

جنبش زنان پسااسلام‌گرا

جنبش‌های اجتماعی و چرخش پسااسلامی

(بخشی از فصل سوم کتاب دموکراتیک کردن اسلام)

آصف بیات



ترجمه‌ی مریم وحدتی



گردهمایی زنان با حضور سیمین بهبهانی، تهران، ۲۲ خرداد ۱۳۸۴، عکس از زنده‌یاد آرش عاشوری‌نیا

ویژگی متمایز خیزش کنونی سوژگی و عاملیت زنان و «مسأله‌ی زنان» به عنوان موضوع اساسی مطالبات بوده است. به همین دلیل آصف بیات معتقد است شعار محوری آن یعنی «زن، زندگی، آزادی» جنبش اعتراضی کنونی را منحصر به فرد ساخته است. همچنین به لحاظ ذهنی یک درد مشترک و خواست مشترک به وجود آمده که گروه‌ها و اقشار مختلف اجتماعی را در احساس و ابراز آن شریک نموده و آنان را به عمل جمعی رهنمون شده است. علاوه بر این، به گفته‌ی بیات، با ظهور «مردم» به عنوان سوژه، به عنوان آبر جمعی که در آن مرزها و تفاوت‌های طبقاتی، جنسیتی، قومی، مذهبی به طور موقت و به نفع خیر عمومی بزرگ‌تر رنگ می‌بازند، به نظر می‌رسد خیزش کنونی وارد نوعی اپیزود انقلابی شده است.

اما سوژگی و عاملیت زنان در خیزش کنونی یک شبه پدید نیامده و تاریخی طولانی از انواع اشکال مقاومت در پس آن است. زنان ایران سالیان متمادی مقاومت خودشان را در پهنه‌ی زندگی روزمره، استفاده از هنر حضور و در چارچوب ناجنبش و پیشروی آرام ادامه دادند.

مطلب حاضر که بخشی از فصل سوم کتاب دموکراتیک کردن اسلام است روایتی از پیشروی آرام زنان در ایران بعد از گذر از اولین دهه‌ی پس از انقلاب ۱۳۵۷ است. پیشروی‌ها، موفقیت‌ها و ناکامی‌هایی که بی‌گمان خیزش کنونی زنان به پشتوانه‌ی درس‌های آن امکان‌پذیر شده است. - نقد اقتصاد سیاسی

در دهه‌ی ۱۳۷۰، جنبش زنان ایران همچون فعالیت‌های دانشجویی، در گفتمان و استراتژی به نحوی بنیادی از سال‌های نخستین انقلاب فاصله گرفت. بسیج و سرکوب هم‌زمان زنان در جمهوری اسلامی آنها را اخلاقاً خشمگین و به طرز چشم‌گیری فعال ساخت. شاید هیچ گروه اجتماعی به اندازه‌ی زنان طبقه‌ی متوسط به نحو فوری و فراگیر ضربه‌ی سنگین انقلاب اسلامی را حس نکرد. تنها چند ماه پس از حیات رژیم اسلامی، سیاست‌های زن‌ستیزانه‌ی جدید زنانی را خشمگین ساخت که اخیراً علیه سلطنت

راه‌پیمایی کرده بودند. رژیم جدید قوانین حمایت از خانواده در سال ۱۳۴۶ را لغو کرد و زنان یک‌شبه حق خود برای قضاوت، طلاق، حضانت فرزند و سفر به خارج از کشور بدون اجازه‌ی قیم مرد را از دست دادند. تعدد زوجات بار دیگر احیا شد و تمام زنان، صرف نظر از اعتقادشان، وادار به پوشیدن حجاب در فضای عمومی شدند.^۱ در سال‌های نخست، کنترل اجتماعی و سهمیه‌بندی تبعیض‌آمیز علیه زنان در تحصیل و اشتغال بسیاری از زنان را مجبور به ماندن در خانه و پی‌گیری بازنشستگی پیش از موعد یا ورود به مشاغل غیررسمی و خانوادگی کرد.^۲ بسیاری به دنبال زندگی در تبعید بودند. واکنش نخستین به این سیاست‌های شدید از جانب زنان سکولار بود. هزاران نفر در ۸ مارس ۱۹۷۹ (۱۷ اسفند ۱۳۵۷) در تهران تظاهرات کردند و علیه تحمیل الزام به حجاب از سوی [آیت‌الله] خمینی شعار دادند. گرچه وی موقتاً عقب‌نشینی کرد، این فرمان به تدریج اجرا شد. زنان سکولار که از هجوم به آزادی‌های مدنی محدود خود جا خوردند، از سر استیصال ده‌ها نهاد را سازمان‌دهی کردند که بیشتر آنها وابسته به گرایش‌های چپ فرقه‌گرا بودند، و مسئله‌ی جنسیت برای آنها تابع پروژه‌ی «رهایی طبقاتی» بود.^۳ همه‌ی این گروه‌ها با آغاز جنگ با عراق در سال ۱۳۵۹ توسط رژیم اسلامی سرکوب شدند. آن‌گاه یک دهه سرکوب، تضعیف روحیه و گریز را در پی داشت. در حالی که زنان سکولار در تبعید به تحصیلات و فعالیت‌های فمینیستی ادامه می‌دادند، زنان در ایران صرفاً در پایان جنگ به آرامی از تعلیق زجرآور خود بیرون آمدند و وارد جهان هنر، ادبیات، روزنامه‌نگاری و دانش‌پژوهی شدند.

گرچه روحانیون سنت‌گرا از نگاه‌داشتن زنان در خانه و به دور از «خطرات اخلاقی» حمایت می‌کردند، برخی دیگر به دلیل حضور چشم‌گیر زنان در انقلاب ناگزیر به اتخاذ گفتمانی شدند که زنان مسلمان را هم به‌عنوان نگهبان خانواده و هم به‌عنوان کنش‌گران فعال حوزه‌ی عمومی می‌ستود. این چارچوب گفتمانی گسترده به طیفی از «فعالان زن

^۱ بنگرید به: پایدار، زنان و روند سیاسی.

^۲ بنگرید به: کریمی، «سهم زنان در بازار کار ایران».

^۳ برای مواضع گروه‌های چپ در مورد مسائل زنان بنگرید به: شهیدیان، «چپ ایرانی». همچنین بنگرید به: توحیدی، «مسأله‌ی زنان و روشن‌فکران طی تحولات دهه‌ی اخیر».

مسلمان» جهت داد. آنها با الهام از نوشته‌های علی شریعتی و مرتضی مطهری بر آن شدند تا «الگوی زن مسلمان»^۴ بومی، هر چند انتزاعی، را در تصویر فاطمه دختر پیامبر و نوه‌اش زینب ارائه کنند، که هم‌زمان خانه‌دار و چهره‌ی مردمی «راستین» بودند.^۵ جمعیت زنان انقلاب اسلامی از میان ده‌ها گروه و سازمان اسلامی، زنان برجسته‌ی اسلام‌گرا از جمله اعظم طالقانی، فرشته هاشمی، شهین طباطبایی، زهرا رهنورد و گوهر دستغیب را گرد هم آورد. اکثر آنها اعضای خانواده‌های روحانی برجسته بودند و اعتقاد داشتند که شرق زنان را صرفاً «ماشین کار» و غرب آنان را «اشیای جنسی» می‌داند، در حالی که تنها اسلام آنها را «انسان واقعی» در نظر می‌گیرد.^۶ این فعالان به جای برابری، ماهیت مکمل زن و مرد را متذکر می‌شدند. برخی تعدد زوجات را به این دلیل توجیه می‌کردند که از زنان بیوه و یتیمان حمایت می‌کند. گرچه برخی معترض حجاب اجباری و لغو قانون خانواده بودند، از هرگونه اعتراض مشخص پرهیز کردند، لیکن مدعی شدند که پوشیدن حجاب باید به میانجی آموزش اجرا شود، نه با تهدید و اجبار. اکثر آنها از پذیرش فمینیست‌های سکولار غربی خودداری کردند، چه رسد به برقراری ارتباط با آنها که کارشان را «تحریک زنان علیه مردان» و زیر سؤال بردن اصول دینی و قداست شریعت می‌دانستند.^۷

در واقع، شهلا حبیبی (مشاور رئیس جمهور رفسنجانی در امور زنان) که از خطر بحث‌های جنسیتی دلواپس شده بود، خود را «مخالف مبالغه در مورد ستم بر زنان» و سیاست‌های هویتی اعلام کرد. در عوض، بر «خانواده [به عنوان] قلب جامعه و زنان [به

^۴ برای نمونه، بنگرید به: سخنرانی گلنار دستغیب، نماینده‌ی زن اسلام‌گرا، در اتحادیه‌ی بین‌پارلمانی هاوانا، چاپ‌شده در طبری و یگانه، *زیر سایه اسلام*. همچنین، بنگرید به: طبری، «اسلام و مبارزه»، ص ۱۷.

^۵ بنگرید به: *پیام هاجر*، شماره ۱، ۱۹ شهریور ۱۳۵۹ (۱۹۸۰)، ص ۲.

^۶ بیانیه‌ی هیأت نمایندگان زنان ایران در کنفرانس دهه‌ی زنان سازمان ملل، ژوئیه ۱۹۸۰.

^۷ برای نمونه بنگرید به: اظهارات دو زن نماینده‌ی محافظه‌کار اسلام‌گرای مجلس پنجم، منیره نوبخت و مرضیه وحید دستجردی، به نقل از *زنان*، شماره ۴۲، فروردین-اردیبهشت ۱۳۷۷ (۱۹۹۸)، ص ۳.

عنوان [قلب خانواده] تأکید کرد.^۸ بنابراین، گفته می‌شد که مراکز مهدکودک «برای کودکان مضرند»^۹، حتی اگر تعطیلی‌شان بی‌کاری بسیار زنان را در پی داشته باشد. کنش‌گران زن مسلمان «سنت» (قرآن، حدیث، شریعت و اجتهاد) را به‌عنوان راهنمای بسنده برای تضمین کرامت و بهروزی زنان پذیرفتند.^{۱۰} مریم بهروزی، یکی از نمایندگان زن مجلس، بر این باور بود که «در یک حکومت اسلامی تحت رهبری ولایت فقیه نیازی به تشکیلات خاصی برای دفاع از حقوق زنان نیست».^{۱۱} در حالی که میانه‌روها با «آزادی زنان برای تحصیل، انتخاب مشاغل مناسب و دسترسی به حوزه‌های مختلف اجتماعی و اداری» موافق بودند^{۱۲}، اسلام‌گرایان محافظه‌کارتر (مانند نمایندگان مجلس مرضیه دباغ، رجایی، دستغیب و مریم بهروزی) تفکیک جنسیتی در مشاغل، وظایف و فعالیت‌ها را امری الهی می‌دانستند.^{۱۳} زنان در پارادایم خود، به‌عنوان مسلمان، بیش از آنکه حقوق داشته باشند، تکالیف داشتند.

با آغاز جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷) بحث درباره‌ی وضعیت زنان به محاق رفت. مقامات همچنان زنان را اساساً به‌عنوان مادر و همسر مطرح می‌کردند که هدف‌شان تولید نیروی انسانی برای جنگ و برای سربندی اسلام و ملت بود. لیکن در اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰، اختلاف عقاید در «سیاست گلایه کردن» زنان غلیان کرد. زنان روزانه در فضاهای عمومی، در تاکسی‌ها، اتوبوس‌ها، صف نانوايي‌ها، خواربارفروشی‌ها و ادارات دولتی از سرکوب، اقتصاد جنگ و خود جنگ شکوه می‌کردند. آنها با این کار دادگاهی از افکار عمومی سرکوب‌ناپذیر تشکیل دادند که قابل نادیده‌انگاری نبود. و لحظه‌ی نمادینی توهم «الگوی زنان مسلمان» را در هم شکست، آن زمان که زنی جوان

^۸ به نقل از *زنان*، شماره ۲۶، ص ۳.

^۹ مریم بهروزی، به نقل از *اطلاعات*، ۳ اسفند ۱۳۶۱ (۱۹۸۲)، ص ۶.

^{۱۰} طباطبایی، «درک اسلام در کلیت آن»، ص ۱۷۴.

^{۱۱} به نقل از *رسالت*، ۲۶ فروردین ۱۳۷۵.

^{۱۲} رئیس‌جمهور رفسنجانی، به نقل از *زنان*، شماره ۲۶، ص ۵.

^{۱۳} مریم بهروزی نماینده مجلس چهارم به نقل از *آزاده کیان-تیبوت*، «زن و سیاست»، ص ۴۴.

در رادیو ایران ترجیح خود را برای اوشین، شخصیت فیلم ژاپنی، بر فاطمه، دختر پیامبر، بیان کرد. تنها آن هنگام بود که مقامات دریافتند تا چه حد از زندگی زنان در جامعه ایران بی‌خبر بوده‌اند. اعظم طالقانی حدود ده سال پس از استقرار جمهوری اسلامی به تلخی اعتراف کرد: «فلاکت و تعدد زوجات تنها چیزی است که زنان بی‌نوا از انقلاب به دست آورده‌اند».^{۱۴}

جنگ و سرکوب بی‌گمان صدای زنان را خاموش کرده بود، لیکن عزم‌شان را برای اثبات خود به میانجی شیوه‌های زندگی روزمره، با مقاومت در برابر اسلامی‌سازی اجباری، با ادامه‌ی تحصیل، جست‌وجوی کار، اشتغال به هنر و موسیقی، تمرین ورزش و اجتماعی کردن فرزندان‌شان تغییر نداده بود. در این پی‌گیری‌ها بسیج‌شدن برای اقدامات جنگی آنها را از پیش به عنوان «زنان مسلمان نمونه» در عرصه عمومی قرار داده و نسبت به قدرت خود آگاه‌شان ساخته بود. تنها طی بیست سال، علاقه‌ی بی‌سابقه‌ی زنان به تحصیل^{۱۵} نرخ سوادشان را بیش از دو برابر افزایش داد: در سال ۱۳۷۶ این میزان به ۷۴ درصد رسید.^{۱۵} تا سال ۱۳۷۷، دختران بیشتری نسبت به پسران وارد دانشگاه‌ها شدند، واقعیتی که برخی از مقامات را نگران کرد، زیرا می‌ترسیدند زنان تحصیل‌کرده نتوانند مردانی با موقعیت برابر یا بالاتر برای ازدواج بیابند. اما دانشگاه برای زنان جوان نه تنها آموزش، بلکه مکانی برای معاشرت، کسب موقعیت و فرصت بهتری در راستای دنبال کردن شغل و یافتن شریکی مطلوب را ارائه می‌داد.

در حالی که برای برخی صرف‌نیاز مالی چاره‌ای جز جست‌وجوی شغل در اقتصاد نقدی باقی نگذاشت،^{۱۶} اکثر زنان طبقه‌ی متوسط و مرفه برای حضور در عرصه عمومی کار بیرون از خانه را انتخاب کردند. پس از کاهش همه‌جانبه‌ی اشتغال زنان، عمدتاً در صنعت، از ۴۰ درصد بین سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵، سهم زنان شاغل در شهرها از ۸.۸

^{۱۴} به نقل از آزاده کیان-تیبوت، «زن و سیاست»، ص ۳۹

^{۱۵} بنگرید به: *ایران فردا*، شماره ۳۶، شهریور ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)، ص ۱۲، *زنان*، شماره ۲۷، آذر-دی ۱۳۷۴ (۱۹۹۵)، ص ۶.

^{۱۶} مقدم، «مسائل اشتغال زنان».

درصد در سال ۱۳۵۵ به ۱۱.۳ درصد در سال ۱۳۷۵ افزایش یافت. این رقم آنهایی را که در حرفه‌های غیررسمی، کسب‌وکار خانوادگی یا مشاغل پاره‌وقت کار می‌کردند، مستثنا می‌ساخت. ۱۷ درصد در اواسط دهه‌ی ۱۳۷۰، بیش از ۴۰ درصد در آموزش در اختیار زنان بود. زنان حرفه‌ای، به ویژه نویسندگان و هنرمندان، از تبعید خانگی دوباره بیرون آمدند؛ در نخستین نمایشگاه کتاب ناشران زن تهران در سال ۱۳۷۶ حدود چهل و شش ناشر ۷۰۰ عنوان از نویسندگان زن را به نمایش گذاشتند. بیش از دوازده فیلم‌ساز زن متناوباً در زمینه بسیار رقابتی خود نامزد می‌شدند و در جشنواره فیلم ایران در سال ۱۳۷۴ زنان بیش از مردان جایزه کسب کردند.^{۱۸} اما معدودی از تولیدات تحسین شده آنها در عرصه بین‌المللی به ارتقای وجهه ستم‌دیده زنان مسلمان ایرانی در جهان مدد رساند.

شرایط اقتصادی خانواده‌ها زنان خانه‌دار را بیش از همیشه در معرض دید عموم قرار داد. مصائب اقتصادی فزاینده از اواخر دهه ۱۳۵۹، بسیاری از مردان طبقه‌ی متوسط را ناگزیر ساخت تا در چند شغل و ساعات طولانی‌تری کار کنند. بدین ترتیب، بیشتر کارهای روزمره (به مدرسه بردن کودکان، رسیدگی به خدمات اجتماعی، امور بانکی، خرید و تعمیر ماشین) که پیش‌تر توسط زن و شوهر انجام می‌شد، به زنان سپرده شد.^{۱۹} مطالعه‌ی تأیید کرد که زنان در تهران، به ویژه زنان خانه‌دار، به طور متوسط دو ساعت در روز را در مکان‌های عمومی، گاه تا ساعت ده شب، در رفت‌وآمد با تاکسی، اتوبوس و مترو سپری می‌کردند.^{۲۰} این حضور عمومی به زنان اعتماد به نفس، مهارت‌های تازه‌ی اجتماعی و دانش شهری داد و بسیاری را راغب ساخت که به مدرسه بازگردند یا در سازمان‌های مردم‌نهاد و خیریه‌ها داوطلب شوند. یکی از نمونه‌های چشم‌گیر داوطلبی، بسیج ۲۵ هزار زن در تهران توسط وزارت بهداشت در اوایل دهه‌ی

۱۷ خاتم، «ساختار اشتغال زنان شهری». کریمی، «سهم زنان در بازار کار ایران».

۱۸ زنان، شماره ۲۷، ص ۴۲.

۱۹ بنگرید به: مسرت امیرابراهیمی، مصاحبه در:

Bad Jins, 6th ed., December 2002, online.

۲۰ مینا، «تحرك زنان در تهران».

۱۳۷۰ برای آموزش خانواده‌های طبقات فرودست شهری در مورد بهداشت و پیش‌گیری از بارداری بود. رشد فزایندهٔ جمعیت (۳/۹ درصد بین سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۶۴ و ۳/۴ درصد بین سال‌های ۱۳۶۴ و ۱۳۶۹) موجب تشویش سیاسی شدید رژیم شده بود،^{۲۱} و این زنان در کاهش نرخ رشد جمعیت به پایین‌ترین میزان یعنی ۱.۷ درصد بین سال‌های ۱۳۶۹ و ۱۳۷۴ نقش داشتند.^{۲۲}

زنان ورزش را رها نکردند، گرچه بدن (و در نتیجه ورزش) زنان در کانون جنگ اخلاقی رژیم قرار داشت. مشقتِ عرق ریختن زیر لباس بلند و حجاب بسیاری از زنان را از دویدن، دوچرخه‌سواری و تیراندازی یا از بازی تنیس، بسکتبال و صعود به قله‌ی اورست منصرف ساخت. آنها همچنین از شرکت در مسابقات ملی و بین‌المللی - البته منحصرأً برای زنان یا مسلمانان - اجتناب نکردند.^{۲۳} همچنین از سیاست دولت مبنی بر ممنوعیت حضور زنان در مسابقات مردانه سرپیچیدند؛ برخی جامه‌ی مبدل مردانه می‌پوشیدند،^{۲۴} در حالی که افراد جسورتر صرفاً با زور وارد می‌شدند. در سال ۱۳۷۷، صدها زن به استادیوم عظیم مملو از مردان جوان شادمانی سرازیر شدند که پیروزی تیم ملی فوتبال را جشن می‌گرفتند. آن زمان، بخش‌های ویژه‌ای در استادیوم برای زنان تعیین شد، گرچه این دستاورد کوتاه بود. ولی مطالبه آنها برای بازی فوتبال در فضای عمومی در سال ۱۳۷۹ به ثمر نشست، زمانی که نخستین تیم فوتبال زنان صریحا به

^{۲۱} برای یک گزارش عالی بنگرید به:

Hoodfar, *Volunteer Health Workers in Iran*.

^{۲۲} بین سال‌های ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۵، نرخ رشد جمعیت به طور متوسط سالانه ۲ درصد کاهش یافته بود. برای تمام ارقام نرخ رشد، به سال‌نامه سازمان ملل (نیویورک: سازمان ملل متحد، سال‌های مختلف) مراجعه کنید.

^{۲۳} زنان ایرانی در مسابقات ورزشی با بانوانی از پاکستان، سوریه، لیبی و کامرون به رقابت پرداختند. در مورد ورزش بانوان بنگرید به: ویژه‌نامه *زنان*، شماره ۳۰؛ همچنین بنگرید به: *زنان*، شماره ۹، بهمن ۱۳۷۱ (۱۹۹۱).

رسمیت شناخته شد.^{۲۵} فائزه رفسنجانی، دختر رئیس جمهور، نقش مهمی در ترویج و نهادینه‌سازی ورزش زنان ایفا کرد. نخستین دانشکده‌ی تربیت بدنی زنان در سال ۱۹۹۴ برای آموزش پرسنل ورزش کار مدارس تأسیس شد.

در حالی که نظم نوین اخلاقی و تحمیل حجاب تأثیر سرکوب‌گرانه‌ای بر زنان سکولار و نامسلمان داشت، لیکن درجاتی از آزادی را برای هم‌قطاران محافظه‌کار اجتماعی آنها به ارمغان آورد: مردان سنتی از این‌که به دختران یا همسران خود اجازه می‌دادند به مدرسه بروند و در رویدادهای عمومی ظاهر شوند، احساس راحتی می‌کردند.^{۲۶} افزون بر این، بسیج طبقات فرودست رژیم برای عملیات جنگی، راه‌پیمایی‌های خیابانی، یا خطبه‌های نماز جمعه به طور چشم‌گیری حضور عمومی زنانی را افزایش داد، که در غیر این صورت در انزوای خانه‌های کوچک خود باقی می‌ماندند.

در این حین، زنانی که از اخلاقی‌سازی قهرآمیز حکومت احساس خفقان می‌کردند، صبورانه و پی‌گیرانه مقاومت کردند. مقامات همواره از بدحجابی یا بی‌توجهی زنان جوان به پوشش مناسب شکایت می‌کردند. مجازات حبس برای نشان دادن نادرست چند اینچ مو (بین ۱۰ روز تا دو ماه) جرعه‌ی درگیری‌های خیابانی هرروزه میان زنان بی‌پروا و مجریان اخلاقی متعددی چون ثارالله، امر به معروف و اداره‌ی اماکن را برانگیخت. طی یک دوره‌ی چهارماهه در سال ۱۳۶۹ در تهران، ۶۰۷ زن دستگیر شدند، ۶۵۸۹ نفر مجبور به امضای تعهدنامه‌ی کتبی مبنی بر رعایت قانون در آینده شدند و ۴۶ هزار

^{۲۵} بنگرید به: زنان، شماره ۴۲، اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۶۱.

همچنین، برای گزارش‌های مربوط به تیم‌های فوتبال زنان مراجعه کنید به:

womeniniran.com [June 2003].

^{۲۶} برای یک بحث عالی در مورد اینکه چگونه مراکز فرهنگی جدید در جنوب تهران به مکان‌هایی «امن» برای زنان طبقات فرودست برای حضور فعال در عرصه عمومی تبدیل شده‌اند، بنگرید به: امیرابراهیمی، «تأثیر فرهنگ‌سرای بهمن بر زندگی اجتماعی و فرهنگی زنان و جوانان تهران».

اخطار دریافت کردند.»^{۲۷} با این حال، در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰، «بدحجابی» به یک رویه‌ی رایج تبدیل شده بود.

زندگی روزمره و مقاومت زنان در برابر حکومت اسلامی به معنای روی‌گردانی از دین‌داری نبود. در واقع، اکثریت از خود ارادت مذهبی نشان می‌دادند، و اگر اجباری نبود، بسیاری مایل به پوشیدن روسری‌های سبک بودند.^{۲۸} با این حال، بر داشتن حق انتخاب و استحقاق فردی اصرار داشتند، که هم ادعاهای برابری طلبانه دولت اسلامی و هم مبانی اسلام راست‌کیش را به چالش می‌کشید. زنان می‌خواستند ورزش کنند، در مشاغل دلخواه کار کنند، درس بخوانند یا موسیقی گوش دهند یا بنوازند، با کسی که می‌خواهند ازدواج کنند و نابرابری مفرط جنسیتی را رد کنند. زنی در مجله‌ای نوشت: «چرا ما باید تنها در اشاره به مردان به رسمیت شناخته شویم؟ چرا ما باید برای گرفتن یک اتاق هتل از اداره‌ی اماکن [پلیس اخلاق] اجازه بگیریم، در حالی که مردان به چنین مجوزی نیاز ندارند؟»^{۲۹} با این حال، به نظر می‌رسد که این آرزوها و خواسته‌های به ظاهر پیش‌پافتاده وضعیت زنان در جمهوری اسلامی را بازتعریف می‌کنند، زیرا هر گام رو به جلو مطالبات برای رفع محدودیت‌های بیشتر را پیش می‌برد. اثر آن می‌تواند به سرعت منتشر شود. چگونه می‌توان این معضل را حل کرد؟

مجلات زنانه‌ی زن روز، پیام‌هاجر و پیام‌زن نخستین‌هایی بودند که به این معضلات پرداختند. در سطح دولتی، شورای اجتماعی فرهنگی زنان و دفتر امور زنان به ترتیب در سال‌های ۱۳۶۷ و ۱۳۷۱ تأسیس شدند تا سیاست‌های مشخصی برای رسیدگی به چنین موضوعاتی طراحی کنند. حتی اسلام‌گرایانی چون خانم رجایی، همسر

^{۲۷} اطلاعات، ۱۵ آبان ۱۳۶۹ (6 November 1990).

^{۲۸} در نظرسنجی‌ای در سال ۱۳۷۳ از زنان ایرانی پرسیده شد که اگر ملزم به حجاب داشتن نبودند، آیا حجاب می‌پوشیدند و اگر چنین است چه نوع حجابی. حدود ۲۰ درصد بدون حجاب، ۱۰ درصد روپوش سبک، ۴۰ درصد روسری و مانتو یا شال و ۲۵ درصد چادر کامل را ترجیح می‌دادند. بنگرید به: عبدی و گودرزی، تحولات فرهنگی در ایران، ص ۱۴۸.

^{۲۹} نامه یک زن به زنان، شماره ۳۵، تیر ۱۳۷۶، ص ۲۶.

نخست‌وزیر سابق، نسبت به «الگوی زنان مسلمان» ابراز احتیاط کردند و به عقاید «کوته‌نگر» ضدزن و وسواس نسبت به حجاب تاختند.^{۳۰} جالب آن که بسیاری از این زنان در مناصب دولتی، از جمله مجلس، اشتغال داشتند و از سوی همکاران مرد سنت‌گرا طعم تبعیض را چشیده بودند. انجمن زنان انقلاب اسلامی تعطیل شد و نظرات آن مورد حمله قرار گرفت؛ حزب جمهوری اسلامی مجلات زن روز و راه زینب را ادغام کرد؛ اعظم طالقانی، اسلام‌گرای برجسته، پس از پایان دوره‌ی پارلمانی‌اش، مغضوب دولت گشت. در نهایت، رویکرد فلسفی نسبتاً انتزاعی زنان اسلام‌گرا برای سازگاری با تمایل زنان برای انتخاب فردی در یک چارچوب اسلام‌گرایانه ناپسندیده بود. با این حال، فمینیست‌های پسااسلام‌گرا برای مقابله با این چالش ظاهر شدند.

فمینیسم پسااسلام‌گرا؟

فمینیسم پسااسلام‌گرا با گسست از کنش‌گری زنان اسلام‌گرا، آمیزه‌ای از تقوا و انتخاب، دین‌داری و حقوق را پی افکند و استراتژی‌ای برای تغییر به میانجی مباحثه، آموزش، و بسیج در یک چارچوب گفتمانی تنظیم کرد که مرکب از اصطلاحات مذهبی و سکولار بود. با یک کاربرنامه‌ی روشن فمینیستی، استراتژی پسااسلام‌گرایی نه از یک مدل انتزاعی بلکه از واقعیت زندگی روزمره زنان مشتق می‌شد.

کنش‌گران اسلام را در کلیتش نظامی می‌دانستند که تنها در صورتی می‌تواند حقوق زنان را تأمین کند که از دریچه‌ی فمینیستی دیده شود. این فمینیست‌ها برای استقلال و انتخاب زنان ارزش قائل بودند و بر برابری جنسیتی در همه‌ی حوزه‌ها تأکید داشتند. از نظر آنها، فمینیسم صرف نظر از خاستگاه آن (سکولار، مذهبی یا غربی) به طور کلی با فرودستی زنان سروکار داشت. آنها دیگر غرب را به مثابه موجودیت یک‌پارچه‌ای آغشته به فساد و انحطاط نمی‌دیدند (دیدگاهی که زنان سکولار انقلابی و اسلام‌گرا داشتند)؛ همچنین غرب آشیان دموکراسی و علم، فمینیست‌ها و زنان ایرانی تبعیدی بود که می‌خواستند با آنها گفت‌وگو برقرار کنند. این موقعیت از دوگانگی زنان «اسلامی» در مقابل «سکولار» فراتر رفت. فمینیست‌های پسااسلام‌گرا با زنان فعال

^{۳۰} رجایی (نماینده مجلس)، به نقل از اطلاعات، ۱۵ بهمن ۱۳۶۷ (۱۹۸۸).

اسلام‌گرا تفاوت داشتند، مانند هبه رؤف مصری که عمدتاً اسلام‌گرا بودند لیکن اتفاقاً زن بودند و مسائل مربوط به زنان را مطرح می‌کردند. فمینیست‌های پسااسلام‌گرا در درجه‌ی نخست فمینیست‌هایی بودند که از گفتمان اسلامی برای فشار در جهت برابری جنسیتی در چارچوب محدودیت‌های جمهوری اسلامی استفاده کردند. آنها منابع فکری خود را به اسلام محدود نکردند، بلکه از فمینیسم سکولار نیز بهره بردند.^{۳۱} مجلات زنانه *فرزانه*، *زن*، *زنان* با انتشار مقالاتی درباره‌ی مثلاً چگونگی بهبود زندگی جنسی، آشپزی، هنرهای زنانه در گفتمان انتقادی فمینیستی، ساختارشکنی ادبیات فارسی مردسالار و مسائل مذهبی حقوقی، از نویسندگان مسلمان، سکولار، ایرانی و غربی، از جمله ویرجینیا وولف، شارلوت پرکینز گیلمن، سیمون دوبوار و سوزان فالودی این روند را هدایت کردند.^{۳۲} مجله *زنان* به طور خاص مورد توجه زنان جوان تحصیل‌کرده‌ی شهری قرار گرفت.^{۳۳}

چالش اصلی فمینیسم پسااسلامی اثبات این بود که مطالبات حقوق زنان لزوماً با فرهنگ ایرانی یا اسلام بیگانه نیست. اما، چنان که برای فمینیست‌های سکولار سؤال بود، درحالی که «جمیع مسلمانان، از اصول‌گرایان تا رادیکال‌ترین اصلاح‌گرایان، قرآن را به‌عنوان کلام تحت‌اللفظی خداوند، تغییرنیافته و تغییرناپذیر می‌پذیرند»، فعالیت در گفتمان اسلامی، تلاش‌ها برای برابری جنسیتی را محدود نمی‌کند؟^{۳۴} فمینیست‌های پسااسلام‌گرا با برداشت‌های زن‌محور از متون مقدس پاسخ دادند، مشابه شیوه‌ای که فمینیست‌های اولیه‌ی اروپایی، برای نمونه هیلدگارد از بینگن (۱۰۹۸-۱۱۷۹)،

^{۳۱} فعالان زن پسااسلام‌گرا به ویژه با رویکرد مشارکتی برخی فمینیست‌های سکولار تشویق شدند. برای بحث و تلاش برای ایجاد اتحاد فمینیست‌های پسااسلام‌گرا و سکولار، بنگرید به: توحیدی، فمینیسم، همچنین مراجعه کنید به: «فمینیسم اسلامی» هم‌او.

^{۳۲} برای تشریح دقیق دیدگاه‌ها و نگرش *زنان*، بنگرید به: نجم‌آبادی، «فمینیسم در جمهوری اسلامی».

^{۳۳} بنگرید به: نظرسنجی خود *زنان* از خوانندگان‌اش در *زنان*، شماره ۵۲، مرداد- شهریور ۱۳۷۴ (۱۹۹۵)، صص ۵۴-۵۸.

^{۳۴} طبری، «اسلام و مبارزه»، ص ۱۷.

کریستین دو پیزان (۱۳۶۵-۱۴۳۰)، ایزوتا نوگارولا (۱۴۱۸-۶۶)، و آنا ماریا فون شورمن (۱۶۰۷-۱۶۰۷) تلقی کتاب مقدس از منشی «گناه‌کار» و «پست» حوا/ زن را واسازی کردند.^{۳۵}

مجله *زنان* درصدد برآمد تا «خوانش‌های مردسالارانه» از متون مقدس را واسازی کند و برداشت‌هایی حساس به جنسیت ارائه دهد که زنان را مجاز می‌دارد تا با مردان برابر باشند و به‌عنوان قاضی، رئیس‌جمهور، مرجع یا فقیه در موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی قرار گیرند. آنها استدلال می‌آوردند که «در اسلام [در مورد زنان] هیچ کاستی‌ای وجود ندارد. مشکلات در نگرش‌های سیاسی و مردسالارانه نهفته است».^{۳۶} درون این «الهیات فمینیستی» نوظهور، مفسران^۳ قوانین زن‌ستیز و قرائت تحت‌اللفظی آیه‌ی قرآن را زیر سؤال بردند. در عوض، بر «روح عمومی» اسلام تأکید کردند، که به گفته‌ی آنها حامی برابری بود. اگر پیامبر اسلام در بیست‌وسه سال مبارزات خود بسیاری از شیوه‌های ضدزن در زمان خود را تغییر داد، فمینیست‌های پسااسلام‌گرا بنا بود این سنت‌هایی را به دوران مدرن بسط دهند. به لحاظ روش‌شناسی مبتنی بر هرمنوتیک، زبان‌شناسی و تاریخ‌گرایی، مفسران زن از معانی تحت‌اللفظی به نفع قیاس‌های غیرمستقیم فراتر رفتند. نویسندگان *زنان* برای رد «برتری ذاتی مردان» که قرائت‌های راست‌اندیش از آیات قرآن استنباط می‌کنند (مانند سوره ۴: ۳۴، نساء، جایی که به نظر می‌رسد مردان بر زنان ترجیح داده می‌شوند)، اساس سلسله مراتب را از جنسیت به تقوا تغییر دادند، با استناد به آیه بدون جنسیت: «برترین شما نزد خدا باتقواترین شماست» (S.49:13).

^{۳۵} فمینیست‌ها استدلال می‌کردند که اگر حوا «ضعیف‌تر» بود، او کم‌تر از آدم در هبوطش مقصر بود. آنها در ادامه گفتند که زن (حوا) از مرد (آدم) اصیل‌تر بوده، زیرا مرد از زمین و زن از مرد آفریده شده است. در واقع زن برتر شمرده می‌شد، زیرا تنها او، نه مرد، می‌زاید، یا «بر جهان می‌افزاید». بنگرید به: لرنر، *ایجاد آگاهی فمینیستی*، صص ۱۳۸-۶۶. در مورد نمونه‌هایی از الهیات فمینیستی در مسیحیت و یهودیت، بنگرید به:

Bayes and Tohidi, *Globalization, Gender and Religion*, chap. 2.

^{۳۶} *زنان*، شماره ۹، ص ۳۴

بدین ترتیب، حضانت کودک نباید خودبه‌خود حق مردان باشد (آن‌طور که شرع مجاز می‌داند) بلکه باید بر اساس رفاه و راحتی کودکان تعیین شود، که اسلام بسیار بر آن تأکید می‌کند.^{۳۷} برخلاف لایحه‌ی مجلس در سال ۱۳۷۷ که خواستار جدایی زن و مرد در درمان پزشکی بود، مجله‌ی *زنان* نه تنها استدلال کرد که قرآن به طور کلی هر گونه هدایت قهری را منع کرده است (زیرا مردم مسئول انتخاب‌های خود هستند، خوب یا بد)، بلکه همچنین در الهیات اسلامی دین برای خدمت به انسان‌ها وجود دارد، نه برعکس. در نتیجه، به جای تعهد، این لایحه باید انتخاب بیمار در درمان پزشکی‌اش را به رسمیت بشناسد.^{۳۸}

فمینیست‌های پسااسلام‌گرا با تکیه بر تحلیل‌های زبان‌شناختی، آیه‌ی الرجال قوامون علی النساء (مردان حافظان و نگهبانان زنان هستند) را واسازی کردند (نساء، ۴:۳۴)، که بسیاری از استنباط‌های زن‌ستیز بر آن استوار است.^{۳۹} مجتهدان فمینیست کلمه‌ی قوام را نه به ریشه‌ی عربی قیم به معنای «ولایت بر دیگری»، بلکه به «قوم» به معنای «قیام کردن»، «برآوردن نیازها» یا «حفاظت» نسبت می‌دهند.^{۴۰} به همین ترتیب گفته‌اند که فعل ضرب در قرآن را نه صرفاً باید به «ضربه زدن»، بلکه «پایان دادن به» یا «همراهی با» دانست.^{۴۱} متعاقباً، آنها استدلال کردند که قرآن حق طلاق را تنها به مرد نداده یا چنین حقی را از زن سلب نکرده است.^{۴۲} در حقیقت، بی‌طرفی جنسیتی زبان فارسی، همان‌طور که در قانون اساسی جمهوری اسلامی بازتاب یافته

^{۳۷} توجه به فرزندان در آیاتی از جمله المال و البنون (مال و فرزند) (کهف: ۴۶) مورد تأکید قرار گرفته است. احادیث: «کودکان پروانه‌های بهشت‌اند» یا «هیچ گناهی بزرگ‌تر از نادیده گرفتن کودکان نیست» محوریت مراقبت از کودکان را نشان می‌دهد. بنگرید به: *زنان*، شماره ۳۸، آبان ۱۳۷۶، صص ۲-۵.

^{۳۸} بنگرید به: سعیدزاده، «کالبدشکافی طرح انتقال امور اداری»، ص ۱۵.

^{۳۹} به روایت قرآن، ترجمه عبدالله یوسف علی (بیروت: دارالعربیه، ن.د.).

^{۴۰} مصاحبه با مصطفی ملکیان در *زنان*، شماره ۶۴، صص ۳۲-۳۵.

^{۴۱} شگری و لبریز، «مرد: شریک یا رئیس؟»، *زنان*، ش. ۲، اسفند ۹۲، صص ۲۶-۳۲.

^{۴۲} *زنان*، شماره ۲۳، فروردین-اردیبهشت ۱۳۷۴ (۱۹۹۵)، صص ۴۶-۵۷.

است، مجال گفتمانی مبسوطی را برای زنان فراهم می‌کند تا برای حقوق برابر مبارزه کنند.^{۴۳} مثلاً شرایط صلاحیت برای ریاست جمهوری کشور، مانند رجال مذهبی یا فقیه عادل، می‌تواند هم برای مرد و هم برای زن صدق کند. در حالی که کلمه‌ی رجل در عربی به معنای مرد پذیرفته شده است، لیکن به نظر آنها در فارسی به طور کلی به شخصیت (سیاسی) اشاره دارد؛ بنابراین، استدلال می‌کردند که زنان نیز واجد شرایط نامزدی برای ریاست جمهوری هستند.^{۴۴} نکته‌ی تازه‌ی این بحث‌های الهیاتی حساس به جنسیت این بود که، سوای شمار معدودی روحانی روشن‌فکر،^{۴۵} زنان بدان می‌پرداختند و این مباحث را در صفحات جراید عمومی پدیدار می‌ساختند.

کنش‌گری نوین زنان نهاد روحانیت، مردان عادی و زنان محافظه‌کار را آشفته ساخت. یک آسیب‌شناس مرد با ناراحتی اظهار داشت: «آزادی زنان در ایران بد فهمیده شده است - در چند سال گذشته برخی از زنان که ظاهراً سردمدار مبارزات برای حقوق برابر شده‌اند، به بی‌راهه رفته‌اند. آن قدر از سلطه‌ی مردان صحبت کردند که مردم با هم دشمن شدند و این ضربه‌ای به جامعه ما بود.»^{۴۶} آیت‌الله فاضل لنکرانی از حوزه‌ی علمیه قم به فعالان این حوزه هشدار داد و اعتراض کرد: «با روشن‌فکری خود اصول اسلام را زیر سؤال نبرید... چه کسی می‌گوید بین زن و مرد تفاوتی نیست؟ شما که هستید که نظر می‌دهید {...} در پیشگاه خدا و پیامبرش؟»^{۴۷} امام جمعه‌ی رشت زنانی را که «در زمینه‌ی حجاب و شریعت مراجع دینی را زیر سؤال می‌برند» محکوم کرد و به آنها هشدار داد «از خط قرمزها عبور نکنند، به قرآن و اسلام بی‌اعتنایی نکنند».^{۴۸}

^{۴۳} برای نمونه، بنگرید به: کار، «مشارکت سیاسی زنان».

^{۴۴} زنان، شماره ۳۵، تیر ۱۳۷۶، ص ۶.

^{۴۵} آیت‌الله بجنوردی از حوزه‌ی علمیه قم بیان می‌کند: «فقه [که احکام تبعیض‌آمیزی دارد] چیزی جز ادراکات خاص فقها نیست. و می‌توان آن را تغییر داد»؛ بنگرید به: فرزانة، شماره ۸.

^{۴۶} به نقل از ماه‌نامه گزارش، شماره ۱۴۸، تیر ۱۳۸۲.

^{۴۷} جمهوری اسلامی، ۱۲ مهر ۱۳۷۶ (۱۹۹۷).

^{۴۸} زنان، شماره ۴۳، خرداد ۱۳۷۷ (۱۹۹۸).

برخی دیگر چون آیت‌الله مظاهری، از خواست کنش‌گران از دولت ایران مبنی بر پذیرفتن کنوانسیون سازمان ملل متحد در مورد رفع تبعیض علیه زنان خشمگین شدند، زیرا این امر بازتاب‌دهنده‌ی سلطه‌ی غرب بر ملت می‌بود.^{۴۹} منیره نوبخت و مرضیه وحید دستجردی، زنان اسلام‌گرای نماینده‌ی مجلس، پیشنهاد کردند که بحث‌های فمینیستی در مطبوعات و افکار عمومی محدود شود، زیرا آنها «میان زنان و مردان ضدیت ایجاد می‌کنند» و شریعت و مبانی دین را تضعیف می‌سازند.^{۵۰} چنین حملاتی به توجیه فکری غوغاگران و رسانه‌های تندرو تبدیل شد تا زنان بدحجاب (بدپوشش) را در خیابان‌ها مورد تعرض قرار دهند، ورزش و تفریح زنان را تقبیح کنند و با بازگشت «فساد، مد و سلیقه‌ی فردی» بجنگند.^{۵۱} زنان در سال ۱۳۷۷ به اتهام تحریک زنان علیه مردان و «اشاعه‌ی همجنس‌گرایی» به دادگاه کشانیده شد.^{۵۲} روحانی محسن سعیدزاده، که مقاله‌های زن‌محورش در زمینه الهیات و حقوق اسلامی روحانیون محافظه‌کار را بیمناک ساخته بود، در خرداد ۱۳۷۷ زندانی شد.^{۵۳}

علی‌رغم جمیع این فشارها، این جنبش تأثیرات قابل توجهی ایجاد کرد و زنان را از طریق تحصیل، اشتغال، قانون خانواده و عزت نفس توانمندتر ساخت. فرصت آموزش برابر با مردان پس از حذف سهمیه‌های محدودکننده‌ی رسمی که به نفع مردان بود، بازگشت. تعدد زوجات به طور جدی کاهش یافت، حق طلاق مردان محدود شد و متعه (ازدواج موقت) مطرود گردید در اوج آن در سال ۱۳۸۱، تنها ۲۷۱ ازدواج یا یک از هر

۴۹ زنان، شماره ۳۸، آبان ۱۳۷۹ (۲۰۰۰)، ص ۵۹.

۵۰ گزارش شده در زنان، شماره ۴۲، فروردین-اردیبهشت ۱۳۷۷ (۱۹۹۸)، ص ۳.

۵۱ هفته‌نامه صبح، شماره ۳۲، آبان ۱۳۷۵ (۱۹۹۶) و ۲۸ فروردین ۱۳۷۵ (۱۹۹۶).

۵۲ گزارش محاکمه مجله در زنان، شماره ۴۳، خرداد ۱۳۷۷ (۱۹۹۸)، ص ۴.

۵۳ برای تحلیل دقیق بحث‌های جنسیتی در میان روحانیون شیعه ایران، بنگرید به: میرحسینی، اسلام و جنسیت.

هزار ازدواج، متعه یا ازدواج «موقت» بود.^{۵۴} در مواردی که شوهران برای طلاق اقدام می‌کردند، زنان به اجرت‌المثل یعنی مزد مالی برابر با ارزش خانه‌داری غیرارادی آنها در دوران تأهل دست می‌یافتند، هرچند اجرای چنین احکامی دشوار بود.

قوانین جدید اجرت‌المثل را به زنان شاغل بیوه مجاز کرد، مرخصی زایمان را به چهار ماه افزایش داد، مهدکودک‌ها را برای فرزندان مادران شاغل راه انداخت و طول روز کاری زنان را به ۷۳ درصد از زمان مورد نیاز مردان کاهش داد. قانون جدید همچنین مهریه را به ارزش فعلی قابل پرداخت کرد، بازنشستگی پیش از موعد پس از بیست سال کار را مجاز داشت، از زنان و کودکان محروم از حمایت مردان پشتیبانی مالی کرد، دولت را موظف به تأمین تسهیلات ورزشی برای بانوان ساخت، و به زنان مجرد بالای ۲۸ سال اجازه تحصیل خارج از کشور بدون قییم مرد را داد.^{۵۵} در سال ۱۳۷۷، یک پروژه‌ی آزمایشی برای جلوگیری از همسرآزاری راه‌اندازی شد.^{۵۶} حضانت کودک به شدت مورد بحث قرار گرفت و تکاپو برای قاضی شدن زنان منجر به انتصاب آنها به عنوان مشاور قضایی در دادگاه‌های بدوی و قاضی مشترک در دادگاه‌های عالی شد. در سال ۱۳۷۶، پانزده نماینده زن در کمیسیون امور زنان مجلس حضور داشتند.^{۵۷}

این مبارزات همچنین به دگرگونی‌هایی در روابط قدرت زنان و مردان در خانواده و جامعه منجر شد. خودکشی زنان و افزایش نرخ طلاق (۲۷ درصد در سال ۱۳۸۱ که ۸۰ درصد آن زنان خواهان طلاق بودند) چیزی بود که یک جامعه‌شناس ایرانی آن را

^{۵۴} این در مقایسه با ۲۸۳،۲۵۳ ازدواج دائم یا عادی در مدت مشابه است. بنگرید به: حیات نو، ۱۱ آبان ۱۳۸۱ (۲۰۰۲)، ص ۱۱. لازم به ذکر است که ازدواج متعه همیشه ثبت نمی‌شود. بنابراین بسامد واقعی آن ممکن است بیشتر باشد.

^{۵۵} برای فهرست کامل رجوع کنید به: زنان، شماره ۲۸، فروردین ۱۳۷۵ (۱۹۹۶)، ص ۳.

^{۵۶} زنان، شماره ۳۸، آبان ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)، ص ۳۸.

^{۵۷} اما سهم زنان از کرسی‌های پارلمان، یعنی ۶ درصد، هنوز بسیار کمتر از میانگین جهانی ۱۱/۶ درصدی بود. میانگین در کشورهای عربی ۴.۳ درصد بود. رجوع کنید به: زنان، ۳۳، ص ۷۶.

«مدرن‌سازی دردناک جامعه ما» نامید. ۵۸ در همین حال، نظرسنجی‌ها درباره نقش عمومی زنان نشان می‌دهد که ۸۰ درصد پاسخ‌دهندگان (زن و مرد) موافق وزرای زن بودند و ۶۲ درصد با رئیس‌جمهور زن مخالف نبودند. ۵۹ ثابت شد که تلقی غربی از زنان ایرانی به‌عنوان سوژه‌های درمانده‌ی رفتار در انزوای خانه‌داری و پنهان‌شده زیر چادر بلند سیاه یک ساده‌سازی بیش از حد فاحش است.

یک ناجنبش؟

این به معنای مبالغه در وضعیت زنان ایرانی در جمهوری اسلامی نیست. در واقع، تا سال ۱۳۷۷، مهرانگیز کار وکیل فمینیست نسبت به عراق بیش از حد در مورد دستاوردهای زنان هشدار داد. او ده‌ها حوزه را در حقوق ایران فهرست کرد که در آن نابرابری‌های جنسیتی فاحش ادامه داشت، ۶۰ چنان که در اکثر نهادهای سیاسی، حقوقی و خانوادگی که با روابط مردسالارانه آغشته بودند، این روال برقرار بود. مردان همچنان حقوق بیشتری در طلاق و حضانت فرزندان داشتند؛ آنها مجاز به اختیار چندین همسر بودند و می‌توانستند از همسران خود خواسته‌های جنسی داشته باشند. وانگهی، میزان دیه یک مرد همچنان دو برابر یک زن بود.

با این حال، این نیز درست است که مبارزات هرروزه‌ی زنان در عرصه‌ی عمومی نه تنها جنبه‌های زندگی آنها را دگرگون ساخت، بلکه همچنین تفسیر دموکراتیک‌تری از

۵۸ به نقل از مستقیمی، «حقوق - ایران». در بیش از ۸۰ درصد طلاق‌ها در سال ۲۰۰۰ زنان خواهان بوده‌اند. برای این گزارش بنگرید به: شادی صدر در *یاس نو*، به نقل از سایت زنان ایران [۴، ۲۰۰۳].

۵۹ *زنان*، شماره ۳۴، اردیبهشت ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)، ص ۴ و شماره ۳۷، شهریور-مهر ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)، ص ۸. مطالعه‌ای توسط عدرا شالباف تأیید کرد که زنان (همسران) با تحصیلات عالی، قدرت تصمیم‌گیری وسیع‌تری در خانواده‌ها دارند، گرچه مسئولیت‌های خانگی آن‌ها به میزان اندکی تغییر کرده بود. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.

[womeniniran.com] [May 21, 2003]

۶۰ بنگرید به: *زنان*، شماره ۴۱.

اسلام ارائه داد. مهم‌ترین دستاورد زنان براندازی شکاف جنسیتی مرسوم بین «مرد اجتماعی» و «زن خانگی» بود. زنان ایرانی در مقابل مقاومت‌های بسیار، خود را به عنوان بازیگران عرصه‌ی عمومی تحمیل کردند. وضعیت متناقض زنان در جمهوری اسلامی بسیاری از ناظران و همچنین خود فعالانی را که در تلاش برای درک ماهیت کنش‌گری زنان بودند، سردرگم ساخته بود. فعالان به صراحت آن را به عنوان یک جنبش اجتماعی توصیف کردند،^{۶۱} اما برخی آن را یک «جنبش خاموش» می‌دانستند^{۶۲}، در حالی که سایرین استدلال می‌کردند که فعالیت پراکنده زنان فراتر از یک «مسأله‌ی اجتماعی» نیست.^{۶۳}

کنش‌گری زنان ایران را چگونه توصیف کنیم؟ آیا چیزی به نام «جنبش زنان» وجود داشت؟ اگر نه، چگونه فعالیت‌های پراکنده و در عین حال جمعی و غیرعمد به برخی نتایج ملموس منجر شده است؟ در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰، مشارکت زنان در صدها نهاد غیردولتی زنان، شبکه‌های همبستگی و گفت‌وگوها به درجاتی از فعالیت سازمان‌یافته اشاره داشت. گروه‌های زنان تجمعات برگزار می‌کردند، در نشست‌های بین‌المللی زنان شرکت می‌جستند، با سیاستمداران و رهبران روحانی لابی می‌کردند و در مجلس کارزار راه می‌انداختند. هفته‌های زن، نمایشگاه‌های کتاب، جشنواره‌های فیلم و رویدادهای ورزشی محل بسیج آنها بود. در سال ۱۳۷۴ فعالان مستقل به همراه مقامات معتدلی مانند شهلا حبیبی (مشاور رئیس جمهور رفسنجانی در امور زنان)، جشنواره هفته زن را که شامل ۶۲ سمینار، ۳۰۰۰ بزرگداشت، ۲۳۰ نمایشگاه و ۱۶۱ مسابقه بود، ترتیب دادند.^{۶۴} بیش از دوازده مجله زنانه (از جمله *زنان*، *فرزانه*، *حقوق*

۶۱ بنگرید به: آزادی، «جنبش اجتماعی زنانه»، سایت زنان ایران [۱۱ نوامبر ۲۰۰۳].

۶۲ مهدی، سایت ایران امروز آتیر ۱۳۸۱؛ مقدم، «فمینیسم در ایران و الجزایر»، هودفر، «جنبش زنان در ایران»، آزاده، «جنبش اجتماعی زنانه»، www.womeniniran.com.

۶۳ بنگرید به: جلایی‌پور، «مسأله اجتماعی، نه جنبش اجتماعی»، همچنین به «تحلیلی از پویای زنان ایران» هم‌او.

۶۴ گزارش‌شده در *زنان*، شماره ۲۶، ص ۵.

زن، زن روز، نادا، ریحانه، پیام هاجر، مهتاب، کتاب زن و جنس دوم) ۶۵ و شمار فزاینده‌ای از وب سایت‌ها (مانند بدجنس و زنان ایران) ایده‌ها را به اشتراک می‌گذاشتند، رویدادها را تبلیغ می‌کردند و شبکه‌های همبستگی ایجاد می‌کردند. بین سال‌های ۱۳۶۹ و ۱۳۸۱، سی‌وشش نشریه جدید زنان منتشر شد. ایده‌های فمینیستی در دانشگاه‌ها نفوذ کرد و گروه‌های دانشجویی زن خبرنگارهایی درباره‌ی مسائل جنسیتی چاپ می‌کردند؛ در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰، چهار دانشگاه ایران برنامه‌های مطالعات زنان را دایر کردند، هر چند عملکردشان بسیار مانده بود تا به مطلوب نزدیک شود. ۶۶

با این حال، تمام این فعالیت‌ها و شبکه‌ها در اندازه‌ای نبود که جنبش ساختاریافته‌ای پدید آورد که قادر به ایجاد اعتراض گسترده و سازمان‌یافته باشد. کنش‌گری زنان ایران مجموعه‌ای از احساسات پراکنده‌ی جمعی، مطالبه‌گری و شیوه‌های روزمره مرتبط با موضوعات مختلف جنسیتی، به‌ویژه تأکید بر فردیت زنان را دربرمی‌گرفت. هویت‌های جمعی در نهادهای زنانه کم‌تر از فضاهای عمومی (هر چند تحت کنترل) شکل می‌گرفت: فضاهای کاری، دانشگاه‌ها، صف‌های جیره‌بندی، مراکز خرید، محلات، اجتماعات غیررسمی و مساجد. گرچه شبکه‌سازی سنجیده‌ای وجود داشت، «شبکه‌های منفعل» به‌عنوان رسانه‌ای حیاتی برای ساختن هویت جمعی عمل کردند. ۶۷ چنان که در میان جوانان جریان داشت، شبکه‌های منفعل اجازه می‌دادند تا ارتباط آنی و ناگفته‌ای بین زنان منفردی برقرار شود که به طور ضمنی اشتراکات خود

۶۵ بین سال‌های ۱۹۹۰ و ۱۹۹۷، سیزده مجله جدید زنان منتشر شد (ندا، رهروان سمیه، بوریش، پگاه، معراج، جلوه، پیام زن، زنان، تکاپو، فرزانه، ریحانه، طویا و بانو). طی دوره‌ی بین انتخاب خاتمی و ۲۰۰۲، بیست‌وسه نشریه جدید زنان پدید آمد: زن و پژوهش، زن (روزنامه)، ارشاد نسوان، همسر، مهتاب، کتاب زنان، پوشش، قرن ۲۱، زنان جنوب، زن امروز، الزهراء، بانو، نور بارون، شمیم نرگس، سروش بانوان، طرح و مد، یاس، ایراندخت، مطالعات زن، مالینی، عروس، زنان فردا، زن شرقی، کوبک. از سال ۲۰۰۰، پنج مورد از این مجلات توسط مقامات تعطیل شده بودند. بنگرید به: یاس نو، ۲۳ می ۱۳۸۲ (۲۰۰۳).

۶۶ برای بررسی انتقادی برنامه‌های مطالعات زنان، بنگرید به: جلالی نائینی، «تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران».

۶۷ برای توضیح مفهوم «شبکه منفعل» بنگرید به: بیات، سیاست خیابانی، فصل ۱.

در سبک و سیاق، رفتار و دل‌مشغولی‌ها را تشخیص می‌دادند. به عنوان مثال، زنان دگراندیش با لباس‌های «نامناسب» مشابه در خیابان‌ها، تهدید مشترک از سوی پلیس اخلاق و همبستگی با یکدیگر را احساس می‌کردند.

هنگامه‌ی تنش شدید سیاسی، تهدید یا فرصت غالباً شبکه‌های منفعل زنان را به گروه‌های ارتباطی فعال تبدیل می‌سازد. بنابراین، زنان خانه‌دار یا مادران قربانیان جنگ، از آنجا که فاقد سازمان‌دهی نهادی برای ابراز نارضایتی بودند، اغلب نارضایتی خود را به خیابان‌ها می‌بردند، هنگامی که در صف‌های طویل حیره‌بندی، در ناوایی‌ها یا قصابی‌ها، یا در ایستگاه‌های اتوبوس ایستاده بودند، جایی که آنها شیوه‌ی سرکوب‌ناپذیر «گلایه عمومی» را تکمیل کردند. زنان به‌خوبی از مزیت نسبی مبتنی بر جنسیت خود، مصونیت مادری یا قدرت خود به عنوان مادر و خانه‌دار برای اعتراض استفاده کردند و در عین حال از واپس‌زنی مصون ماندند. در حالی که اعتراضات مردان و جوانان اغلب سرکوب می‌شد، جایگاه مادری زنان از آنها محافظت می‌کرد. همسران قربانیان جنگ این مصونیت مادری را با سرمایه‌ی سیاسی خود به عنوان خانواده شهدا درآمیختند تا مبارزات موفقیت‌آمیزی را علیه تفسیر مردسالاری از شریعت راه بیاندازند که حضانت فرزندان یتیم‌شان را به پدربزرگ‌شان اعطا می‌کرد.

با این حال، اعتراض عمومی چینی تنها جنبه‌ای ناچیز از مبارزات زنان را شکل می‌داد. آنها به‌ندرت مطالبات مشترکی را در مورد نابرابری جنسیتی بیان می‌کردند؛ در عوض، به خودی خود پیش رفتند تا مستقیماً در جایی که می‌توانستند - در آموزش، کار، ورزش و دادگاه‌ها- مطالبه‌شان را مطرح کنند. آن زمان، جنبش آنها جنبش اجتماعی متعارفی نبود که غالباً با تصاویر تشکیلات یکپارچه، رهبری شناخته‌شده، بنرها و راه‌پیمایی‌ها همراه باشد. کنش‌گری زنان ایرانی یک جنبش ضمنی را بازنمایی می‌کرد- نوعی تخطی ساختاری، فرایندی پیش‌رونده و ضروری از مطالبه‌گری که ریشه در قدرت حضور آنها داشت و به شیوه‌های زندگی روزمره گره می‌خورد. در برابر تعصب جنسیتی اسلام‌گرا، صرف حضور عمومی زنان یک دستاورد بود، اما همچنین به عنوان سکوی پرتابی عمل کرد که زنان می‌توانستند از آن برای تخطی از سیاست مردسالارانه یا مذاکره با آن استفاده کنند. زنان در اقدامات جنگی و فعالیت‌های داوطلبانه شرکت کردند و جویای شغل با درآمد شدند؛ تحصیل و ورزش را دنبال می‌کردند، دویدن و

دوچرخه‌سواری را پی می‌گرفتند و در مسابقات بین‌المللی دوی میدانی شرکت می‌جستند؛ به عنوان متخصص، رمان‌نویس، فیلم‌ساز و راننده‌ی اتوبوس و تاکسی کار می‌کردند و برای مناصب عالی دولتی کاندیدا می‌شدند.

و همین نقش‌های عمومی، از هر سو بر الزامات اجتماعی و قانونی که باید مورد توجه قرار می‌گرفت، می‌تاخت: عرف و قوانین محدودکننده باید برای تطبیق با ضروریات زنان «حوزه‌ی عمومی» در نظام مردسالار حاکم تغییر می‌کرد. برای نمونه، تحصیلات دانشگاهی اغلب مورد نیاز زنان جوان بود تا مستقل از خانواده زندگی کنند، چیزی که در غیر این صورت نامناسب تلقی می‌شد. فعالیت عمومی زنان موضوع حجاب (سازگاری آن با ماهیت کارشان)، مصاحبت‌شان با مردان، کشش‌های جنسی^{۶۸} و برابری با مردان را در جامعه پیش کشید. اگر زنان بیشتر از مردان وارد دانشگاه می‌شدند و از آن فارغ‌التحصیل می‌شدند، زنان بیشتری می‌توانستند (البته نه لزوماً) سمت‌هایی را اشغال کنند که بر مردان نظارت داشته باشند، که اقتدار آنها را اگر نهادینه نمی‌کردند، باید می‌پذیرفتند. ایفای نقش‌های عمومی مشابه مردان راه زنان را برای مطالبه حقوق برابر در قوانین احوال شخصیه، طلاق، ارث، دیه یا حضانت فرزند می‌گشود. چنان که زهرا شجاعی، مشاور رئیس‌جمهور خاتمی در امور زنان اظهار کرد: «اکنون که زنان نان‌آور خانه شده‌اند، آیا وقت آن نرسیده است که الرجال قومون علی النساء را با نگاه تازه‌ای بخوانیم؟»^{۶۹} چرا زنان نباید به عنوان رئیس‌جمهور یا رهبر انتخاب شوند؟ اگر زنان

^{۶۸} کشش جنسی در مرکز بحث آیت الله جوادی آملی علیه زنان که می‌توانند به عنوان قاضی یا فقیه عمل کنند، قرار داشت. بنگرید به: زنان، ۹، ص ۳۰.

^{۶۹} به نقل از زنان، شماره ۳۷، شهریور-مهر ۱۳۷۶ (۱۹۹۸)، ص ۵۶. این فرآیند به نوعی شبیه استراتژی «پیشروی آرام» است، که من در جای دیگر برای مفهوم‌سازی سیاست مردم‌عادی، حاشیه‌نشینان شهری در کشورهای در حال توسعه توضیح داده‌ام. این سیاست غیرخصمانه توزیع مجدد محصولات اجتماعی، فضای عمومی، زمین، مصرف جمعی و فرصت‌های تجاری را به میانجی اقدامات مستقیم طولانی‌مدت، آرام و مجزا توصیف می‌کند. جنبش زنان در ایران نیز مانند جنبش فقرای شهری، فرآیندی مجزا، دنباله‌دار و فزاینده برای به دست آوردن دستاوردها بود، فرآیندی که نزدیک به شیوه‌های زندگی روزمره بود. با وجود این، در حالی که حاشیه‌نشینان شهری حول ساختارهای قانونی هنجاری و (مدرن) عمل

بتوانند به عنوان مقامات عالی در تجارت یا دولت خدمت کنند، آیا باز هم برای شرکت در یک کنفرانس خارجی نیاز به کسب اجازه از شوهران خود دارند؟

در این پیشرفت ساختاری، زنان فعالیت‌های عادی مشابهی را انجام می‌دادند (کار در حوزه‌ی عمومی، ورزش، مطالعه یا انجام کارهای خانه)؛ اما این اقدامات بسیار معمولی مقامات را واداشت تا نقش زنان در جامعه و در نتیجه حقوق‌شان را به رسمیت بشناسند. این ضرورت حضور مردمی معنادار اما مداوم بود که مطالبات، استحقاقات و انتخاب‌های زنان را ارتقا می‌داد، زیرا به تدریج شکستن محدودیت‌های مردسالارانه‌ی بیشتری را ضروری می‌کرد. هر گام رو به جلو، گام بعدی را توجیه می‌کند، چرخه‌ی فرصت برای مطالبات بیشتر پدید می‌آورد و در نهایت به برابری جنسیتی و حقوق فردی بیشتر منجر می‌شود. این «ناجنیش» قدرت خود را نه از تهدید کنش‌گران به اغتشاش یا ناپایداری، بلکه از قدرت حضور آنها می‌گرفت: توانایی آنها برای ابراز اراده‌ی جمعی، به‌رغم تمام موانع، با دور زدن محدودیت‌ها، استفاده از آنچه ممکن بود و کشف فضاهای جدیدی که در آنها خود را شنیده، دیده و احساس شده می‌ساختند. با این حال، پیشرفت به چیزی بیش از اعمال روزمره متکی بود؛ افزون بر این، فعالان فمینیست ابزارهای پیچیده‌ی حقوقی، الهیاتی و نظری را به کار بردند تا از فرصتی که حضور عمومی زنان در اختیارشان قرار داده بود، بهره ببرند.

«خطر» چنین «پیشروی آرامی» بود که روحانیون محافظه‌کار را نگران ساخت که حدود سی و پنج سال پیش با اعطای حق رأی به زنان در انتخابات محلی از سوی شاه مخالفت کرده بودند. «حق رأی برای زنان، علاوه بر مشکلات خودش، منجر به شرکت آنها در انتخابات مجلس می‌شود؛ در این صورت این امر به برابری زن و مرد در طلاق، قضاوت و مانند آن می‌انجامد... بی‌شک این اعمال در مقابل اصول دینی ما قرار می‌گیرد.»^{۷۰}

می‌کنند و در نتیجه می‌توانند از آن عبور کنند، بازیگران زن باید در بطن این ساختارها عمل کنند و بنابراین قوانین محدودکننده چنین ساختارهایی را به چالش بکشند.

^{۷۰} دوانی، نهضت روحانیان ایران، ص ۶۷.

انگیزه‌ی زنان برای حضور عمومی با یادآوری وضعیت پیش از انقلاب‌شان، ضرورت اقتصادی و جهانی‌شدن مبارزات زنان تقویت شد. لیکن عامل بلافصل^{۷۱} فرصت‌گفتمانی بود که مبارزات خود زنان پیش‌تر پدید آورده بود. مشارکت گسترده‌ی آنها در انقلاب ۵۷ بسیاری از رهبران مذهبی، به‌ویژه آیت‌الله خمینی، را واداشت تا به طور علنی عاملیت اجتماعی و سیاسی زنان را به رسمیت بشناسند. اشاره‌ی وی به رأی‌دهندگان زن در نخستین همه‌پرسی جمهوری اسلامی قدرت عمومی آنها را تثبیت ساخت. او تصدیق می‌کند: «زنان بیش از مردان در این نهضت [انقلابی] سهم دارند؛ مشارکت آنها دو برابر مردان است.»^{۷۱} و در ادامه می‌گوید: «اینکه زنان مسلمان باید در خانه‌های خود حبس شوند، تصویری مطلقاً غلط است که برخی آن را به اسلام نسبت می‌دهند. حتی در صدر اسلام، زنان در ارتش‌ها و جبهه‌های جنگ حضور داشتند.»^{۷۲} بعدها، فمینیست‌های مسلمان برای سرپیچی از روحانیون محافظه‌کاری که می‌خواستند آنها را به حیطة خصوصی بازپس برانند، به این اظهارات استناد کردند. هم‌زمان، عمومی شدن فراگیر زنان در شرف به چالش کشیدن بسیاری از ساختارهای مردسالار دولت اسلامی و روابط جنسیتی و ایجاد یک هویت مستقل جدید برای آنها بود. این به نوبه‌ی خود، به خواسته‌های زنان برای برابری جنسیتی و رد بسیاری از نقش‌های «سنتی» چارچوب بخشید.^{۷۳} مقاومت و حضور روزمره‌ی زنان باعث تعمیق اختلاف در گفتمان دینی شد و تفسیری متفاوت، پسااسلامی و زن‌محور از متون مقدس را از پیش برد. و در این میان، زنان از جنبش نوظهور دیگری، یعنی جنبش «روشن‌فکران دینی»، بینش‌های اساسی را گرفتند.

^{۷۱} گزیده‌هایی از مقالات پیام‌هاجر، ص ۱، تهران: جمعیت زنان انقلاب اسلامی، ۲۱ تیر ۱۳۵۹.

^{۷۲} به نقل از زنان، شماره ۹، ص ۳۰.

^{۷۳} مطالعه‌ای در مورد جنسیت و نگرش اجتماع، تحت حمایت وزارت فرهنگ، نشان داد که بین دیدگاه‌های مردان و زنان در مورد «رضایت از زندگی» اختلاف فراوانی وجود دارد، چندان که انتظار زنان بسی بیش از مردان است. به گزارش خبرگزاری ایرنا، خرداد ۱۳۸۳ (۲۰۰۴)، به نقل از سایت ایران/مروز.