنند و درباره معشوق سخن می‌گویند. فرض او این است که ذهنیت شاعرانه بازتاب دهنده نحوه نگرش شاعر به سکسوالیته خودش و سکسوالیته معشوق است. نظر بهفر این است که شعرای کلاسیک ایرانی، عشق را نوعی احساس فرا اجتماعی و متافیزیکی تلقی می‌کردند که در تنهایی به تجربه درآمده است. عاشق چنین عشقی، کسی بود که از سوءرفتار معشوقش دچار رنج و درد بود. بهفر، در مقایسه با این عشق متافیزیکی، نشان می‌دهد که برای شاعران مدرن، به ویژه

محمد مختاری، ذهنیت جدید نقش‌های ارباب. بنده در روابط عاشقانه را به پرسش می‌گیرد، اما او منتقد «زبان مردسالارانه» در آثار بسیاری از شاعران معاصر است. مریم پاکنهاد جبروتی، با استفاده از نظریه‌های اجتماعی. زبانی پسا ساختارگرا و انتقادی و نقد ادبی فمینیستی، تحلیل می‌کند که عدم تقارن قدرت در روابط جنسیتی چگونه در زبان فارسی بازتاب یافته است. تحلیل او نشان می‌دهد چگونه نقش‌های جنسیتی زنان، به ویژه نقش‌هایی که با کارکردهای بدنی زنان سروکار دارند. خواه جنسی یا مربوط به باروری باشند. به نحو منفی در زبان فارسی نمود یافته‌اند. این پدیده، به رغم بزرگداشت و احترامی است که فرهنگ ایرانی برای مادر بودن و خودستایی ایرانیان به خاطر احترام به زنان است. اگرچه پاکنهاد جبروتی تنها به طور کلی درباره سکسوالیته اظهار نظر می‌کند، اما بر این نکته تأکید می‌کند که زبان فارسی چگونه نقش منفعلانه را به زنان در بسیاری از ارجاعات ادبی یا استعاره‌ای به سکسوالیته تحمیل می‌کند. او همچنین استدلال می‌کند که بسیاری از تجارب زنان نظیر زایمان، تابو تلقی شده‌اند و بیان مثبت درباره آن‌ها را دشوار می‌کنند مگر اینکه نیک واژه⁶ باشد. او پیشنهاد اصلاح زبانی را به عنوان مؤلفه‌ای از اصلاحات اجتماعی. فرهنگی برای پیشبرد حقوق زنان در ایران می‌دهد.

حسین باقرزاده، توجه دقیق‌تری به پویایی جنسی زبان از طریق مقایسه فارسی و انگلیسی کرده است. او نتیجه‌گیری می‌کند که در فرهنگ‌های مردسالار، افزون بر تعریف مردانه هنجار، اندام‌های جنسی مردان نماد قدرت و افتخار هستند در حالی که اندام زنان نمود ضعف، بیهودگی و شرم است. بحث فمینیستی درباره عشق و سکسوالیته برای این نویسندگان همبسته با بازنگری فرهنگ و زبان ایرانی است، زمینه گسترده‌ای که در آن، مردان و زنان بدن‌های خود و احساسات جنسی و عاشقانه خودشان را تجربه می‌کنند. هدف صرفاً بازسازی زبان نیست بلکه خلق زمینه و بافت زبانی است که در درون آن، افراد می‌توانند مفاهیم و واژگان ضروری را برای بیان حساسیت جدید نسبت به بدن و لذت بدنی بیابند که ناشی از تجربه‌های واقعی است و نه دستورات اخلاقی از قبل تعریف شده. از این نظر، بررسی دقیق متلک یا توهین‌های جنسی صرفاً نشان دادن آزار و اذیت جنسی نیست بلکه باید به عنوان تلاشی برای نبرد با هجوم مردان به استقلال زنان تفسیر شود. به طور مشابه، ترجمه کاغذ دیواری زرد اثر شارلوت پرکینز گیلمن به فارسی و اظهار نظر فیروزه مهاجر درباره این قطعه تلاش‌هایی برای یافتن زبانی برای بیان درماندگی زنان در نقش‌های سنتی، افسردگی و جنون است. سیما سعیدی مقاله خود را درباره سکسوالیته به مثابه تابو با این گفته آغاز می‌کند که «بر طبق اخبار، ۴۰ درصد از زوج‌های ایرانی از اختلالات روانی. سکسی رنج می‌برند». او از بازشناسی این مساله اجتماعی استقبال می‌کند اما بی درنگ اضافه می‌کند که شرایط اجتماعی. فرهنگی در ایران از همان سنین اولیه به زنان می‌آموزد که امیال جنسی خودشان را سرکوب کنند. ایرانیان تمایل دارند سکسوالیته را یک موضوع خصوصی در نظر بگیرند که با شرم و گناه تداعی شده است و از این رو تمایلی ندارند درباره موضوعات جنسی بحث کنند و مشکلات روان شناختی گوناگونی را نادیده می‌گیرند که ریشه در سکسوالیته سرکوب شده دارند. سعیدی از یکی از اساتید متخصص بیماری‌های زنان و یکی از اساتید روانپزشکی می‌پرسد چرا زنان ایرانی برای مشکلات جنسی خودشان به متخصصان مراجعه نمی‌کنند و چرا زنان در تجربه ارگاسم دارای چنین مشکلاتی هستند. پاسخ آن‌ها این است که وقتی زنان یاد گرفته‌اند که درباره سکسوالیته تنها بر حسب لذت دادن بیان‌دیشند، «آن‌ها احساس نیاز به رابطه جنسی نمی‌کنند و در رابطه جنسی تنها پاسخ درخواست‌های مردان را می‌دهند ... اگر زن سکس را به عنوان عملی تصور کند که منجر به بارداری او می‌شود، ممکن است حتی نداند که ارگاسم چیست، حتی اگر به ارگاسم برسد».

برخلاف متون مذهبی، در آثار فمینیستی لذت بدنی هدف اولیه رابطه جنسی در نظر گرفته می‌شود. پاتنه آ بهرامی مقاله خود را با نقل قولی از ویلهلم رایش آغاز می‌کند که می‌گوید تقدس بخشیدن به مادر بودن، تلاشی برای بیگانه ساختن زنان از سکسوالیته خودشان است تا از این طریق نظام

(حسن تعبیر، استفاده از کلماتی که بار معنایی مثبت‌تری دارند) euphemism 6.

طبقاتی و سرکوب جنسی حفظ شود. بهرامی درباره نقش کلیتوریس در تجربه لذت جنسی زنان بحث می‌کند و به خوانندگان می‌گوید که کلیتوریس به مثابه یک اندام «مورد تبعیض قرار گرفته است» و اهمیت آن در آموزش دختران درباره سکسوالیته نادیده گرفته شده است. همچنین در حالی که نویسندگان فمینیستی اذعان می‌کنند که سکس با عشق ماندگارتر است، «ما نباید انتظار بیش از حدی داشته باشیم: رابطه جنسی بدون معنای عاطفی ممکن است رضایت بخش باشد». برخلاف تمجید از باکرگی در متون اسلامی و تلقی خنثی از این موضوع در آثار علمی، باکرگی در اینجا انتخاب و گزینه زن تلقی می‌شود: «برخی افراد باکرگی را مهم می‌دانند؛ برخی دیگر بی اهمیت. قانونی برای آن وجود ندارد. باکرگی تنها تا آن جا بر رابطه تأثیر می‌گذارد که دختر یا زن آن را مهم تلقی کند».

این موردی مجزا از رد کردن باکرگی نیست. زنان معیارهای دوگانه باکرگی را در موقعیت‌های مختلف نقد کرده‌اند. باکرگی تنها جنبه‌ای از سکسوالیته نیست که به عنوان پدیده‌ای اجتماعی-تاریخی مورد بررسی نویسندگان فمینیست قرار گرفته است. پیش نوازش به عنوان تعاملی که از یک جامعه به جامعه دیگر بسیار متفاوت است، مورد بحث قرار گرفته است. بوسیدن، لمس پستان‌ها و اندام جنسی و تحریک دهانی مورد بحث قرار گرفته است، با تأکید بر این که تمام ممنوعیت‌ها فرهنگی هستند و نه غیرتاریخی و مطلق. به طور مشابه، رویاها و خودارضایی به عنوان شکل‌های لذت جنسی مورد بحث قرار گرفته‌اند که ممنوعیت دینی آن‌ها را نامطلوب می‌شمارند. بهرامی تابوها علیه خودارضایی را به عنوان یکی از تلاش‌های بسیار برای انکار مالکیت زن بر بدن خودش رد می‌کند: «امیال جنسی زنان به منظور استوار کردن وابستگی جنسی آن‌ها به مردان رد شده است. هر بیان مستقلی از سکسوالیته زنان، تهدیدی برای قدرت مردان است».

نویسندگان اسلام‌گرا تصور سکس با شخص دیگری غیر از همسر قانونی را «زنای ذهنی» می‌دانند یا تعامل دو شخص را به «خودارضائی دو نفر» تقلیل می‌دهند. بهرامی در تضاد کامل با آن‌ها، تأکید می‌کند که فانتزی‌های اروتیک، لذت سکس در فرد را افزایش می‌دهد.

مفهوم «سردمزاجی» به این خاطر که از نظر علمی دقیق نیست رد شده است؛ در عوض، عوامل اجتماعی و فرهنگی که زنان را از سکس «خجالت زده، شرمگین و ترسان» می‌کنند مورد تأکید قرار گرفته‌اند. بهرامی بیان می‌کند: اینکه بسیاری از زنان دارای میل جنسی اندکی هستند باید به عنوان نتیجه مشکلاتی در نظر گرفته شود که در خودشکوفایی و «کمرویی در مسائل جنسی» با آن مواجه بوده‌اند. بدن زنان در این نوشتارها نه تنها عریان شده است بلکه به طور عمومی مشهود شده و عنصر احساسی آن مورد استقبال قرار گرفته است.

به طور خلاصه فرض بنیادی گفتمان فمینیستی این بود که ایجاد نوعی سکسوالیته غیر سرکوب شده نمی‌تواند جدا از ایجاد افراد غیر سرکوب شده باشد. فمینیست‌های سکولار نه تنها درباره موضوعات پزشکی و روان‌پزشکی سکسوالیته بحث کرده‌اند بلکه همچنین درگیر مواجهه مستقیم با بازتاب‌های فرهنگی، به ویژه زبانی از سکسوالیته، ایده‌های فرهنگی درباره باکرگی، معیارهای دوگانه، آزار و اذیت جنسی در فضای عمومی و در محل کار، تجاوز و سوءاستفاده جنسی در خانواده و تن فروشی بوده‌اند. موضوعاتی که یا تابو هستند یا بحث درباره آن‌ها در محیط به شدت محافظه کار جمهوری اسلامی ایران بسیار دشوار است. دیدگاه‌های مطرح شده در این نوشتارها در تضاد روشن با گفتمان اسلامی، حتی در پیشروترین حالت آن است.

این مقاله ترجمه و تلخیص متن زیر است:

نیکی اخوان | ترجمه: ملیحه حسینی

رهایی جنسیتی و وبلاگستان ایرانی

سال‌های تأسیس حکومت جدید که طی آن، حکومت قدرت خودش را مستحکم می‌کرد و درگیر جنگ هشت ساله با عراق بود معمولاً به عنوان سرکوب‌گرترین دوره برای بیان سیاسی و اجتماعی به طور کلی و برای زنان به طور خاص معرفی می‌شود و بلاگستان می‌تواند به عنوان ابزاری برای به چالش کشیدن برداشت‌های نادرست درباره زندگی زنان ایرانی به کار رود

نشریه وال‌استریت ژورنال در ۱۸ ژوئیه ۲۰۰۳، مطلبی منتشر کرد با عنوان «وبلاگ شما را آزاد می‌کند». هیئت تحریریه این نشریه با تأکید ویژه بر قدرت رهایی بخش وبلاگ‌ها، از وبلاگ‌های ایرانی تمجید کرد زیرا به زنان اجازه می‌دهند «درباره قرار گذاشتن، سکس و موضوعات تابوی دیگر صحبت کنند»، همچنین به خاطر «ایفای نقش واقعی در جنبش دموکراسی ایران» و «فراهم کردن مفر جدیدی برای آزادی بیان». هیئت تحریریه این نشریه همچنین وبلاگ‌نویسان ایرانی خارج از ایران را که به زبان انگلیسی می‌نوشتند، دلیلی اصلی و عمده‌ای تلقی کرد که چرا «غربی‌ها» از فعالیت‌های حکومت ایران برای مجازات وبلاگ‌نویسان اطلاع دارند. در سال ۲۰۰۵، ایده‌های مشابهی در کار نسرين علوی پدیدار شد که کتابی از گزیده وبلاگ‌های ترجمه شده را با عنوان ما ایران هستیم منتشر کرد. اگرچه نویسنده مستعار هیچ اطلاعاتی درباره فرایند انتخاب و گزینش خود ارائه نمی‌دهد، علوی بر این باور است که متن‌های انتخاب شده برای انتشار، که تقریباً همگی آن‌ها به شیوه‌های گوناگون دولت جدید را نقد می‌کنند و از آن جنبه‌های زندگی خودشان که بیش از همه تحت تأثیر سیاستگذاری دولت است، ناراضی هستند. بازتاب دهنده «ایرانیان واقعی امروز» است. از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ وبلاگ‌ها به عنوان فضای آنلاین اولیه برای آثار سیاسی و فرهنگی ایرانی‌ها سیطره یافت. در این دوره، مجموعه روزافزونی از گفتمان‌ها به طور پیوسته از فضای وبلاگ ایرانی. یا وبلاگستان. به عنوان مکان مقاومت تمجید می‌کردند که در آن زنان به طور خاص از دولت و از محدودیت‌های اجتماعی و فرهنگی رهایی می‌یابند. این تبیین‌های رایج از فضای گسترده وبلاگ ایرانی‌ها مبتنی بر چند فرض مساله برانگیز است. این فرض‌ها علاوه بر بازتولید غیرانتقادی ادعاها در مورد امکان‌های اینترنت، تفاوت‌های ظریف فضای وبلاگ ایرانی، دولت و جامعه ایران را نادیده گرفته‌اند. به عبارت دیگر، این روایت‌ها تمایل داشتند تناقض‌ها و ماهیت مناقشه‌برانگیز دولت و سیاست معاصر ایران را به بنای یکپارچه‌ای تقلیل دهند که در آن، اجتماع یکسان و همگونی از وبلاگ‌نویسان به عنوان افراد برانداز شناخته می‌شدند. به طور مشابه آن‌ها یک دوگانه ساده میان «مردم» ایران (که به عنوان «مدافعان غرب» به تصویر کشیده شده‌اند) و حکومت ایران (که «ضد غرب» معرفی شده است) فرض کرده‌اند و از این رو بررسی پیچیدگی‌های هر دوی این‌ها را کنار گذاشته‌اند.

در درون این چارچوب، زنان ایرانی عمدتاً برحسب جایگاهشان به عنوان قربانی تعریف شده و در بسیاری از مواقع نیز سرکوب زنان ایرانی برحسب ویژگی بدن‌اش بیان شده است نظیر محدودیت بر نحوه پوشش و سکسوالیته زنان ایران. علاوه بر این، زنان ایرانی به نحوی معرفی شده‌اند که گویی دامنه فعالیت‌های آن‌ها محدود به فضای مجازی است و به این ترتیب، پیوستگی‌ها میان بیان ناراضایتی آن‌ها از طریق وبلاگ‌نویسی و تجربه‌های زیسته آن‌ها بررسی نمی‌شود. همچنین حوزه‌های متعددی حذف می‌شود که در آن، زنان ایرانی در پیگیری شماری از طرح‌های خود فعال بوده‌اند که

هدف آن‌ها ایجاد تغییر به شیوه‌های گوناگون بود. به طور مشابه، تبیین‌های رایج به ندرت شامل پژوهش این مساله می‌شود که خود وبلاگ‌نویسان چه تصویری از اهداف خود دارند. البته تمرکز بر بدن و شرایط فیزیکی زنان کشورهای مسلمان دارای تاریخ طولانی است که به گفتمان‌های معاصر درباره اینترنت محدود نشده‌اند. فرزانه میلانی، با تمرکز بر پیدایش ژانر خاطرات زنان مسلمان، به ویژه زنان ایرانی، که در کشورهای غیرمسلمان منتشر شده است، آن‌ها را به عنوان «روایت گروگان‌ها» توصیف می‌کند که زن مسلمان را به عنوان «قربانی دین و مذهبی ایستا و محصور در حجاب اجباری خودش» به تصویر می‌کشد. به طور مشابه، رکسانا بهرامیتاش، مقوله مورد نظر پروین پایدار از «فمینیسم شرق‌گرایانه» را برای تعیین فرض‌های نژادپرستانه نهفته در این آثار به کار می‌برد، در حالی که حمید دهباشی به کارکرد ایدئولوژیکی و مادی آن‌ها اشاره می‌کند. همان طور که بهرامیتاش، دهباشی و میلانی آشکار می‌کنند، موضوعات مربوط به زنان مسلمان و به تصویر کشیدن آن‌ها به گونه‌ای که در ژانر خاطرات نمود می‌یابد، در هم تنیده با گفتمان‌های معاصر و تاریخی گسترده‌تر است که به قدر کافی نمی‌تواند قلمرو غنی تجارب زنان در کشورهای مسلمان را دریابد.

به طور خلاصه، روایت‌های مسلط در رابطه با فعالیت‌های وبلاگ‌نویسی زنان ایرانی در دوران رونق وبلاگ‌ها، درون چارچوب‌های ریشه‌داری قرار می‌گیرند که درباره زنان در ایران و کشورهای مسلمان به طور کلی صحبت می‌کنند. از آن جا که این گزارش‌ها زنان ایرانی را همواره قربانی، مورد تجاوز و محروم در نظر گرفته‌اند، ظهور وبلاگ‌نویسان زن را فی نفسه رادیکال تلقی می‌کنند و مجال اندکی برای پژوهش‌های بیشتر می‌دهند. افزون بر این، از آن جا که وبلاگ‌نویسی نوعی مقاومت تلقی شده است، وبلاگ‌نویسان ایرانی به عنوان افراد سکولار و از این رو مخالف حکومت دینی ایران معرفی شده‌اند. از این رو زنان وبلاگ‌نویسی که پیش زمینه‌های فردی یا فعالیت‌های آنلاین آن‌ها با این مقوله ناسازگار بود، کنار گذاشته شده‌اند.

این مقاله درصدد است به نحو انتقادی همصدایی و همگرایی روزافزون در مورد اهمیت سیاسی وبلاگستان ایرانیان را که تفاوت‌های آن را نادیده می‌گیرد، به چالش بکشد. این مقاله به بررسی ابعاد غالباً مغفول مانده وبلاگستان می‌پردازد. در ابتدا این مقاله نشان می‌دهد که وبلاگ‌نویسی زنان ایرانی، شیوه استثنایی از بیان یا فعالیت نیست. زنان وبلاگ‌نویس ایرانی، عاملیت خود را هم به صورت آنلاین و هم به صورت آفلاین اعمال می‌کنند. خطوط میان دو قلمرو مجازی و واقعی دقیق و متمایز نیست بلکه مرتبط و بهم پیوسته است. روایت‌های مسلط، علاوه بر نادیده گرفتن کل گروه‌های زنان (و مردان) آنلاین، پیچیدگی‌های آن دسته از وبلاگ‌نویسان را نیز حذف می‌کند که شایسته در نظر گرفتن هستند. این مقاله گام‌هایی را برای آشکار کردن تناقضات و کشمکش‌های وبلاگستان و نیز بافت‌های اجتماعی-سیاسی آن بر می‌دارد.

رویکردها به نت به عنوان مکان تحقیق

روش این مقاله، علاوه بر تکیه بر بینش‌هایی که چارچوب‌های مساله‌برانگیز درباره زنان ایرانی و مسلمان را پیگیری و نقد کرده‌اند، تحت تأثیر کار محققانی است که بر اهمیت رویکردهای تلفیقی برای مطالعه پدیده‌های مرتبط با اینترنت تأکید می‌کنند. استیون جونز از جمله نخستین افرادی است که ارزیابی‌های مثبت از پدیده‌های اینترنت را به چالش می‌کشد. او این کار را با توجه به بافتمندی آن‌ها در چارچوب‌های پیشاموجود و برای فهم رسانه‌ها و اشکال اجتماعی به انجام می‌رساند. دانیل میلر و دان اسلیتر با استفاده از روش قوم‌نگارانه، نشان می‌دهند که فضای سایبری نباید به عنوان

«تجربه‌ای تلقی شود که از واقعیت آفلاین کاملاً گسسته است». در عوض آن‌ها به روش‌هایی نیاز دارند که پیوستگی‌ها و روابط میان جهان‌های مجازی و غیرمجازی را کندوکاو کند. کریستین هاین نیز با استفاده از یک رویکرد قوم‌نگارانه نشان می‌دهد که: اگر فضای سایبری ناشی از بافت‌های خاص تولید در نظر گرفته شود که در درون آن نیز تغییر می‌کند، می‌توان از بت‌وارگی اینترنت اجتناب کرد. در همین راستا او پیشنهاد می‌دهد که به اینترنت به عنوان فرهنگ و اثر فرهنگی نزدیک شویم. به طور خلاصه، اینترنت شامل فضاهایی می‌شود که فرهنگ تولید کرده است اما خود این سایت‌ها محصول فرهنگ هستند.

در همین راستا، پژوهش‌های من در اینجا درباره آنچه به عنوان «رهای زنان از طریق وبلاگ‌نویسی» مقوله‌بندی شده است به طور مشابه در پی تعیین موقعیت و وضعیت زنان ایرانی وبلاگ نویس در درون بافت حضور و مشارکت گسترده‌تر آن‌ها در فضاهای عمومی و آفلاین است. در حالی که به بررسی برخی از شیوه‌هایی می‌پردازم که زنان ایرانی داخل و خارج از ایران، از اینترنت برای تغییر و گذر از تابوهای حقوقی و اجتماعی گوناگون استفاده می‌کنند، استدلال خواهم کرد که این موارد از مقاومت آنلاین در تداوم با فعالیت‌هایی است که زنان به لحاظ تاریخی در واقعیت به انجام رسانده‌اند و نه اینکه با آن فعالیت‌ها در تضاد باشد. به عبارت دیگر، در تضاد با تبیین‌های عامه‌پسند، وبلاگ‌نویسی زنان ایرانی فی نفسه و ضرورتاً نوعی گسست شدید از تجارب زیسته آن‌ها نیست. بحث در مورد وبلاگ‌نویسانی که کاملاً از روایت‌های مسلط حذف شده‌اند، فعالیت‌های آنلاین آن‌ها را در بافت‌های اجتماعی. سیاسی گسترده‌تر قرار می‌دهد که هم آن‌ها را شکل داده‌اند و هم به نوبه خود توسط آن‌ها شکل گرفته‌اند.

زنان در وبلاگستان: بافت‌هایی برای در نظر گرفتن جنسیت و روایت آزادی آنلاین

اگرچه هیچ تلاش نظام‌مندی برای تعیین نسبت جنسیتی وبلاگ‌نویسان صورت نگرفته است، واضح است که زنان ایرانی داخل یا خارج از ایران، سهمی زیادی از وبلاگستان را به خود اختصاص می‌دهند. در مقایسه با مردان وبلاگ‌نویسی که تمایل دارند جنسیت را به عنوان هنجاری تلقی کنند که نیازی به صحبت کردن درباره آن نیست، زنان ایرانی وبلاگ‌نویس غالباً در معرفی خودشان صریح هستند. این تأکید بر جنسیت فرد در همان نگاه اول، در ویژگی‌های ساختاری نظیر گرافیک، عنوان و یا آدرس وبلاگ واضح است. این فعالیت‌ها برای مشخص کردن جنسیت فرد فراتر از زبان و مکان می‌روند، خواه به زبان انگلیسی باشند یا فارسی، در داخل ایران باشند یا خارج از آن.

با توجه به محتوای وبلاگ، روند مشابه است: زنان وبلاگ‌نویس غالباً درباره تمرکز بر جنسیت صریح هستند و مشارکت آن‌ها در چنین موضوعاتی به شیوه‌های گوناگون ظاهر می‌شود. بسیاری از آن‌ها، از مرزهایی عبور می‌کنند که نمی‌توان به سادگی در فضاهای آفلاین از آن‌ها فراتر رفت، فضاهایی که به نحو بسیار تنگاتنگی به واسطه محدودیت‌های سیاسی و اجتماعی، سیاسی شده‌اند، اما مرزهای دو قلمرو آنلاین و آفلاین کاملاً و دقیقاً مشخص نشده‌اند. این طور هم نیست که زنان به عنوان کنشگران عرصه عمومی، هیچ عاملیتی خارج از وبلاگستان نداشته باشند اما دارای استقلال کامل در وبلاگستان باشند. برعکس، به رغم محدودیت‌های حقوقی و اجتماعی، زنان ایرانی در بخش‌های متنوع جامعه ایران ادغام شده‌اند و نقش مهم و پیش رو را در بررسی برخی از موضوعات

ضروری برعهده گرفته‌اند. در بسیاری از موارد نظیر مشارکت در بنیادهای خیریه دولتی، عمدتاً زنان محافظه‌کار که عموماً با عناصر تندروی حکومت ایران متحد هستند، به شیوه‌های گوناگونی به عنوان مشارکت کننده و نفع برنده عمل می‌کنند. آن‌هایی که نمی‌خواهند به طور مستقیم با بنیادهای دولتی کار کنند به طور روزافزون به سوی جامعه مدنی حرکت می‌کنند یعنی مکان و فضایی که زنان نقش هدایت‌کننده‌ای را در تأسیس و اداره سازمان‌های غیردولتی ایفا می‌کنند.

با وجود این، روایت‌ها در مورد آزادی زنان ایرانی، به خصوص وقتی توسط منابع خارجی یا منابع دیگری در خارج از ایران تولید و منتشر می‌شود، کماکان وضعیت زنان پس از انقلاب ۱۳۵۷ را بدتر و وخیم‌تر تلقی می‌کنند. اگرچه این درست است که تغییرات اعمال شده در مجموعه قوانین اخلاقی و حقوقی به شیوه‌های گوناگون پیامدهای ویرانگری داشته است، تأثیر این تغییرات مطلق و بدون مناقشه نبوده است. افزون بر این، این درست نیست که وبلاگ یک فرصت پیشاپیش ناموجود را برای مشارکت عمومی زنان ایجاد کرده است. هم قبل و هم بعد از انقلاب ۱۳۵۷، زنان منصوبی را در حکومت و بخش‌های عمومی دیگر به دست آورده بودند و تعداد آن‌ها در دانشگاه‌ها با تعداد مردان دانشجو قابل مقایسه و حتی فراتر از آن‌ها است. از این گذشته، زنان کماکان به عنوان تولیدکنندگان فرهنگی فعالیت می‌کنند و همچنین به عنوان هنرمند، روزنامه‌نگار و روشنفکر به فعالیت می‌پردازند. از این رو، گرچه شرایطی که زنان می‌توانستند مشاهده پذیر و مؤثر باشند تغییر کرده است، آن‌ها از قلمرو عمومی بعد از تشکیل جمهوری اسلامی ناپدید نشده‌اند. برای مثال تحمیل حجاب اجباری از سوی جمهوری اسلامی به رغم اعتراض‌های گسترده از سوی بخشی از زنان و گروه‌های زنان آغازکننده نوعی تغییر در چهره مجازی و حقیقی زنان شد. از سوی دیگر، اصول تحمیل شده اخلاق عمومی که حجاب نمونه‌ای از آن است، به نفع برخی زنان شد یعنی زنانی که دارای پیش‌زمینه‌های مذهبی بودند و هم به خاطر فشارهای خانواده و هم پیش داورها علیه ادغام زنان باحجاب، در درون فضاهای عمومی به حاشیه رانده می‌شدند اکنون می‌توانستند به صورت فعالانه‌تری در قلمروهایی مشارکت کنند که قبلاً غایب بودند.

افزون بر این، بررسی تغییرات زبانی برحسب چارچوب قبل و بعد از انقلاب، معمولاً تحولاتی را که در شکل‌گیری جمهوری اسلامی رخ داده‌اند، در نظر نمی‌گیرد. سال‌های تأسیس حکومت جدید که طی آن، حکومت قدرت خودش را مستحکم می‌کرد و درگیر جنگ هشت ساله با عراق بود معمولاً به عنوان سرکوب‌گرترین دوره برای بیان سیاسی و اجتماعی به طور کلی و برای زنان به طور خاص معرفی می‌شود. به دلایل متعددی، محیط اجتماعی، سیاسی بعد از مرگ آیت الله خمینی انعطاف پذیرتر شد که همراه بود با نخستین تغییرات مهم تحت ریاست جمهوری علی اکبر هاشمی رفسنجانی که طرح‌های آزادسازی اقتصادی‌اش مبتنی بر دولت سرمایه داری اسلامی و عمل‌گرا بود (که به مشارکت زنان در بازار کار، نرخ باروری ثابت و غیره نیاز داشت). انتخاب محمد خاتمی در سال ۱۳۷۶ و حمایت او از ایجاد جامعه مدنی براساس گفتگو نیازمند ادغام زنان بود. البته هیچ یک از این تغییرات از سوی عناصر تندرو در میان ساختار قدرت نهادی و گروه‌هایی از جمعیت که حامی آن‌ها بودند، بدون چالش نبود، اما حتی محافظه‌کارترین مدافعان جمهوری اسلامی، از جمله حامیان احمدی نژاد، متکی به بسیج زنان در جبهه خود بودند. بنابراین افسانه «زنان» در برابر «دولت» که اساس تبیین‌های عامه‌پسند درباره اینترنت ایرانی است این پیچیدگی‌ها را بازتاب نمی‌دهد. در عین حال، روشن است که نقش زنان در ایران به شدت مورد بحث بوده است و در پرتو همین نبردها و شیوه‌های بیان آن‌ها در گفتمان‌های رهایی‌بخش است که من اکنون به برخی از نمونه‌ها درباره زنان در وبلاگستان رجوع می‌کنم.



ابهامات در فضای وبلاگ و فراتر از آن

از آن جا که بسیاری از وبلاگ‌نویسان، به ویژه آن‌هایی که داخل ایران هستند، نام خود را پنهان می‌کنند، متن‌های آنلاین آن‌ها می‌تواند به ما کمک کند که تشخیص دهیم وبلاگ‌نویسی آن‌ها چگونه با تجارب زیسته آن‌ها در هم تنیده شده است. از این رو، وبلاگ‌ها به عنوان منبع اصلی به کار می‌آیند که براساس آن می‌توان تداوم و تاثیر متقابل بر فضاهای ایدئولوژیکی و مادی فضاهای آفلاین را بررسی کرد. از این رو سودمند است که با نمونه‌هایی آغاز کنیم که نشان می‌دهند خود وبلاگ‌نویسان چگونه رابطه خود را با فعالیت‌های مشارکتی در وبلاگستان بیان می‌کنند به ویژه از آن جایی که اظهارنظرهای خودآگاهانه احتمالاً به نفع اظهارنظرهای گسترده‌تری که درباره «آزادی‌هایی» کلی‌گویی می‌کنند که قلمرو وبلاگ برای زنان فراهم می‌کند، حذف می‌شوند.

پرستو دوکوهکی، یکی از کنشگران داخل ایران بود که از سال ۲۰۰۲ وبلاگ معروفی به نام زن نوشت را در دست داشت. دوکوهکی همانند بسیاری از وبلاگ‌نویسان، به موضوعات گوناگونی می‌پرداخت از ژرف‌اندیشی‌ها درباره زندگی شخصی‌اش تا اظهارنظر درباره وضعیت روزنامه‌نگاری، سیاست و امور اجتماعی. وبلاگ او شامل مطالبی می‌شد که تحت عنوان «موضوعات زنان» قرار می‌گرفت و بر مواردی تمرکز داشت که مشکلات اجتماعی و حقوقی زنان در ایران را برجسته می‌کرد. در نخستین مطلب او به تاریخ ۶ ژوئن ۲۰۰۲، او انتخاب عنوان وبلاگ و انگیزه‌های خودش برای نوشتن را توضیح می‌دهد:

«حالا چرا زن نوشت؟ چرا که نه! به نظرم دنیا از دید زن‌ها یه چیزه و از دید مردها یک چیز دیگه. ظاهراً زن‌ها فرصت اینکه دیدشون رو ثبت کنن نداشتن و اون دسته از زن‌هایی هم که چیزی ثبت کرده‌اند بیشتر دید مردانه رو انتخاب کرده‌اند. فروغ فرخزاد و از جدیدترها گراناز موسوی در این نظریه جزء استثناها هستند. این‌ها رو صاحب‌نظرهای فمینیسم می‌گن نه من! این صاحب‌نظرها البته با دنیای وبلاگ‌نویسی آشنا نیستن که آگه آشنا بودن، تا حالا یه تجدیدنظری در حرفاشون می‌کردن».^۱

در این جا نویسنده خودش را در همان جنبشی قرار می‌دهد که قدرتش را اعلام می‌کند. حداقل برای این نویسنده، وبلاگ فضایی برای ایجاد گسست‌های متنوع و آگاهانه در ساختارهای نامتوازن قدرت است. نویسنده این کار را نه تنها با اظهارنظر درباره جهان از «دیدگاه زنان»، بلکه همچنین با استفاده از فضای وبلاگ برای بسیج خوانندگان پیرامون رویدادهای مهمی انجام می‌دهد که دارای پیامدهایی برای زنان به عنوان افراد یا به عنوان اعضای یک گروه بر ساخته است. آنچه با پیگیری این وبلاگ روشن می‌شود به طور خلاصه این است که ایده‌ها و فلسفه‌هایی که او از آن‌ها در فضای آنلاین حمایت می‌کند به نحو متقابل با رویدادهایی درهم آمیخته‌اند که او در فعالیت‌های آفلاین خودش ترویج می‌کند.

افزون بر این، وبلاگ یک فضای استثنایی برای او برای اعمال عاملیت نیست بلکه امتداد فعالیت آفلاین اوست. دوکوهکی اطمینان حاصل می‌کند که مخاطبش، از مجموعه فعالیت‌هایی که او درگیرش است، آگاه باشد. او غالباً از وبلاگ برای مشارکت خوانندگان در تفکر و تأمل درباره مسائلی که او با آن‌ها در زندگی شخصی و حرفه‌اش مواجه است، استفاده می‌کند. به روزرسانی درباره موضوعات مربوط به طرح‌های روزنامه‌نگاری و فعالیت‌هایش در مورد سازماندهی فعالیت‌های مرتبط با حقوق زنان، بخش مهمی از نوشته‌های او را تشکیل می‌دهند. این مطالب نه تنها برای خوانندگانی که به خود دوکوهکی علاقه‌مند هستند بلکه برای کسانی که می‌خواهند درگیر موضوعات سیاسی و اجتماعی بزرگ‌تری شوند که او با آن‌ها سروکار دارد به عنوان منبع مهمی از اطلاعات به

1. <http://parastood.ir/page/197/>

کار می‌آیند. در اسفند ۱۳۸۶ برای مثال، بعد از این که او و بیش از ۳۰ نفر از همکارانش بازداشت شدند و بعدها با وثیقه‌های سنگین آزاد شدند (به عنوان بخشی از سخت‌گیری حکومت بر کمپین زنان برای اصلاح قوانین تبعیض آمیز)، سایت دوکوهکی تبدیل به یکی از نقاط محوری و اصلی کنشگران فراملی شد که برای به روز رسانی مطالب و برای فهم اینکه چه نوع سازماندهی‌ای برای انسجام و پاسخگویی به نیازهای زنان کنشگر لازم است، متکی به وبلاگ او بودند.

پیوستگی‌ها میان بیان آنلاین تمایلات وبلاگ‌نویسان و پیگیری اهداف آفلاین خودشان را حتی می‌توان در وبلاگ زیتون یافت که نویسنده‌اش گمنام است. زیتون نمونه‌ای از زنان طبقه متوسط، جوان، ناراضی و تحصیل کرده است که تجارب آن‌ها نه تنها در روایت‌های رایج درباره پدیده وبلاگ‌نویسی بلکه در شرح و توضیح به نگارش درآمده در رابطه با زنان ایرانی به طور کلی حائز اهمیت است. نگارش درباره حومه‌های تهران از سپتامبر سال ۲۰۰۲، نقد حکومت و آسیب‌های اجتماعی، بخش ثابتی از مطالب او را تشکیل می‌دهند و این اظهارنظرها معمولاً برحسب فعالیت‌ها و طرح‌های روزانه او بیان شده‌اند، اما وبلاگ زیتون، به رغم بیان بیزاری از سیاست‌های حکومت که گاهی اوقات خسته‌کننده و تکراری است، مملو از تناقضات و کشمکش‌ها است، واقعیتی که در روایت‌های عامه‌پسند آشکار نیستند. این روایت‌ها نوشته‌های او را در دفاع از این ترمطرح می‌کنند که اینترنت، قلمرو مقاومت مستقیم در برابر حکومت است.

برای مثال در زمان انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۵، بحث‌های فراملی درباره نامزدها و پرسش از مشارکت در فرایند انتخابات، بخش بزرگی از وبلاگستان را به خود اختصاص داد. زیتون در ابتدا از عدم مشارکت حمایت کرد. زیتون یک ماه قبل از انتخابات، نه تنها باور خود را به تحریم انتخابات چند بار تکرار کرد بلکه افرادی را به تمسخر گرفت که می‌خواستند از ترسشان رأی بدهند به خاطر اینکه نداشتن مهر انتخابات در شناسنامه ممکن بود منجر به پیامدهای منفی شود^۲.

«جالب است که برخی از مردم فکر می‌کنند که باید مهری بر شناسنامه‌شان داشته باشند تا بتوانند در این کشور نفس بکشند. آقایان محترم، این داستان قدیمی است. برخی افراد می‌گویند که رأی سفید می‌دهند. به نظرم رأی سفید بسیار بدتر از رأی دادن به بدترین نامزد است! زیرا نشانه ترس است. حتی یک رأی سفید هم آن‌ها را خوشحال خواهد کرد.»

زیتون به رغم تصمیم ظاهراً تغییرناپذیر او علیه رأی دادن و مشارکت در هر گونه عملی که حکومت بتواند آن را نشانه‌ای از حمایت تفسیر کند، خوانندگان خود را شگفت زده می‌کند هنگامی که در روز انتخابات اعلام می‌کند که به نامزد اصلاح طلبان رأی داده است. این تغییر غیرمنتظره با واکنش شدید بسیاری از خوانندگان او مواجه شد که خشم خودشان را در بخش اظهارنظرها یا در وبلاگ‌های خودشان بیان کردند. زیتون این حملات و توهین‌ها به خودش را این گونه خلاصه می‌کند «خائن، جاسوس، فریبکار، دورو، وطن فروش، زن‌ستیز، همدست جرائم رژیم، مشروعیت بخش به رژیم». زیتون با بیان ترس و بیمناکی‌اش از حملات متعددی که به او شده است، ظاهراً از این شگفت زده می‌شود که برخی از خوانندگان، او را در شرایط سیاه و سفیدی قرار می‌دهند که هیچ مجالی برای تفاوت‌ها در تصمیمات اساسی درباره مشارکت سیاسی فرد وجود ندارد.

رسوایی که در وبلاگستان در پاسخ به تغییر ظاهراً ناگهانی زیتون در برابر انتخابات فوران کرد به چند دلیل مهم است. اگرچه درست است که زیتون همانند بسیاری از زنان وبلاگ نویس دیگر، از فضای وبلاگ برای مشارکت در بحث‌هایی استفاده می‌کرد که ممکن است محدودیت‌های بیان در قلمرو آفلاین را کنار بگذارد، وجود مجازی او بسیار با وجود آفلاین او در هم تنیده بود. افزون بر این، این واقعیت که حتی زیتون به سادگی با چارچوب‌های تقلیل‌گرایی که در ارزیابی وبلاگستان به کار رفته است هماهنگ نیست، نشانه‌ای از نقایص چنین گفتمان‌هایی است.



Photo credit by Sam Moghadam

2. http://z8un.com/archives.05_2005/htm000534#

نگاهی به صفحات زنان نشان می‌دهد که فعالیت‌های وبلاگ‌نویسی زنان ایرانی با تجارب آفلاین آن‌ها مرتبط است. روایت‌های مسلط درباره وبلاگستان، عاملیت زنان را انکار نمی‌کنند اما این عاملیت را به فضای مجازی محدود می‌کنند. این ارزیابی نادقیق که بیان زنان در مورد اهداف و تمایلات‌شان محدود به فعالیت‌های آنلاین آن‌ها است، مشارکت گسترده آن‌ها در جامعه ایران و دستاوردهای آن‌ها در پیشبرد طرح‌های شخصی یا اجتماعی را دست کم می‌گیرد. خواه آن‌ها درگیر کمپین‌های اصلاح اجتماعی به مانند دوکوهکی شده باشند یا اظهارنظرهای آزادانه خودشان درباره فعالیت‌های سیاسی‌شان را به توصیف رأی دادن خودشان محدود کرده باشند، کاری که زیتون انجام داد، زنان وبلاگ‌نویس ایرانی نشان داده‌اند که عاملیت خود را هم به صورت آنلاین و هم آفلاین اعمال می‌کنند.

این در مورد زنان وبلاگ‌نویسی نیز صادق است که به لحاظ سیاسی به عناصر بسیار محافظه‌کار هیئت حاکمه گرایش دارند. وبلاگ‌نویسی می‌تواند فعالیت‌های آفلاین آن‌ها را کامل کند و برای آن‌ها قلمرو دیگری برای بیان دیدگاه‌های خود فراهم کند و روابطی را با دیگران ایجاد کند که به لحاظ جغرافیایی پراکنده هستند. همه این ویژگی‌ها می‌تواند محبوبیت این فعالیت میان زنان و مردان ایرانی را تبیین کند، اما همان طور که نمونه‌های بالا و بحث قبلی درباره نقش زنان در جامعه ایران نشان می‌دهد، چنین نیست که وبلاگ، فضای استثنایی برای آزادی زنانی باشد که راه‌های گریز دیگری برای بیان یا کنش ندارند.

همچنین بیان آنلاین سکسوالیته زنان غالباً به عنوان شاهی برای قدرت رهایی بخش اینترنت ذکر می‌شود. در واقع، یکی از نخستین وبلاگ‌های زنان که توجه گسترده‌ای در مطبوعات خارجی غیرفارسی زبان پیدا کرد، سایت فاحشه بود که ظاهراً مربوط به وقایع روزانه یک روسپی ایرانی بود که مطالبش فساد و تعصب جنسیتی نظام حقوقی را آشکار می‌کرد. اگرچه روشن است که بسیاری از سایت‌های زنان، از جمله وبلاگ‌هایی که در بالا ذکر شد، شامل مباحثی درباره سکسوالیته هستند و می‌توانند به موضوعاتی بپردازند که طرح آن‌ها در فضای آفلاین ساده نیست، این موضوع محور اصلی بسیاری از سایت‌های زنان نیست. البته وبلاگ‌های ایرانی وجود دارند که به سکسوالیته اختصاص دارند اما تعداد آن‌ها در مقایسه با سایت‌های مشابه در میان وبلاگ‌نویسان با پیش زمینه‌های ملی مختلف و مکان‌های جغرافیایی مختلف چندان قابل توجه نیست. به طور خلاصه، هیچ چیز قابل توجهی درباره بحث زنان ایرانی در باب سکسوالیته وجود ندارد مگر اینکه این پیش فرض را داشته باشیم که امیال آن‌ها سال‌هاست سرکوب شده است. بار دیگر بیان می‌کنم که در اینجا محدودیت‌ها بر سکسوالیته زنان در چارچوب قوانین یا جامعه ایران را انکار نمی‌کنم بلکه این پرسش را مطرح می‌کنم که چگونه تمرکز نامتوازن بر بیان آنلاین درباره سکسوالیته در روایت‌هایی نمایان می‌شود که فضای آنلاین را از تجارب زیسته می‌گسلد و به این ترتیب قلمرو عاملیت زنان را حذف می‌کند، آن هم با بت‌واره‌سازی از فضای اینترنت و با بازتولید غیرانتقادی این ادعا درباره زنان مسلمان که برای آن‌ها، رهایی از سرکوب جنسی و جنسیتی یک مساله محوری است.

نتیجه‌گیری

همان طور که بحث‌های بالا نشان داد، زنان ایرانی، بخش مهمی از وبلاگستان در اوج محبوبیتش از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ بودند. آن‌ها به شیوه‌های گوناگون از وبلاگ‌های خود برای بحث و گفتگو درباره موضوعات جنسیت، به پرسش گرفتن سیاست‌های دولت و سازمان‌دهی برای ایجاد تغییر اجتماعی استفاده می‌کردند، اما تبیین‌های مسلط در این دوره به قدر کافی به پیچیدگی‌های وبلاگ‌نویسی

زنان ایرانی و بافت‌های اجتماعی. سیاسی که پدیدار گشتند، نمی‌پردازند. در عوض، روایت‌های کلیشه‌ای را تولید کرده‌اند که به طور مداوم دیدگاه‌های زنان عمدتاً طبقه متوسط به بالا و سکولار خودآگاه را برجسته می‌سازند در حالی که کاملاً آرا و نظرات زنانی را که با این معیارهای تجویز شده انطباق نداشتند، نادیده می‌گیرند و از این رو حذف می‌کنند.

از آن جا که تبیین‌های مسلط، پیچیدگی‌های وبلاگ‌های مورد بررسی را حذف کرده‌اند، حتی زنان وبلاگ‌نویسی که با قاعده ناگفته انطباق دارند و در روایت‌های رایج گنجانده شده‌اند توسط همین گفتمان‌ها تضعیف شده‌اند. افزون بر این، این تبیین‌ها با قالب‌بندی وبلاگ‌نویسی زنان برحسب واژه‌هایی که عاملیت آن‌ها را به حوزه‌های مجازی محدود می‌کنند، فرض‌های موجود در حوزه‌های عمومی مردان مسلمان را تأیید کرده‌اند و مشارکت فعال و چند سطحی زنان در حوزه‌های گوناگون را حذف کرده‌اند.

نمونه‌هایی از فعالیت‌های آنلاین زنان که در این مقاله بیان شد نشان می‌دهد که موضع‌های انتقادی نسبت به دولت و جامعه را می‌توان در میان مدافعان و مخالفان خودآگاه حکومت پیدا کرد. افزون بر این، فعالیت‌های وبلاگ‌نویسی زنان صرف نظر از جهت‌گیری سیاسی‌شان، بخش جدایی‌ناپذیری از مشارکت سیاسی، اجتماعی و حرفه‌ای آن‌ها است. این نکته اخیر نشان می‌دهد که وبلاگستان می‌تواند به عنوان ابزاری برای به چالش کشیدن برداشت‌های نادرست درباره زندگی زنان ایرانی به کار رود.

در پایان، موضوعات بسیاری درباره مشارکت زنان ایرانی در حوزه وبلاگ‌ها و شبکه به طور کلی باید مورد بررسی قرار گیرد. اگر مشارکت زنان در وبلاگستان به شیوه‌هایی فهمیده شود که آن را در بافت‌های آفلاین قرار دهد، آنگاه می‌توان مشاهده کرد که زنان ایرانی عاملیت خود را به شیوه‌های متعدد و گوناگونی اعلام می‌کنند که به فضای آنلاین و به افرادی با گرایش‌های سیاسی خاص محدود نشده است. علاوه بر این، بسط ارزیابی‌ها درباره وبلاگستان ایرانی و گنجاندن تحلیل‌های منسجم از وبلاگ‌نویسان نادیده گرفته شده، فرصت‌هایی را برای فرارفتن از چارچوب‌های کلیشه‌ای فراهم می‌کند که در گفتمان‌ها در مورد وبلاگ‌نویسان ایرانی و سوژه‌های ایرانی به طور کلی‌تر مسلط بوده‌اند.

این مقاله ترجمه و تلخیص مقاله زیر است:

Akhavan, Niki. (2011). *Exclusionary Cartographies: Gender Liberation and the Iranian Blogosphere in: Gender in Contemporary Iran ;Pushing the Boundaries*. (2011). Roksana Bahramitash & Eric Hooglund (Eds.). London :Routledge.



هایده مغیثی | ترجمه: ملیحه حسینی

سیاست جنسیتی چپ‌ها: ازدواج با خودِ شیطان

کلارا زتکین باور داشت که وظیفه انقلابی زنان، انجام تبلیغات خاص زنان یا توجه به «منافع خرد و گذرای جهان زنان» نبود بلکه فعالیت سوسیالیستی برای نبرد طبقاتی بود

حزب توده، منسجم‌ترین و فعال‌ترین حامی حقوق زنان بود. این حزب در برنامه و مانیفست خود از حقوق برابر برای کار برابر و دو ماه حق زایمان برای زنان کارگر دفاع کرد

سوسیالیست‌های ایرانی پیگیرترین مدافعان برابری حقوق میان جنسیت‌ها بوده‌اند، اما این تعهدی انتزاعی و مبهم بود و به ندرت نوآوری ایرانی تلقی می‌شد بلکه به بیان لیز فوگل، نوعی «ابهام درونی» در سنت سوسیالیستی وجود داشت.¹ تعهد سوسیالیستی به آزادی زنان، عمدتاً و شاید منحصراً متمرکز بر آزادی اجتماعی و سیاسی آن‌ها بود. همان طور که برادسکی فرانس ورث به طور خلاصه بیان کرده است، این تعهد، نوعی تعهد به آموزش زنانی بود که به لحاظ سیاسی کمتر آگاه بودند تا از این رهگذر تأثیر پدیده و گسترده‌تر انقلاب سوسیالیستی را بر زندگی‌شان درک کنند. همچنین این تعهد شامل مشارکت دادن زنان در اقتصاد، پشتیبانی از کار زنان در فروشگاه‌ها و کارخانه‌ها، تصویب قانون زایمان و پایان دادن به تن فروشی می‌شد.²

بی‌میلی چپ‌های ایرانی نسبت به بحث پیرامون موضوعاتی که با آزادی فردی و آزادی‌های شخصی، سکسوالیته زنان، حقوق برابر در زمینه رابطه جنسی و کنترل زاد و ولد ارتباط داشتند با میراث سوسیالیستی سازگار است. در واقع غیاب تحلیل درباره سرکوب زنان در سنت مارکسیستی - یعنی نه زنان به عنوان مادران، خواهران و دخترانی که مسائلشان ذیل خانواده قرار می‌گرفت - تقسیم کار جنسیتی بر پایه عوامل ایدئولوژیکی و فرهنگی را در زندگی‌های شخصی و سیاسی چپ‌های سکولار در ایران را برجسته کرد. دو جنبه در رابطه با جهت‌گیری نظری چپ وجود دارد که به این تحلیل مربوط می‌شود: نظریه‌های چپ درباره سرکوب زنان و رهایی آنان از یک سو و تمایلات ضد امپریالیستی و پوپولیستی چپ‌ها از سوی دیگر. این رویکرد نظری، نفوذ فرهنگ پدرسالار و ارزش‌های مردانه‌ای را که ممیز زندگی شخصی و سیاسی کنشگران چپ بود در برمی‌گرفت و حفظ می‌کرد.

«مساله زنان» در سنت سوسیالیستی

بخش قابل توجهی از تحلیل‌های نظریه پردازان سوسیالیست، به ویژه لنین، در مورد سرکوب زنان، متمرکز بر نقد فمینیست‌هایی بود که «بیش از حد» به ازدواج و سکس توجه می‌کردند. نظرات او بارها توسط سوسیالیست‌های ایرانی به منظور کنار گذاشتن گرایشات «فمینیستی بورژوا» به کار گرفته شد. البته این تا حدی استفاده گزینشی از لنین بود، چرا که او همچنین تلاش‌های

1. L. Vogel, Marxism and the oppression of Women: Toward a Unitary Theory (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press) 1983, p.96.
2. B. Brodsky Farnsworth, 'Communist Feminism: Its Synthesis and Demise,' in C. R. Berkin and C. M. Lovett, Women, War & Revolution, (New York and London: Holmes & Meier Publishers) 1980, p.147.

بزدلانه جنبش سوسیالیستی بین‌الملل و حزب بلشویکی خودش در زمینه ترویج برابری جنسیتی را «ناکافی» تلقی کرده بود. او «مبارزه با ارتجاع ایدئولوژیکی»، به ویژه «ارتجاع رفقای مرد» را ضروری می‌دید.³

لنین به این واقعیت افتخار می‌کرد که در حوزه قانونگذاری حکومت شوروی، «هر چیزی که برای قرار دادن زنان در وضعیت برابر لازم بوده است» به انجام رسیده است، اما او آگاه بود که قوانین به تنهایی کافی نیستند: «همه شما می‌دانید حتی وقتی زنان از حقوق کامل برخوردارند، ستم دیده باقی می‌مانند زیرا تمام کار خانه به آن‌ها واگذار شده است. در بیشتر موارد، کار خانه غیرخلاقانه‌ترین، خشن‌ترین و طاقت‌فرساترین کاری است که یک زن می‌تواند انجام دهد»⁴، اما سرکوب زنان در قلمرو تولید مثل، ساختار مردسالار نهاد خانواده و بچه‌داری در خانواده طبقه کارگر به ندرت در کانون توجه نظری لنین یا هم‌عصران او بود. آن‌ها با پیروی از سنت نظری مارکس و انگلس بر این باور بودند که فرایند کار سوسیالیستی و پرولتاریزه شدن زنان به معنای لغو زندگی مردسالارانه پیشاسرمایه‌داری است. رشد شیوه سرمایه‌دارانه تولید و استثمار کار زنان، زن پرولتاریا را از «ضرورت مبارزه برای از بین بردن موانع علیه مشارکت او در رقابت آزاد بازار» کنار گذاشته است. به بیان کلارا زتکین، زن کارگر مبارزه می‌کند زیرا «حقوق او به عنوان همسر و مادر باید بازگردانده و برای همیشه تضمین شود. هدف نهایی او رقابت آزاد با مرد نیست بلکه دستیابی به حکومت سیاسی پرولتاریا است»⁵. در میان متفکران سوسیالیست، کلونتای که فهم‌اش از پیوند مهم میان امر شخصی و امر سیاسی او را به فمینیست‌های معاصر نزدیک می‌کند، بی‌وقفه در پی طرح موضوعات عشق و سکسوالیته و بسط اخلاق کمونیستی جدیدی درباره روابط جنسی بوده است. کلونتای بارها بر مادری به عنوان مساله‌ای اجتماعی و جمعی تاکید و درباره ضرورت رهایی زنان از وظایف زمان‌بر زایمان بحث کرد، اما رویکرد او به موضوعات زنان در روسیه پس از انقلاب، زنان را به عنوان کارگر/مادر در نظر می‌گیرد. مادر بودن باید در راستای منافع دولت جدید شوروی حفظ شود:

در دولت کارگر ... از نقش مادری محافظت و مراقبت می‌شود، نه تنها در راستای منافع خود زنان بلکه حتی بیشتر در راستای وظایف اقتصاد ملی طی گذر به نظام سوسیالیستی: حفظ سلامتی [زنان] برای تضمین وجود مداوم کارگران سالم در آینده برای جمهوری کارگران ضروری است.⁶ تعجبی ندارد که کلونتای کنترل زاد و ولد، سقط جنین قانونی، حقوق زنان برای کنترل بدن‌های خودشان یا توانایی باروری آن‌ها را به عنوان موضوعات مهمی که بر برابری جنسیت‌ها تأثیر می‌گذارند، در نظر نگرفت. در واقع او کمتر درباره امکان رهایی بخشی کنترل زاد و ولد و بیشتر درباره وظیفه زنان برای فرزندآوری سخن گفت. او امیدوار بود به «نابودی تدریجی اهریمن سقط جنین... یعنی آن هنگام که مشکلات اقتصادی کشور حل شود و زنان دریابند که زایمان یک الزام اجتماعی است»⁷.

این تاکید یک‌جانبه بر زنان طبقه کارگر و ناتوانی در بررسی ابعاد گوناگون سرکوب زنان به این معنا است که سوسیالیست‌ها به لحاظ تاریخی نسبت به تمام فعالیت‌های دیگری که هدفش بهبود حقوق زنان بود، مشکوک بودند. برای مثال لنین در گفتگو با کلارا زتکین بعد از انقلاب ۱۹۱۷، سوسیال دموکرات‌های آلمان را نقد می‌کند که انرژی خودشان را بیهوده صرف مسائل ازدواج، رابطه جنسی و سکسوالیته در بحث‌های گروهی خود با زنان کارگر می‌کنند. این رویکرد انعطاف ناپذیر، مانع شکل‌گیری کمیته یا گروه‌های مجزای زنان در درون احزاب سوسیال دموکرات و احزاب کمونیستی در قرون نوزدهم و بیستم شد. زنان سوسیالیست به طور کلی با دشواری عظیمی

3. L. Vogel, Marxism and ... , p.122 .

4. V.I. Lenin, Emancipation of Women :From the Writings of V. I. Lenin (, New York :International Publishers)1973 ,pp.68-9 .

5. C. Zetkin ,cited in P .Foner(ed,). Clara Zetkin's Selected Writings(New York :International Publishers)1984 ,p.77 .

6. A.Holt, translation and commentaries, Selected Writings of Alexandra Kollontai (, New York and London :W.W.Norton)1977 ,p.142 .

7. Ibid .p.118-19 .

برای غلبه بر پیش‌داوری‌های ضدزنانه احزاب خود برای کسب «اجازه» برای سازماندهی زنان کارگر مواجه بودند.⁸

آن‌ها ناگزیر به مبارزه بودند تا به عنوان افراد برابر در سازمان‌های حزب پذیرفته شوند و مشکلات زنان بیشتر و بهتر فهمیده شود. کلارا زتکین، رهبر برجسته جنبش سوسیالیستی آلمان، به لحاظ قانونی تا سال ۱۸۸۹ محروم از عضویت در حزب سوسیال دموکراتیک آلمان بود.⁹ کنشگران و نظریه‌پردازان سوسیالیست قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، وظیفه زنان سوسیالیست را جلوگیری از آلوده شدن زنان طبقه کارگر به ایده‌های فمینیستی بورژوازی می‌دانستند.¹⁰ حتی کلونتای که بر پیوند میان انقیاد زنان و کنش‌های سیاسی تاکید و برای کار حزبی مستقل برای زنان مبارزه می‌کرد، استثنا نبود. در سال ۱۹۰۵، زمانی که حزب سوسیال دموکرات روسیه در نهایت با تأسیس یک گروه مجزا برای زنان موافقت کرد، کلونتای صراحتاً حزب را به این خاطر نقد کرد که «به سرنوشت زنان طبقه کارگر توجه چندانی نداشته است و توجه حزب به رهایی زنان اندک بوده است»¹¹ اما او «سم فمینیسم» و «توجه محدود و انحصاری آن به مطالبات زنان» را نقد می‌کند.¹² باور کلی در میان سوسیالیست‌ها این بود که در جامعه‌ای مبتنی بر تضادهای طبقاتی، هیچ مجالی برای جنبش مجزای زنان وجود ندارد.

کلارا زتکین گاهی زنان را به عنوان یک گروه همگون بررسی کرده و از واژگانی استفاده می‌کرد که چندان متفاوت از واژگان فمینیست‌های معاصر نبود. برای مثال، زتکین در فراخوانش به زنان سوسیالیست تمام کشورها برای پایان دادن به جنگ جهانی اول، از زنان به عنوان زنان درخواست کرد: «هنگامی که مردان می‌کشند، بر عهده ما زنان است که برای حفظ زندگی مبارزه کنیم. هنگامی که مردان ساکت هستند، وظیفه ما است که صدایمان را به مثابه نمود ایده‌هایمان بلند کنیم»¹³ اما نکته مورد تاکید در سخنان و نوشته‌های زتکین این بود که او به عنوان یک زن سخن نمی‌گفت بلکه به عنوان رفیق حزب سخن می‌گفت. او نیز باور داشت که وظیفه انقلابی زنان، انجام تبلیغات خاص زنان یا توجه به «منافع خرد و گذرای جهان زنان» نبود بلکه فعالیت سوسیالیستی برای نبرد طبقاتی بود. او اظهار می‌کند که: «تبلیغات زنان باید تمام مسائلی را بیان کند که از اهمیت عظیمی برای جنبش عمومی پرولتاریا برخوردار هستند. به راستی، وظیفه اصلی بیدار کردن آگاهی طبقاتی زنان و ادغام آن‌ها در نبرد طبقاتی است»¹⁴.

اعضای حزب زنان که از سازمان حزبی مستقل برای زنان دفاع می‌کردند معمولاً در راستای همان موازینی بحث و گفتگو می‌کردند که توسط سنت سوسیالیستی مقرر شده بود. رد فمینیسم و درخواست آن برای پایان بخشیدن به برتری یک جنس بر جنس دیگر برای موضع سیاسی آن‌ها درباره موضوعات زنان مهم بود. این برای زندگی زنان طبقه کارگر نامناسب و نامربوط تلقی می‌شد. بنابراین، سازمان‌های زنان به عنوان زنان یا گروهی با منافع، مطالبات و دغدغه‌های خاص تلقی نمی‌شدند بلکه ارگان‌های حزب بودند که به اهداف سیاسی کلی حزب متعهد و گاهی اوقات. مثلاً در ایران. تحت رهبری مردانه کمیته مرکزی بودند.

زتکین در تحلیل خود از منشأ انقیاد زنان، درباره این مساله صرفاً برحسب طبقه بحث می‌کند و با استدلال‌هایی که وجود شکل خاصی از انقیاد مشترک میان تمام زنان را تأیید می‌کنند مخالفت می‌کند. برای او، «مسأله زن» و محتوا و شکل‌های نبرد زنان برای زنان پرولتاریا و زنان خرده بورژوا

8. Ibid .p.51 .

9. Foner ,Clara Zetkin ,pp.20-3 .

10. Ibid .p.25 .

11. Holt ,op .cit .p.30 .

12. A .Kollontai' ,Towards a History of the Working Women's Movement in Russia ,in Holt ,Selected Writings of ,pp.45-51

13. Foner ,Clara Zetkin ,p.116 .

14. Ibid .p.79 .



و روشنفکران و زنان طبقه حاکم یا آنچه او «ده هزارتای برتر» می‌نامید متفاوت است. زتکین در رد جهان‌شمولی باطل فمینیسم، هر گونه تحلیل از سرکوب زنان را که به وضعیت زنان در تولید مرتبط نباشد، بی‌اعتبار می‌داند. به بیان لیزه فوگل، زتکین و هم‌عصرانش در سنت سوسیالیستی، «موضوع کار خانگی در خانواده و تناقضاتی را که ناشی از تقسیم جنسیتی این کار در هر سه طبقه است دست کم می‌گیرند».¹⁵ حتی وقتی کمیته‌های کارگری زنان در احزاب کمونیستی نهایتاً پذیرفته شدند، آن‌ها از همان احترام و اعتباری برخوردار نشدند که دیگر فعالیت‌های انقلابی از آن برخوردار بودند. کار در میان زنان به طور کلی دارای اولویت پایینی بود.

به همین دلیل، بعد از انقلاب روسیه، برخی از زنان کمونیست مأموریت خود را در زنوتدل [سازمانی که در راستای حقوق زنان در حزب کمونیست کار می‌کرد] با ناراحتی و نارضایتی پذیرفتند. آن‌ها فکر می‌کردند که شایسته کار مهم‌تری هستند. این نتیجه مستقیم درونی کردن دیدگاه‌های مسلط مردانه درباره کار زنان در خود زنان بود. یکی از رهبران بخش زنان به یاد می‌آورد «خنده‌های بلندی را که بعد از اعلام خبر اینکه او قرار بود در میان زنان کار کند به راه افتاد. کسی که به خاطر فعالیت انقلابی، بیش از آنکه به یاد آورد در زندان بود و رکورددار شجاعت بود».¹⁶

رویکرد ضد فمینیستی و عدم آگاهی جنسیتی که تقریباً در تمامی زنان کمونیست مشترک بود، در میان زنان سوسیالیست که در چپ‌های سازمان یافته در ایران فعال بودند نیز رواج داشت. تصور عمومی این بود که کار کردن برای زنان و در میان زنان نه تنها از سوی رفقای مرد، تفرقه در پرولتاریا در نظر گرفته می‌شود بلکه همچنین اعتبار انقلابی این زنان را کاهش می‌دهد. ایده تشکیل گروه‌ها و کمیته‌های زنان تنها به شرطی پذیرفته شد که تحت هدایت کمونیست‌ها و در خدمات انقلاب پرولتاریا باشد. این نوعی فعالیت بینافرهنگی بود که اهدافش به وضوح توسط سازمان جهانی احزاب کمونیست به سرپرستی شوروی سابق مشخص و صورتبندی شده بود، آن هم با توجه به اهداف سیاسی کلی احزاب سازمان یافته چپ‌ها.

دومین کنفرانس بین المللی زنان کمونیست که توسط کمیته اجرایی بین‌الملل کمونیستی سوم و تحت رهبری مستقیم آن سازماندهی شده بود، از تمام احزاب کمونیستی در همه جا خواست تا «قطعنامه بین‌الملل سوم را به انجام برسانند و سازماندهی توده‌های انبوه زنان کارگر را جدی بگیرند».¹⁷ از جمله اصول اساسی این کار این بود که «خطر بزرگی پیش روی انقلاب وجود داشت، آن هم به خاطر انبوهی از زنان کارگر منفعل که خارج از این جنبش قرار داشتند و تحت تأثیر جهان‌بینی بورژوازی، کلیسا و سنت بودند». بنابراین «در راستای منافع طبقه کارگر بود که زنان در صفوف پرولتاریا سازماندهی شوند» زیرا برای کمونیسم مبارزه می‌کردند.¹⁸ این موضع فرض می‌کرد که سازماندهی زنان برای دستیابی به اهداف جنبش سوسیالیستی ضروری بود. بین الملل سوم از این جهت به وضوح بیان می‌کرد که:

هیچ مساله‌ای به عنوان مساله «خاص» زنان وجود ندارد و جنبش خاص زنان نیز نباید وجود داشته باشد ... هر نوع اتحادی میان زنان کارگر و فمینیسم بورژوا یا حمایت از تاکتیک‌های تردیدآمیز یا آشکارا جناح راستی از فرصت طلبان و سازش طلبان اجتماعی منجر به تضعیف نیروهای پرولتاریا خواهد شد و از این طریق رهایی کامل زنان را تا مدت‌های مدید به تأخیر خواهد انداخت.¹⁹

چپ‌های ایرانی که تعهدشان به رهایی زنان متمرکز بر مبارزه برای جامعه سوسیالیستی یا بی‌طبقه بود، به این سیاست‌گذاری پایبند بودند. اساساً «مساله زنان» صرفاً بخشی از مسائل کلی اجتماعی

15. Vogel, Marxism and ... p.110.

16. Brodsky Farnsworth, 'Communist Feminism', ... p.148.

17. A. Adler (ed.), Theses, Resolutions and Manifestos of the First Four Congresses of the Third International (London: Ink Links & Humanities Press) 1980, pp.211-17.

18. Ibid. pp.211-14.

19. Ibid. pp.215-16.

بود که باید بعد از انقلاب سوسیالیستی حل شود. به خاطر ویژگی طبقاتی مساله زنان، تنها نگرانی‌ها و مطالبات بی‌درنگ زنان طبقه کارگر شایسته توجه چپ‌های (سازمان یافته) بودند. دغدغه‌های دیگر زنان از اهمیت ثانویه و اولویت پایین‌تر برخوردار بودند. از نظر سازمانی این بدین معنا بود که تنها آن دسته از نهادهای زنان که تحت هدایت مستقیم چپ‌ها بود مورد پذیرش و حمایت قرار می‌گرفتند، گرچه آن هم با بی‌میلی. در عمل، فعالیت‌های سازمان‌ها و کمیته‌های زنان که تحت فرمان «جناح مردسالار» احزاب و سازمان‌های کمونیستی قرار داشتند، آشکارا نقض‌ناپذیری قواعد تعیین شده توسط بین الملل کمونیست را تأیید می‌کردند. این نکته را به بهترین وجه می‌توان با تحلیل مختصری از فعالیت‌های سازمان زنان حزب توده نشان داد.²⁰ این تعیین کننده ویژگی تمام سازمان‌های زنان چپ گرا، مدت‌ها بعد از افول حزب توده در ایران است.

حزب توده، منسجم‌ترین و فعال‌ترین حامی حقوق زنان بود. این حزب در برنامه و مانیفست خود از حقوق برابر برای کار برابر و دو ماه حق زایمان برای زنان کارگر دفاع کرده و بر تعهد حزب به بهبود حقوق اجتماعی و شرایط مادی زنان و حمایت از نبرد زنان برای حقوق سیاسی تأکید کرده است. بنابراین، به نفع زنان بود که به حزب توده بپیوندند و «مردانه نسبت به رهایی خویش گام بردارند».²¹ این حزب در ابتدا زنان را در انجمن زنان در سال ۱۹۴۳ و بعدها با تأسیس تشکیلات زنان ایران، سازماندهی کرد.²² بسیاری از زنان سوسیالیست که در کنار انجمن زنان میهن‌پرست و دیگر سازمان‌های سوسیالیستی - فمینیستی مبارزه می‌کردند به تشکیلات زنان ایران پیوستند. این تشکیلات به عنوان بزرگ‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین گروه زنان، شمار نسبتاً زیادی از زنان تحصیل کرده طبقه متوسط را جذب کرد. در میان رهبران این تشکیلات، مریم فیروز، اختر کامبخش و آذر تبری از بستگان رهبران حزب توده بودند. در مجله بیداری ما که نخستین بار در سال ۱۹۴۴ منتشر شد، اهداف این سازمان بیان شده بود: نبرد برای حقوق اجتماعی و سیاسی زنان، سازماندهی و بسیج زنان، انتشار مجله زنان، پیشرفت فرهنگی و مبارزه با بی سواد، مبارزه علیه تن‌فروشی، مبارزه با انحطاط اخلاقی و نبرد با استثمار زنان و دختران جوان در کارخانه‌ها با تعیین ساعات کار، دستمزد در تعطیلات، مزد برابر با مردان و نظایر این.²³

این تشکیلات مبارزات گسترده‌ای برای حق رأی زنان و استقلال زنان و علیه تن‌فروشی، خرافات و به ویژه حجاب زنان صورت داد. چند شماره نخست این مجله تمرکز شدید این تشکیلات بر موضوعات زنان را بازتاب می‌دهند و تلاش‌های روحانیون برای لغو اصلاحات اجتماعی و حقوقی عصر رضا شاه را نقد می‌کنند. مقالات منتشر شده در مجله بیداری ما که برخی از آن‌ها توسط رهبران مرد حزب به نگارش درآمده‌اند، هم‌چنین به بحث درباره عدم کارایی اصلاحات رضا شاه می‌پردازند و خشونت این سیاست‌گذاری علیه زنان در فرایند کشف حجاب را نقد می‌کنند و خواستار برابری حقوق مردان و زنان می‌شوند. نیاز به تغییرات رادیکال در قوانین خانواده که موافق برابری حقوق زنان و مردان در ازدواج و طلاق بوده‌اند، و تغییرات بنیادی در مقررات سرکوبگرانه قانون مدنی ایران در امور خانواده نظیر حق یک‌جانبه مردان برای طلاق و حضانت بچه‌ها، چندهمسری، ازدواج موقت تنها به نحو غیر مستقیم بررسی شده‌اند. به عبارت دیگر، این تشکیلات نه در برنامه خود و نه در آثار منتشر خود اشاره روشنی به اختیارات و کنترل مردان بر زندگی زنان در خانواده نکرده‌اند. مجله بیداری ما به تدریج در پیروی از موازین حزب به نفع منافع شوروی در ایران صریح‌تر شد.

۲۰. حزب توده در سال ۱۹۴۱ توسط گروهی از کمونیست‌های ایران تشکیل شد.

21. A. Ghassemi, 'Maramnameh-e Hezb-e Tudeh Iran (The Tudeh Party's Manifesto.) in The Warken' -Social-democratic and ... pp 249-51. and.260-5

22. Kambakhsh, Nazari Beh, ... pp.82-3.

23. Bidari-ye Ma (Our Awakening.) 1323/1944(2,1)

برای مثال، این مجله از اعطای امتیاز کشف میادین نفت در شمال ایران به اتحادیه جماهیر شوروی حمایت کرد. ادعا شده بود که این امتیاز به لحاظ اقتصادی و سیاسی برای ایران بسیار سودمند است زیرا توازنی را در سیاست خارجی دولت ایران ایجاد می‌کند.²⁴ این مجله درباره نتایج و پیامدهای چنین سیاستی برای زندگی زنان سخنی بیان نکرد و این واقعیت را نادیده گرفت که کشور در بحبوحه نبرد علیه منافع خارجی در ایران قرار گرفته و به سمت ملی شدن صنایع نفت در ایران گام برداشته بود.

در سال ۱۹۴۹ تشکیلات زنان ایران با شاخه‌های فعال در شهرهای بزرگ، نام خود را به تشکیلات دموکراتیک زنان تغییر داد. نقاط کانونی فعالیت‌های آن، نبرد علیه فاشیسم و بسیج ایدئولوژیکی و سازمانی برای صلح بود که نکات محوری سیاست خارجی شوروی را در دهه ۱۹۴۰ و سیاست حزب توده را بازتاب می‌داد. این در زمانی رخ داد که جنبش ملی شدن شرکت نفت ایرانی با مالکیت بریتانیا، با رهبری مصدق، نخست وزیر وقت، فضای عمومی را سیاسی کرد و توجه بسیاری از زنان جوان طبقه متوسط را به سیاست جلب کرد. حزب توده نیز نقش مستقیمی را در سازماندهی زنان در این دوره ایفا کرد. برای مثال، نمایندگان حزب توده در مجلس لایحه‌ای را در سال ۱۹۴۴ پیشنهاد دادند که به زنان حق رأی می‌داد.²⁵ ذکر این نکته ارزشمند است که در همان سال، در آذربایجان که حزب دموکراتیک شوروی محور آذربایجان حکومت مستقلی را تشکیل داد، زنان حق رأی و حق اشتغال در مناصب دولتی را به دست آوردند،²⁶ اما لایحه پیشنهادی حزب توده شکست خورد و حرکت حزب توده نه تنها مورد انتقاد روحانیون بلکه مورد انتقاد روشنفکران سکولار خارج از مجلس نظیر کسروی قرار گرفت.

زنان سوسیالیست به دلیل اقتباس سیاست‌های خود از سیاست حزب توده، فرصت بسیج زنان در حمایت از تغییرات بنیادی در حقوق زنان طی سالهای ۱۹۴۱-۱۹۵۳ را از دست دادند. تشکیلات دموکراتیک زنان، برجسته‌ترین، فعال‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین بخش جنبش نتوانست از آزادی نسبی سیاسی آن دوره برای سازماندهی دوباره و احیای جنبش زنان استفاده کند. این تشکیلات به عنوان یکی از شاخه‌های حزب توده، بخش‌های گسترده جمعیت زنان را در حمایت از حقوق دموکراتیک زنان بسیج نکرد. این بدین معنا نیست که زنان سوسیالیست انتخاب‌های آسانی داشته‌اند و اهمیت رابطه تنگاتنگ، همبستگی و همکاری میان جنبش زنان و جنبش‌های سیاسی دیگر را رد نمی‌کند، اما یکسان‌انگاری نزدیک این تشکیلات با حزب توده، باعث عقب‌نشینی و تخریب این تشکیلات به مثابه سازمان زنان شد.

تشکیلات دموکراتیک زنان انرژی بیش از حد صرف موضوعاتی کرد که موجب نگرانی حزب توده شده بودند و با وفاداری، تحلیل متناقض حزب از حکومت مصدق را دنبال کرد. این تشکیلات به عنوان یکی از ضمیمه‌های حزب توده، تعداد معدودی از زنان را جذب کرد که با حزب توده همدلی داشتند. این تشکیلات نسبت به موضوعاتی که بیشترین تأثیر را بر زنان داشتند حساسیت و توجه نشان نداد و نتوانست آن‌ها را علیه ساختارهای اجتماعی و سیاسی سرکوبگر بسیج کند. این تشکیلات مطالب زیادی درباره حق رأی زنان منتشر کرد اما بحث یا مبارزه هماهنگی را برای اصلاحات حقوقی خاص در خانواده که احتمالاً مهم‌ترین قلمرو زندگی زنان را تشکیل می‌دادند هدایت نکرد. در نهایت، این تشکیلات به نحو مؤثر زنان روشنفکر را برای دموکراسی سیاسی و آزادی ملی بسیج کرد اما هیچ نبرد ایدئولوژیکی و عملی هماهنگی برای رهایی زنان، به ویژه دموکراسی در خانه صورت نداد، جایی که زنان در آن، سرکوب و تحقیر شده و بیش از همه آسیب دیده بودند.

24. Bidari-ye Ma.(1323/1944), 6, 1

25. Bidari-ye Ma.(1323/1944), 3, 1, ...

26. F. P. Azad, 'Naghsh-e Zanan dar Enghelab-e Iran' ('Women's Role in the Iranian Revolution', (Donya), 5, Tehran.) 1359/1980

اما حزب توده و تشکیلات زنان به سادگی و با عزم راسخ اصول نظری را دنبال می‌کردند که توسط جنبش کمونیستی بین‌المللی تعیین شده بود که در آن تمرکز کار حزبی معطوف به قلمرو تولید و قدرت دولت بود. موضوعات عشق، سکسوالیته، تولیدمثل و سرکوب زنان در خانواده مورد توجه قرار نگرفت یا مورد توجه اندکی قرار گرفت. موضوع تکراری و محوری در ادبیات سوسیالیستی، ویژگی طبقاتی انقیاد زنان بود. تصویر زنان عمدتاً و منحصرأ تصویر کارگر/مادر بود. موقعیت زنان در خانواده و در رابطه میان جنسیت‌ها به عنوان بازتاب صرفی از موقعیت زنان در اقتصاد و قلمرو تولید دیده شده بود. به همین دلیل هر گونه جهت بخشی دوباره و رادیکال زندگی شخصی ناپذیرفتنی بود.

میراث حزب توده و تشکیلات دموکراتیک زنان در دوره بعد از انقلاب تداوم یافت. موضع چپ‌های ایرانی درباره موضوعات جنسیتی و درباره جنبش زنان بعد از انقلاب، جدا از سیاست جنسیتی سوسیالیستی نبود. اما حمایت تردیدآمیز چپ‌ها از سازمان‌های زنان و بی‌کنشی آن‌ها در مواجهه با نبردهای فوری زنان علیه سیاست‌های ارتجاعی روحانیون دارای مبنای به راحتی توجیه‌پذیر و عموماً مورد تأیید بود یعنی هدف نبرد ضد امپریالیستی. موضع نظری چپ‌ها و تلاش نومیدانه آن‌ها برای پرهیز از مواجهه و رویارویی با حاکمان اسلامی از این نظر، ریشه عمیقی در موضع ضد امپریالیستی چپ‌های ایرانی داشت.

پوپولیسم چپ و حقوق زنان

رویکرد ضد امپریالیستی مارکسیست‌های ایران، تأکید بسیار زیادی علیه دخالت نیروهای خارجی (یعنی قدرت‌های غربی) در اقتصاد و سازمان سیاسی ایران داشت. تأثیر بیگانه، مانع اصلی رشد کشور قلمداد می‌شد (و اکنون نیز می‌شود). بنیان‌های نظری موضع ضد امپریالیستی چپ‌ها برگرفته از سه چیز بود: ۱) نظریه لنین درباره امپریالیسم، ۲) اصول سیاسی و راهبردی که توسط بین‌الملل کمونیستی سوم و بعدها در کنفرانس‌های بین‌المللی احزاب کمونیستی جهان مقرر شده بودند، ۳) تحلیل‌های مبتنی بر وابستگی درباره نقش سرمایه و قدرت‌های خارجی در عقب‌نگه داشتن توسعه کشورهای جهان سوم.

مارکس استدلال می‌کرد که نفوذ سرمایه‌داری در مستعمرات نهایتاً پیش‌رونده خواهد بود. نظریه لنین درباره امپریالیسم پایان نقش پیش‌رونده سرمایه‌داری در کشورهای مستعمره و شبه مستعمره را اعلام می‌کرد.²⁷ نظریه لنین با تأکید بر پایان دوره نقش پیش‌رونده سرمایه داری بعدتر به عنوان نظریه‌ای شناخته شد که «نوعی فرایند ایدئولوژیک را به حرکت درآورد که هر ردی از این دیدگاه را که سرمایه‌داری می‌تواند ابزاری برای پیشرفت اجتماعی حتی در جوامع پیشا سرمایه‌داری باشد از مارکسیسم پاک کرد».²⁸ امپریالیسم که زمانی «ابزار ناخودآگاه تاریخ» در تغییر ساختارهای اجتماعی و اقتصادی جوامع «عقب مانده» دانسته می‌شد، بعد از آن علت اصلی عدم توسعه در مستعمرات و کشورهایی که قبلاً مستعمره بودند معرفی شد.

در زمان تشکیل سازمان جهانی احزاب کمونیست (بین‌الملل سوم) در سال ۱۹۱۹، این دیدگاه عامل هدایت‌کننده احزاب کمونیستی در اکثر کشورهای جهان سوم شد. قطعنامه‌های کنگره‌های کمینترن که با کنگره ملل شرق در باکو در ماه ژوئیه ۱۹۲۰ آغاز شد، امپریالیسم را دشمن اصلی «مردم ستم دیده» مستعمرات یا کشورهایی که قبلاً مستعمره بودند معرفی می‌کند و به وضوح وظایف انقلابی توده‌های ستم دیده ملل شرق را تعریف می‌کند. اگر آن‌ها «با ارتش سرخ دهقانان و کارگران روسیه» متحد می‌شدند می‌توانستند «با سرمایه‌داران فرانسوی، انگلیسی و آمریکایی

27. V. I. Lenin, *Imperialism the Highest Stage of Capitalism* (Moscow: Foreign Language Publishing House) 1975.

28. B. Warren, *Imperialism Pioneer of Capitalism* (London: Verso) 1980, p.48.

مقابله کنند».²⁹

«تزه‌های مربوط به مساله ملل شرق» که توسط کنگره کمینترن چهارم در سال ۱۹۲۲ تصویب شد از احزاب کمونیستی کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره خواست تا در جبهه ضد امپریالیستی مشارکت کنند و با حمایت از بورژوازی ملی و جنبش آزادی بخش «جای پای محکمی در میان توده‌ها داشته باشند». کنگره هشدار می‌دهد که: «امتناع کمونیست‌ها در مستعمرات از مشارکت در نبرد علیه استبداد امپریالیستی، بر مبنای «دفاع» ظاهری از منافع طبقاتی مستقل خودشان، بدترین نوع فرصت طلبی است».³⁰ این سیاست‌گذاری کمینترن اساساً مبتنی بر امیدهای تحقق نیافته کمینترن و رهبران شوروی برای انقلاب‌های سوسیالیستی در اروپای غربی و ظهور جنبش‌های ملی‌گرایانه در شرق بود. «تزه‌های مربوط به مساله ملل شرق» می‌گوید: «از آن جا که خراج ملل شرق منبع اصلی انباشت سرمایه بوده است، استقلال ملل شرق در کل و فی نفسه به معنای پایان امپریالیسم غربی و عمدتاً امپریالیسم بریتانیا است».³¹

اعلام پشتیبانی سیاست کمینترن برای حمایت از تمام جنبش‌های ملی علیه امپریالیسم در گردهمایی‌های بین المللی احزاب کمونیستی در سال‌های ۱۹۵۷، ۱۹۶۰ و ۱۹۶۹ (که جای کمینترن را گرفت) و کنگره‌های این احزاب در قرن ۲۰ و ۲۱، این نظریه را به مثابه دیدگاه معیار نظریه‌های توسعه شوروی تثبیت کرد. این تز همچنین از جانب احزاب کمونیستی سنتی در بسیاری از ملل جهان سوم از جمله ایران تصویب شد. تمرکز بر اتحاد احزاب کمونیستی با بورژوازی ضد امپریالیستی در نبرد علیه امپریالیسم و بقایای فئودالیسم بود.

بعدها تمرکز این اتحاد از بورژوازی سنتی به جانب همکاری با خرده بورژوازی تغییر یافت که اکنون به عنوان «دموکرات‌های انقلابی» مشخص می‌شوند. بر مبنای این نظریه، مهم‌ترین تضاد در گذر به سوسیالیسم، میان نبردهای سوسیالیستی و امپریالیستی از یک سو و امپریالیست‌ها و ملل ستم دیده از سوی دیگر بود.³² این که امپریالیسم مانع پیشرفت ملل جهان سوم شده است و آن‌ها را عقب مانده نگه داشته است، مؤلفه محوری این دیدگاه بود. از این رو، نیروهای انقلابی در سراسر جهان به عنوان ملل ستم‌دیده کشورهای عقب مانده و نیز طبقات کارگر کشورهای سرمایه داری و ملل سوسیالیست معرفی می‌شدند. تمام طبقات و اقشار مردم در جبهه ملی به جز بخشی از بورژوازی «وابسته»، جبهه متحدی را علیه امپریالیسم تشکیل می‌دهند. از آن جا که احزاب طبقه کارگر برای قبضه قدرت به شدت ضعیف بودند، باید در انقلاب دموکراتیک ملی مشارکت می‌کردند و با دموکرات‌های خرده بورژوا برای قبضه قدرت دولت همکاری می‌کردند. بنابراین، تبعیت احزاب طبقه کارگر برخی از کشورهای جهان سوم از بورژوازی ملی «دموکرات‌های» خرده بورژوا و اطاعت آن‌ها از حکمرانی اقتدارگرایانه رهبران «ضد امپریالیست» به لحاظ نظری موجه بود. سیاست چپ‌های ایران در دوره پس از انقلاب و در روابطشان با رژیم خمینی دقیقاً در این پارادایم قرار می‌گیرد. چپ‌های ایران تا آن جا پیش نرفتند که ساختار سازمانی خود را از میان بردارند، اتفاقی که در مصر دوره ناصر افتاد. در عصر ناصر (۱۹۵۳) یکی از نخستین قهرمانان «مسیر غیرسرمایه داری توسعه»، دو حزب کمونیستی مصر، حزب کمونیستی مصر (CPE) و جنبش دموکراتیک برای آزادی ملی (DMNL) به طور داوطلبانه خودشان را منحل کردند و اعضای آن‌ها در سال ۱۹۶۵ به اتحادیه سوسیالیستی عرب پیوستند. به رغم بازداشت‌ها، شکنجه‌ها و مرگ مداوم کمونیست‌ها در رژیم ناصر، بسیاری از کمونیست‌ها استدلال می‌کردند که «بعثی‌ها، طرفداران ناصر و مارکسیست‌ها

29. J. Degras, J. (ed.), The Communist International 1919-1943 Documents, Vol(1, Oxford: Oxford University Press)1922, p.109.

30. Ibid. pp.382-9.

31. Ibid. p.382.

32. R. Ulyanovsky, National Liberation(,Moscow: Progress Publishers)1978, PP.40-6.

واقعاً خط مشی یکسانی داشتند» آن هم با باور به اینکه «سیاست‌های رژیم راه را به سمت توسعه غیرسرمایه‌دارانه هموار کرده است»³³ اما سکوت یا در بهترین حالت، نقد ملایم حکمرانی غیردموکراتیک و استبدادی رژیم اسلامی از سوی بخش مهمی از جنبش چپ ایران، «دموکرات‌های انقلابی» اسلامی را تقویت کرد و به شدت موقعیت نیروهای مخالف و پیش‌رو را تضعیف کرد. برای اکثر چپ‌های ایران که از سنت کمینترن پیروی می‌کردند، ساختار درونی طبقات و نبرد طبقاتی، ماهیت دولت یا نیروها و رهبری جنبش‌های ضد امپریالیستی نبود که مسیر جنبش‌های رهایی‌بخش ملی را تعیین می‌کرد. تنها معیار این بود که آیا رهبر جنبش رهایی‌بخش ملی موضع ضد امپریالیستی داشته و در کنار نبرد سوسیالیستی قرار گرفته است یا نه. اگر چنین بود، آنگاه چپ‌ها موظف بودند از آن بی‌قید و شرط حمایت کنند و در هر شیوه ممکن برای از بین بردن سلطه سرمایه خارجی کمک کنند، اما در این فرایند، سیاست‌های غیردموکراتیک رهبران «ضد امپریالیستی» و پیامدهای سیاسی جدی آن‌ها برای جنبش دموکراتیک، از جمله برای نبرد زنان، در مقایسه با اهداف دستیابی به آزادی ملی، جزئی تلقی می‌شد.

این موضع سیاسی چپ‌های ایران تحت تأثیر نظریه وابستگی نیز بود. استدلال محوری آن چنین بود که اقتصاد جهانی از دو قطب تشکیل شده بود، «مرکز» و «حاشیه» و توسعه اقتصادی در حاشیه در تضاد با منافع مسلط در کشورهای پیشرفته سرمایه داری بود. استدلال گوندر فرانک که توسعه و عدم توسعه دو روی این سکه بودند و منشا مشکلات سیاسی. اقتصادی که مانع تغییر اجتماعی پیش رو در کشورهای توسعه نیافته شده‌اند باید در روابطشان با مرکز جستجو شود برای چپ‌های ایران جذابیت زیادی داشت. چنین دیدگاهی با یأس سیاسی غالب و جهت‌گیری روشنفکری مارکسیست‌های ایران به خوبی سازگار بود، به ویژه بعد از کودتای سیا در سال ۱۹۵۳. به دنبال دخالت مستقیم بریتانیا و آمریکا، جنبش ملی‌گرا که در پی اصلاح روابط نابرابر میان ایران و شرکت نفت بریتانیا بود با شکست مواجه شد. بازگشت حکومت شاه از طریق کودتا در سال ۱۹۵۳، بسیاری از مؤلفه‌های نظریه وابستگی را تأیید کرد.

در اوایل دهه ۱۹۷۰، کانون اصلی ادبیات، بحث‌ها و نزاع‌های زیرزمینی چپ‌ها، نقش شاه به عنوان دست نشانده و رخوت ناشی از سلطه آمریکا بود. چپ‌های ایران، خشن‌ترین روایت از نظریه وابستگی را در تحلیلی پوپولیستی تبلیغ می‌کردند که مشکلات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را تقصیر امپریالیسم و وابستگی آن به سرمایه خارجی می‌دانست. پوپولیسم، همان طور که گوین کیچینگ می‌گوید، خواهر دوقلوی نظریه وابستگی است یعنی دارای یک هسته مشترک است که «امکان صنعتی شدن سرمایه‌دارانه در ملل "دیر آغازکننده" را انکار می‌کردند و همچنین تمایل داشتند منشأ استثمار و نابرابری را در قلمرو مبادله بین المللی نابرابر بدانند»³⁴.

روشنفکران چپ، با نادیده گرفتن موانع داخلی توسعه، تقصیر تمام مشکلات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران را بر گردن قدرت‌های خارجی می‌انداختند. در سنت نظریه وابستگی، آن‌ها بر آن بودند که هیچ چیزی نمی‌تواند بهتر شود مگر اینکه کشور از تأثیر بیگانگان و همکاران محلی آن‌ها یعنی شاه و همراهانش، رها شود. پوپولیست‌های ایران به شیوه نارودنیک، از هزینه‌های اجتماعی و انسانی پرولتاریا شدن و صنعتی شدن سرمایه‌دارانه پرهیز می‌کردند و به شدت از رویکردهای ضد غرب‌گرا، ضد شهرنشینی و رمانتیک‌سازی «ملت»، خرد آن‌ها و سنت جمعی آن‌ها پیروی می‌کردند. همان طور که برخی از نارودنیک‌ها، در دشمنی‌شان با لیبرالیسم و «حساسیت اخلاقی طبقات بالاتر» تا آنجا پیش رفتند که برنامه‌های ضدیهودی در دهه ۱۸۸۰ را تأیید کردند، آن هم با باور به اینکه

33. J. Bein'in', 'The Communist Movement and Nationalist Political Discourse in Nasserist Egypt', The Middle East journal, Vol. 41, No. 4, Autumn, 1987

34. G. Kitching, Development and Underdevelopment in Historical Perspective (London and New York: Methuen, 1982), pp 2. and 175

«دیدگاه فقرا واقع‌گرایانه‌تر از روشنفکران نازپرورده است»³⁵، پوپولیست‌ها و نارودنیکی‌های ایرانی نیز بعد از انقلاب ۱۳۷۹، به همان دلایل ایدئولوژیک درباره بسیاری از سیاست‌های مجرمانه رژیم اسلامی علیه اقلیت‌های دینی و قومی سکوت کردند.

حمایت کامل از رویکرد «ضد امپریالیستی» خمینی بعد از انقلاب ریشه در همین جهت‌گیری ایدئولوژیک داشت. به محض اینکه اولویت‌های انقلابی معین شد، تمام دغدغه‌های دیگر انحراف از نبرد اصلی علیه امپریالیسم تلقی شد. از این دیدگاه، در بهترین حالت مطالبات زنان فرعی و ثانویه بود، آن هم در نسبت با نبرد «ضد امپریالیستی» مردم ایران تحت رهبری «پدر ملت» یعنی امام خمینی. همان طور که علی رهنما و فرهاد نعمانی به نحو قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کنند، چپ‌های ایران کاملاً نسبت به بیگانه‌هراسی روحانیون سرگشته بودند و «رویکرد آن منوط بر ضدیت با هر چیزی غیر از اسلام‌گرایی» را با رویکرد ضد امپریالیستی اشتباه گرفتند. مدت‌ها بعد از سرکوب و نابودی نظام‌مند گروه‌های مارکسیست به دست رژیم، برخی از گروه‌های چپ کماکان رژیم را ضد امپریالیستی می‌دانستند و بنابراین حمایت از آن را ارزشمند تلقی می‌کردند. رژیم از طریق تصاحب نظریه و مفاهیم ضد امپریالیستی سوسیالیست‌ها، ویژگی متمایز آن‌ها را از بین برد و دست به نابودی آن‌ها به عنوان آلترناتیو زد.³⁶ کرنش چپ‌ها دارای مبنای ایدئولوژیکی با محتوای پوپولیستی شدید بود.

اما سیاست جنسیتی چپ‌ها و عدم تمایل آن‌ها به بررسی موضوعاتی که به شرایط سرکوب‌گر زندگی خانوادگی ایرانی و رابطه میان مرد و زن مربوط بودند مبانی فرهنگی عمیق و ریشه‌داری در فرهنگ مردسالار نهادینه شده سوسیالیست‌ها داشت. از این رو، آن‌ها قادر نبودند تفاوت موجود میان اخلاق سوسیالیستی و اخلاق مردسالار و مبتنی بر دین درباره موضوعات مربوط به سکسوالیته، استقلال فردی و آزادی‌های شخصی زنان را وضوح بخشند. برخی از متون چپ‌ها که طی انقلاب و بعد از آن به نگارش درآمده‌اند این دیدگاه مردم‌محور را آشکار می‌کند. حتی در حال حاضر در اظهارات بسیاری از مردان سوسیالیست، زنان عمدتاً در نقش مادر، همسر و دختر نمایان می‌شوند. بیش از همه در آثار مربوط به درد و رنج‌های زنان تحت حکومت اسلامی، آن‌ها به زنان به عنوان «مادران ما»، «همسران ما» و «دختران ما» اشاره می‌کنند.

کنشگران چپ ایرانی بیش از همه محصول نظام ارزش فرهنگی ایران بودند و از این نظر از پیش فرض‌های مردسالارانه مسلط آن ایمن و مصون نبودند. نظام ارزشی شیعه و فرهنگ مردسالار ایران، ستایش «مادر بودن»، ارزش غریزه مادرانه زنان، و ستایش از عفت، از خودگذشتگی و رد سکسوالیته به عنوان مبانی امتیازات مردان در جامعه هرگز از جانب سوسیالیست‌های ایران مورد پرسش یا چالش قرار نگرفت. اینکه اکثریت عظیمی از کنشگران چپ ایرانی از خانواده‌های خرده بورژوازی سنتی شهری طبقه متوسط یا پایین تر بودند، در جایی که حفظ اخلاق شیعه بسیار شدید و قوی بود، عامل تعیین‌کننده در رویکرد چپ‌ها به «مساله زنان» بود.³⁷

این فرض معقول است که اقتدار فرهنگ ایرانی/شیعه بر بسیاری از روشنفکران، شباهت قابل ملاحظه‌ای میان دیدگاه‌ها، شیوه سخن‌وری و سیاست چپ‌های سازمان یافته درباره «مساله زنان» را تبیین می‌کند. فرهنگی که زنان را بر حسب طبیعت ناتوان تلقی می‌کند و مرزبندی‌های مجزا برای مردان و زنان را ترویج، حفظ و توجیه می‌کند و زنان را اشخاص کامل در نظر نمی‌گیرد و عقل و خرد آن‌ها را کم ارزش می‌داند، ذهنیتی را ایجاد می‌کند که تمام دستاوردهای زنان را حاشیه‌ای و کم‌ارزش‌تر از دستاوردهای مردان در نظر می‌گیرد. در این خاک حاصلخیز، بذره‌های ضد فمینیستی سوسیالیسم سنتی توانست رشد کند.

35. M. Canovan, Populism (London and New York: Harcourt Brace Jovanovich) 1981, pp 253-5 and 291-2.

36. A. Rahnama and F. Nomani, The Secular Miracle (London and New Jersey: Zed Books) 1990, pp.4-5.

37. E. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton, NJ: Princeton University Press) 1982, pp 328-82 and 480-1.

در غیر این صورت ما درباره هماهنگی خیره کننده میان گروه‌ها و سازمان‌های مارکسیستی هنگامی که زنان تلاش می‌کردند تا دغدغه‌ها و منافع خود را به عنوان زنان و نه صرفاً به عنوان اعضای زن این یا آن حزب بیان کنند دچار شگفتی خواهیم شد. برای مثال، هنگامی که زنان علیه حجاب اجباری اعتراض کردند، بسیاری از مردان سوسیالیست گمان می‌کردند که زنان همراه شده‌اند و می‌ترسند که اعتراض آن‌ها وحدت نیروهای ضد امپریالیستی را به خطر اندازد. تقریباً تمام سازمان‌ها و احزاب سیاسی، به «خواهران» خود توصیه کردند که گردهم آیند و اجازه ندهند «نیروهای ارتجاعی» امپریالیست‌های سلطنت‌طلب و امریکا، وحدت نیروهای ضد امپریالیستی را در هم بشکنند. حتی برخی از سازمان‌های چپ که رهبران و بسیاری از کنشگران آن‌ها سال‌ها در آمریکای شمالی و اروپا زندگی کرده بودند و خودشان را چپ‌های غیرسنتی و رادیکال‌تر از حزب توده و فداییان می‌دانستند، با نوای ضد فمینیستی سازمان‌های چپ پوپولیست دیگرهم‌صدا شدند. برای مثال، اتحادیه کمونیست‌ها در هفته‌نامه خود با نام حقیقت، زنانی را سرزنش کرد که «تمام کار و مسئولیت‌های دیگر خود را رها کرده‌اند و این مساله بی‌اهمیت (حجاب اجباری) را تبدیل به موضوع مهمی کرده‌اند انگار که به اندازه دموکراسی و استقلال کشور مهم است».³⁸ همچنین راه کارگر در حالی که سیاست جنسیتی رژیم جدید را محکوم می‌کرد، زنان معترض را «مشتی مدل مُد و عروسک نقاشی شده» نامید.³⁹

مبنای این اظهارنظر، تحقیر ناگفته و ریشه‌دار و عدم پذیرش عقل و توانایی شناختی زنان بود. زنان نمی‌دانستند چه کاری انجام می‌دهند زیرا براساس ارزیابی عقلانی و سیاسی رویدادهای پس از انقلاب عمل نمی‌کردند بلکه بر اساس «عواطف» شان دست به عمل می‌زدند. زنان که «فاقد تدبیر» تلقی می‌شدند، نیازمند راهنمایی مردان بودند که به آن‌ها بگویند چه چیزی بیش از همه به نفع آن‌ها است. سازماندهی در دفاع از منافع و دغدغه‌های فوری زنان «خودخواهانه، منحرف کردن توجه زنان زحمت کش» و «خائنه» بود همان طور که یکی دیگر از سازمان‌های چپ رادیکال به نام پیکار، در هفته‌نامه خود زنان را با خشم چنین نامید.⁴⁰

فارغ از چند استثنا، مردان و زنان سوسیالیست ایرانی تمایلی نداشتند شکل‌های عمومی و خصوصی سلطه و تبعیض جنسیتی را به هم ربط دهند. تقسیم جنسیتی مداوم کار، یک واقعیت زندگی باقی ماند زیرا در زندگی‌های شخصی برخی از اعضای حزب زنان تبدیل به یک ویژگی شد. به جز فعالیت‌های سیاسی و کار دستمزدی زنان، در برخی موارد، هیچ تفاوت بارزی در قلمرو خانه میان این زنان و خواهران به لحاظ سیاسی ناآگاه آن‌ها وجود نداشت. هر دو گروه، هم نقش زنانه «طبیعی» مراقب، پرستار و خانه‌دار را انجام می‌دادند و به مردان خدمات شخصی و جنسی ارائه می‌کردند و هم چیزی که مارلین فرای «خدمات اگو» نامیده است که شامل «تشویق، حمایت، ستایش و توجه» می‌شود.⁴¹ اگرچه دامنه این خدمات در هر خانوار بسته به زمینه طبقاتی، سنت قومی، مکان جغرافیایی، سطح آموزش و شخصیت یکایک مردان و زنان متفاوت است، اکثریت غالب کنشگران زن تقسیم جنسیتی کار را اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کردند و دیدگاه مردان به تغییر اجتماعی، وظایف و اولویت‌های انقلابی را تأیید می‌کردند. انطباق آن‌ها و به بیان روبرتا همپلتون⁴²، «تبانی آن‌ها با ساختارهای اجتماعی و شخصی مردسالاری» باعث تقویت و مشروعیت بخشی به ساختار پایگانی و مردسالارانه خانواده در خانوارهای سوسیالیست‌ها شد. آن‌ها ارزش‌های زنانه‌ای

38. Haqiqat', Women, Hejab and Anti-Imperialist Struggle (Tehran: no, 18, Tir/1359 July, 1980 cited in Ettihadieh-e Kommunistha, Ba Selah-e Naghd, (Winter.) 1365/1986

39. Rahe-Kargar 20, 15 (Esfand/1358 March.) 1980

40. Peykar', On Revolutionary Movement of the Toiling Women 27, 24 (Bahman/1359 February.) 1981

41. M. Frye, The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory (California: The Crossing Press) 1983, p. 9.

42. R. Hamilton', The Collusion with Patriarchy: A Psychoanalytic Account 'in R. Hamilton and M. Barrett (eds.) The Politics of Diversity: Feminism, Marxism and Nationalism (Montreal: Book Centre. 385-97) 1986,

را نهادینه کردند که مردان تعریف کرده بودند و همچنین ساختار سلسله‌مراتبی خانواده و ماهیت غیردموکراتیک حزب سیاسی را مشروعیت بخشیدند. تصویر زن «خوب» برای تک تک مردان سوسیالیست، با چند استثنا، همان زنی باقی ماند که در نحوه لباس پوشیدن، رفتار، انتظارات و نیازها فروتن و متواضع بود. زن «جایگاه خود را می‌داند» و با نظم اجتماعی انطباق داشت که جایگاه او را در قلمرو خانه و در زندگی عمومی معین کرده بود، حداقل تا زمانی که مشکلات اجتماعی «مهم‌تر» حل شوند.

زنانی که اظهارنظرهای تند و تیز می‌کردند و از آگاهی فمینیستی برخوردار بودند و به جنبش دموکراتیک بعد از انقلاب متعهد بودند معمولاً به احزاب سوسیالیست و کمونیست تعلق نداشتند. تعداد زنانی که برای فعال‌تر و پاسخگوتر کردن حزب‌های خود نسبت به سرکوب زنان نبرد می‌کردند بیشتر بود و آن‌ها با مقاومت شدید و واکنش‌های خصمانه مواجه می‌شدند. غالباً سیاست حزب و روابط قدرت، صدای مخالف و مستقل آن‌ها را خاموش می‌کرد. برای رهبری مردانه تمام سازمان‌های چپ، هیچ مجال و فضایی برای بیان منافع متمایز زنان و دغدغه‌های جنسیتی آن‌ها یا جنبش‌های مستقل زنان وجود نداشت (و تا حد زیادی هنوز نیز چنین است). در مسیر افتخارآمیز نبرد ضد امپریالیستی و سوسیالیستی، مجالی برای تنوع عقاید، فردیت و رابطه متقابل وجود نداشت. زنان به خاطر کنش‌های پوپولیستی یا بی‌کنشی نیروهای چپ، بهای سنگینی پرداخته‌اند. تحکیم قدرت خمینی و موفقیت رژیم اسلامی در نابودی تمام نیروهای مخالف، از جمله جنبش زنان، بدون موافقت چپ‌های پوپولیست به راحتی ممکن نبود. چپ‌ها در جستجوی متحدانی علیه سلطه امپریالیستی و استثمار طبقاتی، در نهایت «با خود شیطان ازدواج کردند».

این مقاله ترجمه فصل ۵ کتاب زیر است:

Moghissi ,Heideh .(1996) Populism and Feminism in Iran ,Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement ,London :Macmillan Press LTD.

پروین پایدار | ترجمه و تلخیص : آزاده شکوری

کنترل سیاسی خانواده



افراطی‌ترین اقدامی که دولت اسلامی برای حمایت از خانواده اسلامی به انجام رساند، این بود که رابطه جنسی خارج از ازدواج را جرمی به شمار آورد که ممکن است مجازاتش مرگ باشد

«فساد جنسی»، هرزگی، رابطه نامشروع و همجنس‌گرایی از جمله اتهاماتی بودند که به طور مرتب به مخالفان سیاسی اسلامی و سکولار نسبت داده می‌شدند

از همان زمانی که خانواده اسلامی با ملت اسلامی پیوند یافت، باید از نظر اجتماعی تثبیت و محافظت می‌شد. ساختار نقش دوگانه زنان در خانه و در جامعه توأم با امید و خطر برای بقای جمهوری اسلامی بود. مشارکت زنان در فرایندهای ملی به عنوان ابزاری برای حفظ حمایت همگانی از دولت، مشروعیت بخشی به سیاست‌های اسلامی کردن و مقابله با نفوذ مفاهیم غربی در مورد زنان و خانواده، تشویق و ترویج می‌شد، اما مشارکت اجتماعی زنان همچنین همراه با نوعی هراس از فروپاشی اخلاق اسلامی و بی‌نظمی بود. از نظر دولت اسلامی، جامعه غربی تجلی تمام چیزهایی بود که در جامعه‌ای که روابط آزاد میان مردان و زنان را مجاز می‌شمرد ناروا است یعنی تخریب خانواده، نرخ پایین ازدواج، نرخ بالای طلاق، جایگاه نازل مادر بودن، روابط جنسی نامشروع، کودکان نامشروع، فحشا، همجنس‌گرایی، ایدز و نظایر این (اطلاعات، ۵۳).

اگر بقای جمهوری اسلامی وابسته به مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان بود، پس جلوگیری از نابودی آن با حمایت از خانواده اسلامی در برابر تأثیرات جانبی ادغام اجتماعی زنان محقق می‌شد. دولت اسلامی ناگزیر بود نوعی استراتژی را برای فعال نگه داشتن زنان در جامعه و در عین حال پاسداری از خانواده اسلامی طراحی کند. دستور عمل برای پاسداری از زنان و خانواده شامل مجازات شدید برای روابط جنسی نامشروع، تفکیک جنسیتی در فعالیت اجتماعی و فضای عمومی، قوانین سخت و سخت برای پوشش زنان، جدایی جنسیتی در آموزش و اشتغال و سازگار کردن مشارکت اجتماعی زنان با الزامات خانواده اسلامی بود. سیاست‌های دیگری که برای پاسداری از خانواده در مقابل «شرارت‌های اجتماعی» وجود داشتند دارای ماهیت بی‌واسطه و نیرومندتری بود. این سیاست‌ها شامل تحمیل حجاب، تفکیک جنسیتی فضای عمومی و مجازات برای روابط جنسی نامشروع بود.

مقاومت زنان در برابر حجاب و تفکیک جنسیتی

اما تحمیل کامل حجاب و تفکیک جنسیتی، پایان ماجرا نبود. کنترل کامل رابطه مرد و زن، موضوعی نبود که یک‌بار برای همیشه حل شود. اگر چه لباس اسلامی کاملاً تحمیل شده بود، ذوق و سلیقه‌های فردی و پیگیری مد نمی‌توانست به طور کامل سرکوب شود. زنانی که مجبور به حجاب و تفکیک جنسیتی شده بودند، از هر فرصتی برای مقابله با آن استفاده می‌کردند. زنان و مردان جوان در فضای عمومی با یکدیگر معاشرت می‌کردند. برخی از آن‌ها حتی به رژیم اسلامی در بازی خودش ضربه می‌زدند مثلاً ادعا می‌کردند که صیغه هستند. بسیاری از زنان حجاب اجباری خودشان را با نشان دادن تار موهای خود یا رها کردن آثار آرایش بر روی صورتشان مورد استهزا قرار می‌دادند. سیاست دولت در مورد حجاب و روش زورگویانه برای تحمیل آن، از همان آغاز مورد مخالفت بخش‌هایی از جنبش زنان اسلامی قرار گرفت. یکی از نقدهای اصلی آنها به حجاب اجباری، واکنش

روان‌شناختی منفی زنان به تحمیل اجباری حجاب بود. اگرچه مسائل و مشکلات به وجود آمده به خاطر تحمیل اجباری حجاب بر تمامی زنان از طبقات و قشرهای گوناگون تأثیر گذاشت، اما زنان شهری طبقه متوسط و بالا بودند که «واکنش روان‌شناختی منفی» آن‌ها به حجاب اجباری، در روابط قدرت با دولت اسلامی بیان شده بود. تحمیل حجاب نشان دهنده نبرد میان زنان و دولت بر سر کنترل بدن فرد و فضای شخصی بود. این نبرد از سوی زنانی پی گرفته شد که خودشان را با آرمان اسلامی یکسان‌انگاری نمی‌کردند. این زنان و همین نبرد قدرت، جدی‌ترین تهدید برای مشروعیت سیاست جمهوری اسلامی درباره حجاب به عنوان پاسدار خانواده اسلامی بود. شکل و رنگ شیک لباس‌های اسلامی و آرایش ملایم چهره و لباس‌های تنگ زنان طبقه بالا و متوسط شهرهای بزرگ، آن‌ها را تبدیل به طبقه متمایزی کرده بود. مقامات جمهوری اسلامی، این گروه از زنان را ناقضان روح قوانین تفکیک جنسیتی معرفی و مجازات می‌کردند. بقیه دهه ۱۹۸۰ صرف نبرد با ظاهر فردگرایانه زنان طبقه متوسط و شکستن مقاومت آن‌ها برای پیوستن به میلیون‌ها زن ایرانی گمنام بود که از سر تا پا چادر پوشیده بودند یا لباس‌های خاکستری و گشاد بر تن داشتند. واژه «بدحجاب» برای توصیف زنانی وضع شد که حجابشان به قدر کافی آن‌ها را نمی‌پوشاند و آن‌ها را به قدر کافی ناشناس نمی‌کرد.

دولت برای تداوم تحمیل تفکیک جنسیتی و حل و فصل مسئله زنان «بدحجاب»، چند روش را به کار برد. یکی از این روش‌ها، ایجاد فضای ترس از «حزب الله» در زنان بدحجاب بود. به طور متناوب، اوباش حزب الله به مراکز خرید در مناطق ثروتمند تهران هجوم برده و به زنانی که لباس‌های مد روز را پوشیده بودند و مردانی که لباس‌های آستین کوتاه یا کراوات داشتند حمله می‌کردند. این حملات باعث ترس زنان می‌شد و مانع از این می‌شد که تفسیر لیبرالی از قوانین حجاب داشته باشند. زنان تهدید می‌شدند و به آن‌ها گفته می‌شد که حجاب خودشان را رعایت کنند، در غیر این صورت، با خشم مردم مواجه خواهند شد. اما به طور کلی مقامات ترجیح می‌دادند کنترلی بر مجازات زنان بدحجاب داشته باشند و حملات اوباش را تشویق نمی‌کردند. موضوع حجاب در تظاهرات علیه زنان بدحجاب پابرجا بود. این تظاهرات در موقعیت‌های مختلف از جمله مارس ۱۹۸۲، اوت ۱۹۸۴ و نوامبر ۱۹۸۵ رخ داد، اما روش اصلی کنترل حجاب و تفکیک جنسیتی در فضای عمومی، از طریق قانون و گشت‌های خاص صورت می‌گرفت.

مجازات اسلامی روابط جنسیتی سکولار

در حالی که حجاب و تفکیک جنسیتی، مفاهیم آشنایی برای ایرانیان بودند، اقدامات ضد فساد اخلاقی جمهوری اسلامی و مفهوم حقوقی قصاص به عنوان روش‌های مشروع برای کنترل سیاسی خانواده، تحولاتی نسبتاً تازه در ایدئولوژی‌های سیاسی ایرانی در قرن بیستم است. افراطی‌ترین اقدامی که دولت اسلامی برای حمایت از خانواده اسلامی به انجام رساند، این بود که رابطه جنسی خارج از ازدواج را جرمی به شمار آورد که ممکن است مجازاتش مرگ باشد. رابطه جنسی نامشروع و همجنس‌گرایی همواره جرم‌های قابل مجازات در قانون ایران در نظر گرفته شده بودند، اما نحوه برخورد با روابط جنسی نامشروع و روش‌های مجازات، ابعاد جدیدی در جمهوری اسلامی یافتند. همان طور که خانواده تبدیل به یک نهاد سیاسی شد، نقض حرمت آن نیز تبدیل به یک جرم سیاسی شد. اهمیت رابطه جنسیتی اسلامی با استقرار جامعه اسلامی نیازمند مجازات شدید ناقضان آن است.

اقدامات ضد فساد اخلاقی

فرایند شکل‌گیری سیاست جمهوری اسلامی درباره جرائم مربوط به رابطه جنسی بلافاصله بعد از انقلاب و به وسیله دادگاه‌های انقلابی آغاز شد و با تصویب قانون قصاص از سوی مجلس در سه سال بعد از آن، به اوج خود رسید. کمیته‌ها و دادگاه‌های انقلابی به عنوان نهادهای فراگیر به عنوان پشتیبان جمهوری اسلامی و انقلاب در برابر ضد انقلاب سیاسی و نظامی ایجاد شدند. اما کمی بعد دادگاه‌های انقلاب که در تمام کشور فراگیر شده بودند و به واسطه روحانیون محلی و نیروهای نظامی آن‌ها اداره می‌شدند، حوزه اختیارات خود را گسترش دادند تا از انقلاب در برابر «ضد انقلاب» اجتماعی و ایدئولوژیکی حمایت کنند. دادگاه‌های انقلاب مبارزه با «تلاش‌های ضد انقلابی ابرقدرت‌ها برای به انحراف کشاندن جمهوری اسلامی از طریق گسترش فساد در جامعه» را آغاز کردند.

مفهوم «فساد» شامل رابطه جنسی نامشروع، روسپی‌گری، همجنس‌گرایی، قاچاق مواد مخدر، مصرف الکل و جرائم عمومی نظیر قتل و دزدی می‌شد. وقتی که گزارش‌ها درباره اعدام‌ها، دار زدن، سنگسار و شلاق زدن به زنان و مردان به خاطر رابطه جنسی در روزنامه‌های داخلی و خارجی منتشر شد، تعصب شدید دادگاه‌های انقلاب برای مبارزه با این فسادها و روش‌های بدیع آن‌ها برای مجازات، جهان را حیرت زده کرد. در تابستان ۱۹۸۰، گزارش‌های منظمی از این نوع مجازات دادگاه‌های انقلاب در بسیاری از شهرها وجود داشت. در همان زمان، در شهر کرمان چند زن متأهل به خاطر زنا محصنه اعدام شدند و دو زن و دو مرد به اتهام روسپی‌گری و همجنس‌گرایی تا حد مرگ سنگسار شدند. در همان دوره هفت مرد نیز در بخش‌های مختلف کشور به خاطر قاچاق مواد مخدر، جرایم جنسی و قتل تیرباران شدند.

با گسترش این فعالیت‌ها به بسیاری از استان‌ها، دادگاه‌های انقلاب مورد انتقاد شدید جناح میانه‌رو دولت و مخالفان قرار گرفت. احمد خمینی، اعدام روسپیان را به این دلیل محکوم کرد که «تا وقتی جامعه کاملاً اسلامی شود و تمام زنان در امنیت و محافظت قرار گیرند، مجازات اسلامی روسپیان نباید اجرا شود ... این خطر وجود دارد که یک مادر محترم برای تغذیه کودکان خودش مجبور به روسپی‌گری شده باشد».

اعظم طالقانی اعتراض می‌کند که باید به زنان فرصت داده شود که ذهن و بدن خود را از فساد دوران پهلوی رها سازند پیش از آنکه به خاطر روابط جنسی نامشروع و روسپی‌گری مجازات شوند. او بر این باور بود که خود زنان باید با «اعتیاد به مواد مخدر، روسپی‌گری و درماندگی که میراث رژیم منفور سلطنتی هستند» مبارزه کنند. حتی آیت‌الله خلخالی که بسیاری به خاطر اعدام سریع مقامات رژیم شاه، از او وحشت داشتند، از اعدام زنان زناکار چشم‌پوشی کرد اما این شیوه تداوم یافت زیرا آیت‌الله خمینی موافق مجازات اسلامی تخلفات جنسی بود. خمینی با حمایت از دادگاه‌های انقلابی که مجرمان جنسی را مجازات می‌کردند، اعتراضات اسلامی را خاموش کرد. با تأسیس ستاد مبارزه با فساد و فحشا، تعریف فساد تا آن جا گسترش یافت که کل مجموعه فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی نظیر قمار و بازی‌هایی نظیر شطرنج و اسنوکر، بسیاری از انواع سرگرمی‌ها، فیلم‌ها، تئاتر، موسیقی، هنر، همنشینی مردان و زنان و پوشیدن لباس‌های غیر اسلامی را در بر می‌گرفت. هدف این ستاد، پاک کردن جامعه پساانقلابی از مظاهر روابط جنسیتی «غرب‌زده» بود. این ستاد در بیانیه افتتاحیه خود می‌گوید:

عوامل داخلی و خارجی استعمار، گناه را ترویج و فساد را در جامعه اسلامی ما گسترش داده‌اند.

امپریالیسم برای اجرای برنامه‌های خود، جنس زن را به عنوان عامل خودش به کار گرفته است. امپریالیسم، والاترین موجودات در روی زمین [یعنی زنان] را که منشاء خلقت پیامبران، امامان، شهدا و مردان علم و شجاعت هستند، تبدیل به زنان «آزاد» کرده است که در فساد و هوس همراه مردان هستند جوامع اسلامی که به این توطئه دچار شده‌اند، سیاست، اقتصاد و بسیاری از اصول اجتماعی و خانوادگی خود را به غرب باخته‌اند.

این ستاد قول می‌دهد که در بهترین شکل، «رابطه آزاد میان مردان و زنان» را از بین ببرد و مانع «تجاوز به دختران مان شود که مادران محترم و آتی کشور هستند» و با «نهاد روسپی‌گری مبارزه کند و جامعه را از تمام ظواهر گناه‌آلود استعمار» پاک کند. این ستاد، سیاست تهدید و تشویق را در قبال روسپی‌گری دنبال کرد. این ستاد اعلام کرد به روسپیانی که توبه کنند، کمک می‌کند تا ازدواج کنند و «به آغوش گرم خانواده بازگردند» یا برای آن‌ها مشاغلی در کارگاه‌ها فراهم می‌شود. روسپیانی که «به راه نادرست‌شان ادامه دهند و جوانان کشور را به انحراف بکشند و به خون شهدای انقلاب خیانت کنند، توسط دادگاه‌های انقلاب مجازات خواهند شد». مناطق روسپی‌گری در شهرها تخریب شد. در تهران، این کار منجر به درگیری‌هایی شد که در آن، تعدادی از روسپی‌ها کشته و بسیاری زخمی شدند. مددکاران اجتماعی در مرکز رفاه تهران برای روسپیان، متهم به همکاری با روسپیان شد و مورد حمله قرار گرفتند. تلاش‌های انجمن مددکاران اجتماعی برای دستیابی به حمایت قانونی به جایی نرسید و فعالیت‌های مرکز رفاه متوقف شد. در همدان، نوزده روسپی با مردان محلی ازدواج کردند که می‌خواستند جان آن‌ها را نجات دهند. در تهران، چهار پاسدار با روسپیانی که در روسپی‌خانه دستگیر شده بودند، ازدواج کردند.

مکان‌های دیگری که از سوی این ستاد پاکسازی شد عبارت بودند از رستوران‌ها، کلوپ‌ها و هتل‌ها. دیسکوها و بارها نیز بسته شدند. گروهی از جوانان در رستوران‌ها به دلیل «همنشینی گناه‌آلود» دستگیر شدند. به هتل‌ها هم هشدار داده شد و برای ممانعت از پذیرش زوج‌های مجرد، مورد بازرسی قرار گرفتند. کلوپ‌ها به عنوان «مراکز فساد» تعطیل شدند. اهداف بعدی، مهمانی‌های خصوصی و مراسم عروسی بود که به صورت اتفاقی مورد حمله قرار می‌گرفتند. میزبان‌ها و مهمان‌ها به کمیته‌های محلی برده می‌شدند و غالباً بعد از متهم شدن به مصرف الکل، مشارکت در مهمانی‌های مختلط و پوشیدن لباس‌های غیراسلامی، جرمه یا شلاق زده می‌شدند. از سرنشین‌های ماشین‌ها گواهی ازدواج می‌خواستند و اگر دلیل مشروعی برای همراهی با جنس مخالف نداشتند، دستگیر می‌شدند.

بنابراین، همنشینی با جنس مخالف در فضای عمومی و خصوصی بسیار خطرناک شد. «فساد» جنسی و سیاسی، دو بُعد از دسیسه امپریالیستی علیه اسلام تلقی می‌شد. رفسنجانی این فلسفه را توضیح داد و به انقلابیون توصیه کرد که:

امروز در کشور ما، مارکسیست‌ها، سلطنت طلبان، ملی‌گرایان، لیبرال‌ها، منافقین [مجاهدین خلق]، روسپیان، گناهکاران، سرمایه‌داران و تاجران فاسد و قاچاقچی‌ها همگی با یکدیگر ارتباط دارند و یکدیگر را تغذیه می‌کنند. کمیته‌های انقلابی باید نسبت به جنبه‌های مختلف فساد در جامعه ما آگاه باشند تا بتوانند آن را از بین ببرند.

«فساد جنسی»، هرزگی، رابطه نامشروع و همجنس‌گرایی از جمله اتهاماتی بودند که به طور مرتب به مخالفان سیاسی اسلامی و سکولار نسبت داده می‌شدند. به مقامات رژیم پهلوی اتهام فساد زده می‌شد. اتهام فحشا علیه فرخ‌رو پارسا، وزیر آموزش شاه، مطرح و او بعدها اعدام شد. زنان مخالف که بعد از وقایع ژوئن ۱۹۸۱ دستگیر شدند مورد شکنجه‌های جنسی وحشتناکی قرار گرفتند. فهرست شکنجه فیزیکی و روانی زنان سیاسی زندانی شامل آزار و اذیت جنسی، تجاوز گروهی، از بین بردن

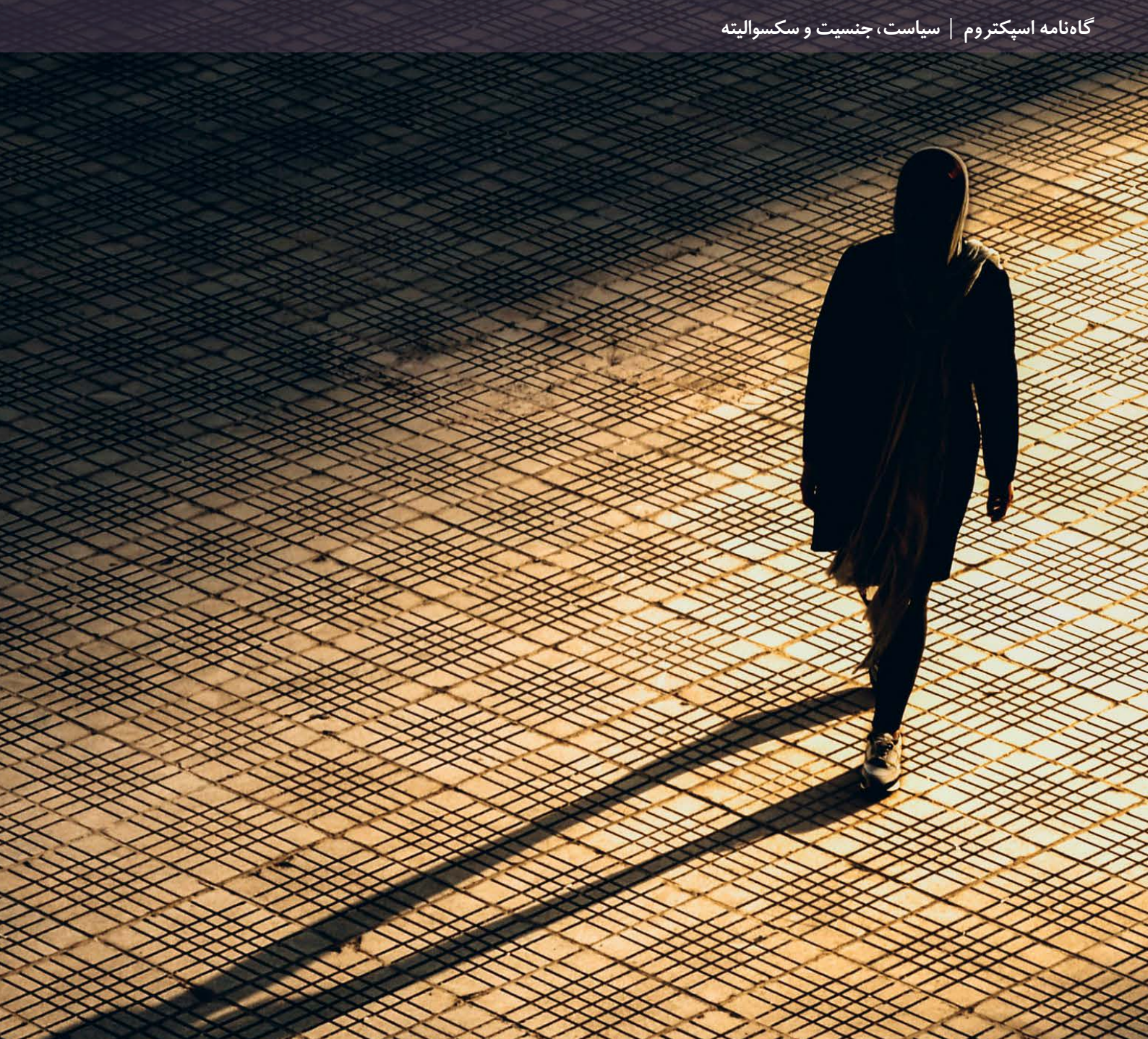


باکرگی دخترانی که در آستانه اعدام بودند، اعدام زنان باردار و دختران ۹ ساله و نظایر این بود. اگرچه اقدامات ضد فحشا و فساد به عنوان سیاست رسمی در جمهوری اسلامی ادامه یافت، اجرای آن نیازمند عقلانیت بود؛ یعنی فرایندی که بعد از تثبیت قدرت روحانیون تندرو در سال ۱۹۸۱ آغاز شد. در می سال ۱۹۸۱، دادگاه‌های انقلاب از پرداختن به موارد فحشا و فساد منع شدند. شاخه خاصی از دادگاه‌های انقلاب به عنوان دادگاه منکرات برای رسیدگی به تخلفات در زمینه سکس، مواد مخدر و اتهامات در زمینه مفاسد دیگر برقرار شد. آن‌ها تحت نظارت شورای عالی قضایی عمل می‌کردند. از این گذشته، فعالیت‌های ستاد مبارزه با فساد و فحشا محدود شد و فعالیت‌های ضد فساد به سپاهیان واگذار شد که کارت شناسایی داشتند. همچنین اعلام شد که افرادی که اتهامات نادرستی به دیگران وارد کنند محاکمه می‌شوند. به این شیوه، دولت تلاش کرد ستادهای انقلابی اعمال قانون را تحت کنترل درآورد و نسبت به اتهام عدم امنیت فردی در کشور پاسخگو باشد. گام بعدی در سال ۱۹۸۴ برداشته شد، زمانی که دادگاه‌های انقلابی ملغی شدند. دادگاه‌های ضد فساد تحت پوشش وزارت دادگستری قرار گرفتند. این اقدام منجر به کاهش تعداد محکومیت‌ها در مورد موضوعات جنسی و جنسیتی شد زیرا موانع قانونی برای محکومیت‌ها وجود داشت. حجت الاسلام طباطبایی، معاون دادستان عمومی اعتراض کرد که «دادگاه‌ها غالباً قادر نیستند افرادی را محکوم کنند که دارای روابط نامشروع هستند زیرا پیگرد قانونی و عمومی این تخلفات براساس قانون کنونی میسر نیست». او تقاضای تصویب قانونی را در مجلس کرد که برتری شریعت بر قانون مجازات را تثبیت کند. تصویب قانون قصاص و زدودن تدریجی قانون مجازات عمومی دوره پهلوی نشان دهنده عقلانی‌سازی رفتار جمهوری اسلامی در قبال تخلفات جنسی/جنسیتی بود. هدف از مبارزه با فساد و فحشا و اساس قانونی آن یعنی قانون قصاص، پاسداری از خانواده اسلامی در برابر «تاثیر شرورانه رابطه جنسی نامشروع» بود. نتیجه این اقدامات، ایجاد فضای رعب‌آور خشونت و انتقام بود^۱ که بسیاری از زنان قربانی آن بودند.

این مقاله ترجمه و تلخیص متن زیر است:

Paidar, Parvin. (1995) Women and the Political Process in twentieth-century Iran. Cambridge, pp.336-355.

۱. بررسی شیوه‌هایی که روابط جنسیت تحت تأثیر گفتمان اسلامی سکس، گناه و خشونت قرار گرفته است و نحوه درد و رنج زنان از تسلط این گفتمان، نیازمند مطالعه جداگانه‌ای است. اما در اینجا اشاره به نمونه‌هایی از سیاست‌های ضد فساد و فحشای جمهوری اسلامی در رابطه با زنان کافی است. اگرچه داده‌ها و پژوهش‌های نظام‌مندی در دسترس وجود نداشت، روزنامه‌ها، نمونه‌های آزاددهنده و متعددی از قصاص را مستند کرده‌اند. در سال ۱۹۸۳، گزارش شده است که حداقل ۱۰۰ مورد قصاص در جمهوری اسلامی رخ داده است.



حامد شهیدیان | ترجمه : آزاده شکوری

جنسیت، اجبار و امکان‌های مقاومت

زمانی که جمهوری اسلامی استحکام یافت، سیاست جنسیتی‌اش نشان دهنده شکل‌گیری مثلث مردسالاری بود که در آن، اسلام، مردسالاری و دولت اسلامی به لحاظ اجتماعی و سیاسی یکدیگر را تقویت می‌کنند

مشارکت سیاسی زنان در سیاست جمهوری اسلامی در بهترین حالت تنش‌زا است به ویژه به این دلیل که سکسوالیته و خانه‌داری باعث محدودیت‌هایی برای مشارکت سیاسی زنان می‌شود

هدف من در این جا ردیابی سیاست جنسیتی در ایران است از آن جهت که نقشی متقابل میان ایدئولوژی‌ها و شرایط اجتماعی. تاریخی بازی می‌کند. تغییرات در روابط جنسیتی در زمان پهلوی، به ویژه بعد از اصلاحات ارضی در دهه ۱۹۶۰، نظام مردسالار در ایران را از مردسالاری خصوصی به مردسالاری عمومی تغییر داد؛ در نتیجه برخی از زنان دسترسی روزافزونی به بخش‌های رسمی اقتصاد، آموزش، سیاست (با تمام محدودیت‌های سیاست رسمی در زمان شاه) و جایگاه حقوقی بهتری یافتند. هدف مردسالاری عمومی به تدریج و گام به گام این بود که مرکز کنترل جنسیت را از حوزه خصوصی به حوزه عمومی تغییر دهد. از این رو مردان، به رغم برخی محدودیت‌ها بر قدرت‌شان در طلاق و چندهمسری، وضعیت خود را به عنوان رئیس خانواده حفظ کردند. تقسیم کار در خانه تنها تا حدی تغییر یافت و زنان هم وظایف شغلی و هم وظایف خانه را برعهده داشتند. گرچه زنان حق رأی به دست آوردند اما قلمروهای سیاسی به شدت تحت کنترل حکومت باقی ماند. همچنین سازمان‌های مستقل زنان جای خود را به سازمان دولتی زنان ایران دادند. تغییر روابط جنسیتی، قلمرو سکسوالیته را نیز تغییر داد. تعامل عمومی زوج‌های غیرمتاهل، تا حدی مشروعیت یافت، به ویژه در میان خانواده‌های تحصیل کرده و شهری که از دیدارها و ملاقات آن‌ها به عنوان پیش درآمدی به ازدواج استقبال می‌کردند. با این همه معیارهای دوگانه تداوم یافت و روابط جنسیتی نوپا، زنان را نسبت به شکل‌های متفاوت تخطی‌های جنسی در حوزه عمومی آسیب پذیرتر کرد. خشونت مردان علیه زنان نیز پابرجا ماند اما گزارشی از آن داده نشد.

تغییر روابط جنسیتی، منبع بحران جنسیتی بود زیرا نوعی عدم اطمینان و ابهام را در زنان و مردان درباره زیستن در میان باورها، اعمال و روابط تازه ایجاد کرد. این بحران حتی به صورت جدی‌تر و مخرب‌تر برای روحانیون شیعه رخ داد. احساس تقدیری که من قبلاً در کتابی با نقل قول از ییتس^۱ بیان کردم: «امور از هم می‌پاشد و نمی‌توان مرکز را حفظ کرد». در پی اصلاحات در دهه شصت، روحانیون احساس می‌کردند که نقش عمومی آن‌ها بیشتر به حاشیه رانده شده است و تغییرات در روابط جنسیتی را تهدیدی برای خانواده اسلامی و نظام اخلاقی به شمار می‌آوردند. به سخن دیگر، پیامدهای تغییرات در روابط جنسیتی را باید نه تنها در تغییرات واقعی بلکه در معانی نمادین آن نیز در نظر گرفت. در نگاه اسلام‌گرایان، ایران در زمان پهلوی در همان مسیر جوامع غربی قرار داشت. زنان هم‌زمان تجسم بی‌دینی در خارج و هرج و مرج در داخل ایران بودند. پس تأثیر بی‌واسطه و پیامدهای آتی تغییر شکل مردسالاری مهم بود. در این معنا، انقلاب اسلامی تلاشی بود برای ممانعت از آینده، آن هم با حفظ اقتدار اسلام و رهایی ایران از «فسادی» که اسلام‌گرایان در جامعه رو به تباهی می‌دیدند.

اسلام‌گرایان به دنبال محیطی بودند که زنان بتوانند از فریب مردان در امان باشند. تبدیل ساختار مردسالارانه به نظام خصوصی قبلی باعث ایجاد خانواده هماهنگ و سازگار می‌شد که به زنان این فرصت را می‌داد تا به وظایف خود در قبال جامعه عمل کنند و این کار را با ایجاد زندگی خانوادگی آرام و القا ارزش‌های مناسب در نسل جدید به انجام می‌رساندند.

اسلام‌گرایان در اصل مخالف حق رأی زنان و مشارکت سیاسی آن‌ها بودند، اما در نهایت لزوم حضور اجتماعی زنان را دریافتند. ایدئولوژی‌پردازان اسلام‌گرایی نظیر شریعتی، رهبران مجاهدین و مطهری زنان را دعوت می‌کردند تا به خاطر اسلام دست به مبارزه بزنند. زنان مسلمان در تاریخ‌سازی مشارکت می‌کردند بی‌آنکه از مسئولیت‌های خود به عنوان زن چشم پوشی کنند.

نابینایی ایدئولوژیکی چپ‌ها نسبت به جنسیت همراه شده بود با کنترل دولت پهلوی بر آزادی بیان سیاسی که مانع از پیدایش جنبش اصیل زنان شد. ارزیابی‌ها در مورد تغییرات روابط جنسیتی همراه با اهداف سیاسی بود. همان طور که حکومت پهلوی «رهایی زنان» را هدیه سلطنت معرفی می‌کرد، نقد و حتی رد این تغییرات مترادف با وفاداری سیاسی به مخالفان تعبیر می‌شد. پیدایش مردسالاری عمومی، نشانه افزایش وابستگی به قدرت‌های امپریالیستی بود. کنشگران سکولار و چپ، با مشاهده این منشور، مخالفت اسلام‌گرایان با تغییر مردسالاری را به نادرستی دفاع از وابستگی تفسیر کردند و ویژگی ضدزنانه نبرد اسلام‌گرایان را نادیده گرفتند.

زنان به ویژه زنان طبقه متوسط شهری فعالانه در انقلاب سال ۱۳۵۷ مشارکت داشتند اما زنان طبقات سنتی و متوسط مدرن به دنبال اهداف متفاوتی بودند. زنان اسلام‌گرا نوعی از هویت جنسیتی را ترجیح می‌دادند که با مشارکت سیاسی و اجتماعی آن‌ها در روش مدیریت جدید جامعه و بازسازی خانواده سنتی سازگار باشد. زنان متخصص طبقه مدرن به منظور مبارزه علیه تبعیض و بی‌عدالتی‌های اجتماعی در مردسالاری خصوصی و عمومی در انقلاب مشارکت کردند، اما هدف اصلی سرنگونی سلطنت بر نگرانی‌های زنان متخصص و طبقه متوسط در مورد برابری سایه افکنده بود.

با دستیابی اسلام‌گرایان به قدرت، برنامه‌ای پیچیده برای بازسازی مردسالاری خصوصی آغاز شد. قانون حمایت از خانواده لغو شد؛ چندهمسری قانونی شد و طلاق در اختیار مردان قرار گرفت؛ حجاب اجباری شد و زنان با محدودیت‌های فزاینده‌ای در مشاغل مواجه شدند. قانون اساسی جدید، مادر بودن زنان را «حق انکارناپذیر» پنداشت و فرزندآوری را تبدیل به مسئولیت محوری زنان کرد. جمهوری اسلامی، نقش سرپرست زن را پذیرفت. اگرچه زنان به طور رسمی شهروند در نظر گرفته می‌شدند، اما به لحاظ قانونی کم‌ارزش‌تر از مردان تلقی می‌شدند و این باعث ایجاد مشکلات جدی درباره جایگاه اجتماعی. سیاسی آن‌ها شد، برای مثال مشکلات مربوط به ازدواج زنان ایرانی با مردان غیرمسلمان یا غیرایرانی. تبعیض‌ها بیشتر در میان زنان غیرمسلمان و غیرمذهبی بیان می‌شد زیرا آن‌ها تابع قانون اسلامی شمرده می‌شدند. نظام باوری که آن‌ها در آن شریک نبودند و آن‌ها را «دیگران» تلقی می‌کرد. پس ساختار دولت اسلامی درهم‌تنیده با طرد نظام‌مند زنان و مردان غیرمسلمان بود. اسلامی کردن جامعه به معنای اجبار غیراسلام‌گرایان به سازگاری و هماهنگی با قواعد اسلامی بود. حجاب اجباری، نماد سیاست جنسیتی اجباری جمهوری اسلامی و همین‌طور جایگاه مقاومت بی‌نظیر زنان بود.

اگرچه چپ‌ها مخالف اقدامات تبعیض‌آمیز نظیر محدودیت‌ها در مشاغل زنان یا قانون مجازات اسلامی بودند، اما نتوانستند به بررسی بی‌عدالتی جنسیتی در جامعه پردازند. مبارزه با سرکوب پدرسالارانه و مردسالارانه در میان اولویت‌های چپ‌ها قرار نداشت. بسط پدرسالاری و مردسالاری عمومی، چپ‌ها را دچار مشکلات و معضلات متعددی کرد. بر طبق دیدگاه‌های سوسیالیستی درباره

«رهایی زنان»، فرصت‌های شغلی و تحصیلی بیشتر باید مورد استقبال باشد اما این اقدامات آشکارا برای «رهایی» زنان در یک نظام سرمایه داری کافی نبودند. با ظهور مردسالاری عمومی، نبرد آشکار و پنهان با شکل‌های تسلط مردسالارانه نیاز به تفسیری داشت که دقیق‌تر و ظریف‌تر از تحلیل‌های دوسویه چپ‌ها (استثمار سرمایه‌دارانه زنان و سوءاستفاده امپریالیسم فرهنگی از سکسوالیته) باشد. چپ‌ها نقش «سنت گرایی» را در بازتولید نابرابری جنسیتی تشخیص دادند، اما ترس از بیگانه شدن «توده‌ها» مانع از آن شد که نقد مداوم باورها و اعمال «سنتی» را ادامه دهند. افزون بر این، به عنوان یک مساله «روبنا» انتظار می‌رفت که سرکوب جنسی بعد از شکست سرمایه‌داری، حل شود. از این رو زنان چپ، حتی زمانی که از نابرابری جنسیتی آگاه بودند، هدف خود را در ابتدا و پیش از همه، نبرد علیه استثمار طبقاتی می‌دانستند؛ انقلابی‌گری آن‌ها در رابطه با نبرد علیه سرکوب جنسی، تا آنجا مهم بود که جنگ طبقاتی را تشدید می‌کرد. بسیاری از سازمان‌های چپ در ابتدا اهمیت حملات جمهوری اسلامی به حقوق زنان را کم دست گرفتند. در پی گسترش جنبش زنان، سازمان‌های زنان آشکارا و پنهان در ارتباط با گروه‌های چپ شکل گرفتند، اما هدف اصلی این سازمان‌ها تشویق و حمایت از سازمان‌های اصلی بود.

زمانی که جمهوری اسلامی استحکام یافت، سیاست جنسیتی‌اش نشان دهنده شکل‌گیری مثلث مردسالاری بود که در آن اسلام، مردسالاری و دولت اسلامی به لحاظ اجتماعی و سیاسی یکدیگر را تقویت می‌کنند. این مثلث مردسالاری به هیچ وجه بر مجموعه‌ای واحد و ایستا از سیاستگذاری‌ها دلالت نمی‌کند. تغییر سیاست جنسیتی جمهوری اسلامی از طردگرایی تا سیاست تفکیک جنسیت و بعدها حمایت برخی از دولت‌مردان جمهوری اسلامی از «فمینیسم اسلامی» نشان می‌دهد که این مثلث مردسالاری می‌تواند با مجموعه‌ای از سیاستگذاری‌های جنسیتی هماهنگ باشد اما طردگرایی، تفکیک جنسیتی و اسلام‌گرایی زنان اصلاح طلب همگی در چارچوب اسلام و دولت اسلامی عمل می‌کنند. در ضمن، روابط جنسیتی اسلامی، ساختار مردسالارانه را حفظ می‌کنند، هرچند که ترجیح آن‌ها برای مردسالاری خصوصی یا عمومی متفاوت است. تحلیل جنسیتی اسلامی، جهان را به مثابه یک نظام هدفمند فرض می‌کند. جنسیت افراد با نقش‌های از پیش تعیین شده مشخص شده است. این نقش‌ها برای زنان و مردان متفاوت هستند اما مکمل یکدیگرند. سکسوالیته نقش مهمی را در ایجاد یک جهان هماهنگ و سازگار بازی می‌کند. صمیمیت باعث افزایش سعادت و آرامش در خانواده و از آن مهم‌تر، باعث بازتولید انسان‌های سالم می‌شود. به این ترتیب، غایت‌شناسی جنسیت میان سکس، جنسیت و سکسوالیته پیوند ایجاد می‌کند. رسالت دولت اسلامی، ایجاد شرایط مناسب برای زنان و مردان در انجام وظایف مقدسشان است. از آن جا که خانواده به عنوان جامعه در مقیاس کوچک در نظر گرفته می‌شود، جمهوری اسلامی «تقویت خانواده» را مهم می‌داند یعنی تاکید بر اولویت نقش خانواده برای زنان و تضمین موقعیت مردان به عنوان سرپرستان خانوار.

هویت‌های جنسیتی و از پیش تعریف شده دارای مدل‌های سفت و سختی از بیان خصوصی و عمومی هستند. ظاهر مردان و زنان مسلمان برای ایدئولوگ‌های جمهوری اسلامی مهم است زیرا یک جامعه اسلامی باید دارای ویژگی‌های متمایز باشد. رفتار و نگاه جنسیت آرمانی نیز نوعی هرم جنسیتی را ایجاد می‌کند. در این سلسله مراتب، مردان مذهبی بالاترین جایگاه را اشغال می‌کنند یعنی هرچقدر مردان از این مردان آرمانی دورتر باشند، جایگاه آن‌ها نیز نازل‌تر خواهد بود، اما زنان دارای یک وضعیت مبهم هستند. در مجموع، آن‌ها دارای حقوق و قدرت کمتری از مردان هستند اما زنان مسلمان به ویژه زنانی که دارای قدرت سیاسی هستند می‌توانند قدرت قابل توجه و گسترده‌ای بر دیگران و حتی مردان غیرمسلمان داشته باشند.

اجبار به شیوه‌های مختلف مولفه اجتناب‌ناپذیر سیاست جنسیتی دولت اسلامی بوده است. تقویت دوباره قدرت مردان در خانواده، خشونت خانوادگی و به طور خاص بدرفتاری با همسر را توجیه کرده است. افزون بر این، تحمیل باور سفت و سخت اسلام‌گرایان از جنسیت بر یک جمعیت نامتجانس که شامل گروه‌های مختلفی از مسلمانان، غیرمذهبی‌ها و غیرمسلمانان می‌شود، بدون اجبار آشکار غیرممکن بود. ایران پس‌انقلاب صحنه نزاع میان اسلام‌گرایان و عموم مردم بر سر موضوعات اصلی حقوق بشر و آزادی دموکراتیک و جزئیات ظریفی نظیر پوشیدن عینک آفتابی یا آرایش یا تعامل میان زنان و مردان بوده است. حجاب به طور خاص تبدیل به میدان نبرد شده است. زنان با پوشیدن لباس‌های رنگارنگ و پیروی از مدهای تازه در برابر لباس‌های سختگیرانه رژیم مقاومت کرده‌اند. اگرچه ابهام قانون اسلامی درباره «حجاب مناسب»، امکان‌هایی را برای اجرای «رفتار جنسیتی مناسب» به وجود می‌آورد، این امر زنان را در موقعیت آسیب‌پذیری قرار می‌دهد زیرا تعریف «لباس قابل قبول» می‌تواند تغییر کند. به ویژه در زمان بحران‌های سیاسی یا اقتصادی، جمهوری اسلامی از این ابهام برای افزایش فشار بر زنان به مثابه نماد قدرتش استفاده کرده است.

اشتغال و تحصیل زنان

اگرچه رویکرد طردکننده جمهوری اسلامی در ابتدا در پی این بود که زنان را از حوزه عمومی خارج کند، واقعیت‌های سیاسی، اقتصادی رژیم را مجبور به پذیرش سیاست تفکیک جنسیتی کرد. زنان حضور خود را در عرصه عمومی حفظ کردند اما به طور فزاینده در فضاهایی حضور داشتند که مختص زنان بود. نتایج این سیاست در شغل و الگوهای آموزشی زنان از زمان ظهور دولت اسلامی کاملاً آشکار هستند. زنان بر مبنای فرض‌های جمهوری اسلامی درباره تفاوت‌های طبیعی جنسیت‌ها، برای چند سال از حوزه‌های مطالعاتی خاص منع شدند، حوزه‌های مطالعاتی که برای طبیعت زنان و نقش خانوادگی زنان نامناسب پنداشته می‌شد. مقاومت زنان در نهایت حکومت را وادار کرد تا این محدودیت‌ها را بردارد اما سیاست آموزشی رژیم همچنان باقی ماند یعنی تربیت کارکنان زن برای خدمت به زنان در جامعه‌ای که تفکیک شده است. این تأکید منجر به افزایش حضور زنان در رشته‌های معینی نظیر تربیت معلم و علوم پزشکی شد.

نرخ بی‌سوادی برای زنان ۱۵ سال یا بیشتر، ۳۰ درصد و ۱۶.۳ درصد برای مردان ۱۵ سال یا بیشتر بود. به دلیل افزایش دسترسی به آموزش، نرخ بی‌سوادی در میان زنان ۱۵ تا ۲۴ سال، ۸.۲ بود. نرخ بی‌سوادی برای پسران در همین سن، ۳.۷ بود (این داده‌ها تنها بازتاب دهنده جمعیتی است که می‌تواند به فارسی بنویسد و بخواند. اقلیت‌های قومی در ایران اجازه ندارند به زبان مادری آموزش ببینند).

تغییرات مداوم اما با ثبات را می‌توان در آموزش زنان در سطوح پیش‌دانشگاهی و دانشگاهی ردگیری کرد. ثبت نام زنان در مدارس ابتدایی در سال ۱۹۹۶، ۴۷ درصد در مقایسه با ۳۸ درصد در سال ۱۹۷۵ بود. در سطح متوسطه، ثبت نام ۲۸ درصد در ۱۹۷۵ و ۲۷ درصد در ۱۹۹۰ باقی ماند اما تا ۳۶ درصد در سال ۱۹۹۶ رشد کرد. بستن مدارس مختلط تأثیر منفی بر آموزش فنی و کشاورزی زنان گذاشت.

تفاوت‌های جنسیتی در مناطق روستایی یا در استان‌های فقیر افزایش داشت. برای مثال، گرچه دختران و پسران در مناطق روستایی دارای شانس مشابهی برای دریافت آموزش ابتدایی هستند اما دختران روستایی دارای فرصت‌های محدودی برای تحصیل در رشته‌های فنی یا کشاورزی هستند. استان‌های فقیر و عمدتاً قومی غالباً فرصت‌های آموزشی محدودی برای زنان دارند. در تمام

استان‌های قومی [با اکثریت جمعیت غیرفارسی]، نرخ باسوادی زنان پایین‌تر از مردان است و غالباً به نحو چشمگیری زیر نرخ ملی قرار دارد.

اکثریت زنان در آموزش عالی در مقاطع کارشناسی و تحصیلات تکمیلی ثبت نام کرده‌اند در حالی که درصد بالاتری از مردان در رشته‌هایی ثبت نام کرده‌اند که فوق دیپلم ارائه کرده‌اند. علوم پزشکی جمعیت بالایی از زنان را جذب کرد که در اواسط دهه ۱۹۶۰ بیش از نیمی از ثبت نام حوزه پزشکی را تشکیل می‌داد. حکومت تلاش می‌کند کارکنان مراقبت بهداشتی ماهر و کافی را برای ارائه دادن خدمات به زنان ایجاد کند.

مشارکت کلی نیروی کار زنان در جمهوری اسلامی، کاهش داشته است. در سال ۱۹۷۶، زنان ۱۰ سال و بالاتر ۱۳.۷۷ درصد از نیروی کار را تشکیل می‌دادند. در سال ۱۹۸۶، این درصد به ۹ درصد کاهش یافت. طی این دوره، در پی تغییرات انقلابی و جنگ طولانی، اشتغال مردان به ۲.۸ درصد افزایش یافت. در سال ۱۹۶۶، زنان ۱۲ درصد از کارگران ۱۰ سال به بالا را تشکیل می‌دادند یعنی ۱۱.۳ درصد در مناطق شهری و ۱۳.۴ درصد در مناطق روستایی. زنان تنها در مناطقی کار می‌کردند که اسلام مناسب می‌پندارد یعنی سازگار با توانایی‌های فیزیکی و روانشناسی یا در حوزه‌هایی که جنسیت بر عملکرد تأثیر نمی‌گذارد. کار زنان نباید با مسئولیت‌های خانوادگی آن‌ها در تضاد باشد. افزایش مشارکت زنان در کار خانگی بدون دستمزد منجر به کاهش قابل ملاحظه اشتغال زنان در مناطق روستایی شد. بیکاری زنان روستایی از ۶ درصد در سال ۱۹۷۶ به ۳۰ درصد در سال ۱۹۸۶ افزایش یافت. در سال ۱۹۹۱، نرخ بیکاری برای زنان روستایی بیش از ۲۸ درصد بود (در مقایسه با ۱۰ درصد برای مردان) و تقریباً ۲۲ درصد برای زنان شهری (در مقایسه با ۹ درصد برای مردان). در اقتصاد شهری، هرچقدر بازار به سمت کار تخصصی حرکت کند، فرصت‌های کمتری برای زنان فقیر شهری و روستایی وجود دارد. در حالی که کارگران ماهر بخش صنعتی سهم اندکی از اشتغال را دارند، کارمندان حکومت به ویژه معلمان بالاترین نرخ اشتغال را در میان زنان شاغل دارند.

مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی زنان در سیاست جمهوری اسلامی در بهترین حالت تنش‌زا است به ویژه به این دلیل که سکسوالیته و خانه‌داری باعث محدودیت‌هایی برای مشارکت سیاسی زنان می‌شود و می‌تواند تصمیم آن‌ها را زیر سوال ببرد. جمهوری اسلامی در زمان جنگ، زنان طبقه متوسط و پایین را در «سیاست خیابان» به ویژه در استفاده از «احساسات آن‌ها» برای به دست آوردن حمایت برای جنگ علیه عراق بسیج کرد. رژیم اسلامی شمار محدودی از زنان را در سیاست رسمی مشارکت داده است که شمار قابل توجهی از آن‌ها خویشاوندان دولتمردان جمهوری اسلامی هستند. تعدادی از سازمان‌های غیرانتفاعی بعد از کنفرانس پکن در سال ۱۹۹۵، به وجود آمدند، اما بسیاری از این سازمان‌ها با حمایت دولت ایجاد شده‌اند و کنشگران درباره استقلال و آزادی عمل این سازمان‌ها دل‌نگران هستند.

اما زنان همچنین میدان نبرد خود را در جمهوری اسلامی یافته‌اند. به رغم محدودیت‌های جمهوری اسلامی، نرخ سواد در میان زنان شهری افزایش یافته است. زنان در اقتصاد و سیاست فعال باقی مانده‌اند و برای حقوق قانونی خود مبارزه کرده‌اند. یکی از محققان و کنشگران فمینیست می‌نویسد: «زنان ایرانی به نوعی از خودآگاهی رسیده‌اند که در تاریخ ما بی‌سابقه است». اغراقی در این گفته وجود ندارد. موضوعاتی که زنان در حوزه‌های فرهنگی و سیاسی مطرح کرده‌اند بازتاب دهنده این آگاهی است. مقامات جمهوری اسلامی و مخالفان، اگر قرار باشد که جدی گرفته شوند، باید خواست‌های زنان را در نظر بگیرند یا حداقل چنین ادعا کنند. تمام بخش‌های حکومت اهمیت رأی و

حمایت زنان را درک می‌کنند. زنان نیز تا حد زیادی دریافته‌اند که یک نیروی اجتماعی هستند، گرچه شیوه‌های روشنی برای استفاده از این قدرت به نفع خودشان تعیین نکرده‌اند. البته این تعجبی ندارد زیرا «قدرت زنان/دختران چیزی جدید و جدی است که ما قبلاً آن را تجربه نکرده‌ایم».

زنان به ویژه زنان طبقه متوسط شهری از همان آغاز در برابر سیاست‌های جنسیتی جمهوری اسلامی مقاومت کرده‌اند. حکومت اسلامی مجبور شد سیاست طرد را تغییر دهد و به سیاست تفکیک جنسیت متوسل شود. تلاش‌های جمهوری اسلامی برای ایجاد «زن جدید ایرانی مسلمان» براساس اصول اخلاق اسلامی و شریعت چندان موفق نبود. سکسوالیته و زناشویی دگرجنسگرایی اسلامی به این معنا که زنان و مردان «پرهیزکار» سکسوالیته خودشان را تنها در درون حدود زناشویی بیان کنند محقق نشد. مردان و زنان از مرزهای سکسوالیته ممنوع عبور کردند و می‌کنند. مردان به منابع کافی برای روابط جنسی «قانونی» و «غیرقانونی» دسترسی دارند، یعنی از طریق روابط پنهان یا شیوه‌های قانونی دسترس‌پذیر نظیر ازدواج موقت و ازدواج‌های دائمی متعدد. زنان نیز می‌توانند از این مرزها عبور کنند به ویژه در شرایط مطلوبی نظیر زمانی که «والدین فهمیده‌ای» دارند. آنها از این حمایت می‌کنند که دخترشان دوست پسر داشته باشد یا دوستی که بتواند برای آن‌ها مکان امنی برای ملاقات آماده کند. به طور مشابه، تاکید اسلام‌گرایان بر دگرجنسگرایی به مخاطره افتاده است.

حکومت اقدامات اجباری را برای اسلامی کردن جنسیت در عرصه عمومی و خصوصی، برای محدود کردن تعامل مردان و زنان و ترویج «مادر بودن مسلمان» به عنوان مدلی برای زنان ایرانی به کار می‌برد. افراد مجبور هستند که به این معیارها در عرصه عمومی پایبند بمانند اما بسیاری با این قوانین مخالف هستند و از آن‌ها در حوزه خصوصی اجتناب می‌کنند. اگرچه بدون تردید تلقین دائمی، نشانه‌های خود را بر جنبه‌های روابط جنسیتی در ایران پسانقلاب برجا گذاشته است، بسیاری از زنان طبقه متوسط و تحصیل کرده شهری، به صورت تشریفاتی از این معیارها پیروی می‌کنند و نه از روی اعتقادات واقعی و صادقانه. این دوگانگی زندگی عمومی و خصوصی نشان دهنده بحران مشروعیت ایدئولوژیکی جمهوری اسلامی است. ایدئولوژی جنسیتی در دسرساز جمهوری اسلامی در دو واکنش زنان آشکار می‌شود. اولی مربوط به بازتفسیر زنان اسلام‌گرای اصلاح طلب از قوانین اسلام است، روندی که به عنوان «فمینیسم اسلامی» شناخته می‌شود. دومی مربوط به تلاش‌های انضمامی و نوپا برای بیان روابط جنسیتی بر مبنای سکولار است.

عبارت «زنان اصلاح طلب مسلمان» اشاره به گروه نامتجانس با رویکردها و دستور کارهای مختلف دارد. مسلمانان مذهبی در کنار غیرمذهبی‌ها، سکولارها و حتی خداناباوران کار می‌کنند، اما این علایق گوناگون در این باور مشترک هستند که زنان ایرانی باید خواست‌های خودشان را در چارچوب سیاسی و حقوقی اسلامی بیان کنند. زنان اصلاح طلب اسلام‌گرا، مجموعه‌ای از اصلاحات را برای افزایش حمایت قانونی و حقوقی از زنان در خانواده و جامعه و افزایش سهم زنان در آموزش، اشتغال و سیاست را پیشنهاد دادند، اما این اصلاح طلبان بسیاری از موضوعات جنسیتی بنیادی را حل نشده رها کرده‌اند. زنان اصلاح طلب در عوض شرایط بهتر برای زنان شاغل، تقسیم کار جنسیتی سنتی کمتر سفت و سخت را پیشنهاد می‌کنند و زنان خانه‌دار را تشویق می‌کنند تا به قواعد خانواده خودشان احترام بگذارند و نه این که خانه‌داری تحمیل شده را به چالش بکشند. زنان اصلاح طلب مسلمان عمده‌تاً بر مسائلی تمرکز دارند که زنان شاغل و طبقه متوسط را تحت تأثیر قرار می‌دهد. نگرانی‌های زنان طبقه کارگر به ندرت در تحلیل‌های آن‌ها بازتاب داشته است. نسبی‌گرایی فرهنگی که به ویژه مورد قبول زنان اصلاح طلب در حکومت اسلامی است، بسیاری از محدودیت‌های فرهنگی و سنتی را دست نخورده باقی می‌گذارد که بر روابط جنسیتی تأثیر می‌گذارد (برای مثال حقوق فردی، حجاب، آزادی جنسی و ترجیح‌های جنسی).

تداوم بحث درباره جنسیت و سکس منحصراً در بافت زندگی زناشویی، و پیش فرض خانواده دگرجنس‌گرا به عنوان سنگ بنای جامعه، تجربه‌ها و روابط جنسی گوناگون را محدود می‌کند. در ضمن،

زنان اصلاح‌طلب اسلام‌گرا با باقی ماندن در محدوده‌های دولت اسلامی، عملاً زنان ایرانی را معادل با زنان مسلمان می‌گیرند و انقیاد غیرمذهبی‌ها و غیرمسلمانان را به قواعد اسلامی تداوم می‌بخشند. در مجموع، جنبش زنان اصلاح‌طلب، جنبش بحران‌محور است که به طور بنیادی مردسالاری را به چالش نمی‌کشد.

اجتماع مومنان یا امت، بنیان جامعه اسلامی را تشکیل می‌دهد. متکلمان مسلمان در این مورد که چگونه باید بر چنین «اجتماعی» حکومت کرد، هم‌رای نیستند. در حالی که برخی در پی انطباق کامل با اسلام و پیروی کامل از آن به گونه تجسم یافته در عصر پیامبر هستند، برخی دیگر تفاوت آرا را می‌پذیرند، اما هر دو رویکرد در این باور بنیادی به مقدس بودن چارچوب اسلام مشترک هستند. حتی رتوریک اصلاح‌طلبانه ایدئولوگ‌های مسلمان نظیر محمد خاتمی، قوانین اسلام را فراتر از نقد و نكوهش می‌پندارند. پس تنوع تفاسیر تنها برای تفسیرهای اسلامی رقیب صادق است. در هر دو مورد، امت اسلامی - امتی بر مبنای نقض‌ناپذیر اسلام - برای جامعه اسلامی بنیادی باقی می‌ماند. غیرمذهبی‌ها و غیرمسلمانان از کنترل سیاسی و اجتماعی طرد شده‌اند.

کنشگران سکولار و جوانان ایرانی، قواعد غیردموکراتیک چنین اجتماعی را مورد اعتراض قرار داده‌اند. تضاد میان ارزش‌ها و سبک زندگی جوانان و قواعد اسلامی منجر به پیدایش «جرائم فرهنگی» شده است. همچنین اعمالی ممنوع شده‌اند که از معیارهای رفتاری منحرف می‌شوند و غالباً تنها به نحو مبهم تعریف شده‌اند. نظارت بر فعالیت‌های روزمره با مجموعه‌ای از رفتارها ارتباط دارد که شامل استفاده از لوازم آرایشی، مصرف الکل و مواد مخدر و تعامل میان زنان و مردان است. تنش به ویژه در میان جوانان طبقات متوسط و بالا آشکار است که از سرمایه فرهنگی و اقتصادی انباشته شده خانوادگی بهره می‌برند، اما این تضاد در طبقات پایین‌تر نیز مشهود است. تحولات پس‌انقلابی در برخی موارد شکاف میان انتظارات طبقات پایین‌تر و آلترناتیوهای اسلامی را برجسته کرده است و نه اینکه از آن کاسته باشد. در محل کار، زندگی خصوصی، بازنمایی عمومی خود، به چالش کشیدن هنجارهای جنسیتی و ارزش‌های جنسی، در تمامی این حوزه‌ها، زنان و مردان عادی نوعی مقاومت را در برابر نظم مسلطی نشان داده‌اند که فراتر از چیزی می‌رود که اصلاح‌طلبان مسلمان بیان کرده‌اند. سیاست مخالفت سکولار که آرام اما پیوسته است از طریق شکاف‌های جامعه دوگانه گسترش یافته است. به رغم موانع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، زنان کنشگر سکولار، اجتماعاتی را برای پیگیری اهداف عملی و نظری تشکیل داده‌اند مثلاً برگزاری جشن برای روز جهانی زن، سازماندهی انجمن‌ها، نبرد برای اصلاحات در سیاست‌های جنسیتی، تشکیل گروه‌های مطالعاتی یا اداره انتشارات کوچک. این تلاش‌ها همچنین الهام بخش گرایش‌هایی برای بازبینی در سیاست فرهنگی و فرهنگ سیاسی چپ‌ها شده است. این بازخوانش‌ها، الهام‌بخش ارزیابی‌های تازه از فرهنگ ایرانی، جامعه مدنی، حقوق فردی و اولویت‌های سیاسی بوده است. این سخن به این معنا نیست که این بحث‌ها بیان روشنی یافته‌اند؛ بسیاری از این بحث‌ها همچنان مناقشه‌برانگیز هستند و بسیاری از آن‌ها در مراحل ابتدایی قرار دارند. همچنین بحث‌ها و تفاوت‌های آرای جدی وجود دارد. در حال حاضر، نزاع اصلی در میان کنشگران سکولار مربوط به آینده جمهوری اسلامی است. برخی جانب احتیاط را می‌گیرند، گام‌های کوچکی که موضع اصلاح‌طلبان را در برابر مخالفان تقویت می‌کند، در حالی دیگران به سیاست رادیکال‌تری پایبند هستند که در نهایت نظام اسلامی را به کلی برمی‌اندازد.

این مقاله ترجمه متن زیر است:

زینب نبوتی

تأملی بر سیاست جنسیتی و شیوه‌های نقد آن



Photo credit by gettyimages.com

هیچ‌گونه ارتباط ضروری بین زن بودن و نقش و رفتار جنسیتی زنانه وجود ندارد و این سیاست جنسیتی یک جامعه است که این دو را به هم تنیده و از این ترکیب هنجاری ساخته است که زیر پا گذاشتن آن بدون عواقب خاص ممکن نیست

نگاهی به جنبش زنان در کشورهای غربی نشان می‌دهد که برابری حقوقی هرگز تضمین‌کننده برابری حقیقی نیست و تبعیض علیه زنان تنها به پشتوانه قانون صورت نمی‌گیرد بلکه عرف و عادات و هنجارهای اجتماعی هم یکی از ستون اصلی مردسالاری و چه بسا ستون اصلی آن هستند

بحث از سیاست جنسیتی به معنای بررسی هنجارهای اجتماعی و پیش‌فرض‌هایی است که در جوامع درباره نقش زن و مرد و سایر جنسیت‌ها یا به طور کلی معنای هنجارین جنسیت افراد وجود دارد. به عبارت دیگر سیاست جنسیتی هم شامل مسائل زنان و مردان و هم اقلیت‌های جنسی می‌شود و موقعیتی را بررسی می‌کند که افراد بر اساس جنسیت در آن قرار گرفته و محدودیت‌هایی را تجربه می‌کنند یا از منفعی بهره‌مند می‌شوند.

در حالی که در دهه‌های اخیر جنسیت به موضوعی رایج در تحلیل‌ها و مباحث سیاسی بدل شده و به کرات از حقوق زنان، حقوق اقلیت‌های جنسی و ... سخن گفته می‌شود، نگاه به گذشته نشان می‌دهد این رواج تاریخ کوتاهی دارد. گفتمان مربوط به سیاست جنسیتی در چند دهه اخیر با بررسی هویت‌های کوئیر و هنجارهای جنسیتی غنی‌تر شده است. یکی از متفکرین اصلی که چارچوب نظری نگاه انتقادی به جنسیت را فراهم کرد فیلسوف فرانسوی میشل فوکو است. در این مقاله سعی می‌کنم اولاً با بحث درباره نظرات فوکو نشان بدهم فوکو با پی‌ریزی نظریه قدرت خود چطور زمینه را برای نگاهی رادیکال به سیاست جنسیتی فراهم کرد. سپس استدلال خواهم کرد تسری این نگاه رادیکال به سیاست جنسیتی در ایران چشم‌اندازهای جدیدی روی ما می‌گشاید و نقد ما را به جای تمرکز بر حکومت، به شبکه‌ای پیچیده‌ای هدایت می‌کند که علاوه بر حکومت شامل هنجارهای جنسیتی، فرهنگ، تاریخ و روابط قدرت حاکم بر آنها است.

می‌دانیم که جنسیت (Gender) اشاره به بیولوژی افراد ندارد و به عواملی فرهنگی-قراردادی اشاره می‌کند.^۱ بر اساس تعریف سازمان سلامت جهانی، جنسیت به آن دسته از ویژگی‌های زنان و مردان اشاره می‌کند که برساخته‌ای اجتماعی هستند- مانند هنجارها، نقش‌ها و روابط بین گروه‌های زنان و مردان. این هنجارها از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر تفاوت می‌کنند و تخطی یا عدم پیروی از آنها اغلب بدنامی، تبعیض یا طرد اجتماعی به دنبال دارد.^۲ جنسیت، ماهیت سیاسی خود را به ویژه در هنگام تخطی آشکار می‌سازد و در جوامع مختلف با اشکال مختلفی از «مجازات» روبه‌رو می‌شود. سیاست جنسیتی به همین نظام مفهومی اشاره می‌کند که جنسیت افراد را تنظیم و کنترل می‌کند. در حالی که بخش بزرگی از تاریخ فمینیسم در غرب به ویژه در موج اول فمینیسم معطوف به تلاش برای رسیدن به دستاوردهای حقوقی-همچون حق رای و حقوق مربوط به مالکیت- بود، از دهه‌های شصت و هفتاد به بعد توجه زنان بیشتر به نقش‌های جنسیتی و خصلت ظالمانه بعضی از آنها و مسائلی همچون سکسوالیته و ساختار خانواده معطوف شد و اصطلاح «سیاست جنسیتی» برای اولین بار در دهه هفتاد در نشریه مطالعات زنان آورده شد. در یکی دو دهه بعد با رشد جنبش

۱. بسیاری متفکرین بر این باورند که حتی آنچه عموماً جنس بیولوژیکی دانسته می‌شود نیز خود محصول قراردادهای فرهنگی و اجتماعی است. جودیت باتلر از نظریه‌پردازان اصلی این دیدگاه است. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Butler, Judith. Bodies that matter: On the discursive limits of sex. Taylor & Francis. 2011 ,

2. <http://www.who.int/gender-equity-rights/knowledge/glossary/en/>

کویر نقش‌گرایش جنسی و هویت جنسی بیشتر در سیاست جنسیتی مطرح شد. این فرض که هر کس طبیعتاً باید به جنس مخالف خود تمایل داشته باشد یا هویت جنسی‌اش مطابق با بیولوژی‌اش باشد، فرض‌هایی بودند که افراد بسیاری را به حاشیه رانده و مورد تبعیض قرار می‌دادند؛ جنبش کویر به مقابله با این فرض‌ها برخاست.

به نظر می‌رسد می‌توان بین دو نگاه به سیاست جنسیتی تفاوت نهاد: طبق نگاه اول سرکوب زنان و اقلیت‌های جنسی ریشه در عدم برخورداری از حقوق برابر دارد و با اعطای حقوق حل می‌شود. در این نگاه راه حل تبعیض‌های ناشی از سیاست جنسیتی در راهکارهای حقوقی همچون حق رای دادن به زنان، جرم‌زدایی کردن از رابطه با هم‌جنس و در مراحل بعد حق ازدواج و حق تأیید جنسیت یا انتخاب سایر هویت‌های جنسیتی و... دیده می‌شود. در نگاه دیگر به نقش هنجارهای اجتماعی در تبعیض و طرد و نادیده‌گرفتن شدن افراد توجه می‌شود. نه تنها در صورت کسب حقوق ممکن است این هنجارها کماکان افراد را به حاشیه برانند، بلکه چه بسا این هنجارها نقش بنیادی‌تری در اشکال مختلف تبعیض دارند. به عبارت دیگر این هنجارها هستند که اغلب به قوانین شکل می‌دهند و بر خلاف قوانین جزئی توسط حکومت‌ها به وجود نمی‌آیند بلکه پیشینه طولانی‌تر و پیچیده‌تری دارند. در تاریخ فمینیسم غربی، فمینیسم لیبرال بیشتر بر این نگاه تأکید کرده در حالی‌که فمینیسم رادیکال و کویر بیشتر به موضع دوم تمایل دارند.

به نظر می‌رسد گرچه در اغلب رویکردها به سیاست جنسیتی تمرکز بر یکی از این دو نگاه قرار دارد، این دو به طور کلی با هم غیرقابل جمع نیستند. توجه به نقش هنجارهای اجتماعی و تاریخ پیچیده آنها اهمیت کسب حقوق برابر را نفی نمی‌کند بلکه اشکال تبعیض جنسیتی را پدیده‌ای پیچیده می‌داند که تنها با کسب حقوق قابل رفع نیستند و نیاز به شناخت و بررسی عمیق‌تری دارند. بنابراین برای فهم این شکل از سرکوب، باید قدرت را نه صرفاً در سطح حکومت، که در معنایی گسترده‌تر و پیچیده‌تر فهمید.

برای فهم دقیق‌تر ماهیت تبعیض و ستم فرای نابرابری حقوقی، نگاهی به نظریه قدرت فوکو خواهیم انداخت. میشل فوکو به عنوان فیلسوفی که افق جدیدی برای تفکر درباره سیاست جنسیتی گشود و آثارش یکی از ریشه‌های شکل‌گیری تئوری کویر به شمار می‌آید، فهم جدیدی از قدرت را در آثارش معرفی کرد که برای سیاست جنسیتی حائز اهمیت است. با نگاهی کوتاه به اندیشه فوکو در این باره خواهیم دید سیاست جنسیتی پسافوکویی دستاوردهایی را به ارمغان می‌آورد که بدون نظریه او و در قالب نظریه‌های سیاسی کلاسیک ممکن نبود. این نکته به ویژه از آن جهت حائز اهمیت است که به نظر می‌رسد در تحلیل سیاست جنسیتی در ایران از دستاوردهای این نظریه چنان که باید بهره برده نشده است و در بسیاری موارد رویکرد نقد به زوایای حقوقی محدود مانده است.

نظریه قدرت و سیاست جنسیتی

هنگام تأمل درباره سیاست جنسیتی و پیچیدگی‌های آن متوجه می‌شویم که ابعاد سیاسی جنسیت در بسیاری نظریه‌های سیاسی حکومت-محور و درک نهاد-محور از قدرت قابل تبیین نیستند. بنابراین با این سوال مواجه می‌شویم که برای تحلیل این اشکال ستم و تبعیض چه درکی از سیاست لازم است؟ در آنچه می‌آید با رجوع به نظریه فوکو در باب میکروفیزیک قدرت خواهیم دید این نگاه به مفهوم قدرت با فراتر رفتن از دولت به عنوان مرکز قدرت و دست کشیدن از تحلیل‌های تک‌علی به مثابه منبع ظلم، افقی جدید به روی فهم سیاست جنسیت می‌گشاید که هم‌زمان ابزاری غنی برای تحلیل و نقد سیاست جنسی به شمار می‌رود.

نظریه قدرت فوکو آن گونه که او در آثاری چون جلد اول تاریخ جنسیت به آن پرداخت، به جای تحلیل نهادهای کلان چون حکومت، میکروفیزیک قدرت را در مرکز تحلیل خود قرار می‌دهد. در این نگاه قدرت چیزی نیست که متمرکز، در مکان ممتاز و در دست کسی باشد بلکه پراکنده است. به عبارت دیگر ما نه با قدرت به عنوان یک پدیده واحد، که با روابط قدرت مواجه هستیم. در این دیدگاه نهادهای اجتماعی-سیاسی نه منشاء روابط قدرت که محصول این روابط هستند. گرچه حکومت به روابط قدرت ثبات بخشیده و آنها را نهادینه می‌کند، حکومت منشأ ممتاز این روابط قدرت نیست، بلکه حکومت این روابط را که سرچشمه‌ای خارج از حکومت دارند بیشتر کنترل کرده و پوشش می‌دهد تا آنکه بنیان گذارد.³ روابط قدرت به مکانی ممتاز خلاصه نمی‌شوند بلکه علاوه بر نهادهای اجتماعی شامل هنجارهای اجتماعی، روابط انسانی به معنای عام و خود ما به عنوان سوژه شکل گرفته در این روابط نیز می‌شود. علاوه بر این، فوکو از تقلیل این روابط به یک منشاء و علت واحد اجتناب کرده و با تحلیل‌های تک‌علّی درباره تبعیض و ستم مخالفت می‌کند.⁴ از این جهت به نظر می‌رسد تحلیل فوکویی با چارچوب تک‌علّی سیاست مارکسیستی مبنی بر تقلیل روابط قدرت به تضاد طبقاتی هم در تضاد است. به عبارت دقیق‌تر، فوکو تضاد طبقاتی را در چارچوبی وسیع‌تر و پیچیده‌تر مورد بررسی قرار می‌دهد که در آن مفهوم طبقه نقش اصلی را ایفا نمی‌کند بلکه یکی از عوامل در شبکه‌ای از روابط قدرت است.⁵ در این نگاه برخلاف دیدگاه مارکسیستی، روابط قدرت «روبنا»ی عامل اصلی‌تری چون اقتصاد نیستند تا بتوان با اصلاح اقتصاد به اصلاح روابط قدرت دست یازید. اما اینکه روابط قدرت به علت واحدی قابل تقلیل نیستند به معنای این نیست که نمی‌توان عواملی را شناسایی کرد و بر اساس این شناخت در برابر قدرت مقاومت کرد. معنای این مقاومت متفاوت است از آن جهت که تنها در یک استراتژی- برای مثال تضعیف حکومت یا تلاش برای براندازی کاپیتالیسم- خلاصه نمی‌شود و می‌تواند در مکان‌های متفاوتی شکل بگیرد.

رویکرد فوکو در فهم خود از سیاست و به تبع آن مقاومت، تفاوت‌های بسیاری با سنت چپ کلاسیک داشت و این رویکرد از بسیاری جهات بعدتر توسط بعضی گرایش‌های چپ جذب شد. نگاه مارکسیستی با جایگاه ممتازی که برای عامل طبقه قایل بود سعی می‌کرد ظلم به زنان را هم با تکیه به عوامل اقتصادی توضیح دهد اما نهایتاً نمی‌توانست مشخص کند که نقش جنسیت زنان در زمینه اقتصادی زندگی‌شان چیست و چرا لزوماً مفهوم طبقه باید نقش بنیادین را در ستم به زنان ایفا کرده باشد و نه جنسیت آنان و نگرش نظام مردسالار به آن. وقتی به تبعیض و به حاشیه راندن اقلیت‌های جنسی نگاه می‌کنیم روشن‌تر می‌شود که ابزارهای رویکرد مارکسیستی برای تحلیل این اشکال سرکوب به هیچ وجه کافی نیستند و برای تحلیل اشکال گوناگون نابرابری باید چارچوب تحلیل خود را گسترش دهیم. اگر نظام مردسالار و هترونورماتیو⁶ را همان قدر در ظلم به افراد موثر بدانیم که کاپیتالیسم و عوامل اقتصادی، به شبکه‌ای از روابط قدرت دست پیدا می‌کنیم که عوامل گوناگون از جمله طبقه، جنسیت و گرایش جنسی همه در آن نقش اساسی بازی کرده و می‌تواند ابزار قدرتمندی برای نقد سیاست جنسیتی در اختیار ما قرار دهد.

پیامد این نگاه به قدرت پدیدار شدن امکان‌های متنوعی از مقاومت است که همان‌طور که گفته شد لزوماً در مکان واحدی متمرکز نیستند. اگر بپذیریم که قدرت با تبلور در هنجارهای اجتماعی ما را هم به عنوان سوژه شکل می‌دهد، مقاومت می‌تواند در بازبینی رابطه سوژه با خودش و تلاش برای کشف خلاقانه اشکال جدیدی از نقش‌های جنسیتی متجلی شود. نمونه‌ای از بررسی این شکل از



3. Deleuze, Gilles. Foucault. University of Minnesota Press. 1988, P.25.

4. Subject and power in: Foucault, Michel. Power: essential works of Foucault, 1984-1954 Vol. 3. Trans. and ed. P. Rabinow. New York: New Press. (2000) P.345.

5. Deleuze, Gilles. Foucault. University of Minnesota Press. 1988, P.26.

6. heteronormative

مقاومت را در اثر مشهور جودیت باتلر آشفتگی جنسیتی⁷ می‌بینیم. درگ کوئین‌ها⁸ معمولاً افرادی هستند که جنسیت مذکر در آغاز تولد به آن‌ها نسبت داده شده و خودشان را هم مرد هویت‌یابی می‌کنند اما لباس منتسب به زنان پوشیده و با رفتارهای بعضاً اغراق شده منتسب به زنان روی صحنه برنامه اجرا می‌کنند. باتلر با بررسی اجرای هنری درگ کوئین‌ها روی صحنه نشان می‌دهد که رفتار منتسب به زنان در مردان درگ کوئین روی صحنه علاوه بر اینکه جنبه سرگرمی دارد، از عناصر سیاسی نیز خالی نیست. این اجراها هنجارهای جنسیتی را زیر سوال برده و به بیننده نشان می‌دهد آنچه که او به عنوان نقش‌های جنسیتی، لباس زنانه یا رفتار و حرکات زنانه می‌شناسد برساخته‌ای اجتماعی و امری امکانی بیش نیست که به راحتی می‌تواند زیر سوال رود و واژگون شود. به عبارت دیگر تماشای اجرای درگ⁹ که ممکن است برای اولین بار برای بیننده عجیب و نه چندان لذت‌بخش باشد این واقعیت را افشا می‌کند که هنجارهای جنسیتی در بسیاری از ما آن قدر درونی شده که ممکن است واکنشی دفاعی به تخطی از آنها داشته باشیم اما در عین حال این تخطی نشان می‌دهد هیچ‌گونه ارتباط ضروری بین زن بودن و نقش و رفتار جنسیتی زنانه وجود ندارد و این سیاست جنسیتی یک جامعه است که این دو را به هم تنیده و از این ترکیب هنجاری ساخته است که زیر پا گذاشتن آن بدون عواقب خاص ممکن نیست.

نگاه خاص فوکو به قدرت از آن جهت برای سیاست جنسیتی حائز اهمیت است که از رویکرد حقوقی-سیاسی فراتر رفته و می‌تواند به ما نشان دهد چگونه اشکال تبعیض، ستم و طرد اجتماعی بر پایه جنسیت با تصویب قوانین برابر ناپدید نمی‌شوند بلکه روابط قدرت پراکنده‌تر از آن هستند که بتوانند به قانون تقلیل داده شوند. در نتیجه، این رویکرد مقاومت فمینیستی و کوئیر را در مبارزه برای اصلاح قانون خلاصه نمی‌کند بلکه مقاومت را به مبارزه با فرهنگ مردسالار و دگرجنسگرانه‌چار به طور کلی گسترش می‌دهد. جنبش کوئیر از همان آغاز به شکل نوعی تخطی از ارزش‌های حاکم جامعه شروع شد و سعی داشت درک جدیدی از مفاهیمی چون عشق، خانواده و تعهد رمانتیک را کشف کند. گرچه کسب حقوق برابر هم‌چون حق ارتباط آزادانه (به عبارت دیگر جرم‌زدایی از رابطه با هم‌جنس)، حق ازدواج یا حق به سرپرستی گرفتن کودکان همیشه مسائل محوری در این جنبش بوده‌اند، اما جنبش کوئیر هرگز به این دغدغه‌ها تقلیل نیافته و همیشه تلاش برای زیستن فرای هنجارهای اجتماعی حاکم بخشی از آن بوده است. نمونه این تلاش را می‌توان به وضوح در صحبت‌های فوکو در مصاحبه‌هایش درباره هم‌جنسگرایی دید. فوکو در مصاحبه‌هایی که در دهه هشتاد میلادی درباره هم‌جنسگرایی کرد، اهمیت هم‌جنسگرایی را در ارتباط با قابلیت‌های آن برای ابداع یک سبک زندگی جدید و فرهنگ متفاوت نشان می‌دهد. ارتباط هم‌جنسگرایانه به دلیل فاصله با نهاد هژمونیک خانواده و هنجارهای حاکم بر روابط رمانتیک دگرجنسگرا فضای تهی‌ای مهیا می‌کند که می‌تواند با خلاقیت و ابداع پر شود و سبک زندگی جدیدی بیافریند.¹⁰ در عین حال از آنجایی که فرد هم‌جنسگرا هم محصول همین جامعه بوده و بسیاری هنجارهای آن را درونی کرده است، ابداع یک سبک جدید فرای هنجارهای حاکم، کار راحتی نیست. این ابداع علاوه بر جنبه خلاقانه خود نیازمند درگیری سوژه با خودش است که فوکو به آن با عنوان زهد¹¹ اشاره می‌کند که شاید به آنچه ما تحت عنوان خودسازی می‌شناسیم شبیه باشد: کوشش فرد برای تغییر خود و ساختن خویشتنی بهتر.



Photo credit by Artem Gavrysh

7. Butler, Judith. Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. Routledge. 2011,

8. Drag queen

9. Drag

10. Friendship as a way of life in: Foucault, Michel, and James D. Faubion. "Ethics Subjectivity and Truth; the Essential Works of Michael Foucault. (2000). 1954-1984, P.137.

11. Ascesis

سیاست جنسیت ایرانی

جامعه ایرانی هم مانند باقی جوامع از اشکال ظلم و تبعیضی که از آن سخن گفته شد خالی نیست، اما به نظر می‌رسد واکنش انتقادی به این تبعیض‌ها غالباً مسائل حقوقی و نهاد حکومت را مورد توجه قرار داده‌اند و کمتر از این چارچوب فراتر رفته‌اند. در آنچه می‌آید سعی می‌کنم نشان دهم نقد سیاست جنسیت ایرانی نیاز دارد از این چارچوب فراتر رود و هم به ظلم و هم به تبع آن به مقاومت به شکل وسیع‌تری بنگرد.

محور جنبش زنان ایران در دهه‌های اخیر برابری حقوقی و تغییر قوانین تبعیض‌آمیز بوده است. کمپین یک میلیون امضا، تلاش‌های گسترده برای ورود زنان به استادیوم و به چالش کشیدن حجاب اجباری در کمپین آزادی‌های یواشکی و پوشش دختران خیابان انقلاب همه نمونه‌هایی از فعالیت زنان برابری‌طلب برای اعتراض به مقررات تبعیض‌آمیز و تغییر آن بوده است. به نظر می‌رسد در شرایطی که قوانین، زنان را از بسیاری حقوق ابتدایی منع می‌کنند به درستی محور تلاش برای تغییر سیاست جنسیتی باید تغییر همین قوانین باشد که بزرگ‌ترین و ملموس‌ترین مانع در راه فعالیت زنان به شمار می‌روند. نگاهی به تاریخ جنبش زنان در غرب هم نشان می‌دهد برای دهه‌ها تمرکز این جنبش بر کسب حقوق برابر بوده است. در عین حال به نظر می‌رسد فهم ماهیت و ریشه‌های وضع موجود هرگز با اکتفا کردن به نقد نابرابری حقوقی ممکن نیست. این فهم می‌تواند به مدد الهام از رشد جریان فمینیستی غربی در دهه‌های اخیر چه در جنبه نظری و چه عملی صورت بگیرد. نگاهی به جنبش زنان در کشورهای غربی نشان می‌دهد که برابری حقوقی هرگز تضمین‌کننده برابری حقیقی نیست و تبعیض علیه زنان تنها به پشتوانه قانون صورت نمی‌گیرد بلکه عرف و عادات و هنجارهای اجتماعی هم یکی از ستون اصلی مردسالاری و چه بسا ستون اصلی آن هستند.

از طرف دیگر در دهه‌های اخیر نقد نیروهای اپوزیسیون ایرانی به سیاست جنسیتی در ایران هم بر محور نقد حکومت ایران صورت گرفته است. از گشت ارشاد و سهمیه جنسیتی ورود به دانشگاه تا محدودیت‌ها و مجازات‌های حکومتی که بر هم‌جنسگرایان اعمال می‌شود همه به درستی در مرکز بحث و نقد جریان‌های سیاسی منتقد حکومت ایران بوده‌اند. در چند سال اخیر کمپین آزادی‌های یواشکی به شیوه خاص خود موضوع حجاب اجباری را مورد انتقاد قرار داده است، اما این نقدها گاهی آن قدر حکومت ایران را محور قرار می‌دهد که گویی این مکانیسم‌ها به تمامی ابداع حکومت بوده و آنها را از هیچ بر ساخته است و با تغییر حکومت هم به راحتی این شکل از سیاست جنسیتی محو خواهد شد. اشکال مختلف کنترل بر بدن زن، تفکیک جنسیتی یا تقبیح هم‌جنسگرایی همه سابقه تاریخی طولانی در فرهنگ ایرانی داشته‌اند و فهم مکانیسم‌های این سیاست جنسیتی بدون قرار دادن آنها در زمینه کلی تاریخی و شناخت این تاریخ ممکن نیست. به عبارت دیگر سیاست جنسیتی حکومت را باید بیشتر محصول و قائم به روابط قدرت تاریخی در جامعه ایران دانست و شکل خاص ظهور این سیاست را باید با مطالعه ریشه‌های آن فهمید تا بتوان پی برد که چرا اکنون چنین تنومند و فربه شده است و به شکل کنونی درآمده است. برای نمونه کشف حجاب در زمان رضاخان نمونه‌ای از اشکال سکولار کنترل بدن زن در تاریخ مدرن ایران است و به ما یادآوری می‌کند که مشکل هرگز قابل تقلیل به اسلام یا جمهوری اسلامی نیست.

اگر این نگاه را بپذیریم تاریخ نقشی محوری در بررسی سیاست جنسیتی ایفا خواهد کرد. تاریخ در اینجا نه صرفاً به معنای مطالعه حوادث قرون گذشته که بیشتر به معنای مطالعه ریشه‌های اکنون است و در خدمت شناخت و نقد زمان حال و سیاست معاصر خواهد بود. نگاهی به جریان مطالعات جنسیت ایران در دهه‌های اخیر حضور پررنگ تاریخ را در آن به ما نشان می‌دهد. آثار مهمی چون «سیاست جنسی در ایران مدرن» نوشته ژانت آفاری و «زنان سبیل‌دار و مردان بدون ریش» از افسانه نجم‌آبادی این سوال را دنبال می‌کنند که هنجارهای جنسی و جنسیتی در ایران مدرن چرا و چگونه شکل گرفتند و چه عواملی در شکل‌دهی به نگاه خاص ما به جنسیت دخیل بوده‌اند. این عوامل شامل حوادث متنوع تاریخی چون استعمار، رواج خانواده هسته‌ای و شهرنشینی و به قدرت رسیدن حکومت‌های مختلف هستند. برای نمونه کتاب افسانه نجم‌آبادی نشان می‌دهد شکل‌گیری روند مدرن تقبیح هم‌جنسگرایی در ایران، تحت تاثیر نیروهای غربی و ارزش‌های جامعه غربی درباره خانواده دگرجنسگرا محوری بوده است و نمی‌توان علت نگاه کنونی جامعه یا حکومت ایران به هم‌جنسگرایی را به سادگی در اسلام یا قوانین جست. بنابراین می‌توان گفت تجدید نظر نسبت به مفهوم قدرت و خلاصه نکردن آن در حکومت و نهادهای اجتماعی می‌تواند چشم ما را به روی تکثر عواملی که به سیاست جنسیتی در جوامع شکل می‌دهند بگشاید. نظریه فوکو درباره قدرت و آثار متفکرانی چون جودیت باتلر درباره جنسیت و جنبه‌ی هنجارین آن می‌تواند برای نقد سیاست جنسیتی راهگشا باشد و همچنین افق‌های جدیدی را برای نقد سیاست جنسیتی در ایران باز کند. این رویکرد بدون اینکه اهمیت حکومت را در روابط قدرت اجتماعی انکار کند، قدرت را شبکه‌ای پراکنده و متشکل از عوامل مختلف می‌بیند که در سطح روزمره و روابط اجتماعی بین‌افردی تعیین‌کننده هستند. اگر آزاد نیستیم بخشی از آنچه ما را به بند می‌کشد در قالب هنجارهای اجتماعی درون خود ما هم هست و راه آزادی شاید از درگیر شدن با این هنجارها و مطالعه تاریخ آن و نقد سیاستی که این هنجارها را هژمونیک می‌کند بگذرد.

[اسپکتروم](#) یک سازمان غیردولتی و غیرانتفاعی کوییرفمینیست است که برای برابری تمام انسانها بر طیف جنس، جنسیت و گرایش‌های جنسی و بیان جنسیتی تلاش می‌کند. [دوجنسگرا](#)، [ماچولند](#)، [آویشن](#)، [رنگین کمان ایران](#) و [اپلیکیشن همدم](#) پروژه‌هایی هستند که تاکنون توسط این سازمان راه‌اندازی و مدیریت شده‌اند.

«سیاست، جنسیت و سکسوالیته» با سردبیری سیاوش مسلمی، از مجموعه پرونده‌های مرتبط با جنسیت و سکسوالیته است که در قالب گاهنامه و با همکاری سردبیران مهمان تولید و ارائه می‌شوند. گاهنامه اسپکتروم به موضوعاتی می‌پردازد که کمتر در فضای فمینیستی فارسی‌زبان مورد بحث قرار گرفته‌اند.