

نقد
اقتصاد سیاسی

شبح فمینیسم هویت‌گرا بر مطالعات جنسیت در ایران



سمیه رستم‌پور

نقد اقتصاد سیاسی

اردی‌بهشت ۱۳۹۶

انگیزه‌ی اولیه‌ی این یادداشت، به مواجهه چند سال اخیر نگارنده با فمینیسم و مطالعات جنسیت در فرانسه و مقایسه‌ی آن با برداشتی بازمی‌گردد که هنگام تحصیل در ایران از این حوزه پیدا کردم؛ در واقع در خلال این تجربه دریافتیم که آن‌چه در ایران با نام فمینیسم یا مطالعات جنسیت معرفی و ترویج می‌شود، بیش از هرچیز وام‌دار سنت آنگلساکسون، خصوصاً امریکا، است و سنت فرانسوی (همچنین سایر سنت‌ها، از جمله سنت کشورهای جنوب و آسیای شرقی) در ایران تا حد زیادی ناشناخته و مهجور باقی مانده است. اهمیت این موضوع بیش از هرچیز به چشم‌اندازهای متفاوتی برمی‌گردد که در محتوای هریک از این جریانات نهفته است؛ با توجه به این‌که سنت‌های مختلف، مسأله‌ی زنان و جنسیت را نیز به شیوه‌های متمایز بغرنج می‌کنند، روی آوردن یا تأثیرپذیری از هریک از آن‌ها می‌تواند به شکل نظری و عملی، پیامدهای جداگانه‌ای برای جنبش زنان و مطالعات جنسیت در ایران، برای ساختن سنتی منحصر به فرد و پیوندخورده با تاریخ سیاسی - اجتماعی خود، داشته باشد.

شاید ادعای بی‌مهری به سنت فمینیستی فرانسوی در وهله‌ی نخست برای بسیاری از مخاطبان غیرواقعی و نادرست به نظر برسد؛ زیرا همواره جنبش فمینیستی فرانسوی از آوانگاردترین جنبش‌های سده‌ی اخیر در حوزه‌ی زنان محسوب می‌شده و ما بارها در فضای روشنفکری و آکادمیک ایران عنوان «فرنچ ثوری»، یکی از نحله‌های فکری آن را، شنیده‌ایم. همچنین مهم‌ترین متفکران این رویکرد تا حد زیادی به جامعه‌ی فارسی‌زبان معرفی شده‌اند. اما باید دو نکته را در این زمینه در نظر گرفت: نخست آن‌که آشنایی ما با سنت غالب فمینیسم در فرانسه به‌عنوان جنبشی پیشرو، از سطح یک نوستالژی ایده‌آل‌گرایانه که یادگار دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی است فراتر نرفته و پس از انقلاب ایران این ارتباط تقریباً قطع شده است. در وهله‌ی دوم، باید دقت کرد که «فرنچ ثوری» به‌عنوان یک جریان اقلیت و محدود در فرانسه نمی‌تواند نماینده‌ی فمینیسم فرانسوی باشد؛ خصوصاً این جریان در مخالفت با فمینیسم چپ فرانسه به‌عنوان سنت غالب شکل گرفت و بعدها از طریق فمینیست‌های امریکایی و آثار آن‌ها مورد توجه قرار گرفت و به سایر نقاط جهان نیز صادر شد.

در این یادداشت برای توضیح ماهیت هویت‌محور فمینیسم متأخر، از مقایسه‌ی فمینیسم فرانسوی با فمینیسم امریکایی (به‌عنوان جدی‌ترین نماینده‌ی فمینیسم هویت‌گرا) آغاز کرده‌ایم که البته مقصود نه قیاسی جغرافیایی، بلکه رویاروکردن محتوای متفاوت این دو نوع فمینیسم است؛ هویت بخشیدن به فمینیسم با پسوندی ژئوگرافیکی چون ملت (nation)، مانند فمینیسم امریکایی یا فرانسوی، از یک نظر می‌تواند خطایی روش‌شناختی به نظر برسد، زیرا فمینیست‌ها در هر یک از این کشورها جهان‌شمول می‌نویسند و متونی که تولید می‌کنند محدود به جغرافیایی محلی نیست. اما از آن‌جا که در هر کشوری، با توجه به وقایع تاریخی - سیاسی آن، سنت‌ها یا جریاناتی شکل هژمونیک پیدا می‌کنند و در مواردی بر سایر نقاط جهان نیز تأثیر می‌گذارند، می‌توان در هر جغرافیا از روندی با عنوان سنت غالب نام برد که تا حد زیادی فمینیسم آن را نمایندگی می‌کند. بنابراین باید در مطالعه‌ی مقاله‌ی زیر این نکته را در نظر داشت که تنوع نظری مطالعات فمینیسم در فرانسه و خصوصاً در امریکا بسی فراتر از آن چیزی است که در ادامه طرح شده و نباید جریان فمینیسم امریکایی یا فرانسوی را به‌هیچ‌وجه یک‌دست فرض کرد یا تفاوت‌های میان این دو سنت را مکانیکی و تقلیل‌گرایانه دید. حتی هریک از گرایش‌های فمینیستی راست، چپ یا میانه نیز در دل خود جریانات مختلف دارند. با این حال این تکرر مانع از آن نمی‌شود که نتوانیم تصویری کلی

از «سنت غالب» (۱) در آن‌ها به دست دهیم، چیزی که برای تحلیل روند فمینیسم در یک کلیت اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، از آن‌جا که مهم‌ترین تنش‌ها و اختلافات فکری کنونی حوزه‌ی جنسیت به‌خوبی در تفاوت میان دو سنت غالب فرانسوی و سنت غالب امریکایی نمود می‌یابد، این دو نمونه می‌تواند کمک زیادی به فهم ما از روند تغییرات فمینیسم و مسائل کنونی آن کند، به‌ویژه هر یک از آن‌ها مفاهیم خاص خود را در این عرصه تولید کرده‌اند. باید در نظر داشت که این سنت‌های فکری صرفاً اندیشه‌ورزی‌های ماجراجویانه‌ای نیستند، بلکه هر یک از آن‌ها کارکردی ضمنی در سامان‌دهی وضع موجود یا مواجهه با آن دارند.

با توجه به مسائل فوق، در این مقاله ابتدا تلاش می‌کنیم به‌اختصار جریانات فکری و سیاسی فمینیسم در سنت فرانسوی را معرفی کنیم و از خلال آن نشان دهیم که فمینیسم امریکایی با هژمونی نظریات متفکرانی چون جویدیت باتلر و پساساختارگراها چه‌گونه مرزهای خود را با سنت فرانسوی مشخص می‌کند. این دو نمونه، هم‌زمان ما را به شرح تاریخی روند فمینیسم در جهان و چرخش‌های نظری‌اش در دهه‌های اخیر سوق می‌دهد. در ادامه‌ی این مواجهه، به این پرسش در حوزه‌ی جنسیت در جغرافیای ایران خواهیم پرداخت که «چه عواملی موجب شد سنت امریکایی غالب در مطالعات جنسیت و مسائل طرح‌شده از سوی آن‌ها با محوریت هویت‌گرایی، در ایران بعد از انقلاب، بیش از سنت فرانسوی‌اش مورد استقبال و توجه قرار گیرد؟ و از آن‌جا که پساساختارگراها یکی از نمایندگان مهم سنت غالب امریکایی محسوب می‌شوند و در ادبیات فارسی حوزه‌ی جنسیت نیز علاقه و ارجاع زیادی به آن‌ها به چشم می‌خورد، درباره‌ی این پرسش نیز بحث خواهیم کرد که «تأثیرپذیری از فمینیسم پساساختارگرا و پسامدرنیسم چه نتایجی می‌تواند برای جنبش زنان و فمینیسم در یک کلیت در ایران داشته باشد».

پیکربندی تاریخی و تئوریک فمینیسم فرانسوی

اگر بخواهیم به پیکربندی تاریخی - اجتماعی و تئوریک جریانات فمینیسم فرانسوی بپردازیم، پیش از همه به «جنبش‌های زنان» (۲) به‌عنوان مظهر موج دوم فمینیسم در فرانسه که زاده‌ی سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ است، می‌رسیم که در زمینه‌ای بسیار سیاسی، چپ رادیکال فرانسه آن را هدایت می‌کرد. این جریان مؤثر که در پی بسیج کارگران و دانشجویان در می ۱۹۶۸ متشکل شد، سه‌گرایش عمده را در خود جای داده بود که هر سه جریان نیز تا به امروز بر کل روند فمینیسم در جهان تأثیر بسیار گذاشته‌اند؛ گرایش اول «فمینیست‌های مارکسیست» هستند که همواره ارتباط بسیار نزدیکی با سازمان‌های چپ و رادیکال چپ در فرانسه نیز داشته‌اند. این گروه معتقدند که سرکوب زنان برآیند نظام سرمایه‌داری است و به همین دلیل مبارزه برای رهایی زنان در ذیل مبارزه‌ی طبقاتی برای رهایی از چنگال نیروهای هدایتگر سرمایه‌داری تعریف می‌شود. بنابراین از نظر آن‌ها زنان و پروولترها هردو، با یک مبارزه‌ی مشترک، رهایی خواهند یافت. دو گرایش دیگر یعنی «فمینیست رادیکال تفاوت‌گرا» (Le féministe radical différentialiste) و «فمینیسم ماتریالیست رادیکال» (Le féminisme matérialiste radical)، هر دو درصددند با توضیح ستم بر زنان از طریق ریشه‌هایی که در نظام دارد، به تعریف جدیدی دست یابند. آن نظام مرجعی که دو جریان اخیر به آن ارجاع می‌دهند، بر خلاف فمینیست‌های مارکسیست، نه «سرمایه‌داری»، بلکه نظام

«پدرسالاری» است. هر دو جریان در سطح نظری، به نوعی امتیازبندی و انحصار شکل گرفته بر اساس تفاوت‌های جنسیتی قائل‌اند و به همین دلیل هم اولویت آن‌ها مبارزه‌ای است که زنان خود آن را نمایندگی می‌کنند. هر دو گروه معتقدند که سرکوب زنان امری اساسی است که قابل تقلیل به سایر اشکال ظلم و ستم نیست و ما آن را در تمام جوامع، تمام نژادها و در طبقات مختلف می‌بینیم. با این حال این دو جریان، در طراحی نظری و عملی خود از فمینیسم تفاوت‌های جدی با یکدیگر دارند.

جریان فمینیستی رادیکال تفاوت‌گرا بر وجود تفاوت طبیعی بین زنان و مردان تأکید دارد. این نوع فمینیسم همچنین تفاوت جنسی (la différence sexuelle) را به‌عنوان «هویت پیشاجتماعی» و به‌مثابه‌ی سویه‌ی ذاتی هویت زنانه تعریف می‌کند. متفکران آن بر این ایده تکیه می‌کنند که یک طبیعت زنانه وجود دارد که فمینیست‌ها می‌توانند با بازتعریفش از آن بهره ببرند و این فمینیست‌ها حق انحصاری نوشتن و ارزیابی پیرامون این موضوع را دارند که «زن اساساً چیست». این جریان در فرانسه، به‌ویژه توسط آنتوانت فوک (Antoinette Fouque) با نام «روان‌کاوی و سیاست» (psychépo) و هلن سیکسو (Hélène Cixous) شکل گرفت. از چهره‌های این جریان که در ایران شناخته شده‌اند، می‌توان به ژولیا کریستوا (Julia Kristeva)، و لوس ایریگاری (Luce Irigaray) اشاره کرد. از این جریان با عنوان «فمینیست‌های ذات‌گرا» نیز نام برده می‌شود.

«فمینیسم ماتریالیست رادیکال» اما صراحتاً مخالف «فمینیسم ذات‌گرایانه‌ی تفاوت‌گرا» است که در ایالات متحد به نام «فمینیسم فرانسوی» (فرنج تئوری) بسیار تحسین شده‌اند. به نظر فمینیسم ماتریالیست رادیکال، «جنس‌ها تنها یک دسته‌بندی ساده‌ی بیولوژیک - اجتماعی صرف نیستند، بلکه طبقاتی (در معنای مارکسیستی آن) هستند که بر اساس و از خلال روابط قدرت اعمال شده از سوی مردان بر زنان، شکل گرفته‌اند.» (۳) اگرچه فمینیست‌های ماتریالیست برخی مفاهیم مارکسیسم، از جمله مفهوم ماتریالیسم، را از فمینیست‌های مارکسیست وام گرفتند، اما برخلاف آن‌ها، درصدد توضیح سرکوب زنان به میانجی سرمایه‌داری نیستند و معتقدند که «مارکسیسم، ستم مشترکی را که بر زنان روا داشته می‌شود انعکاس نمی‌دهد و آن را نادیده می‌گیرد». هدف آن‌ها این است که نشان دهند که مسأله‌ی سرکوب زنان تابع مبارزه‌ی طبقاتی نیست و در جایگاه بعد از آن قرار ندارد، بلکه باید به شکل اختصاصی در نظر گرفته شود. کریستین دلفی (۴)، یکی از مهم‌ترین چهره‌های فمینیسم ماتریالیست رادیکال، اشاره می‌کند که «فمینیست‌های موج دوم فرانسوی به‌قدر کافی زمان داشتند خطای انگلس را مبنی بر این‌که پدرسالاری با کار مزدی به پایان می‌رسد، نشان دهند» (۵). فمینیسم ماتریالیست رادیکال، یک جریان ضد نژادپرستانه، ضداستعماری، ضدسرمایه‌داری و در شکل واقعی، جهانی است که همه‌ی زنان را با تمام شرایط و مبارزات آنها تحت پوشش خود قرار می‌دهد.

بر خلاف فمینیست‌های انگلیسی - آمریکایی و نگرش آن‌ها درباره‌ی سوژه‌ی سیاسی فمینیسم، فمینیست‌های ماتریالیست رادیکال فرانسوی معتقدند که ما نمی‌توانیم این ایده که «زنان» سوژه‌ی سیاسی فمینیسم را نمایندگی می‌کنند رها کنیم. فمینیست‌های رادیکال ماتریالیست، حتی پس از سال ۲۰۰۶، که از فمینیسم تلاقی (Intersectionality) (۶) و فمینیست‌های سیاه (۷) تأثیرات زیادی پذیرفتند، مبارزه‌ی فمینیستی خود را همواره بر اساس یک سوژه‌ی سیاسی ثابت یعنی «طبقه‌ی زنان» بنا نهاده‌اند، نه بر اساس ارجاع به سوژه‌ای سیاسی که بر «بازتعریفی دائمی» استوار است و نمی‌تواند پیش‌نیاز ضروری و لازم

برای کنش سیاسی را بسازد. اما چه چیزی باعث شد که چنین جریانی، پس از سال ۲۰۰۶ از خلال توسعه‌ی نظری خود، موضوعاتی چون نژاد، دین، قومیت و اقلیت‌ها را در ارتباط با جنسیت، در کنار «طبقه‌ی زنان»، در کانون بحث‌های خود قرار دهد یا به عبارتی تکثرگرا شود؟ فمینیسم ماتریالیست رادیکال در این زمینه از بحث‌های فمینیسم سیاه و پسااستعماری تأثیرات زیادی پذیرفت و موضوعاتی چون مهاجرت، حجاب، نژادپرستی در محلات حاشیه‌نشین (Banlieue) که به موضوعات روز فرانسه بدل شده بودند، بر این جریان و محتوای فمینیسم فرانسوی نیز تحمیل شدند. همان‌طور که ژول فاکت، از دیگر چهره‌های جریان فمینیسم ماتریالیست رادیکال نشان می‌دهد، «فمینیسم سیاه» و «پسااستعماری» که خاستگاهش کشورهای انگلوساکسون بود، خیلی زود به نقد رادیکال فمینیسم غالب موج دوم پرداخت و علاوه بر خصلت همگن فمینیسم غربی، سویه‌های نژادپرستانه و طبقه‌متوسطی آن را نیز به چالش کشید. «خیلی مشخص می‌توان گفت که مسأله‌ی اصلی "سوژه‌ی فمینیسم" بود که از سوی فمینیست‌های سیاه مطرح و موضوع "خواهری میان زنان" را پیش کشید.» (۸)

باید در نظر داشت که اکثر فمینیست‌های پسااستعماری خاستگاهی چپ داشتند، اما با نگاهی انتقادی به فمینیسم مارکسیستی، از آن فراتر رفتند. نقد اصلی فمینیسم پسامارکسیستی از سنخ پسااستعماری این است که مارکسیسم به ویژگی ستم‌دیدی زنان نیندیشیده است. یا به عبارت دیگر، این نقد متوجه تقلیل نظام‌مند پدرسالاری به شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه است. بسیاری از فمینیست‌های چپ بعدها با نقد این نگاه، انواع تفکرات «فمینیسم چپ انتقادی» را شکل دادند که تلاشی است در جهت پرداختن هم‌زمان به تضاد طبقاتی و جنسیتی در ارتباط با سایر تضادهای موجود در بطن جامعه به شکل تاریخی و سیاسی. در پی این ملاحظات، نوع دیگری از نظریه‌های فمینیستی نیز پدید آمد که بر نوساختارگرایی تأکید زیادی داشتند. این «موج جدید» در فرانسه، «نئوفمینیسم» نام گرفت که آن نیز برآیند نگاهی انتقادی به محدودیت‌های فمینیسم موج دوم است.

از سال ۱۹۷۰ تا اواخر سال‌های دهه ۱۹۹۰، انتقادات فمینیست‌های سیاه و پسااستعماری‌ها، نتوانست به جنبش فمینیستی فرانسه برسد، در نتیجه نظریه‌پردازی از سوژه‌ی سیاسی از طریق طبقه‌بندی «زنان» به‌عنوان گروهی یک‌دست، همچنان دست بالا را داشت. از سال ۲۰۰۰ به بعد بود که نسل جدیدی از فمینیست‌های فرانسوی با نام «فمینیسم مخالف» یا همان «نوفمینیسم»، متأثر از فمینیست‌های سیاه و پسااستعماری، شکل گرفت که بیش از هرچیز خودش را در مخالفت با فمینیسم غالب و هژمونیک غربی تعریف کرد. آن‌ها مسأله‌ی فمینیسم اقلیت، که در کشورهای انگلوساکسون سال‌های متمادی موردتوجه قرار گرفته بود، الگوی خود قرار دادند و فمینیسم موج دوم فرانسوی را به این علت که تضادهای دیگری را غیر از تضاد جنسیت و روابط قدرت تنیده در آن نادیده می‌گیرد، به چالش کشیدند. آن‌ها خواهان شکل‌گیری نظری جریانی بودند که بتواند همه‌ی زنان را با تمام تفاوت‌هایشان نمایندگی کند، نه این‌که تنها صدای گروهی از آن‌ها باشد.

اگر چه نه فمینیست‌های با گرایش «مبارزه‌ی طبقاتی» و نه فمینیست‌های ذات‌گرای تفاوت‌گرا با گرایش «روان‌کاوی»، هیچ یک تناقضات بین زنان و به هم تنیدگی روابط اجتماعی جنس، نژاد و طبقه را نظریه‌پردازی نکرده‌اند، انتقاد نسل جدید از فمینیست‌های فرانسه در دفاع از نئوفمینیسم از جمله الزا دورکن (۹) به‌طور خاص خطاب به «فمینیست‌های ماتریالیست رادیکال» و مفهوم «طبقه‌ی زنان» است که به‌منزله‌ی سوژه‌ی سیاسی فمینیسم مطرح کرده‌اند. به نظر آن‌ها، گروه اخیر «با

همگن کردن زنان زیر عنوان مشترک "طبقه‌ی زنان"، تکثر روابط سلطه که در مقابل این طبقه‌بندی قرار می‌گیرد و همچنین تفاوت‌های مهم بین آن‌ها و در واقع موضوع "اقلیت‌های فمینیستی" را نادیده می‌گیرد.» (۱۰)

به‌طور کلی می‌توان ادعا کرد که در آثار موجود، متون فلسفه‌ی فمینیسم به بحث پیرامون رابطه‌ی بین جنبش‌های فمینیستی در دو محور اصلی می‌پردازند؛ یک گروه با عنوان فمینیست‌های موج دوم، بر مفهوم همبستگی اصرار دارند، با طرح این ادعا که روابط میان زنان باید بر اشتراکات آن‌ها از قبیل خواهرانگی، زنانگی یا تجربه مشابه‌شان از نظام پدرسالاری متکی باشد. گروه دیگر، عمدتاً متشکل از فمینیست‌های پسااستعماری، به نقد مفهوم همبستگی می‌پردازند و به جای آن، روابط اثتلافی بر اساس موقعیت تلافی (intersectionality) را پیشنهاد می‌کنند. دسته‌ی اخیر که اولویت را نه به شباهت‌ها بلکه به تفاوت‌های میان زنان می‌دهند، معتقدند که «زمینه‌های مختلف، انواع متفاوتی از "زن‌بودگی" را نیز به وجود می‌آورد و تأکید صرف بر شباهت‌ها بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های اشاره شده، نوعی سلسله‌مراتب درون خود گروه زنان را به دنبال خواهد داشت.» (۱۱)

همان‌طور که اشاره شد، فمینیست‌ها در ایالات متحده و بریتانیا از سال ۱۹۸۰ به بعد، با بازنگری درباره‌ی درهم‌تنیدگی روابط اجتماعی مختلف سلطه، همگن بودن گروه «زنان» از سوی فمینیسم غربی انگلوساکسون را به شکل جدی به چالش کشیدند. این تفکر کم‌کم مرزهای جهان انگلوساکسون را درنوردید و به جاهای دیگر نیز نفوذ کرد. با این حال، اگرچه در بسیاری از کشورهای اروپایی، فمینیست‌های غربی اهمیت مسائل مطرح‌شده توسط فمینیسم سیاه و پسااستعماری را دریافتند و ملاحظات آن‌ها را در نظر گرفتند، در کشور فرانسه پدیدارشدن فمینیسمی که بتواند آگاهی از تفاوت‌های بین زنان، تنوع حالت‌های انقیاد و مشکلات طرح یک دسته‌بندی همگن با نام «زنان» را مطرح کند، به‌سختی امکان‌پذیر بود. سرانجام این اتفاق با تأخیر روی داد و تغییرات مهمی هم ایجاد کرد. برخی جریانات فکری فمینیسم فرانسوی از جمله «فمینیسم ماتریالیست رادیکال» با لحاظ کردن انتقادات فمینیست‌های پسااستعماری و فمینیسم سیاه در کنار توسعه‌ی سنت فرانسوی که به روابط اجتماعی جنسیت و کارخانگی زنان اهمیت می‌دهد، توانسته‌اند یک الگوی فمینیستی متأخر بسازند که در عین حال که تقاطع جنسیت، نژاد و طبقه را همراه با نقد سرمایه‌داری در نظر می‌گیرد، هم‌زمان موفق شده است از افتادن به دام انفعال و سیاست هویتی فمینیست‌های پسامدرن بگریزد. با همه این اوصاف، به‌عنوان یک تحلیل تاریخی، نمی‌توان بر واقعیت درحاشیه فرارگرفتن موضوع نژادپرستی و نیز مسأله‌ی اقلیت‌ها در پژوهش‌های حوزه‌ی جنسیت در فرانسه چشم پوشید. شاید بتوان این فقدان را با همگنی اجتماعی جنبش و مطالعات فمینیستی توضیح داد؛ اگرچه نظریه‌ی پسامدرن و پسااستعمارگرایی فمینیسم در ایالات متحده را به‌طور چشمگیری متأثر ساخته و آن‌ها را به سمت ساخت‌شکنی همگنی طبقه‌ی «زنان» هدایت کرده است، در فرانسه که فمینیست‌های آن اغلب از مارکسیسم و ساختارگرایی الهام گرفته‌اند، این تأثیر چندان به چشم نمی‌خورد. عامل دیگری که سبب می‌شود در آینده‌ی جنبش فمینیستی فرانسه تصویری خلاف جریان امریکایی داشته باشیم، نهادسازی حوزه‌ی مطالعات فمینیستی در فرانسه و دشواری انتقال و انتقاد از میراث پیشگامان است. این موضوع مانع از شکل‌گیری یک حوزه‌ی پژوهشی متکثر می‌شود که در آن رویکردهای نظری مختلف و جدید می‌توانند به بحث با هم بپردازند و حتی در تقابل با یکدیگر قرار بگیرند. فمینیسم فرانسوی موج دوم، با توجه به پیکربندی خاص تاریخی اجتماعی و نظری آن، به مدت طولانی

به انتقادات مطرح شده توسط فمینیست‌های سیاه و پسااستعماری‌ها بی‌توجه بوده است. به نظر می‌رسد این جریان، با روشی برتری‌جویانه، میراث خود را چنان غنی قلمداد کرده که آن را بی‌نیاز از هرگونه دخل و تصرفی می‌دانسته است. در فرانسه بیش‌تر کارهای انجام شده در حوزه‌ی جنسیت و طبقه از یک طرف، و روابط نژادی و قومی از سوی دیگر، مدت‌ها جداگانه توسعه یافته است و همان‌طور که الزا دورلن اشاره می‌کند، «مطالعات فمینیست سیاه، پسااستعماری و همچنین مفهوم فمینیسم تلافی (انترسکشنالیته) از سال ۲۰۰۰ به بعد وارد حوزه‌ی فمینیسم فرانسه شده است» (۱۲)، این در حالی است که در دهه‌ی ۱۹۹۰، این مباحث از موضوعات مهم روز در جهان انگلوساکسون به شمار می‌رفتند. با توجه به این‌که «هویت‌گرایی»، به‌عنوان دالّ مرکزی انواع فمینیسم امریکایی نمود و حضور دارد، جاماندن قافله‌ی فمینیسم فرانسوی در کنار تبعات منفی آن، ناخواسته دستاوردهایی نیز داشته است؛ این تأخیر زمانی و گارد دفاعی به انواع جدید فمینیسم، در عین حال موجب شده که فمینیسم فرانسوی بتواند بسیاری از سوبه‌های مثبت میراث تاریخی خود را در میان سونامی جدید «فمینیسم هویت‌گرای» امریکایی حفظ کند، اتفاقی که می‌تواند در روند جهانی فمینیسم کنونی نوعی مقاومت مثبت به شمار رود.

الزا دورلن توضیح می‌دهد که «در واکنش "به فمینیسم نهادی فرانسه"، پژوهشگران جوان فمینیستی به "ادبیات انگلوساکسون در حوزه‌ی جنسیت" گرایش پیدا کرده و در دستور کار فمینیسم فرانسوی نوعی جابه‌جایی ایجاد کرده‌اند.» به نظر او «احتمالاً می‌توان با نام "موج سوم فمینیسم فرانسوی" از این چرخش یاد کرد» (۱۳). این در حالی است که به‌هیچ‌وجه در میان فمینیست‌های فرانسوی بر سر چنین عنوانی اتفاق نظر وجود ندارد. زیرا از سال ۲۰۰۰ به بعد، شاهد روند فزاینده‌ای از کنفرانس‌ها و نشریات فمینیستی با تمرکز بر روابط متقاطع جنسیتی، طبقاتی، نژادی و همچنین روش‌های پسااستعماری در فمینیسم فرانسوی، و حتی در حوزه‌ی علوم اجتماعی به‌طور کلی، هستیم که اغلب آثار آن را فمینیست‌هایی نوشته‌اند که بعد از سال ۱۹۷۰ به دنیا آمده‌اند و بنابراین خارج از بدنه‌ی فمینیست‌های تاریخی موج دوم فمینیسم فرانسوی به شمار می‌روند. علاوه بر این، منتقدان الزا دورلن همان انتقاداتی را به او وارد می‌کنند، که پیش‌تر در ادبیات فمینیستی جهان انگلوساکسون به بسیاری از فمینیست‌های پسااستعمارگرا و پسامدرن وارد شده است.

از سوی دیگر با وجود انتقاداتی که الزا دورلن و هم‌فکرانش به «فمینیسم ماتریالیست رادیکال» رایج دارند، این جریان از سوی فمینیست‌های فرانسوی به‌عنوان تنها جریان فمینیستی فرانسوی موج دوم قلمداد می‌شود که توانسته است به واسطه‌ی جهت‌گیری نظری ساختاری و غیر ذات‌گرایانه‌اش، انتقادات فمینیست‌های سیاه و پسااستعماری را به فمینیسم هژمونیک غربی موردتوجه قرار دهد و خود را از اتهام بی‌اعتنایی به روابط اجتماعی جنس، طبقه و نژاد رها سازد. برای مثال در سال ۲۰۰۶ دو شماره از نشریه‌ی «فمینیست‌های ماتریالیست رادیکال» با نام *مسائل نوین فمینیست* (*Nouvelles Questions Féministes*) با عناوین «سکسیسم و نژادپرستی: مورد فرانسه» و «سکسیسم، نژادپرستی و پسااستعماری» به مسأله‌ی جنس، نژاد و پسااستعماری می‌پردازد که بیش از هرچیز مسأله‌ی حجاب، اسلام‌هراسی و لائیسیته و همچنین رابطه‌ی میان «جنسیت و مهاجرت» در فرانسه زمینه‌ساز طرح آن بوده است. اگرچه فمینیسم ماتریالیست رادیکال فرانسه، نظریه‌ی فمینیستی خود را در چشم‌اندازی پسااستعماری گنجانده، اما این کار را با حفظ هسته‌ی ماتریالیستی آن انجام داده است. در واقع این اتهامات، تحولات و توسعه‌ی این جریان فکری را در خلال بیش از چهار سال فعالیت فکری نادیده می‌گیرد. باید این نکته را در نظر

داشت که در امریکا و انگلیس، خیلی زود تلاش پیگیر و پرزحمتی برای به چالش کشیدن تفکر اروپامحور غالب داده شده است، اما تأخیر در تغییری از این دست در فمینیسم فرانسه، همچنین فمینیسم ماتریالیست رادیکال را نیز تحت تأثیر قرار داده بود.

فمینیسم امریکایی که امروزه علاقه‌مندان زیادی را در کشور فرانسه نیز به خود جلب کرده، تغییرات مختلفی را در حوزه‌ی مطالعات دانشگاهی نیز ایجاد کرده است؛ برای مثال اغلب دانشکده‌ها یا استادان و پژوهشگرانی که در این زمینه کار می‌کنند ترجیح می‌دهند به جای واژه‌ی «مطالعات فمینیستی» از ترکیب «مطالعات جنسیت» در توصیف زمینه‌ی کاری خود استفاده کنند. این گروه، فمینیسم را واژه‌ای ایدئولوژیک و سیاسی می‌دانند که می‌تواند چهره‌ی دانشگاهی آن‌ها را به‌عنوان پژوهشگران «بی‌طرف» و «خنثی» خدشه‌دار کند. ضمن این‌که فمینیسم ارجاعاتی تاریخی و سیاسی دارد که مطلوب طرفداران مطالعات هویتی جنسیت نیست. این گروه در تلاش‌اند به میانجی‌متون فمینیسم امریکایی با تأکید بر عنصر هویت‌گرایی، به جنگ سنت‌های هژمونیک فمینیسم در فرانسه بروند. به همین دلیل، تلاش آن‌ها این است تا مباحثی چون سکسوالیته، مطالعات کویر و لزبین‌ها، کنترل امیال، جنسیت به مثابه پرفورمنس و مواردی مشابه را در یک دسته‌بندی در برابر موضوعاتی قرار دهند که به شکل کلاسیک برای سنت فمینیستی فرانسوی اهمیت داشته است: مسائلی چون تقسیم کار جنسیتی، کار خانگی، جنبش‌های اجتماعی، استثمار طبقاتی و نژادی زنان کارگر، تظاهرات‌ها و اعتراضات توده‌ای و بررسی روابط اجتماعی جنسیت در نسبت با ساختارهایی چون دولت، پدرسالاری و سرمایه‌داری.

از جمله متفکران فمینیست شناخته‌شده‌ای که درباره‌ی تنش یادشده در جهان انگلوساکسون به بحث پرداخته، «نانسی فریزر» است؛ یکی از مقالات او با عنوان «فمینیسم چه‌گونه تبدیل به کلفتی برای سرمایه‌داری شد و چه‌گونه باید آن‌را پس گرفت؟» (۱۴) که اشاراتی به بحران اخیر فمینیسم در این زمینه دارد، بحث‌های قابل توجهی را میان زنان و مردان روشنفکر داخل کشور و ایرانیان تبعیدی برانگیخت. (۱۵) نانسی فریزر در مقاله‌ی خود این‌گونه استدلال می‌کند که موج دوم فمینیسم آرمان اولیه‌ی خود، یعنی عدالت اجتماعی، را وانهاد و همدستِ شغل‌محوری سرمایه‌دارانه شده است. فریزر به‌ویژه بر این موضوع تأکید دارد که جنبش فمینیستی از سه جهت به نولیبرالیسم یاری رسانده است: ۱. وانهادن ایده‌ی دستمزد خانوادگی ۲. تمرکز یک‌جانبه و صرف بر سیاست‌های هویتی به بهای از دست رفتن عدالت اقتصادی ۳. اجازه دادن به نولیبرالیسم برای اوراق کردن دولت رفاه با بهره‌گیری از نقد فمینیسم به ساختار پدرسالارانه‌ی دولت رفاه. «برنا بهندر» و «فرایرا داسیلوا» به این یادداشت فریزر در مقاله‌ای با عنوان «نشانگان خستگی فمینیسم سفید» (۱۶) پاسخ دادند و فریزر را به دلیل نادیده گرفتن نقدهای پیشین بر محدودیت‌های موج دوم فمینیسم از سوی زنان رنگین‌پوستی هم چون آنجلا دیویس، چاندرا تالیپد موهانتی و پاتریشا کالینز به چالش کشیدند. «بهندر» و «فرایرا داسیلوا» استدلال می‌کردند که این نظریه‌پردازان فمینیست، مدت‌ها پیش از فریزر درباره تقاطع جنسیت، طبقه و نژاد مطالبی نوشته بودند. بحث‌های زیادی به زبان فارسی سپس درباره‌ی محتوای نقدهای مطرح شده توسط فریزر و زنان رنگین‌پوست و این‌که آیا این انتقادات را می‌توان در خصوص جنبش زنان در ایران نیز به‌کار بست یا نه، درگرفت که زمینه را برای طرح هرچه بیشتر این چالش‌ها فراهم کرد، اما موضوع هنوز به‌قدر کافی ابهام و پرسش‌پی پاسخ در خود دارد.

چرا سنت امریکایی مطالعات جنسیت در ایران بیش از سنت فرانسوی آن، مورد توجه قرار گرفته است؟

نباید از یاد برد که سنت‌های فرانسوی و امریکایی فمینیسم مانند هر جریان فکری دیگر، فرزندان زمانه‌ی خود هستند و به وقایع سیاسی و اجتماعی دوره‌ای که در آن ظهور یافته‌اند، گره خورده‌اند. به همین دلیل اتفاقی نیست که در ایتالیا در خلال سال‌های دهه‌ی هفتاد به متفکری رادیکال در حوزه فمینیسم چون «سیلویا فدریچی» (۱۷) برمی‌خوریم، زیرا از دل جنبش‌های کارگری آن زمان کسی چون او و جریان رادیکال «فمینیسم اتونومیست» می‌تواند زمینه‌ی بروز و پیشروی بیابد. از سوی دیگر هر دو سنت موردنظر در این یادداشت، از لحاظ تاریخی متأثر از گردش به راست سیاست در سطح جهانی‌اند که تمامیت‌خواه و فراگیر بوده است. از دهه‌ی هشتاد به بعد با رشد اقتصاد نولیبرال و جهانی‌سازی، جریان فمینیسم نیز همچون بسیاری جنبش‌های اجتماعی دیگر روند جدیدی را از سر گرفت؛ می‌توان نقش زنان در مبارزه با پدرسالاری و روند کلی فمینیسم را نیز از خلال مبارزه سیاسی با نظم موجود و قدرت‌های حاکم توضیح داد. یک نمونه‌ی آن درک جنبش سیاهان در امریکاست که سرکوب آن نقش مهمی در رادیکال‌ترکردن جنبش زنان و شکل‌گیری نظراتی معطوف به نژادپرستی داشت. از طرف دیگر از نظر فکری و ایدئولوژیک، اندیشه‌ها و مطالبات فرهنگی زنان را باب کرد که بعدها رشد مطالعات چندفرهنگی (Multiculturalisme) آن را تقویت و بسط داد. از این دوره به بعد، ما شاهد تغییرات موازی دیگری چون رشد پروژه‌های سازمان ملل (Interstate Project & popularisation control) و گذار از جنبش‌های اجتماعی به «ان جی او» گرای (Activism of NGOs) (۱۸) در حوزه‌ی زنان هستیم. آنچه که ضرورت طرح این چرخش تاریخی و سیاسی را به بحث اخیر گره می‌زند این است که جایگاه و بنیاد فمینیسم ایرانی به مثابه پرابلماتیکی بومی، مانند هر یک از همتایانش، متأثر از نظم جهانی کنونی و روند تاریخی فمینیسم در جهان بوده است. حتی تأثیر این تغییرات را می‌توان در کاربرد مفاهیم و اصطلاحات حوزه‌ی زنان نیز به وضوح دید؛ مفهوم فمینیسم امپریالیستی (feminism imperialism) به فمینیسم فراملی (feminism transnational) تغییر نام داده است. ترمینولوژی «مطالعات فمینیستی»، به «مطالعات زنان» و بعد «زنان و مطالعات جنسیت» تبدیل شد و اخیراً «مطالعات تلاقی» (ایترسکشنالتی) جای همه‌ی آن‌ها را گرفته است. امروز به سختی می‌توان در آکادمی‌ها از «دیپارتمان مطالعات فمینیستی» ردی یافت و اغلب آن‌ها جای خود را به «دیپارتمان سکسوالیته» و حتی «سکسوالیته و مسکولینیته» (sexuality & masculinity) داده‌اند. در ایران ترجیح بر استفاده از اصطلاحاتی چون «مطالعات زنان» یا «مطالعات خانواده» است (۱۹) که انتخابی معنادار و هدفمند است.

در دهه‌ی هفتاد میلادی، هم‌زمان با رادیکال‌شدن جنبش زنان، نقش زنان در جنبش‌های ضداستعماری نیز اهمیت ویژه پیدا کرد؛ به دنبال آن فمینیسم پسااستعماری (در کنار فمینیسم سیاه) (۲۰) زمینه‌ی رشد یافت که از جمله مهم‌ترین رویدادهای نظری در حوزه‌ی جنسیت در جهان به شمار می‌رود که توانسته برای نخستین بار سلسله‌مراتب قدرت درون خود فمینیسم را به چالش بکشد و دستاوردهایی زیادی هم در همین زمینه برای زنان غیراروپایی و غیرسفیدپوست داشته است. در ایران نیز مقالاتی چون «آیا زیردستان می‌توانند سخن بگویند؟» از اسپیواک و مفاهیمی چون «دیگری» (Other) یا «فردست» (Subalterne) در نوشته‌های پسااستعماری‌ها، به‌خوبی در ادبیات موضوعی اخیر جا باز کرده است. اسپیواک می‌تواند مثال

خوبی در این زمینه باشد؛ او «از دل مارکسیسم دهی هفتاد درآمده است، هرچند بعدتر در زاویه با آن خود را تعریف کرد» (۲۱). صرف نظر از عوامل زندگینامه‌ای، موضع‌گیری اسپیواک در برابر مارکسیسم بیش از هر چیز واکنشی سیاسی و محصول زمانه بود: برآمده از این احساس که جهان تحرک و چرخش پیدا کرده است. این حس که معضلات سرمایه‌داری، خصوصاً در جنوب جهان (از جمله خاورمیانه)، نمی‌تواند با طبقه‌بندی مارکسیسم ماتریالیستی حل و فصل شود. حتی فراتر از آن، برخی طرفداران نظریات پسااستعماری به این باور رسیدند که شکست جنبش‌های آزادیخواهانه قرن بیستم، در سطح قابل توجهی، برآیند نابسندگی نظری مارکسیسم‌های تابع آن بود. (۲۲)

از سوی دیگر توجه به نظریات پسااستعماری، بخشی از روند گسترده‌تر در آکادمی در اواخر قرن بیستم بود که با نام «چرخش به سوی فرهنگ» شناخته شده است. چپ جدید در این زمان به شدت از تماس با مارکسیسم ماتریالیست فاصله گرفت. در پی آن توجه به فرهنگ و ایدئولوژی، نه به عنوان موضوع تحقیق، بلکه به عنوان یک اصل توضیحی مورد توجه قرار گرفت که درصدد بود بر جای مفاهیمی چون «طبقه» و «سرمایه‌داری» بنشیند. به همراه این چرخش به سمت تحلیل‌های فرهنگی، تعجبی ندارد که روشنفکران به دنبال یافتن ادبیات نظری چنین موضوعی باشند و در این میان نظریات پسااستعماری بیش‌ترین نزدیکی را با چنین زمینه‌ای داشت. خصوصاً برای متفکرین و پژوهشگران جهان سوم، این چرخش فرهنگی، اغلب با شیفتگی به پسااستعماری، به عنوان چارچوب نظری، همراه بوده است. در نظر بگیری که «پسااستعماری به خاطر انتقاداتش به اروپا محوری، ناسیونالیسم دولتی، ایدئولوژی استعماری و جبرگرایی اقتصادی شناخته شده است... این نحله‌ی فکری اوایل تنها وجهی نظری داشت، اما به مرور به بستری برای پراتیک و ورود به موضوع جنبش‌های اجتماعی نیز تبدیل شد» (۲۳). البته لازم به تأکید است که «مطالعات پسااستعماری از آن‌جا که در دانشگاه توسعه و رشد یافته، هرچند هم در مواردی محدود از جنبش‌های اجتماعی الهام گرفته باشد، اما به ندرت تماس آن با این جریان‌ات از سطح نمادین فراتر رفته است» (۲۴).

برای بسیاری از دانشگاهیان و فعالان، مواجهه با نظریات پسااستعماری واکنشی و غیرانتقادی بوده است. کسانی که سوگیرانه به دفاع همه‌جانبه از رویکرد فمینیسم پسااستعماری می‌پردازند، نقدهای مهم مطرح شده (۲۵) به آن و تفاوت‌های درونی خود این جریان (۲۶) را اغلب نادیده می‌گیرند؛ برخی از فمینیست‌های پسااستعماری بسیار متأثر از نظریه‌ی پسامدرن هستند و در نتیجه در درجه‌ی اول جنبه‌های فرهنگی و گفتمانی امپریالیسم سفید که داعیه‌ی جهانی دارد، برای آن‌ها محل توجه است. در واقع یکی از دلایلی هم که موجب می‌شود بسیاری از متفکران پسااستعماری از ارائه‌ی گزاره‌های ساختارمند واضح اجتناب کنند، این است که «پساکلونیالیسم ریشه‌های خود را در نظریه‌ی پسااستعمارگرایی و ضدیت آن با مبنایگرایی می‌یابد» (۲۷). در مقابل، پژوهشگران دیگری هستند که خود را به آن دسته از فمینیست‌های پسااستعماری که از تحلیل شرایط سیاسی و اقتصادی زنان تحت سلطه حمایت می‌کنند، نزدیک می‌بینند. شواهد نشان می‌دهد که در ایران بیش‌تر سنت دسته‌ی اول فمینیست‌های پسااستعماری ورود و نفوذ یافته است که به پسامدرنیسم تعلق خاطر دارند. در همین حال با مقایسه‌ی سنت‌های فرانسوی و امریکایی به عنوان دو جریان هژمونیک در حوزه‌ی زنان در دهه‌های اخیر که دانش فمینیسم از خلال آن‌ها در ایران توسعه‌ی نظری داشته است، به نظر می‌رسد که سنت فمینیستی غالب فرانسوی که از اساس چپ است و با جنبش‌های سیاسی و مبارزات کارگری در فرانسه پیوند مستقیم دارد، به نفع سنت غالب امریکایی که بر سیاست‌های هویتی

تأکید دارد، به حاشیه رفته است. دلایل زیر بخشی از مجموعه عواملی است که می‌تواند گرایش به فمینیسم غالب امریکایی (که با نام‌هایی چون «نئوفمینیسم»، «پسااومانیسم» یا حتی «پسامدرنیسم» خوانده می‌شود) را در ایران به نسبت انواع دیگر فمینیسم، تا حدی توضیح دهد:

(۱) وابستگی به ترجمه باعث شده است که در ایران سنت امریکایی دست بالا را داشته باشد؛ اکثر ترجمه‌های انجام شده به زبان فارسی از متون مهم فمینیستی، به میانجی مقالات و کتاب‌های انگلیسی بوده است که اغلب نیز در جغرافیای امریکا تولید شده‌اند. به همین خاطر عجیب نیست اگر به مرور زمان پرابلماتیک اصلی و غالب بر جریان نظری فمینیسم در امریکا، به شکل وارداتی به پرابلماتیک اصلی فمینیسم در ایران نیز بدل شود. هرچند در مواردی همین فرم وارداتی به تولیدات خوبی منجر شده، اما همزمان پیامدهای منفی ناخواسته‌ی بسیاری نیز به دنبال داشته است؛ از جمله این‌که موضوع جنبش‌های اجتماعی و مطالعات مربوط به تقسیم کار جنسیتی نهادی و غیرنهادی کاملاً به حاشیه رفته است و در عوض، سیاست‌های هویتی با تأکید بر موضوعاتی چون سکسوالیته و بدن، با خوانشی که فمینیست‌های انگلوساکسون از آن داشته‌اند (که بیش از هر چیز متأثر از واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و مناسبات جنسیتی آن جوامع است)، در مرکز توجه پژوهش‌های جنسیت در حوزه‌ی زبان فارسی نیز قرار گرفته است.

از دریچه‌ی «منطق تفکر از خلال ترجمه» است که می‌توان به این پرسش مهم پرداخت که کدام متفکران فمینیست و یا به عبارت کلی‌تر، کدام سنت‌های فکری در ایران بیش از همه مورد توجه قرار گرفته‌اند؟ و این گزینش بر چه اساسی صورت گرفته است؟ یکی از نمونه‌های قابل توجه، فمینیست‌های فرانسوی حوزه‌ی روان‌کاوی و سیاست چون کریستوا و گاتاری هستند که با عنوان «فرنج تئوری» معروف‌اند. این گروه که در میان فمینیست‌ها و سنت‌های فرانسوی در حاشیه‌اند و هیچ‌گاه اکثریت یا سنت غالب نبوده‌اند، در خارج از فرانسه تأثیری بیش‌تر از داخل فرانسه بر جای گذاشته‌اند. یادآوری این نکته جالب است که حتی در خود فرانسه نیز، به واسطه‌ی انتقال سنت امریکایی و در واقع جهانی‌شدن فمینیسم هژمونیک آکادمی‌های امریکا است که موجبات رشد و بازخوانی متأخران «فرنج تئوری» نیز فراهم می‌شود. به گفته سِورین دانیول، «نظریه‌ی فمینیستی با مضمون "ژانر یا هویت جنسی" مرحله‌ی جدیدی را طی می‌کند که هرچند زاده‌ی "فرنج تئوری" است اما از امریکا به ما (فرانسه) رسیده است... اختلال در هویت جنسی، به شیوه‌ی خود، خوانشی را پیشنهاد می‌کند بر پایه‌ی تلاقی آرای نویسندگان متفاوت فرانسوی (لوی اشتراوس، فوکو، لکان، کریستوا، ویتگ) که در فرانسه تقریباً هیچ ربطی به یکدیگر ندارند و آثارشان به ندرت با هم خوانده می‌شود. و حتی هرگز با هم خوانده نمی‌شود» (۲۸). حتی کتاب‌های جودیت باتلر با تأخیری نسبی به زبان فرانسه ترجمه شدند (در سال ۲۰۰۵) اما در حال حاضر در محافل انتشاراتی و دانشگاهی، به دلیل برخی نهادها، از آثار او با اشتیاقی جانانه حمایت می‌شود. «او تنها در ماه مه ۲۰۰۹، چهار بار در پاریس سخنرانی داشته است» (۲۹).

بنابراین، این شاخه‌ی فمینیستی با این‌که خاستگاه جغرافیایی فرانسوی دارد، اما از سوی فمینیست‌های امریکایی بیش‌تر مورد استقبال و توجه قرار گرفته است. این موضوع در مورد پسا ساختارگرایی چون فوکو نیز صادق است. شاید بیش از همه به این دلیل که «پسامدرنیسم» و متفکران گره خورده به آن بستر مناسبی در محیط فکری امریکا برای رشد و بالندگی داشتند، در جغرافیایی که رشد سرمایه‌داری، شکست جبهه‌ی کمونیسم و خصوصاً «مسأله‌ی نژادپرستی» زمینه‌ی پرورش و توجه به

هویت‌های سیاسی دیگر غیر از طبقه را فراهم آورده است. جالب‌تر از همه اما این است که اقبال به متون این نحله از فمینیسم فرانسوی و ترجمه‌ی متون آن‌ها به زبان فارسی نیز نشان می‌دهد که از یک طرف به جهت نظری فضا برای استقبال از جریانات پسامدرن در ایران مهیا است (این را در اقبال گسترده به فوکو و و سایر متفکران متأخر پسامدرن از سوی روشنفکران کشور نیز می‌بینیم) و از طرف دیگر جریان فکری فمینیسم در ایران حتی در نوع مواجهه‌ی خود با سایر جریانات فکری فمینیسم نیز، از مدل امریکایی پیروی می‌کند؛ یعنی در واقع اگر در ایران نیز «فرنج‌تئوری در حوزه‌ی جنسیت» مورد توجه قرار گرفته است، این توجه به شکل غیرمستقیم و به واسطه‌ی ورود آن به سنت انگلوساکسون بوده است نه این‌که بحث جنسیت در ایران به شکل مستقیم از مباحث و جدل‌های حوزه جنسیت در سنت فرانسوی تأثیر پذیرفته باشد.

غلبه و نفوذ سنت فمینیسم امریکایی در ایران، از یک طرف فاصله‌ی فمینیست‌های ایرانی با «امر واقع» و ابژکتیو را افزایش داده است. زیرا سنت فمینیسم امریکایی بیش از همه بر جدل‌های نظری استوار است و یا موضوعاتی همچون سکسوالیته و اخیراً کویرها، که به دلیل شرایط اجتماعی تاریخی بسیار متفاوت ایران، برای فمینیست‌های ایرانی در حد تفریحات نظری فراتر نرفته و همزمان نوعی نخبه‌گرایی را در میان جریان جنبش بالقوه موجود زنان موجب شده است. از طرف دیگر این روند، ضرورت آشنایی آنها با سایر سنت‌های فمینیستی جهان، از جمله دستاوردهای نظری فمینیست‌های فرانسوی، و خصوصاً فمینیست‌های کشورهای به اصطلاح جنوب همچون امریکای لاتین، کشورهای آسیای شرقی، و همچنین فمینیست‌های جهان عرب را به حاشیه برده است. خطر بزرگی که این فرایند در خود دارد، بازتولید ناخواسته نگاه خودمحور و غیرتکنرگرایانه فمینیست‌های سفید از یک طرف، و هم‌صدایی و هم‌گرایی جریان جنبش زنان ایران با طرفداران اقتصاد آزاد و سرمایه‌داری روبه رشد در ایران است. چرا که اغلب نمایندگان سنت امریکایی ترجمه شده در ایران را فمینیست‌های لیبرالی تشکیل می‌دهند که موضوعاتی چون عدالت و تقسیم کار جنسیتی و یا تبعیض‌های مرتبط با حوزه کار، ستم ملی، جنبش‌های سیاسی و ... برای آن‌ها امری حاشیه‌ای به شمار می‌رود.

(۲) دلیل دوم اقبال به فمینیسم امریکایی هویت‌گرا اما عینی و اجتماعی است؛ فمینیسم غالب در ایران به نادیده گرفتن تکثر آن دست از تجربیات سیاسی فمینیسم گرایش دارد که زنان در بخش‌های مختلف ایران، فراتر از مناطق مرکزی کشور، از سر گذرانده‌اند. این موضوع همچنین با انکار ضرورت پرداختن به مسأله‌ی «جنبش‌های اجتماعی» (به‌عنوان بخش مهمی از بدنه‌ی سنت فرانسوی فمینیسم)، هم‌پوشانی دارد. چرا که اکثر خیزش‌های زنان غیرمرکز نشین در ایران، بیش از آن‌که به موضوع «آزادی‌های لیبرالی» مربوط باشند، به میانجی موضوع «عدالت اجتماعی» و خصوصاً «جنبش‌های اجتماعی» بوده است، بنابراین از خلال «مبارزات ملی» یا «جنبش‌های ناسیونالیستی» قابل تحلیل‌اند. در این بحث می‌توان به غلبه‌ی فمینیسم ناسیونالیست ایرانی و یا به عبارتی «فمینیسم اکثریت» اشاره کرد که پرداختن به زنان اقلیت را فراتر از نگاهی هویتی به مثابه جنبشی سیاسی و عدالت‌خواه هیچ‌گاه در برنامه‌ی خود نداشته است و تنها در سال‌های اخیر به میانجی ترجمه‌ی بعضی متون پسااستعماری‌ها و فمینیست‌های سیاه، ضرورت پرداختن به زنان اقلیت به مثابه هویت‌های خرد قومی (که خود بازتولیدکننده‌ی نگاه مرکزگراست) به شکل وارداتی و از خلال انتقال تئوریک نظریات حساسیت‌هایی جزئی را در آن‌ها برانگیخته است. گفتنی است که همین حساسیت نیز تا کنون به شکل عملی نمود خاصی نداشته است. نمونه‌ی آن نحوه‌ی مواجهه‌ی «فمینیسم اکثریت» (من جریان غالب فمینیستی ایران را با این نام می‌خوانم که اعضای «مدرسه‌ی فمینیستی» و

«کمپین یک میلیون امضا» در رأس آن قرار دارند) با زندانیان سیاسی زن خارج از این چارچوب یعنی «زندانیان زن اقلیت‌ها» است. ما نه تنها به‌ندرت همراهی و همدردی‌ای از سوی زنان اکثریت با این زنان دیده‌ایم، بلکه حتی برعکس، در موارد زیادی آن‌ها در حوزه‌ی سیاسی عناصری خطرناک تلقی شده‌اند. این در حالی است که زنان زندانی متعلق به بدنه‌ی فمینیسم اکثریت، به قهرمانان ملی بدل می‌شوند. حتی در تاریخ‌نویسی صورت گرفته از طرف فمینیست‌های اکثریت، به‌ندرت، بسیار کوتاه و اغلب با توصیفات منفی به تجربه‌ی جنبش زنان کرد، ترک، بلوچ، ترکمن و ... پرداخته می‌شود. نمونه‌ی این نگاه تمرکزگرا، توضیحاتی است که نوشین احمدی خراسانی در یادداشت خود با عنوان «جنبش‌های قومیتی و مطالبات زنان» (۳۰) ارائه می‌دهد؛ او می‌نویسد که زنان اقلیت‌ها تا زمانی عملکردشان قابل دفاع است که در چارچوب تمامیت ارضی باشد. یعنی در واقع برای او در مواردی از این دست، مسأله‌ی ملی بر مسأله‌ی جنسیت اولویت می‌یابد. حال سؤال این است که چرا برای کسی مثل نوشین خراسانی که یکی از نمایندگان مهم فمینیسم اکثریت به شمار می‌رود، مسأله‌ی ملی و تمامیت ارضی می‌تواند آن‌قدر اهمیت یابد که در صدر هر هویت سیاسی دیگر (از جمله هویت جنسی) قرار گیرد و حدودمرز همبستگی و خواهرانگی زنانه یا محدودده‌ی «ما» و «آن‌ها» و حتی مرزهای مبارزاتی زنان را تعیین کند، اما برای زنان اقلیت‌های قومی (یا دینی)، داشتن هویتی چندجانبه که در آن مسأله‌ی جنسیت با مسأله‌ی ستم ملی پیوند می‌خورد، نامشروع و ناپذیرفتنی است؟ در حالی که هردو نگاه فوق متاثر از دیسکورس ناسیونالیسم‌اند که در محتوای نظری خود به شکاف جنسیتی موجود دامن می‌زند و به همین دلیل باید بی‌رحمانه نقد شوند، اما سؤال این است که ایشان بر اساس کدام استاندارد دوگانه ملی‌گرایی را برای خود مشروع و برای زنان اقلیت نامشروع می‌دانند؟ آیا این خود نشانه‌ای مهم از هژمونی فمینیسم اکثریت و نگاه دفاعی و طردکننده‌ی آن نسبت به تجربه‌ی زیسته‌ی سایر زنان در مناطق دیگر کشور نیست؟ این نمونه‌ها نشان می‌دهد که چرا فمینیسم اکثریت از اندیشه‌های هویت‌گرایانه استقبال می‌کند. تازه این همه در حالی است که «باید لزوماً تمایزی قائل شد بین ناسیونالیسم یک ملت سرکوبگر و یک ملت مستضعف» (۳۱)، و نباید این دو را در جایگاهی یکسان نشاناد. در ادامه حتی می‌توان این پرسش جدی‌تر را مطرح کرد که آیا چنین نگاهی بازتولیدکننده‌ی همان فرم استعماری‌ای نیست که این جریان منتقد آن در مواجهه با فمینیسم غربی است؟ به عبارت دیگر همان روابط قدرتی که میان فمینیسم سفید در مواجهه با سایر تجربیات زنان غیرسفیدپوست وجود دارد، در سطح ملی در ایران در شیوه‌ی مواجهه فمینیسم اکثریت با زنان گروه‌های اقلیت و طبقات اجتماعی پایین جامعه بازتولید نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد جنبش زنان ایران از این زاویه به یک بازخوانی انتقادی جدی نیاز دارد.

نوشین احمدی خراسانی همچنین در این یادداشت ادعا می‌کند، آن دسته از زنان اقلیت‌های قومی، که مطالبات خود را از خواست «برابری و تبعیض زدایی از قانون» فراتر ببرند، «نمی‌توانند فصل مشترکی با جنبش برابری خواهانه‌ی زنان بیابند». این شیوه مواجهه با زنان اقلیت از سوی فمینیست‌های مرکزگرا، این قبیل خط و نشان کشیدن و شرط گذاشتن‌ها، یادآور تجربه‌ای است که جنبش زنان کردستان در کشور ترکیه در نسبت با فمینیست‌های ترک داشته‌اند. زهرا، یکی از فمینیست‌های کرد در مصاحبه‌ای در این زمینه این مواجهه را چنین توصیف می‌کند: «فمینیست‌های ترکیه مانند «خواهران بزرگ‌تر» (big sisters) با ما رفتار می‌کردند... آن‌ها بیش‌تر از خود ما در مورد مشکلاتی که ما زندگی‌شان می‌کردیم نظر می‌دادند. آن‌ها اصرار داشتند

باورهای ما را بر اساس خواست خود شکل دهند و از طرف ما صحبت می‌کردند. آن‌ها به سخنگوی زنان کرد تبدیل شده بودند. وقتی می‌گویم آن‌ها همچون خواهران بزرگ با ما رفتار می‌کردند، منظور این است.» (۳۲) سال‌ها زمان برد تا فمینیست‌های تُرک توانستند با خودانتقادی به این رویه‌ی غلط پایان داده، جنبش فمینیستی ترکیه به جای پدرخواندگی، به تعاملی سازنده با جنبش زنان کردستان روی آورد. نکته‌ی تعیین‌کننده این است که همزمان با بروز نقد به موج دوم فمینیسم در اروپا، این روند در ترکیه نیز از سوی فمینیست‌های اسلامی و فمینیست‌های کرد آغاز شد اما در ایران چنین فرآیندی روی نداده است و انقلاب ایران این موضوع را تا همین امروز هم به تأخیر انداخته است. (۳۳) این شکل برخورد همچنین آن انتقاد بنیادینی را در نظر می‌آورد که پیش‌تر فمینیست‌های سیاه در نقد هژمونی فمینیست‌های سفید مطرح کرده بودند: این‌که فمینیست اکثریت «در مورد» فمینیست اقلیت سخن می‌گوید اما خود فمینیست اقلیت همواره خاموش بی‌صدا و در سکوت می‌ماند. مشاهده می‌کنیم که فمینیست اکثریت در ایران در عمل نتوانسته حتی به ادعاهای هویت‌گرایانه‌ی خود نیز پایبند بماند.

نوشین احمدی خراسانی در ادامه‌ی نوشته‌ی خود با تعریف جنبش‌های دموکراتیک و برابری‌خواهانه زنان اقلیت با استفاده از مفاهیمی چون «اقوام ایرانی» و «جامعه‌ی چندفرهنگی ایران»، آن‌ها را از بار سوژگی سیاسی تهی کرده و تلاش می‌کند تا قالبی فرهنگی و غیرسیاسی به آن ببخشد. اشکال اصلی این نگاه این است که سلسله‌مراتب موجود میان زنان مرکز و زنان اقلیت را، که از قضا سیاسی است چون به روابط اجتماعی قدرت میان آن‌ها برمی‌گردد، نادیده می‌گیرد. در نتیجه فمینیسم اکثریت هژمونیک مرکزگرا، خصوصاً آن‌جا که نگاه‌های تبعیض‌آمیز گفتمان حاکمیت یا ناسیونالیست‌های ایرانی را همراهی و بازتولید می‌کنند، مسئولیت‌گريزانه از هرگونه خودانتقادی سرباز می‌زند. ایراد دوم این طرز فکر، مواجهه‌ی «غیرتاریخی» آن‌ها با جریانات و فعالان فمینیستی اقلیت‌های ملی و قومی در کشور است؛ توصیف آن‌ها از روابط این دو بدون هیچ ارجاع و فکت عینی صورت می‌گیرد. گویی این ضرورت، وظیفه‌ای است که از دل کتاب‌ها و متون درآمد و هیچ پشتوانه‌ی عینی و تجربی ندارد. این در حالی است که زنان کرد و ترک و بلوچ و عرب و ترکمن و گیلک و ... هر یک تجربیات تاریخی - سیاسی خود را دارند که روایت‌شان قابلیت بازخوانی جدی در زمینه‌ی جنبش زنان کشور را دارد. بسیاری از زنان در کردستان در روز بعد از هشت مارس سال ۵۷ حتی رادیکال‌تر از زنان تهران به خیابان آمدند و در دفاع از حقوق زنان ایرانی شعار دادند. (۳۴) آن‌ها همزمان حضور فعالی در بسیاری از احزاب و جریان‌های سیاسی داشتند و راه‌های جدید برای ورود زنان ایران به عرصه‌ی عمومی گشودند. در سایر مناطق کشور نیز می‌توانیم موارد مشابهی را ببینیم که در آن زنان اقلیت راه خود را داشته‌اند. اما از این همه اسمی به میان نمی‌آید. سلطه‌ی تفکر مرکزگرا و ناسیونالیسم ایرانی گره خورده به آن (این نقطه‌است که فمینیست‌های چپ و لیبرال را در ایران کنار هم می‌نشانند)، در وهله‌ی اول این جریانات را ناچیز و کم اهمیت جلوه می‌دهد، گویی فاقد این پتانسیل‌اند که موضوع بحث شوند یا محوریت بیابند. و در گام دوم، «تاریخ سیاسی» (در راستای گذار کشور به سمت دموکراسی) زنان اقلیت در ایران را به نوعی «تفاوت فرهنگی» که خود ریشه در نگاه ذات‌گرایانه دارد، تقلیل می‌دهد.

۳) دلیل سوم اما در درجه‌ی اول به مواجهه غلط جریان‌های چپ با مسأله‌ی زنان در اوایل انقلاب، و در درجه دوم به سرخوردگی، شکست و سرکوب جریان‌های چپ و همچنین زندان‌های دهه شصت برمیگردد؛ به عبارتی از یک طرف رویکرد غالب جریان‌های چپ در ایران که در آن دوره می‌توان گفت رویکرد غالب جریان‌های جهانی چپ نیز بود، بر این ایده بنیان داشت که مسأله‌ی زنان در حاشیه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی قرار دارد. بنابراین به دنبال انقلاب کارگری و از بین رفتن تضاد طبقاتی، مسأله‌ی زنان نیز خودبه‌خود حل و فصل خواهد شد. این تحلیل ارتدکس و یک‌جانبه که بعدها توسط فمینیست‌های زیادی در خود سنت مارکسیستی مورد انتقاد جدی قرار گرفت، به موضع‌گیری‌های سیاسی غلطی در اوایل انقلاب منجر شد که خاطره و تأثیر آن در ذهن فمینیست‌های نسل بعد از انقلاب نیز به جا مانده است. از جمله خاطره‌ی تلخ مواجهه‌ی نادرست چپ‌ها با تظاهرات بزرگ زنان در سال ۵۷ برای مسأله‌ی حجاب اجباری که در آن اکثر چپ‌ها پشت زنان را نگرفتند زیرا مبارزات زنان را انحراف از جریان اصلی مبارزات طبقاتی می‌دانستند.

مشکل زنان در این دوره این بود که نتوانستند پیوند مناسب و لازم را میان دو مقوله‌ی «طبقه» و «جنس‌های اجتماعی» با موضوع «جنسیت» و ستم‌های متقاطع با آن ایجاد کنند؛ برای اکثر آن‌ها به نقل از خودشان، (۳۵) حزب مهم‌تر از هر چیز دیگر بود و آن‌ها به‌عنوان یک زن برای برابری جنسیتی مبارزه نکرده‌اند. در این زمینه مقالات فمینیست‌های ایرانی (۳۶)، گفتگو با شاهدان عینی (۳۷) و همچنین کتاب‌های چون «خیزش زنان» (۳۸) شواهد خوبی به دست می‌دهند که ضرورت خودانتقادی تاریخی چپ‌ها در قبال مسأله‌ی فمینیسم در ایران را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. جالب آن است که این قبیل گرایش‌ها در سطح ملی و جهانی چنان ریشه‌ی محکمی داشته است که هنوز هم بسیاری از روشنفکران چپ (چه زن، چه مرد) از این‌که خود را هم‌زمان «فمینیست» بدانند سخت اکراه دارند. هنوز هم بسیاری از آن‌ها حل مسأله‌ی زنان و جنسیت را به بعد از انقلاب کارگری منوط می‌دانند. ضمن این‌که در مواردی، «فمینیسم» به‌عنوان «دکترینی غربی»، همچون میراث سرمایه‌داری معرفی شده است که در این صورت یک ضدامپریالیست متعهد چپ‌گرا بایستی به جنگ با آن به‌عنوان بخشی از سیستم سرمایه‌داری برخیزد. آن سوتر کریستین دلفی، فمینیست چپ فرانسوی، معتقد است که «امتناع چپ از یک تحلیل ماتریالیستی از ترس این است که چنین نگاهی می‌تواند به این نتیجه منجر شود که در واقع نه "سرمایه"، بلکه "مردان" اند که از استثمار پدرسالارانه بهره می‌برند» (۳۹). اشتباه دسته‌ی اخیر فمینیست‌ها در تداوم اشتباهات تاریخی چپ در ایران، هم‌زمان به طرد پرابلماتیک‌های مهم حوزه‌ی جنسیت که در پیوند با رویکرد مارکسیستی است، نیز منجر شده است. شاید به همین دلیل بعد از انقلاب، در داخل کشور، با یک جریان منسجم «فمینیست چپ» مواجه نبوده‌ایم که بتواند نقش مؤثری در حوزه سیاسی و فکری ایران ایفا کند. بخش عمده‌ی دانش نظری در این حیطه نیز توسط دیاسپورای ایرانی در خارج از کشور تولید شده که صدای آن‌ها هم به علت مواردی که ذکرش رفت و همچنین شکاف میان فمینیست‌های داخل و خارج از ایران، به قدر کافی شنیده نشده است. نمونه‌ی اخیر آن دو اثر مهم در حوزه «جنسیت و مارکسیسم»، یکی تألیف شهرزاد مجاب (۴۰) و دیگری از فریدا آفاری و فرزانه راجی (۴۱) است که به علت حاشیه‌ای بودن سنت فمینیست مارکسیستی در ایران چندان مورد توجه قرا نگرفته‌اند.

از طرف دیگر سرکوب‌های دهه شصت و به عبارتی پاکسازی و حذف فیزیکی و نمادین جریان‌های چپ موجب می‌شود هرگونه سخن از مسائل پیوندخورده با این جریانات، مانند موضوع ستم طبقاتی و در بحث جنسیت مقولاتی چون

چون کار خانگی، به مثابه ضد ارزش، همچون بخشی از یک دکترین شکست خورده تلقی شود. یعنی طرد و حذف چپ، به طرد و حذف پرابلماتیک‌های طرح شده از سوی چپ به مثابه ضرورت‌هایی فکری و سیاسی انجامیده است. در چنین فضایی طبیعتاً «سنت فمینیستی غالب فرانسوی» (۴۲) به‌عنوان نمونه‌ای که با موضوعاتی چون تقسیم کار جنسیتی و جنبش‌های اجتماعی زنان پیوند خورده است، نمی‌تواند امکان رشد و پرورش بیابد و همزمان نیاز به بازخوانی درست از جنبش‌های زنان در انقلاب ایران نیز تا حد زیادی به حاشیه می‌رود. در این زمینه تاریخی - سیاسی است که راه برای یکه‌تازی سنت هویت‌گرای فرهنگ‌محور انگلوساکسونی فراهم می‌شود که از سوی فمینیست‌های ایرانی، خصوصاً زنان وابسته به جریان اصلاح طلبی یا فمینیست‌های لیبرال، با آغوش باز مورد اقبال قرار می‌گیرد.

در کنار مسأله‌ی سرکوب‌ها، می‌توان به درگیری مستقیم جنبش زنان با استیلای مردسالاری در ساختار درهم‌تنیده‌ای از تمامیت‌خواهی موجود و نگاه مذهبی مسلط نیز اشاره کرد. پیامد این امر، مشخصاً در رشد نحله‌های مختلف لیبرال - فمینیسم و سیاست‌های هویتی چون فمینیسم اسلامی و نسخه‌های حقوق‌بشری فمینیسم تجلی و رشد این نحله‌ها در گسترش چشمگیر نوعی از ادبیات فمینیستی بازتاب یافته است؛ ادبیاتی که عمدتاً زنان را در بستر حق - محوری بیان می‌کند، بی آن‌که خاستگاه‌های این حقوق و موانع بنیادی دستیابی به آن‌ها را، فراتر از چارچوب اجتماعی - تاریخی مشخص ایران، درک و فهم کند و گسترش این مطالبات را در چارچوب کلی‌تری جای داده و بدین ترتیب امکان واریسی ریشه‌های موقعیت فرودستی جنسی و جنسیتی را فراهم سازد. (۴۳)

پیامدهای هژمونی سنت پسا ساختارگرایی و فمینیسم پسامدرن (پسااومانیستی) بر مطالعات جنسیت در ایران

پسامدرنیسم در حوزه‌ی فمینیسم در پی آن است که علم را که «مذکر، پدرسالار، نژادپرست و کاپیتالیستی» است مورد بازاندیشی قرار داده، آن را به علم فمینیستی تغییر دهد. فمینیسم پسامدرن یا نوفمینیسم از یک طرف کلیشه‌ها و بدیهیات ما در حوزه جنسیت را به پرسش کشیده و زمینه‌ساز قسمی نوآوری فکری و سیاسی در این حوزه شده است. اما از سوی دیگر سویه‌های قابل انتقاد بسیاری را در دل خود پرورش داده است که نمی‌توان بی‌اعتنا از کنار آن گذشت.

مطالعات پسا ساختارگراها در حوزه‌ی جنسیت که بیش از هر چیز خاستگاهی آکادمیک دارد، تا حد امکان تلاش می‌کند مبارزه یا مقاومت را از محیط خصوصی فرد و محافل کوچک اطراف او فراتر نبرد؛ به همین خاطر است که این رویکرد آن‌گاه که به موضوع «جنبش‌های اجتماعی زنان» یا موضوع «تقسیم کار جنسیتی» و نسبتش با سیاست و نژادپرستی می‌رسد، آن را به‌عنوان یک گفتمان ایدئولوژیک که به قدر کافی علمی نیست محکوم می‌کند. کلود متیو، یکی از شاخص‌ترین چهره‌های فمینیسم ماتریالیست رادیکال فرانسه، (۴۴) توضیح می‌دهد که فمینیست‌های پسامدرن، که امروز بیش از هر چیز با نام «نقد ادبی آکادمیک» و متأثر از فرنچ تئوری در جغرافیای انگلوساکسون مشهور هستند، چه ویژگی‌هایی دارند. یکی از این موارد، فردگرایی و تکیه بر انتخاب‌های چندگانه‌ی فردی در حوزه‌ی هویت جنسی است که همین خصیصه با میانجی نوشته‌های پسامدرن‌ها، به‌مرور وارد مطالعات فمینیستی در ایران هم شده است. در این دسته‌بندی سکسوالیته هم بیش از هر چیز با تکیه

بر «فرد» و «هویت جنسیتی شخصی» زنان است که اهمیت می‌یابد و همزمان سویه‌های جمعی و سیاسی حوزه‌ی جنسیت به نفع این «فرد زن» به حاشیه می‌رود. همچنین تأکید بسیاری از پژوهشگران جنسیت در میدان ایران، خصوصاً طرفداران فمینیسم اسلامی، بر مقوله‌ی حجاب و ویژگی‌های مرتبط شخصی، همزمان با طرد جنبش‌های فمینیستی جمع‌گرا، در این چارچوب قابل ردیابی است. در این گرایش به وجود آمده به سکسوالیته و موضوع حجاب و بدن، زنان سعی می‌کنند خود را با فاصله‌گذاری با «فمینیسم»، دیگر نه به‌عنوان «فمینیست»، بلکه به‌عنوان سوژه‌ای هویتی معرفی کنند. با توجه به زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی موجود در جامعه ایران و تبعات قسمی سنت‌گرایی و ضدیت با غرب که «فمینیسم» را دکتزینی فاسد، وارداتی و خطرناک می‌داند، جامعه آمادگی کافی برای استقبال از این قبیل جریان‌های فردمحور جایگزین، از جمله فمینیسم اسلامی، را دارد. این تمایل، همزمان به انکار و سرکوب تحلیل اجتماعی - سیاسی از بخش دیگری از جنبش اقلیت منجر می‌شود که از تحلیلی فردی فاصله دارد و به ساختار اجتماعی فرد وصل می‌شود.

اما بخش زیادی از جذابیت فمینیسم پسا‌ساختارگرا در ایران، به کلیتی فراتر از موضوع فمینیسم برمی‌گردد، یعنی به اقبال دانشگاهیان و روشنفکران ایرانی از مطالعات «فرهنگی» که در حوزه‌ی فمینیسم به‌مثابه نوعی «سیاست هویتی» نمود یافته است. در این موضوع همچنین می‌توان ردپای نوعی رفتار فرودستانه نسبت به علوم و دانش غربی را دید که هرگونه جاماندن از قافله‌ی آن ضد ارزش محسوب می‌شود، طوری که «محتوای این دانش آموختنی جدید» در حاشیه‌ی حضور صرف آن قرار گرفته و اهمیتش را از دست می‌دهد. از طرف دیگر خود این موضوع، پیامد یک چرخش بزرگ‌تر و مهم‌تر بوده است؛ «چند سالی است که مفاهیم "نژاد" و "جنسیت" در ایدئولوژی مرسوم به "فرهنگی" در امریکا، جایگزین مفهوم مارکسیستی "طبقه" شده است» (۴۵) و در ایران با توجه به سرخوردگی و نفرت پراکنی‌ای که بعد از انقلاب نسبت به اندیشه‌ی مارکسیسم و جریان‌های چپ وجود داشته است، ورود «مطالعات فرهنگی» به کشور، توانسته است با زمینه‌ی مساعدی این نوع از انتقال اندیشه را نیز همراه خود بیاورد. در حوزه‌ی روشنفکری، فمینیست رفرمیست لیبرال در ایران نیز به صورتی روزافزون، بخش زیادی از توجه خود را با بی‌اعتنایی به مناسبات اقتصادی و روابط سیاسی قدرت، به مناسبات فرهنگی و موضوع سکسوالیته محدود کرده است. این امر رفته‌رفته به وانهادن فضای سیاسی منجر می‌شود و بیم آن هست که به‌مرور جنبش فمینیستی، از یک جنبش اجتماعی به چیزی چون جریانی روشنفکری تقلیل پیدا کند که بر واژگان سیاسی و ضرورت کشف مناسبات سیاسی تأکید دارد اما همچنان در عرصه‌ی سیاسی غایب می‌ماند. در چنین زمینه‌ای، هویت جنسی نیز به‌راحتی می‌تواند جایگزین مبارزاتی شود که در آن سوژه‌ی سیاسی با امری کلی (همزمان با در نظر گرفتن مناسبات جنسیتی در روابط قدرت) حضور دارد. به عبارت بهتر به واسطه‌ی این نگاه هویتی، «افق شورش زنانه، به چیزی که طرد می‌کند محدود می‌شود» (۴۶). باید این نکته را نیز در نظر داشت که این چرخش از امر سیاسی به امر فرهنگی و هویتی، با وام‌گیری از سنت فمینیستی امریکایی، در جایی چون ایران دارد به وقوع می‌پیوندد که در آن سیمای خشونت علیه زنان، چنان سیاسی و عریان است و فردگرایی زنان آن‌چنان در حاشیه است که هنوز در بطن مناسبات اجتماعی به شکل عینی، زمینه‌ی کافی برای بروز اشکال «هویت‌های فردی جنسی» چندان فراهم نشده است و درست به همین دلیل هم اقلیت‌های جنسی و کویرها در ساحت بحث‌ها و مجادلات حوزه‌ی جنسیت نیز همچنان جمعیتی طردشده و غایب هستند.

این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که توجه به جریانات فکری‌ای چون روان‌کاوی یا اقبال از اندیشه‌های متفکرانی چون میشل فوکو نیز، در گرایش به فمینیسم پسا ساختارگرا یا «نوفمینیسم» در ایران نقش مهمی داشته است، درست همان‌طور که «تأثیر میشل فوکو در امریکا، زمینه‌ی مساعدی برای بروز تعریف جدیدی از هویت جنسی - بر پایه‌ی انتقال تحلیل وی از قدرت - فراهم ساخت» (۴۷) نظریات جودیت باتلر، یکی از مهم‌ترین نمایندگان پسا ساختارگرایی نیز، «شکلی از ساخت‌گرایی اجتماعی است که خود میراث نظریه‌های فوکویی به شمار می‌رود و "مطالعات هویت جنسی" نیز برآمده از همان منطق مطالعات فرهنگی یعنی منطق ساخت‌گرایی اجتماعی [فوکویی] است» (۴۸) خود باتلر نیز اذعان دارد که «نظریه‌ی پسا ساختارگرایی بر نظریه‌های امریکایی درباره‌ی هویت جنسی و نیز بر تشویش سیاسی در دل فمینیسم اثر گذاشته بود» (۴۹). از این جهت اندیشه‌های فوکو و باتلر هر دو توانسته‌اند به نحوی در پیشبرد اندیشه‌های پسا مدرن و هویت‌گرا در ایران نقش مؤثر ایفا کنند.

سیاست هویت مورد دفاع در پسا مدرنیسم باعث شده حتی گروه‌های هویتی و مذهبی چون گروه‌های اسلامی بیش‌تر از فمینیسم مورد حمایت قرار گیرند. چرا که فمینیسم به‌عنوان مفهومی «یونیورسال» در نظر گرفته می‌شود، چیزی که مربوط به دوره‌ی مدرن است و در دوران پسا مدرنیسم بی‌معنی می‌شود، بنابراین دیگر استعمار همراه با آن نیز پرابلماتیک نیست. در جنگ میان نیروهای هویتی که بازتولیدکننده‌ی استعمار و سرکوب زنان و تقسیم کار جنسیتی هستند، مثل گروه‌های اسلامی یا ناسیونالیست، با نیروهای فعال زنان که مدافع حقوق فمینیستی هستند، نیروی اول پیروز شده‌اند. این گروه‌ها که هم‌زمان هم قربانی و هم نیروی مقاومتی جریان‌های غیردموکراتیک هستند، با نام «حق تفاوت» و «نسبیت فرهنگی» مورد حمایت قرار می‌گیرند. در ایران نیز دفاع از پسا مدرنیسم، بدون در نظر گرفتن تبعات سیاسی آن می‌تواند در قبال موضوع زنان به تمایلات سیاسی بعضاً متحجرانه‌ای از این دست منتهی شود یا به آن دست تمایلاتی که استعمار کنونی زنان را بازتولید می‌کنند. در این مورد می‌توان به دو پدیده ارجاع داد: یکی رشد «ان جی او»ها که جای جنبش‌های سیاسی را گرفته و اغلب پیامدی جز غیرسیاسی کردن مسأله‌ی زنان و به حاشیه بردن نقش قدرت مرجع ندارند. مشابه این اتفاق پیش‌تر در مناطقی چون کردستان عراق روی داده است که شهرزاد مجاب در مقاله‌ای دقیق و مفصل به پیامدهای منفی آن پرداخته است. (۵۰) این پدیده‌های جدید که زاده‌ی نوع جدید از اقتصاد سیاسی موجود در جهان هستند، به شکل عملی نیز تأثیر خاصی در بهبود وضعیت زنان در سال‌های بعد از انقلاب نداشته‌اند، چرا که اغلب به شکل نخبه‌گرایانه یا متکی بر نگاهی «قربانی محور» از حد تغییراتی سطحی آن هم برای قشری محدود، فراتر نرفته‌اند. مسأله‌ی دوم رشد گرایش‌هایی با عنوان «فمینیسم اسلامی» است که در موارد زیادی با «نگاه محافظه‌کار دولتی به مسأله‌ی زنان» همپوشانی پیدا می‌کند و تقسیم کار جنسیتی از پیش موجود را شدت می‌بخشد، یا در بهترین حالت تثبیت می‌کند. (۵۱) از سوی دیگر تصادفی نیست که فمینیسم اسلامی بیش از هر چیز در جغرافیای انگلوساکسون رشد کرده است، در سنتی که «تفاوت‌ها»ی میان زنان بر شباهت‌هایشان اولویت دارد. پرداختن به محدودیت‌ها و امکان‌های فمینیسم اسلامی از توان و هدف این نوشتار خارج است و تنها به این نکته اکتفا می‌کنیم که این نوع فمینیسم بیش از هر چیز برآیند رویکرد پسا مدرنیسم به حوزه‌ی جنسیت است که در آن هویت‌های خرد اهمیت می‌یابند و خرده‌فرهنگ‌ها به‌مثابه «ارزش» می‌توانند با رویکردی نسبی‌گرایانه حتی همچون آلترناتیوی در برابر «ارزش‌های جهان‌شمول»ی

چون فمینیسم یا برابری ظاهر شوند. این نسبت فرهنگی به جهت مواضع عملی به این نتیجه می‌رسد که جریان‌های سیاسی، همه به یک اندازه محق هستند، جدا از محتوایی که دنبال می‌کنند. در نتیجه محتوا به نفع فرم به حاشیه می‌رود و به همین علت فضا برای یک‌تازی گروه‌های مرتجع هویتی باز می‌شود. گروه‌هایی که هر یک می‌توانند تهدیدی جداگانه برای فمینیسم در منطقه محسوب شوند. این بدین معنی نیست که تمام جریان‌های هویتی، واپس‌گرا یا طردکننده‌ی برابری جنسیتی هستند، بلکه چنین پیامدهایی در محتوای نظری این جریان‌ها نهفته است که می‌تواند در زمان مناسب امکان بروز و ظهور بیابد.

از سوی دیگر پسامدرنیسم، با غیر سیاسی کردن جامعه آن را به سوی نوعی روشنفکری نخبه‌گرایانه و در عین حال نوعی انفعال جمعی سوق می‌دهد؛ همچنان که ونسان دکومب (vincent Descombes) اشاره میکند، "معنای مورد نظر فوکو و باتلر از قدرت، به عنوان نیرویی همه جا حاضر، فاقد معنای سیاسی است و مضمول یک اندیشه عملی از قدرت نمی‌شود و در اصل ما را به بیهودگی درگیر شدن در امور سیاسی متقاعد می‌کند" (۵۲). حال در نظر بگیرید که چنین دیدگاهی در کشوری چون ایران راه باز می‌کند که در آن سوژه‌ی سیاسی به‌طور پیشینی از هر نوع سیاست و تغییر بنیادین سرخورده و ناامید شده است و همزمان سنت‌های بازمانده از دوران پدرسالاری و محدودیت‌های عرفی و دینی اجازه بروز و بازآفرینی هویت‌های فردی را دیکال را نمی‌دهد. واضح است چنین زمینه‌ای چه‌گونه می‌تواند به انفعال مضاعف زنان و نفی هر شکل از اراده برای تغییر مناسبات جنسیتی منجر شود.

این پرسش همواره از سوی نوفمینیسم یا نسخه امریکایی فرنچ تئوری بی‌پاسخ و مبهم می‌ماند که چه‌گونه می‌توان دیدگاه‌هایی که متکی بر هویت‌های فرهنگی یا فمینیسم به‌عنوان یک خرده فرهنگ (از جمله فمینیسم اسلامی) هستند را با کنش سیاسی واقعی به نفع تغییر مناسبات جنسیتی موجود آشتی داد؟ به عقیده‌ی سه‌ورین دانیول، «فمینیسم پیشنهادی پسااستارگراها و یا همان متأخران فرنچ تئوری به هیچ کاری نمی‌آید جز آن‌که فضای خالی دانشگاهی در زمینه‌ی "نهیلیسم تن" را پر کند» (۵۳). در کادربندی فمینیسم پسامدرن، افراط در ارج‌گذاری به متن باعث می‌شود که «متن» و «خواندن» به نقطه عزیمت و مقصد هرگونه کنش اجتماعی و سیاسی بدل شود، در حالی که امر انضمامی به کل رها یا نادیده گرفته می‌شود. امر انضمامی همان ماتریالیسم زیست روزمره‌ی جنسیتی است. در واقع پسااستارگرایی به معنای متن توجه نمی‌کند بلکه توجهش صرفاً به نظرگاه خواننده معطوف است. مشکل آن‌جاست که آن‌ها، دیالوگ عقلانی را مردود می‌شمارند. از نظر متفکری چون باتلر «حتی خود سرمایه داری هم یک متن است» (۵۴).

در ایران نیز به شیوه‌ی دیگری، این نوع از سنت فمینیسم با برجسته‌کردن موضوع سکسوالیته و به حاشیه بردن سایر رویکردهای فمینیسم که اغلب سیاسی‌ترند و ارتباط بیش‌تری با «سوژه‌ی سیاست کلی» دارند، زمینه‌ی فرهنگی شدن بیش‌تر مسأله‌ی جنسیت و سیاست‌زدایی از آن را بیش از پیش فراهم ساخته است. آن‌چه در هردوی این نمودها در دو جغرافیای مختلف مشترک است این است که فمینیسم در این صورت بیش‌تر از آن‌که موضوع «سیاست در خیابان» و یا در «مواجهه با نهادهای اقتصادی - سیاسی قدرت موجود» باشد، در خدمت «مصرف آکادمیک» و «تولید دانش به قصد کشف و توضیح، نه با هدف تغییر»، آن هم به شکل فردی است. در واقع «از نگاه کسی چون باتلر، مقاومت همواره امری شخصی و کم‌وبیش خصوصی است» (۵۵). باتلر در کتاب «انسانی، غیر انسانی» چنین می‌نویسد: «من نمی‌توانم از چنگ ساختارهایی که مرا خوار

می‌کنند بگریزم مگر آن‌که دیگر وجود نداشته باشم، پس بهترین کاری که می‌توانم بکنم دست‌انداختن آنها و استفاده از زبان فرمانبرداری به شیوه‌ای گزنده است» (۵۶). با این پیش‌فرض‌های نظری، فمینیسم پسا ساختارگرا یا همان نوفمینیسم امریکایی این پیام روشن را برای زنان جوان دارد که «نیازی ندارند برای تغییر قانون کار کنند، به گرسنگان غذا دهند، یا به کمک نظریه‌ای در سیاستی متکی بر امور مادی قدرت حاکم را مورد حمله قرار دهند. در عوض می‌توانند در امنیت کامل در داخل محوطه‌های دانشگاهی [...] کار سیاسی انجام دهند و از طریق حرف و حرکات خود، قدرت را با چالش‌هایی براندازانه مواجه سازند!» (۵۷). نانسی هارتسوک نیز اشاره می‌کند که «گرایش آمریکایی (که مسلماً از مشارکت برخی از خود پسا ساختارگرای اروپایی هم برخوردار بوده است) به سمت تفسیر و توضیح نظریه‌های مربوط به سوژه و امکان عاملیت آن برپایه‌ی اصطلاحات پلورالیسم لیبرالی متمایل است و تنها بر فهم‌هایی درباره‌ی خُرده - فرآیندهای قدرت تکیه می‌کند» (۵۸). در جامعه‌ی فارسی‌زبان، با قرار گرفتن موضوعاتی چون «حجاب» در هسته‌ی مرکزی مطالعات دانشگاهی جنسیت، همچنان «سکسوالیته» به‌عنوان مهمترین پرابلماتیک زنان معرفی می‌شود. در این میان استقبال از نظریات فرنچ تئوری در حوزه‌ی امیال و به دنبال آن نظریات فمینیسم امریکایی در حوزه‌ی بدن و سیاست بدن، کمک کرده تا مواجهه‌ی سیاسی در حد کشف همین حوزه‌های خرد قدرت باقی بماند و همزمان جنبش‌های هویتی پیوند خورده به آن، جای یک جنبش واحد را که می‌تواند به سیاست در معنای کلی آن وصل شود بگیرد. باید در نظر داشت که اشاره به این نکته به‌هیچ‌وجه به معنای مخالفت با طرح موضوعاتی چون حجاب یا سکسوالیته نیست، بلکه چنین دیدگاهی در واقع پاسخ ریشه‌ای به مسائلی از این دست را در حوزه‌ی خرد قدرت نمی‌بینید و معتقد است که ساختارهای تأثیرگذار کلان‌تری باید نشانه گرفته شوند.

در واقع این سنت که خود را پسامدرن یا پساوومانیست می‌نامد، «تمرکز و سواس‌آمیزی روی جزئیات به جای پرداختن به جنبه‌های اساسی دارد» (۵۹) و به تبع آن مقاومت نیز جزئی و خرد می‌ماند. از دیگر مشخصه‌های گفتمان پسامدرن، امتناع از لزوم روشنی و وضوح است زیرا وضوح امری استبدادی شمرده می‌شود. (۶۰) این موضوع، اغلب متفکران پسامدرن، از جمله باتلر را، از اتخاذ موضعی روشن و قطعی در مورد بسیاری از مسائل بازمی‌دارد. درست به این علت، مواضع پسامدرن‌ها و برخی اخلاف آن‌ها از جمله میشل فوکو پیش‌تر نیز به موضع‌گیری‌های سیاسی‌ای انجامیده است که بعدها انتقادات بسیار را به دنبال داشته است؛ همچنان که کوین اندرسن و ژانت آفاری در پژوهش خود نشان می‌دهند «فوکو مشتاقانه از انقلاب ایران حمایت کرد زیرا در ۱۹۷۸، فوکو قدرت‌های عاصیانه و مرز شکنانه‌ای را که به محدودیت‌های عقلانیت یورش می‌بردند در فیگور انقلابی آیت‌الله خمینی و میلیون‌ها نفری که با تبعیت از او در جریان انقلاب، جان خود را به خطر می‌انداختند، پیدا کرده بود. او معتقد بود که چنین تجربه‌های "حدومرزی" ای می‌توانند به فرم‌های نوینِ خلاقیت بینجامند... برخورد مسأله‌دار فوکو با اسلام‌گرایی ایرانی تا حدودی به این خاطر بود که او از هشدارهای فمینیست‌های ایرانی و غربی غفلت کرد». از نظر این دو نویسنده، مواضع فوکو درباره‌ی انقلاب ایران را نباید موضع‌گیری‌هایی خلاق‌الساعه و بی‌ارتباط با کلیت کارها و آثار وی ارزیابی کرد. آفاری و اندرسون بر این باورند که آنچه اغلب از آن به «خطای فوکو در قبال انقلاب ایران» تعبیر می‌شود چیزی چون «اشتباهی محاسباتی» یا «موضعی گذرا» نیست بلکه، بیش از این، در منظومه‌ی نظری خود فوکو ریشه دارد. (۶۱) به همین ترتیب، ما از سوی فمینیست‌های ایرانی حامی این سنت فکری شاهد موضوع‌گیری‌هایی سیاسی غلطی هستیم که می‌تواند به

غیرسیاسی کردن هرچه بیش‌تر جنبش زنان در ایران و همچنین اشتباهات تاریخی در شرایط مرزی تعیین‌کننده و دقایق بحرانی منجر شود.

نتیجه‌گیری

تولید دانش عرصه‌ی مبارزه‌ی قدرت است بنابراین بی‌طرفانه نیست و همواره باید به چالش کشیده شود. دانشی که با نام فمینیسم در سده‌های اخیر شکل گرفته است نیز از این قاعده مستثنا نیست. فمینیسم که با جنبش‌های اجتماعی متفاوتی در دوره‌های تاریخی مختلف گره خورده است، در مسیر توسعه‌ی خود به انواع پارادایم‌های نظری روی آورده و در این روند تاریخی با نوآوری، برگ‌های نوینی به دانش تئوریک افزوده است. همچون سایر جریانات نظری، فمینیسم نیز در روند ظهور و بروزش، از خلال تعیین زمانی و مکانی، با تکثر و چندگانگی همراه بوده است. شرایط سیاسی - اجتماعی باعث شده است تا برخی از جریانات فمینیسم نسبت به سایرین از هژمونی و سلطه‌ی بیش‌تری برخوردار شده، مبارزات و نوشته‌های آن‌ها در مرحله‌ای از تاریخ، الهام‌بخش زنان در سایر نقاط جهان شود. فمینیسم امریکایی و فمینیسم فرانسوی، دو جریان مهم سیاسی و فکری هستند که با زمینه‌های مختلف، چارچوب‌هایی تأثیرگذار را در حوزه‌ی مطالعات جنسیت شکل داده‌اند. در این مقاله ضمن ارجاعی مختصر به محتوای نظری و خاستگاه سیاسی این دو جریان، تلاش کردیم نشان دهیم که در کشوری چون ایران، تأثیرپذیری از هریک از آن‌ها چه پیامدهایی در عرصه‌ی فکری و عملی داشته است. بررسی اجمالی این روند نشان می‌دهد که در واقع نه صرفاً موضوع مورد بحث این دو نوع فمینیسم، بلکه زمینه‌ی سیاسی - تاریخی موجود در کشور نیز باعث شده که فمینیست‌های ایران در برهه‌های زمانی مختلف به هر کدام از آن‌ها اشتیاق بیش‌تری نشان دهند؛ در حالی که قبل از انقلاب ۵۷ ایران، جریانات چپ و به تبع آن فمینیستی که این نگرش را نمایندگی می‌کرد در کشور دست بالا را داشت، در دوران پس از انقلاب به موازات تغییری که در سطح جهانی و ملی روی می‌دهد، فمینیسم امریکایی کم‌کم جای خود را باز می‌کند. چنان‌که در سال‌های اخیر گرایش فکری مبتنی بر «سیاست هویتی» که بیش از همه در جغرافیای انگلوساکسون رشد و توسعه یافته، به‌عنوان یکی از محوری‌ترین گرایش‌های فمینیسم در میان فمینیست‌های ایران نیز مورد توجه قرار گرفته است. این موضوع از یک طرف با به حاشیه‌رفتن سنت فمینیسم چپ (که فمینیسم فرانسوی به شکل تاریخی پرچمدار آن بوده است) و از سوی دیگر با شرایط سیاسی - اجتماعی ایران و سیاست‌های دولتی در قبال موضوع زنان در ارتباط تنگاتنگ است. مجموعه‌ی این عوامل فمینیسم ایران را به مسیری هدایت کرده است که در آن بیش از هر زمان دیگری با تورم هویت‌های فردی و طرد سوژگی جمعی مواجهیم. پسامدرنیسم به‌عنوان یکی از جریاناتی که به دنبال مبارزات پسااستعماری در امریکا در واکنش به عقلانیت تمامیت‌خواه مدرنیسم و سرکوب‌های آن راه را برای پیشروی هموار می‌دید، با اقبال زیاد روشنفکران جهان سوم نیز مواجه شد. بسیاری از متفکران و کنشگران نسبی‌گرایی آن را مفری برای گریز از سلطه‌ی فکری و سیاسی غرب تشخیص دادند. آن‌ها مشتاقانه مطالعات چندفرهنگی را به‌عنوان صدایی برای بیان موقعیت سرکوب‌شده‌ی خود راهگشا یافتند و هرچه بیش‌تر از سنت‌های اعتراضی پیشین با پرچمداری سوسیالیسم فاصله گرفتند. فمینیسم فرهنگی و هویت‌گرا از دل

چنین زمینه‌ای درآمد و جریان فمینیسم را در سایر کشورهای جهان، از جمله ایران، تحت تأثیر قرار داد. تأکید فمینیسم هویت‌محور بر تفاوت خرد به جای مبارزه‌ی سیاسی جمعی، عزت‌نشینی آن در ساحت دانشگاه و بی‌اعتنایی به سیاست‌های دولتی و بین‌المللی، تأکید اغراق‌آمیز بر نقش فرد در مقابل ساختارهای عظیم و متصلب موجود، تبدیل فمینیسم از یک جنبش سیاسی به یک نحله‌ی فکری آکادمیک، و همچنین واگذاری مطالبات و ایده‌ی مارکسیستی «عدالت» و طرد آن به نفع برداشتی لیبرال از مفهوم «آزادی» خطرناکی است که جریان فمینیسم را از مواجهه‌ی انتقادی با رشد گرایش‌های هویت‌گرایانه اجتناب‌ناپذیر می‌کند. موارد ذکرشده در ایران با توجه به محدودیت‌های سیاسی موجود، سلطه و تداوم ساختارهای شبه‌پدرسالاری، موج جدید اسلام‌گرایی و تجسم فمینیسم فرهنگی در گرایش‌هایی چون فمینیسم اسلامی، مخاطرات گرایش‌های فکری فرهنگی را دوچندان کرده است. اگر تغییری برای جنبش زنان در ایران متصوریم، چارچوب آن نمی‌تواند بدون نگاهی انتقادی در سطح نظری و عملی به «فمینیسم موجود در ایران» در نسبت با روند جهانی فمینیسم، اشکال نوین آن و مناسبات سیاسی اجتماعی بومی به شکلی تاریخی، صورت‌بندی شود. این مقاله تلاشی مقدماتی در این راستا بوده است.

(۱) در این یادداشت منظور از «سنت غالب»، سنت «هژمونیک بیش‌تر قابل رؤیت یا ارزشمندتر» است.

- 2) MLF: le Mouvement de libération des femmes
- 3) Gravot, M. (2013). «Le féminisme matérialiste radical français face au racisme. Une analyse de l'évolution du sujet politique du féminisme matérialiste radical français entre 1981 et 2011 ; p 13
- 4) Christine Delphy is a major architect of materialist feminism, a radical feminist perspective which she developed in the context of the French women's movement in the late 1960s and early 1970s : < <https://philpapers.org/rec/JACCD>>
- 5) Gravot, M. (2013). «Le féminisme matérialiste radical français face au racisme.

(۶) برای آشنایی بیش‌تر با «ایتروسکشنالیته» در حوزه‌ی مطالعات جنسیت می‌توانید به کارهای بل هوکس یا مقاله زیر از یوال داویس مراجعه کنید:

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.

(۷) در زمینه‌ی معرفی برخی نظریات فمینیست‌های سیاه به زبان فارسی ترجمه مقاله‌ی «اندیشه‌ی فمینیستی سیاه در ماتریس سلطه» در لینک زیر در دسترس است:

<http://praxies.org/?p=5719>

- 8) Gravot, M. (2013). «Le féminisme matérialiste radical français face au racisme; P 35
- 9) Dorlin, E. (2005), « De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre », *Cahiers du genre*, vol. 39, pp. 83–105
- 10) Juteau, D. (2010), « 'Nous' les femmes: sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie », *L'Homme et la société*, vol. 2, n°176-177, pp. 65–81
- 11) Küçükırca, İ. A. (2015). 13 The transformation of the private home of Kurdish seasonal workers. *The Kurdish Issue in Turkey: A Spatial Perspective*.
- 12) Gravot, M. (2013). «Le féminisme matérialiste radical français face au racisme ; P 75
- 13) Dorlin, E.; Bessin, M. (2005), « Les renouvellements générationnels du féminisme: mais pour quel sujet politique? », *L'Homme et la société*, vol. 4, n°158, pp. 11–27

(۱۴) ترجمه‌ی فارسی مقاله نانس فریزر را می‌توانید در لینک زیر بخوانید:

<https://pecritique.com/2013/10/18/%DA%86%D8%B1%D8%AE%D8%B4-%D8%B8%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%87%C2%AD%DB%8C->

%D8%AC%D9%86%D8%A8%D8%B4-%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86-
%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%B3%DB%8C-%D9%81%D8%B1%DB%8C%D8%B2%D8%B1 /

و نسخه‌ی انگلیسی آن را در لینک زیر می‌یابید:

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>

۱۵) به دنبال انتشار این مقاله، رادیو زمانه مصاحبه‌هایی با روشنفکران ایرانی ترتیب داد؛ در باب محتوای نقدهای مطرح شده توسط فریزر و زنان رنگین‌پوست و این‌که آیا این انتقادات را می‌توان در خصوص جنبش زنان در ایران نیز به کار بست یا نه؟ رادیو زمانه هم‌چنین صفحه‌ای را به پاسخ‌های داوطلبانه به این بحث اختصاص داد. برای آشنایی با مناقشه‌های ذکر شده می‌توانید به نوشته زیر با عنوان «مناقشه‌ی ایرانیان در باب نقدهای نانسی فریزر و زنان رنگین‌پوست به فمینیسم» مراجعه کنید:

<http://arghavancollective.blogspot.fr/2014/04/blog-post.html>

۱۶) همان

۱۷) سیلویا فدریچی یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی امروز جهان است. کتاب مهم وی با عنوان کالیبان و ساحره پیوند ناگسستنی بین سیاست ضدسرمایه‌داری و سیاست فمینیستی رادیکال را با کاوش در تاریخ طولانی هجوم سرمایه به زن و بدن نشان داد. نقد فمینیستی فدریچی از مارکس در لینک زیر در دسترس است:

<https://endofcapitalism.com/2013/05/29/a-feminist-critique-of-marx-by-silvia-federici/>

۱۸) در این زمینه می‌توانید به کارهای Sonia Ivard مراجعه کنید که در پژوهش‌هایش به مخاطرات و پیامدهای ان‌جی‌او‌گرایی در امریکای لاتین، که خاستگاه این پدیده بوده است، اشاره می‌کند.

در زمینه‌ی ان‌جی‌او‌گرایی هم‌چنین می‌توانید به نمونه‌ی ترکیه مراجعه کنید، در مقاله‌ی زیر انتقادات خوبی در این باره مطرح شده است :

The issue of ‘NGO-ization of feminism’ and the rise of ‘project feminism’

۱۹) در این زمینه می‌توانید به دو مقاله‌ی زیر مراجعه کنید:

<http://www.irannameh.org/index.php/journal/article/view/2274/3667>

http://www.8mars.com/8MARS_NASHRYEH_G/browsf.php?c=999&Id=102&no=13

۲۰) باید به این نکته توجه داشت که مطالعات فرودست، فمینیست پسااستعماری و فمینیست سیاه جریان‌های متفاوتی هستند که با یکدیگر فرق دارند، هرچند به جهت سیاسی و محتوای درونی تشابهات زیادی بین آن‌ها وجود دارد.

21) Chibber, Vivek. (2014) "Postcolonial theory and the specter of capital". Verso Books. P 16

(۲۲) همان

(۲۳) همان ص ۱۵ و ۱۶

(۲۴) همان، ص ۱۷

(۲۵) در این زمینه می‌توانید به نقدهای مهم Chibber Vivek و همچنین Himani Banerji مراجعه کنید.

(۲۶) مقاله‌ی زیر از کامران متین به این موضوع اشاره می‌کند:

Matin, K. (2013). Redeeming the universal: Postcolonialism and the inner life of Eurocentrism. *European Journal of International Relations*, 19(2), 353-377.

27) Chibber, Vivek. (2014) "Postcolonial theory and the specter of capital". Verso Books. P 17

(۲۸) سه‌ورین دانیول در کتاب "فرنج تئوری و آواتارهایش: نقدی بر آماس تئوریک پسامدرنیسم"؛ مجموعه مولفین، ترجمه بهروز صفدری و سمیه خواجوندی، انتشارات کلاغ، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴

(۲۹) همان، ص ۱۴۱

(۳۰) یادداشت نوشین خراسانی را می‌توانید در لینک زیر بخوانید:

<http://www.feministschool.com/spip.php?article7366>

(۳۱) به نقل از لنین در وصیت نامه‌اش:

<https://newprocess2010.files.wordpress.com/2014/06/vasiat.pdf>

32) Yüksel, Metin. "The encounter of kurdish women with nationalism in Turkey." *Middle Eastern Studies* 42.5 (2006): 777-802. (p791)

33) Cagla Diner & Şule Toktaş (2010) Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12(1), 41-57. (p. 47)

(۳۴) حسین انور حقیقی، گزارش سفر آلیس شوارتزر به ایران در روزهای انقلاب ۵۷، اوج و فرود مبارزه زنان ایران از نگاه سردبیر مجله "اما"

۳۵) در این زمینه به مصاحبه‌هایی که در کتاب «خیزش زنان»، اثر ناصر مهاجر و مهناز متین، با بعضی از فعالین آن زمان انجام شده است، مراجعه کنید. کتاب خیزش زنان ایران به‌عنوان نمونه‌ای خوش ساخت در تاریخ شفاهی زنان، منبعی دست اول برای تحقیق در واقعه‌ی شش روز خیزش زنان در اعتراض به حجاب اجباری است. این اثر بر مبنای مصاحبه و نیز تک‌نگاری شاهدان و کنشگران واقعه اعتراض به اجباری شدن حجاب تدوین شده است.

۳۶) از جمله مقالات پروین پایدار در این زمینه بسیار راهگشاست.

۳۷) گفتگو با جمیله ندایی از سوی تازیخ شفاهی ایران از نمونه‌های خوب در این زمینه است.

۳۸) کتاب «خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷» ۱ درود دفتر به نام‌های تولدی دیگر و همبستگی جهانی به کوشش مهناز متین و ناصر مهاجر منتشر شده است. کتاب اول این پژوهش که بیش از ۷۰۰ صفحه دارد، عنوان «تولدی دیگر» را یدک می‌کشد و جلد دوم با بیش از ۲۸۰ صفحه «همبستگی جهانی» را. کتاب نخست در هفت بخش و اثر دوم در شش قسمت تنظیم شده است. چندوچون شکل‌گیری، برگزاری این حرکت اعتراضی در روزها و شهرهای گوناگون به‌ویژه تهران، چهره‌های نام‌آشنای همراه این حرکت و بازتاب آن در ادبیات و شعر، از جمله سرفصل‌های کتاب اول است. جلد دوم به چاپ بیانیه‌ها، اطلاعیه‌ها و تراکت‌های سازمان‌ها و نهادهای سیاسی فعال آن دوران، بازتاب تظاهرات در نشریه‌های خارجی، یادهای کنشگران زن فرانسوی از سفر خود به ایران و گفت‌وگو با برخی از آنان، اختصاص داده شده است. در خلال این گفت‌وگوها، مصاحبه‌ها، مقالات و اسناد و مدارک، از جمله پیش‌زمینه‌های سیاسی - اجتماعی شکل‌گیری این حرکت اعتراضی، جایگاه تاریخی آن در روند انقلاب، واکنش نیروهای سیاسی فعال در این برهه‌ی تاریخی و علت شکست آن نیز مطرح می‌شود.

39) Gravot, M. (2013). «Le féminisme matérialiste radical français face au racisme

40) EDITED BY SHAHRZAD Mojab. (2015).Marxism and Feminism, 320 pages

۴۱) کتاب مارکس درباره‌ی جنسیت و خانواده نوشته‌ی هیتز. براون (۲۰۱۲) توسط فرزانه راجی و فریدا آفاری ترجمه شده و نشر شیرازه آن را منتشر کرده است. مقدمه‌ی مترجمان بر کتاب را می‌توانید در لینک زیر بخوانید:

<https://pecritique.com/2016/03/07>

۴۲) سنت فرانسوی با فرنچ تئوری فرق دارد. در واقع فرنچ تئوری تنها یک جریان کوچک از میان انواع فمینیسم فرانسوی به‌شمار می‌رود.

43) <http://praxies.org/?p=5175>

44) Mathieu, N. C. (1991). L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe. Indigo et Côté-Femmes. P 293-294

۴۵) سه‌ورین دانیول در کتاب "فرنج تئوری و آواتارهایش: نقدی بر آماس تئوریک پسامدرنیسم"؛ مجموعه مولفین، ترجمه بهروز صفدری و سمیه خواجهوندی، انتشارات کلاغ، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵

۴۶) همان، ص ۱۴۸

۴۷) همان، ص ۱۴۹

۴۸) همان ص ۱۵۰_۱۵۱

49) Butler, Judith. "The Subversion of Identity." (1990). P 35

۵۰) مقاله‌ی شهرزاد مجاب با عنوان "اشغال نظامی، «دموکراسی امپریالیستی» و «فمینیسم استعماری»: تشکل‌های غیردولتی (NGO) زنان در کردستان عراق."

۵۱) در این زمینه می‌توانید به مقالات متعددی که در نقد فمینیسم اسلامی نوشته شده است، از جمله نوشته‌های شهرزاد مجاب، مراجعه کنید.

52) vincent Descombes, « rorty contre la gauche culturelle » 1999 , Le raisonnement de l'ours, Seuil, Paris, 2007 . P.266 (Cité p.156)

۵۳) سه‌ورین دانیول در کتاب "فرنج تئوری و آواتارهایش: نقدی بر آماس تئوریک پسامدرنیسم"؛ مجموعه مولفین، ترجمه بهروز صفدری و سمیه خواجهوندی، انتشارات کلاغ، ۱۳۹۴، ص ۱۶۲

۵۴) جودیت باتلر. انسانی، غیر انسانی. ص.۳۵. به نقل از سه‌ورین دانیول در کتاب "فرنج تئوری و آواتارهایش: نقدی بر آماس تئوریک پسامدرنیسم"؛ ص ۱۸۳

۵۵) سه‌ورین دانیول در کتاب "فرنج تئوری و آواتارهایش: نقدی بر آماس تئوریک پسامدرنیسم"؛ مجموعه مولفین، ترجمه بهروز صفدری و سمیه خواجهوندی، انتشارات کلاغ، ۱۳۹۴، ص ۱۶۲

۵۶) جودیت باتلر. انسانی، غیر انسانی. ص ۳۶-۳۷. به نقل از سه‌ورین دانیول، ۱۸۳

۵۷) مارتا نویسبوم، ص ۱۴۵ به نقل از سه‌ورین دانیول در کتاب "فرنج تئوری و آواتارهایش: نقدی بر آماس تئوریک پسامدرنیسم"؛ ص ۲۰۲

۵۸) <https://kaargaah.net/?p=254>

۵۹) سه‌ورین دانیول در کتاب "فرنج تئوری و آواتارهایش: نقدی بر آماس تئوریک پسامدرنیسم"؛ ص ۲۰۲

۶۰) همان، ص ۱۴۳

[/http://problemicaa.com/foucault-iran](http://problemicaa.com/foucault-iran) (٦)