

اخلاق فمینیستی: فرجام «فمینیسم اسلامی» و خیزش «زن، زندگی، آزادی»

هایده مغیثی و شهرزاد مجاب



اثر حمید پوربهرامی، براساس شاهکار دولاکروا

پیشگفتار

تا پیش از جنبش «زن، زندگی، آزادی»، ایران، خاورمیانه و شمال آفریقا و دیگر کشورهای اکثرأً مسلمان هرگز چنین خیزش سیاسی گسترده‌ای را در نفی سلطه‌ی مردسالارانه‌ی حکومتی بر بدن زن با تکیه بر حجاب اجباری تجربه نکرده بودند. قیام پرشور زنان و مردان جوان ایرانی در برابر بیش از چهار دهه تبعیض، تحقیر، توهین، و نادیده و ناشنیده گرفتن شهروندان و تحمیل هویت اجباری بر آنان، مشروعیت حاکمیت را در شعله‌های حجاب سوزان، خاکستر کرد. نگاه میلیون‌ها انسان در سراسر دنیا از «ایران هسته‌ای» گذشت و به جوشش آزادی‌خواهانه‌ای که از دل زنان و جوانان برمی‌آید دوخته شد. دگرگونی فکری و فرهنگی بزرگی که در جامعه آغاز شده بسیاری از هواداران پیشین نظام، ترس‌زده‌گان و تغییر ناپاوران، حتی جمعی از باورمندان به دین را به حمایت از جنبش «زن، زندگی، آزادی» و خواست ایجاد نظامی دموکراتیک، سکولار و عادلانه فراخواند. این اعتراضات سراسری و فراگیر بخش‌های گوناگون جامعه‌ی مهاجران ایرانی را نیز در سراسر جهان فعال کرد. با توجه به محدود بودن فضای گفت‌وگو و فعالیت رسانه‌ای در داخل کشور، گروه‌های مختلف کنشگران مهاجر ایرانی و مخالفان از طیف‌ها و دیدگاه‌های گوناگون با رسانه‌های بی‌شمارشان وظیفه‌ی جلب توجه جهان به رویدادهای ایران و پی‌گیری رویدادها و گزارش‌های روزبه‌روز حرکت داخل را به‌عهده گرفتند. گردهمایی‌های چند ده هزار نفره، صدور اعلامیه‌های همدردی و همبستگی با جنبش، تلاش برای ایجاد و اعلام ائتلاف‌های متعدد، نوشتن منشورها، برگزاری کنفرانس‌های آکادمیک، ارتباط با دولت‌های غربی و مباحثه‌های بی‌شمار رسانه‌ای، حداقل از جهت شکستن سکوت و گرایش نظاره‌گری منفعلانه در میان مهاجران، و افزایش آگاهی جمعی و ترویج ارزش‌ها و رفتارهای دموکراتیک، تجاربی است ضروری و مثبت. همگرایی و تعامل همه‌ی عدالت‌جویان برای انتخاب ابزار سیاسی مناسب و راهکارها و برنامه‌های شفاف برای تحقق خواسته‌های مشخص و چندلایه‌ای که زیر شعار فراگیر «زن، زندگی، آزادی» جای گرفته‌اند، اهمیت حیاتی دارند.

این نوشته مداخله‌ای است در بحث‌ها و تحلیل‌های رسانه‌ای و آکادمیک در زمینه‌ی جنبش ژینا-مهسا در خارج از کشور، با هدف یادآوری تاریخ طولانی و پرمشقت مبارزه‌ی زنان پیش از خیزش مهسا، به نسل دلیر و پرنرژی‌ای که با خواستِ موجه و قابل‌درکِ داشتنِ یک زندگی «ثُرمال» و «آزادی» مصمم به ازجا کردنِ ساختارهای تمامیت‌خواهی است؛ به‌خصوص از آن‌رو که شرایطی که به انقلاب ۵۷ انجامید، و زمینه‌های مادی، اجتماعی و سیاسی‌ای که به شورش زنان و مردان جوان علیه حجاب اجباری پس از قتل دولتی ژینا (مهسا) جرقه زد، در بمباران تبلیغاتی رسانه‌های برون‌مرزی، عامدانه به سود رهبران خودگمارده و فعالیت‌سایبری از راه دور، نادیده گرفته می‌شود. این مداخله دعوتی است برای فاصله گرفتن از فضای هیجانی و سرشار از انرژی سیاسی سازمان‌نیافته و واکنش‌های عاطفی‌ای که جنبش «زن، زندگی، آزادی» تولید کرده، و مرور تجربیات گذشته‌ی تلاشگران حقوق زن در دوران پس از انقلاب، با امید تکرار نشدن اشتباهات و ناکامی‌های گذشته.

در این راستا، لازم دیدیم که پاره‌ای از اختلاف‌های بینشی در مطالعات فمینیستی ایران را که در چند دهه‌ی گذشته به‌ویژه در خارج از کشور بازتاب داشته مرور کنیم. هدف ما از این مرور تأکیدی بر اهمیتِ تعمق در نتایج و پیامدهای سیاسی نظریه‌پردازی‌ها و تئوری‌ها درباره‌ی راهکارهای تحول اجتماعی، و ضرورتِ انتقادهای سازنده با تکیه بر اخلاقیات فمینیستی. این اشاره را نیز لازم می‌دانیم که از آن جا که هدف ما نقد دیدگاه‌ها و نه افراد است، ذکر نام و مشخصات انتشار نوشته‌هایی را که از آن‌ها به‌طور دقیق مستقیم و غیرمستقیم نقل‌قول کرده‌ایم ضروری ندانسته‌ایم. ما مدت‌ها پیش از آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی»، طی نوشته‌های جداگانه‌ی متعددی انتقادهای خود را به نظریه‌پردازی‌های مبالغه‌آمیز «فمینیسم اسلامی» با ارجاع مشخص به نام و نوشته‌های نویسندگان بیان کرده‌ایم. خواننده‌ی علاقمند می‌تواند در پی‌نوشت به پاره‌ای از آن‌ها مراجعه کند.^۱

حجاب اجباری، «پرچم» مبارزه بر علیه غرب

با استقرار حاکمیت جدید در پی انقلاب ۱۳۵۷، اجباری شدن حجاب بر دو بُعد دینی و سیاسی توجیه شد. بُعد دینی بر این اساس که جایگاه زن در جامعه و روابط و اخلاق جنسی به طور کلی در چارچوب شریعت شیعه اسلامی تبیین و با استفاده از دستگاه قهر بر جامعه تحمیل شود. بُعد سیاسی بدین معنی که پوشش و رفتار اخلاقی زنان، ایران را جلوه‌ای از دژ مستحکم «اسلام حقیقی» در مقابله با «شیطان بزرگ/امپریالیسم آمریکا» که از دید نظام اسلامی زن مسلمان را آلوده‌ی «فرهنگ جنسی غرب» کرده بود، نشان دهد. ایران می‌بایست از طریق نهادهای جدید شریعت در قوانین، تحمیل اخلاقیات اسلامی و الغای دگرگونی‌های اجتماعی و حقوقی به دشواری به دست آمده‌ی دهه‌های پیشین، چنین دژ تخیلی را به نمایش گذارد. نماد قابل رؤیت و سمبلیک این سیاست حجاب و حقوق زنان بود.

اولین رویارویی زنان با حاکمیت جدید

جمعیت زنان پرشوری که در اعتراض به فرمان حجاب اجباری درست سه هفته پس از انقلاب به خیابان آمدند و نزدیک به دو هفته با تحصن‌ها و توقف کار در اداره‌ها و مدارس و بیمارستان‌ها به نخستین نیروی مخالف در برابر نظام جدید تبدیل شدند، به خوبی می‌دانستند که به زیر حجاب راندن دوباره‌ی آنان مقدمه‌ی یورش به عرصه‌های دیگر حقوق فردی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان است. جنبش خودجوش زنان به عنوان نیرویی سیاسی با خواست‌های مشخص فمینیستی در حال ظهور بود. افسوس که بسیاری از نیروهای سیاسی و روشنفکران صاحب‌نام نظاره‌گر این رویدادها ماندند، و اخطار را از آنچه برای انقلاب و برای سایر نیروهای سیاسی در پیش بود جدی نگرفتند. از آن بدتر بعضی از آنان به زنان معترض توصیه کردند به مسائل «جدی‌تر» انقلاب بیندیشند، که از نظر آن‌ها حجاب اجباری از آن جمله نبود. در جو هیجانات ضدامپریالیستی آن زمان، گوش شنوایی برای هشدارهای روشنفکران مستقل و هوشیاری که از «صدای پای فاشیسم» و مفتش‌هایی که «دهانت را می‌بویند مبادا که گفته باشی دوستت دارم» سخن می‌گفتند، وجود نداشت. و این داستان غم‌انگیز دیگری

است. نکته این است که محروم کردن زنان از حق انتخاب پوشش که البته به خودی خود ظلم و ستم بزرگی است، محتوایی بسیار گسترده تر از نفی حق پوشش داشت و دارد. هدف کنترل بدن زنان و جنسیت، وادار کردن آنان به تسلیم و پذیرش زنانگی به روایت حاکم، محدود کردن فضای فعالیت اجتماعی و تبدیل بدن آنان به ماشین تولید سربازان آینده برای پیشبرد جاه طلبی‌های منطقه‌ای و فراتر از آن بود که از نظرها پنهان ماند. نگرانی زنان از فرمان حجاب اجباری کاملاً به‌جا بود. حاکمیت با درهم‌آمیختن قوانین حقوقی و احکام مذهبی، اعلامیه‌های سیاسی و تصویب‌نامه‌های دولتی و با کمک مشتهای آه‌نین طی سال‌های پس از انقلاب سیاست جداسازی جنسی در زندگی اجتماعی و محدود کردن فرصت‌های زنان را دنبال کرد. قانون حمایت از خانواده تعلیق شد. سن قانونی ازدواج برای دختران به سیزده و در عمل به نه سال کاهش یافت. زنان قاضی برای تصدی کرسی قضاوت رد صلاحیت شدند. تحصیل در برخی از رشته‌های آموزش عالی برای زنان ممنوع شد و صدها زن متخصص، آموزگاران و کارکنان دولت پاکسازی یا به بازنشستگی پیش از موعد یا ترک شغل وادار شدند. هرچند در مورد آموزش عالی زنان عقب‌نشینی‌هایی انجام شد، اما سیاست‌های جنسیت‌گرایانه و خصومت‌آمیز علیه زنان در سال‌های بعد با تدوین و اجرای قانون مجازات اسلامی، قصاص برای بی‌حجابی، سنگسار به اتهام رابطه‌ی خارج از موازین اسلامی، اعطای «اختیار» برای توهین و ضرب و جرح زنان کم‌حجاب/بدحجاب به مأمورین رسمی و غیررسمی اجرای «نهی از منکر»، و آنانی که توهین و کتک زدن زنان برای‌شان نوعی ارضای تمایلات جنسی سرکوب‌شده نیز بود، ناامن کردن خیابان‌ها برای زنان، بستن نشریات معدود زنان و بسیاری اقدامات قانونی و غیرقانونی خصمانه ادامه یافت.

ابتکارهای مقاومتی زنان

گسترش محدودیت‌ها و خشونت دولتی تنها به افزایش مقاومت هوشمندانه‌تر زنان انجامید. آنها بیشتر به دانشگاه رفتند، به ترجمه و نوشتن مقالات و کتاب‌های فمینیستی، انتشار مجله و نوشتن رمان دست زدند. گروه‌های مختلف زنان با گرایش‌های مختلف شکل گرفتند؛ از جمله، «تغییر برای برابری»، «کانون زنان ایرانی»،

اخلاق فمینیستی: فرجام «فمینیسم اسلامی» و خیزش «زن، زندگی، آزادی»

«مدافعان حقوق بشر»، «مادران صلح»، «مجمع زنان اصلاح طلب»، «مدرسه‌ی فمینیستی»، «میدان زنانه»، «همگرایی زنان»،... و کمپین‌هایی مانند کمپین یک میلیون امضا، برای اصلاح قوانین خانواده، مخالفت با سنگسار و اعدام، دفاع از زندانیان سیاسی-عقیدتی، و آزادی بیان، اعتراض به ممنوعیت دوچرخه‌سواری زنان، و ورود به استادبوم‌های ورزشی، حفظ محیط زیست و حقوق حیوانات سازمان داده شدند؛ و در شرایط دشوار امنیتی گام‌های مهمی برای تعامل و همکاری با یکدیگر برداشتند. برای مدتی نشریات شکوفا شد، فیلم‌های مهمی تولید شد. زنان به جامعه نشان دادند که حجاب اجباری در خود تمام گسل‌های دیگر اجتماعی (فقر، بیکاری، ویرانی محیط زیست و غیره) یعنی روابط اجتماعی برخاسته از استثمار را هم می‌پوشاند. با این حال سرکوب بی‌امان و خشن زنان فعال از سویی و سیاست تعدیل اقتصادی و حذف پوشش‌های قانونی و سرویس‌های رفاهی که به افزایش فقر و بی‌تأمینی زنان و ظهور پدیده‌ی زنان کارتن خواب و معتاد، پایین آمدن سن تن‌فروشی و ازدواج زود هنگام دختران خردسال انجامید، جنبش عدالت‌جویانه‌ی زنان را آسیب‌پذیرتر کرد. مقاومت مسالمت‌آمیز، مبتکرانه و شجاعانه‌ی زنان در برابر انتظارات و توقعات فرهنگی حاکمیت، در شرایطی که سخن گفتن و نوشتن و دفاع از حقوق زن، خطرات بسیار در پی دارد در تمام این سال‌ها با فراز و نشیب ادامه یافت.

«اصلاحات» و امیدها

از اواسط دهه‌ی ۱۳۷۰ خورشیدی بحران اقتصادی ناشی از سیاست تعدیل اقتصادی که تمام دولت‌های جمهوری اسلامی پس از جنگ با عراق دنبال کرده بودند، همراه با سوءمدیریت، فساد نهادی‌شده در سطوح بالا، تصمیم‌گیری‌های ناشی از بی‌دانشی و بی‌تجربگی، به کار گماشتن افراد بی‌اطلاع و بی‌سواد صرفاً به‌خاطر ارتباطات خانوادگی یا ملاحظات ایدئولوژیک، و به هدر دادن منابع مالی، فرهنگی و محیط زیستی، حاکمیت را با بحرانی جدی روبه‌رو کرد. کنترل سرکوب مطالبات و فعالیت‌های اعتراضی زنان، کارگران، ملیت‌ها، دانشجویان، رسانه‌های منتقد نظام، هنرمندان و روشنفکران سکولار تشدید شد. اختلاف‌های داخلی بین دو جناح موسوم به

«اصلاح طلب» و «اصول گرا» نیز شدت یافت. در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ زنان و جوانان به طور هماهنگ به نفع محمد خاتمی رأی دادند که امید داشتند با دغدغه‌های آنان موافق تر باشد. مقاومت خودجوش زنان گسترده بود، اما پیروزی خاتمی، ضمن ایجاد پاره‌ای تحولات از جمله ظهور نشریات و ان.جی.اوهای متعدد، به دودستگی بیشتر جناح‌های میانه‌رو و محافظه کار در داخل و خارج از حکومت کمک کرد و حاصل دو دوره‌ی ریاست جمهوری او یأس و نومی‌دی از امکان تحول حکومت از درون بود. با این همه، هرچه فشارهای اجتماعی و فرهنگی و خشونت فیزیکی و اخلاقی نسبت به زنان افزایش یافت و هرچقدر فضای فعالیت سیاسی و حقوقی زنان تنگ تر شد، روحیه‌ی مقاومت و اراده‌ی تغییر نابرابری جنسیتی و بی‌عدالتی‌های اجتماعی و همراه آن بلوغ فکری و سیاسی زنان ایرانی، اعتماد به نفس آنها رشد بیشتری پیدا کرد.

یورش دوباره‌ی اصول‌گرایان

با انتخاب محمود احمدی‌نژاد عرصه برای فعالیت نیروهای دموکراسی‌خواه، از آن جمله برای زنان، از آنچه بود تنگ تر شد. در جریان انتخابات ۱۳۸۸ کنشگران زن کوشیدند از فرصت فضای سیاسی کوتاه و زودگذر انتخابات برای افشا و افزایش آگاهی درباره‌ی قوانین تبعیض‌آمیز و بسیج هم‌نظران و خلق جوانه‌های ائتلاف‌های آینده بهره بگیرند. در اعتراضات میلیونی پس از آن نیز زنان تا اندازه‌ای رهبری جامعه‌ی مدنی را برای ابراز نارضایتی جامعه و طرح خواسته‌ها به عهده گرفتند. گفتنی است که کنشگران حقوق زن بودند که برای نخستین بار خواست تجدید نظر در قانون اساسی به سود حقوق زنان را در مطالبات خود طرح کردند. نسل جدید همین زنان بودند که در سال‌های بعد، کم‌وبیش هم‌زمان با خیزش اعتراضی ۱۳۹۶ در برابر ضرب‌وشتم خیابانی ایستادند، روسری و حجاب را بر سر چوب زدند و از پی‌آمدهای آن نهراسیدند و موفق شدند نقاب تقدس را برای همیشه از چهره حاکمیت بردارند و مشروعیت آن را حتی در چشم طرفدارانش به جز جان‌سخت‌ترین آنها در داخل و به‌خصوص در خارج از ایران از میان ببرند.

هیاهو و سکوت «فمینیسم اسلامی»

به موازات فعالیت جناح موسوم به «اصلاح طلب»، بازیگران غیردولتی، فمینیست‌هایی که مداخله در بحران سیاسی و کنشگری زنان را دنبال می‌کردند، واکنش‌های متفاوتی به بحران سیاست جنسی حاکمیت برای به زانو در آوردن زنان نشان دادند. اگر برای کنشگران حقوق زن در داخل کشور در خواست برابری قانونی، در جوّ امنیتی و خفقان شدید، مبارزه‌ای بود آگاهی‌دهنده که تضاد میان آموزش‌های اصول‌گرایان و مقتضیات زندگی و نهادها و ارزش‌های امروزی را بدون استفاده از شعارهای غیر عملی آشکار می‌کرد، و به‌طور غیر مستقیم مبارزه‌ای برای شریعت‌زدایی از نظام سیاسی و قانونی کشور بود، برداشت جمعی از خواهران فمینیست آنها در خارج از کشور گشوده شدن دروازه‌های جدیدی برای فعالیت‌ها و امکان بهبود شرایط زنان بود.

جمعی از فمینیست‌های آکادمیک ایرانی، تحت نفوذ گرایش‌های پست‌مدرن و نسبی‌گرایی فرهنگی متداول در آن سال‌ها از سویی، و افزایش حضور گروه برگزیده‌ای از خویشاوندان زن مقامات حکومتی، و نیز عقب‌نشینی‌های محدود حاکمیت در زمینه‌ی آموزش و حضور اجتماعی زنان، به این نظر رسیدند که برابری حقوقی زنان با مردان با تفسیر مجدد از شریعت و خوانشی دیگر از متون و گفت‌وگوهای حقوقی، ممکن، و حتی مطلوب‌تر است. بعضی از آنان با امید به متقاعد ساختن روحانیون و نهادهای قانون‌گذاری اسلامی در مورد برابری زنان و مردان، بر این استدلال پامی‌فشرده‌اند که قوانین تبعیض‌آمیز جنسیتی، مانند قانون تبعیض‌آمیز دپه، نه در فقه اسلامی، بلکه در سنت و تاریخ ریشه دارند و از این‌رو قابل‌تغییراند. اگرچه این منتقدان ماهیت زن‌ستیزانه، یا به بیان محتاطانه‌ی آنها، ماهیت مردمحورانه‌ی قانون را قبول داشتند، اما تحلیل آنها از چارچوب قضایی-حقوقی حکومت اسلامی فراتر نرفت و ریشه‌های مذهبی قوانین را مورد پرسش قرار نداد. آنها به حکومت یادآوری می‌کردند که طبق قانون اساسی ملزم است تا به اجتهاد بپردازد و از علم، فناوری و تجربه استفاده کند. آنها این رابطه‌ی مهم را نادیده گرفتند که حتی اگر به تفاسیر «فمینیستی» از متون و سنت‌های مذهبی مجال نقش‌آفرینی در روند اصلاحات داده شود، تلفیق آنها در قانون مستلزم یک فرایند

سیاسی، یعنی تعارض و سازش در توزیع مجدد و اعمال قدرت سیاسی و جنسیتی است. از آن جا که این قوانین از یک برنامه‌ی مردسالارانه‌ی علناً مذهبی متأثرند، اصلاح آنها مستلزم بازنگری رادیکال یا کنار گذاشتن مبانی الهیاتی آن خواهد بود و می‌پرسیدند که «آیا زمان آن نرسیده که به اجتهاد بپردازیم؟» به عبارت دیگر، از تحولات نزع جنسیتی در ایران عقب مانده بودند.

تردید نیست که ظهور و قدرت گرفتن بنیادگرایی اسلامی پس از انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ و ترور انورسادات رئیس‌جمهور مصر در ۱۹۸۱، دو متحد «مدرن» و پرزور غرب در منطقه، روایت‌های غرب‌مدار و نژادپرستانه بر ضد مسلمانان، عرب‌ها و ایرانی‌ها و پیش‌داوری‌های ضد اسلامی و تصویرپردازی‌های جدید شرق‌شناسی درباره‌ی زنان مسلمان را دامن زده بود. چه در مراکز دانشگاهی، چه در مطبوعات و رسانه‌های دیگر روایاتی غالب بود که موجودیت و هویت زنان اکثر کشورهای مسلمان را به مذهب تقلیل می‌دادند و توصیه می‌کردند که حقوق زنان در این کشورها باید در محدوده‌ی فرهنگ خود، که گویا تنها در اسلام و ارزش‌های اسلامی خلاصه می‌شود، مطالبه شود. نقطه‌ی مقابل آن‌ها بینشی بود که به نام مخالفت با جنگ و با امپریالیسم بر جنایات بنیادگرایان چشم می‌بست و از سخن گفتن درباره‌ی تروریسم دولتی در این کشورها که اقلیت‌های ملی و مذهبی، روزنامه‌نگاران، همجنس‌گرایان، دانشگاہیان، معلمان، فعالان اتحادیه‌ای، وبلاگ‌نویسان را هدف قرار می‌داد و می‌دهد، خودداری می‌کرد. در رابطه با زنان نیز گاهی استدلال می‌شد که مردمی را که از فقر و بی‌کاری و تعدی نواستعماری رنج می‌برند نباید با مطرح کردن انتقادات جنسیتی دوپاره کنیم؛ بی‌توجه به این واقعیت که اکثریت توده‌های فقیر، بی‌کار و استثمارشده و محروم در این جوامع را زن‌ها تشکیل داده و به‌طور روزمره مورد بهره‌برداری جنسی و انواع خشونت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، روحی و جسمی نیز قرار داشته و دارند. در حقیقت هیچ فضای خصوصی و عمومی بری از تحقیر و توهین به زنان نبود و نیست.

فضای پسااستعمارگرایانه، پسامدرن، پساساختارگرا و به‌طور کلی «پسائیت» روشنفکری که در آن زمان در مجامع آکادمیک در اوج خود بود، مشوق گفتمان و تحلیل فمینیست‌های آکادمیک ایرانی بود که در شرایطی که دین‌سالاری اسلامی در ایران در حال رنگ باختن بود، با طرح و ترویج «فمینیسم اسلامی»، کوشیدند با تصورات

اخلاق فمینیستی: فرجام «فمینیسم اسلامی» و خیزش «زن، زندگی، آزادی»

اروپامدار درباره‌ی زن «منفعل»، «ناآگاه» و «بی‌سواد» مسلمان، از طریق توصیف هر حرکت اعتراضی فردی و جمعی زنان به‌عنوان «عاملیت/سوبژکتیویته» زن مسلمان، مقابله کند.

پژوهش‌های «نومحافظه‌کارانه» خطر افتادن در دام دفاع توجیه‌گرانه از کردارهای جنسیتی دین و بهانه‌تراشی برای گفتمان و اقدامات سرکوب‌گرانه نظریه‌پردازان و زمامداران تمامیت‌گرا را نمی‌دیدند. درباره‌ی جایگاه زنان به‌عنوان دارندگان عاملیت اجتماعی و سیاسی که «با تأویل و تفسیرهای زنورانه‌ی متون اسلامی... فضاهای تازه‌ی فرهنگی و سیاسی» را در ایران گشوده‌اند مبالغه می‌کردند؛ از این‌که «دگرگونی نظام حکومتی» زنانی را به صحنه آورده که «قبل از انقلاب محیط کار، اجتماع، سیاست و فرهنگ را بیگانه از خود می‌دانستند» ابراز شادمانی می‌کردند؛ و نوشتند حضور زنان چنان «پرشور و هیجان‌انگیز» است که نمی‌توان آن را نشانه‌ی خشم زنان در مقابله با سیاست‌های زن‌ستیزانه دانست، بلکه این «صدای زنان مسلمانی است که اکنون راه خود را از طریق فمینیسم اصیل اسلامی یافته‌اند.» فمینیست دیگری، پس از ارائه‌ی تصویر دل‌انگیزی از امکاناتی که پس از استقرار حاکمیت اسلامی برای زنان دین‌مدار پدید آمده تا دولت نتواند از «وظایف اسلامی» خود سر باز زند، به این نتیجه‌ی بهت‌آور رسید که «بنیادگرایی برای زنان ایران» در واقع یک موهبت «خداداد» بوده است.

محافظه‌کاری اکادمیک حتی در بررسی‌های تاریخی نیز مانع از اشاره به نقش روحانیون محافظه‌کار به‌عنوان یکی از موانع عمده در برابر تجدد در ایران، حداقل در زمینه‌ی حقوق زنان بود. به جای آن بر «ضعف بورژوازی» و سلطه‌ی «قدرت نیمه‌فئودال»، «نبود طبقه‌ی کارگر تشکل‌یافته» و «عدم توافق بین روشنفکران» تکیه می‌شد. برخی «فمینیسم اسلامی» را معادل الهیات رهایی‌بخش در آمریکای جنوبی و مرکزی می‌دانستند. در «گزارش کشوری» در مورد وضعیت زنان ایران یادآور می‌شدند «فعالین حقوق زنان کارزارهای وسیعی برای حقوق برابر به‌راه انداخته‌اند که در چارچوب پارامترهای تعیین‌شده توسط تئوکراسی، موفقیت‌آمیز بوده‌اند. مع‌ذالک، چارچوب کلی قانون تبعیض‌آمیز است و زیربنای تئوکراتیک دولت مرتباً عناصر مترقی و دموکراتیک آن را بلااثر می‌کند.» شگفت‌انگیز آن است که «پارامترهای تعیین‌شده

توسط تنوکرآسی» محک اندازه‌گیری برای موفقیت فعالین حقوق زنان به حساب آید. در بخش «توصیه‌ها» به حکومت دین‌مدار ایران، به‌جای خواست لغو قانون زن‌ستیز سنگسار، توصیه می‌کنند «این قانون مجازات باید میان تجاوز به معنای رابطه‌ی جنسی که مورد توافق متقابل نیست و رابطه‌ی جنسی بیرون از ازدواج که با توافق متقابل همراه است، تمایز بگذارد.»

اشتغال زنان در حکومت اسلامی، عرصه‌ی دیگری بود که فمینیست دیگری با سهل‌انگاری پژوهشی یا اشتباه محاسباتی، از جمله درهم‌آمیختن آمار سری‌های زمانی چند سال پیش و پس از انقلاب، به نتیجه‌ی نادرست عدم تغییر «سهم زنان در نیروی کار بعد از انقلاب» رسید. از جمله این اشتباهات در نظر نگرفتن کاهش واحد سن اشتغال (از ۱۰ سال پیش از انقلاب به ۶ سال در سرشماری آماری پس از انقلاب) بود. امری که آمار اشتغال زنان پس از انقلاب را متورم می‌کند. او در توضیح افزایش نقش اجتماعی زنان در نظام جدید، از جمله به نقش زنان بسیجی و واگذاری «مسئولیت محافظت از وزارتخانه‌ها و...» به آنها، به‌عنوان تصمیماتی مغایر اوایل انقلاب که قصد «حذف زنان از رده‌های مناصب دولتی» بود یاد کرد، که به‌طور غیرمستقیم تأیید تحریف‌آمیز سیاست‌های جنسیت‌گرای دوران «اصلاحات» بود.

یکی دیگر از پژوهشگران فمینیست، با شور بیشتری تلاش کرد امتیاز هر نوع تغییر و تبدیلی در سیاست‌های زن‌ستیزانه‌ی حکومت پس از جنگ ایران و عراق را به «زنان مسلمان» نسبت دهد. از جمله با این ادعا که «قانونی که تحت فشار زنان مسلمان فعال به امضای آیت‌الله خمینی رسید، به نسبت قانون مصوبه‌ی زمان شاه حمایت واقعی بیشتری را برای زنان تأمین می‌کند.» این روایت نه‌تنها از نظرگاه محتوای قانون جدید، بلکه از نظر روند و نقش زنانی که بر تصویب این قانون تأثیر داشتند بسیار نادرست و جانب‌دارانه بود. این نویسنده مقاله‌های متعدد پژوهشی زنان کنشگر و نیز تلاش زنان بی‌شماری که حتی پس از درگذشت یا کشته شدن شوهران‌شان در جنگ از حق حضانت فرزندان به‌نفع جد پدری محروم مانده و به هر وسیله‌ی ممکن، از عریضه‌نویسی، تا بست‌نشینی در خانه‌ی روحانیون، حاکمیت را در فشار قرار داده بودند نادیده گرفت. همین فرد به دفاع جانانه‌ای از حجاب پرداخت و مدعی شد پوشش زن مسلمان که در دوران استعمار به رموز و بدفهمی بسیاری آلوده شده بود، در دوران پسا-استعماری

اخلاق فمینیستی: فرجام «فمینیسم اسلامی» و خیزش «زن، زندگی، آزادی»

صرفاً لباسی است که زن مسلمان آن را می‌پوشد تا خود را آراسته‌تر نشان دهد، درست همان‌گونه که زن غربی در آرایش خود آزاد است. او ادعا کرد زن مسلمان از حجاب چون «جایگزینی خلاق» استفاده می‌کند تا بتواند مشارکت خود در فضای عمومی را افزایش دهد. به این ترتیب «انتخاب» حجاب را امری بدیهی فرض می‌کرد و عنصر اجبار و زور، چه به شکل خشونت وحشیانه یا ایجاد ارباب یا به شکل فشارهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، در تحلیل او جایی نداشت.

فمینیست دیگری بی‌هیچ ملاحظه و تردید و تعمقی، که از جمله مسئولیت‌های اخلاقی یک پژوهشگر صادق است، در مصاحبه با یکی از رسانه‌ها، «سکولاریسم در ایران [را] پروژه‌ای به سر آمده» اعلام کرد!

موارد پرخاشگری و متهم ساختن کسانی که در سوی مقابل این بینش قرار داشتند به‌عنوان «چپ سنتی»، «اورینتالیست»، «محققین دولت-محور و ساختارگرا» که عاملیت و سوژگی زن مسلمان را نادیده می‌گیرند و از سیاست امپریالیست‌ها جانب‌داری می‌کنند و دیگر برخوردهای شخصی کم نبودند. پاره‌ای از این پژوهشگران که به‌خاطر مواضع سیاسی‌شان به‌راحتی می‌توانستند به ایران سفر کنند، نظریه‌های همکاران خود را که به‌دلیل سیاسی امکان چنین سفرهای پژوهشی را نداشتند، به‌خاطر نداشتن «مطالعات میدانی» در ایران بی‌اعتبار اعلام می‌کردند.

باور ما این بود که شوق و ذوق نابه‌جای پژوهشگران فمینیست اسلامی نسبت به حضور زنان وابسته به حاکمیت یا نخبگان اسلامی در ایران، لبه‌ی تیز و بُرنده‌ی سیاست‌های جنسیتی حاکمیت و بنیادگرایان را کند یا بی‌خطر جلوه می‌داد؛ تکیه بر «عاملیت» و توانمندی «زنان مسلمان» نه به‌رغم حجاب بلکه به‌واسطه‌ی حجاب، به این ادعا اعتبار می‌بخشید که زنان ایران «در پناه اسلام» از حقوق اجتماعی و قانونی برخوردارند و انتقاد به سیاست‌های جنسیتی نظام ترفندی امپریالیستی است؛ در ارگان‌های مطبوعاتی حکومت (مانند نشریه‌ی «پالئارات» وابسته به انصار حزب‌الله) بی‌هیچ ملاحظه‌ی اخلاقی و سیاسی کنش‌گران حقوق زنان «مشوقین و مروجین فحشا» خوانده می‌شدند.

گفتنی است که زنان آگاهی نیز بودند که به طور روزمره با محدودیت‌ها و تبعیض‌های فلج‌کننده و خشونت حاکم دست‌وپنجه نرم می‌کردند، و در این هیجانات و احساسات خواهران خود در خارج از کشور سهیم نبودند و به آن‌ها توصیه می‌کردند که «بیش از حد از رویدادهای ایران به هیجان و سرور نیایند» و «با تحولات اندک فریفته نشوند.» یا «با افزایش شمار زنان مجلس و انتصاب چند زن به سمت‌های اجرایی هلهله به راه نیندازند چرا که گماشتن چند زن به مناصب بالا و محروم کردن عموم زنان از موقعیت شهروندی کامل معنایی ندارد»؛ و بی‌هیچ اما و اگر قانون خانواده‌ی تدوین‌شده در جمهوری اسلامی را «به مراتب عقب‌تر از آنچه در دوران شاه به آن دست یافته شده بود» توصیف می‌کردند.

اشاره‌ی مختصر به روایت‌های این کنشگران اکادمیک حقوق زنان در محافل دانشگاهی خارج از کشور را از نظرگاه تأثیر فکری و سیاسی آن‌ها بر عمل میدانی جنبش زنان در داخل (و خارج از کشور)، یعنی ایجاد تردید در درستی مبارزه علیه حجاب اجباری و سایر سیاست‌های زن‌ستیزانه و افزایش گرایش‌های پوپولیستی نباید به‌هیچ‌وجه دست‌کم گرفت. چنان که تکیه بر پیش‌برد خواست‌های روزمره‌ی مدنی و مطالبات حقوقی ویژه‌ی زنان، بدون طرح مقولاتی مانند خواست دولت سکولار دموکراتیک و عدالت‌خواه که آزادی‌های جنسیتی، ملی، مذهبی، و عقیدتی را برای تمام شهروندان تأمین کند، از پر کردن «شکاف بین دولت و ملت» و «ایدئولوژی» نکردن جنبش زنان سخن می‌گفتند. حتی در مقطعی ما شاهد مراسم خرافی مانند توزیع آجیل مشکل‌گشا و پختن آش نذری برای آزادی زنان کنشگر زندانی تحت عنوان همراهی با «مردم» و ایجاد فرصت ارتباط اجتماعی و همبستگی زنانه نیز بودیم. دیگر تأثیر عملی و منفی روایات جانب‌دارانه از تحولات حقوق زنان در ایران، در خارج از کشور نیز در راه‌یافتن این ادعاها به جزوه‌هایی بود که برای اطلاع و آموزش و تصمیم‌گیری هیئت‌های رسیدگی به تقاضای پناهندگی زنان ایرانی در کانادا تهیه می‌شد.

با گذشت سال‌ها و بی‌حاصل بودن امیدهای اصلاحات توسط «اصلاح‌طلبان» حکومتی، بحث‌ها و هیجانات پیروان نظریه‌ی فمینیسم اسلامی رنگ باخت و به تدریج به فراموشی سپرده شد، و تا مدتی خبری از آکادمیک‌های هوادار فمینیسم اسلامی

نبود. شعارهای درون ایران در جنبش‌هایی که یکی پس از دیگری سر بر می‌آوردند، از جمله، «اصلاح‌طلب/اصول‌گرا دیگه تمومه ماجرا» مَهر پایان را بر این توهّمات کوبیده بود. جنبش توفانی «زن، زندگی، آزادی» که در طول و پهنا نافی همه‌ی نظریه‌های این فمینیست‌های اسلامی بود، فرارسید. آنچه که مورد حیرت ما و انگیزه‌ی نوشتن این مقاله شد، ظهور دوباره و مکرر چند تن از همین هواداران و مروجان فمینیسم اسلامی در رسانه‌های برون‌مرزی و نشست‌های تحلیلی، این‌بار در جانبداری از جنبش ژینا-مهسا علیه حجاب بود. ما ضمن خوش‌آمدگویی به آنها، ضرورت توجه به جنبه‌هایی از اخلاقیات فمینیستی را بی‌مناسبت نمی‌بینیم.

کدام اخلاق فمینیستی؟

فلسفه‌پژوهان فمینیست، اخلاق فمینیستی را عقلانیتی می‌دانند که بر مبنای آن بدیل بهتری از وضع موجود را متجسم کند، یعنی تغییر شرایطی که زنان و مردان از نظر مادی، تجربی و ساختاری به‌طور متفاوتی زندگی را تجربه می‌کنند که به سود مردان و به زیان زنان است. به طورمثال انتقاد «مارتا نوسبام» و «کلودیا کارد» از اخلاقیات فلسفه‌ی سنتی این است که این اخلاقیات متوجه پیش‌فرض‌های خود نیست؛ از جانب همه سخن می‌گوید؛ زمینه‌های مادی، تجربه‌ها، ویژگی‌ها، روابط قدرت و به تبع آن عاملیت اخلاقی زنان در «اصول جهان‌شمول» آنان غایب است، و به حق برخورداران از حقوق بشر بی‌توجه است. شاخصه‌های اخلاق فمینیستی در پژوهش عبارت است از درک، نقد و تلاش برای تغییرشرایط کارکرد جنسیت در باورها و اعمال انسان‌ها؛ احساس مسئولیت نسبت به کسانی که مورد پژوهش و بررسی هستند؛ خودداری از هر عمل و رفتار «آزار»دهنده؛ و تلاش برای ارتقای انرژی حیاتی زنان، و گسترش پیوندها، رابطه‌های سالم با فضاهای بزرگ‌تر و نهایتاً افزایش توانمندی زنان. نوسبام می‌نویسد، اگر به خود زحمت توجه به معیارهای اخلاق فمینیستی را ندهیم، مانند آن دسته از ارواح در دوزخ «دانتّه» خواهیم بود که پرچم را از این سو به آن سو حمل می‌کنند و در هیچ طرف به زمین نمی‌گذارند. یعنی خوداری از موضع قاطع گرفتن در مورد مسائل‌های سیاسی و اخلاقی یا «بی‌طرفی در لحظه‌ی بحران اخلاقی».

به باور ما اخلاق فمینیستی در نظریه‌پردازی فمینیسم اسلامی که تلاشی برای آشتی دادن فمینیسم با بنیادگرایی مذهبی بود، جایی نداشت. در مقاله‌ای که همان وقت نوشته شد گفتیم که این بینش، صرف‌نظر از نیت‌ات ترویج‌دهندگان آن، منعکس‌کننده‌ی یک مفهوم بنیادی از زنان در فرهنگ‌های اسلامی است که گویا به واسطه‌ی ایمان دینی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند؛ تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود میان زنان از نظر طبقه‌ی اجتماعی، ملیت، شهری یا روستایی بودن، معیارهای اخلاقی و اجتماعی و آرمان‌های سیاسی و این که آیا از دستورات شریعت اسلام تبعیت می‌کنند یا فمینیست هستند یا نه را به طور کلی در پرده می‌برد؛ با امتیاز قائل شدن برای صدای مذهب و برجسته کردن تنها یکی از گونه‌های متنوع هویت سیاسی، تلاش‌های خارج از قلمرو کردارهای مذهبی را به خاموشی می‌کشاند؛ امکان همگرایی و همکاری زنان، صرف‌نظر از باورهای دینی شان را تضعیف می‌کند؛ پتانسیل فمینیسم اسلامی را برای شناخت نقاط ضعف و قوت آن و شناسایی امکانات و موانع آن به‌عنوان یک پروژه‌ی نوین فمینیستی برای ایجاد تحول در جایگاه زنان در جوامع با اکثریت مسلمان بررسی نمی‌کند؛ مقاومت مستمر علیه حجاب اجباری و درگیری در خیابان‌های تهران و دیگر شهرهای بزرگ میان نیروهای گشت‌های ارشاد و پلیس و زنان را نمی‌بیند؛ تفاوت بین اسلام مردم عادی و اسلام‌گرایی تمامیت‌گرا و متکی به زور و ارعاب نسبت به همان مردم را از میان می‌برد؛ و با ترویج فمینیسم اسلامی به‌عنوان یک (یا تنها) پروژه‌ی ممکن به زنان، آن‌ها را نه به افزایش توانایی‌ها بلکه به تنزل انتظارات فرامی‌خواند. نهایتاً اخلاق فمینیستی به معنی فروتنی اخلاقی و علمی و صداقت درباره‌ی تفاوت نظریات گذشته و حال است.

در یک دهه و نیم گذشته، با سرکوب اعتراضات جامعه‌ی مدنی و بی‌اعتبار شدن منادیان و مدعیان «اصلاح‌طلبی» و افزایش سیاست بگیروبیند و شدت عمل نسبت به کنشگران حقوق زنان، کارگران، نویسندگان، هنرمندان، دانشجویان، حقوقدانان و سایر مطالبه‌گران، درست زمانی که محکوم کردن روشن و قاطعانه‌ی سیاست‌های سرکوب‌گرانه‌ی جنسیتی از هر زمان لازم‌تر بود، بسیاری از دانشگاهیان فمینیست سیاست تقیه‌ی روشنفکرانه در پیش گرفته بودند و در مواردی حتی از گذاشتن امضا زیر اعلام حمایت از زنان دلیر رزمنده در ایران اجتناب می‌کردند. چنان که گفته شد،

بازگشت این افراد به صحنه‌ی سیاسی خارج از کشور پس از خیزش‌های سراسری «زن، زندگی، آزادی» تحول مثبتی است که باید از آن خوشنود بود. بدون تردید کنش جمعی و احتمال توافق همه‌ی نیروهای دموکراتیک و عدالت‌خواه بر سر اولویت‌های فوری در تلاش نظری و عملی برای شکل‌گیری نظام مطلوب دموکراتیک آینده اهمیت تعیین‌کننده دارد. خواست و انتظار ما نیز این نیست که پژوهشگران مورد اشاره، لزوماً از نظرات و مواضع سیاسی پیشین که در بهترین حالت، گزیده‌هایی انتخابی از درام بزرگ‌تر زندگی چندبعدی و پردردسر زنان در ایران بود، و نظریه‌پردازی‌ها و یکجانبه‌نگری‌هایی که به حذف آگاهانه یا ناآگاهانه مقابله‌های فکری و سیاسی مهم دیگر و به باور ما اشتباه اپیستمیک زیان‌بار انجامید، اعلام برائت کنند. نکته این است که همان طور که «فمینیسم اسلامی» را تنها مقوله‌ای هویتی و فرهنگی، گسسته از روابط سیاسی-اقتصادی جامعه توجیه می‌کردند و به رفرم‌های قانونی حاکمیت قانع بودند، اکنون نیز بدون پرداختن به ماهیت دولت سکولار خواهان همان رفرم‌ها در غالب دولتی سکولار هستند. درست همان‌گونه که در گذشته دین را تبدیل به «فرهنگ» کردند و حجاب اجباری و رفرم‌های قانونی را هم تحت این عنوان تبیین کردند. دین همیشه رابطه‌ی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بوده است و در شکل حکومت تئوکراتیک هم چنین است. گفتمانِ صرفاً 'حقوقی' و 'سکولاریسم' رایج همان ماهیت محافظه‌کارانه‌ی پیشین را دارد. خیزش «زن، زندگی، آزادی» نشان داد که سازه‌های هویتی که تحت عنوان «فمینیسم اسلامی» برای توجیه حجاب اجباری و ستم جنسیتی در ایران در محافل آکادمیک رایج بود کم‌تر خریداری در داخل داشت. زنان و مردان جوانی که خیزش را آغاز کردند و مردمی که نگرانی‌ها و خواسته‌های خود را در این شعار بازمی‌یابند، به‌خصوص پس از تجربه‌ی سرکوب خشن جوانان‌شان از این گفتمان عبور کرده‌اند. نگرانی ما از تقویت یا مستحیل شدن در روایاتی است که با تکیه بر حجاب اجباری، استبداد و خشونت دولتی و سایر عوامل ساختاری را که حتی در صورت تغییر نظام به حیات خود ادامه خواهند داد ندیده می‌گیرند. از جمله‌ی این ساختارها ناسیونالیسم فارس-مرکزگرا، گسترش شکاف طبقاتی، و ادامه‌ی فرهنگ زن‌ستیزانه خواهد بود.

فصل تازه در حیات اجتماعی ایرانیان

خیزش «زن، زندگی، آزادی» فصلی تازه در حیات سیاسی و اجتماعی ایران گشوده است. جوانانی که همگی پرورده‌ی همین نظام سیاسی هستند، اما خواست نظام سکولار و امنیت مادی و روانی و شادی و آزادی را فریاد می‌زنند، بی‌پایه‌گی نظر «پایان پروژه‌ی سکولاریسم» را به نمایش گذارده‌اند. بخش بزرگی از مردم در ایران مشتاقانه خواستار تحول بنیادی اجتماعی و سیاسی، استقرار دولت قانون‌مدار و تضمین حقوق و آزادی‌های فردی هستند و می‌دانند که تا وقتی که نظامی حاکم است که پیوسته با تقدس بخشیدن به احکام سیاسی، در برابر چالش‌های ترقی خواهانه و رادیکال با دست زدن به خشونت مقاومت می‌کند، چشم امید دوختن به این تغییرات بس عبث است. پاسخ زنان به سیاست‌های جنسیتی حاکم (چه فعالان حقوق زنان که پیگیرانه برای بهبود حقوق زنان تلاش کرده‌اند و چه زنانی که به حکم تجربه در مقابل زور و بی‌عدالتی بیش از چهل سال در برابر احکام مربوط به پوشش و رفتار اجتماعی به نافرمانی دست زدند) عدم توازن جنسیتی در فرهنگ سیاسی ایران را به چالش طلبیده است. بسیاری از مردان جوانی که سال‌ها شاهد مزاحمت‌های جسورانه‌ی خیابانی نسبت به زنان خانواده، دوستان و هم‌کلاسی‌ها و همکاران خود بودند با زنان جوان همراه شده‌اند. در حقیقت زنان و مردان جوان موسوم به دهه‌ی هشتادی از سال‌ها پیش با انتخاب‌های اخلاقی و رفتارهای روزمره و از جهاتی مدرن زندگی‌شان، مثل عدم رعایت مقررات پوشش، روی‌آوری به ازدواج سفید و شکستن تابوهای جنسیتی و جنسی دیگر، نه فقط منکرات و محرمانه نوشته و نانوشته‌ی حکومتی، بلکه محافظه‌کاری فرهنگی و اجتماعی و مصلحت‌گرایی حاکم بر فرهنگ خانوادگی و اجتماعی را نیز به چالش کشیده بودند. گفته می‌شود در سال‌های پیش از خیزش مهسا، تغییرات در شکل خانواده، افزایش خانواده‌های تک‌والد و زوال بنیه‌ی اقتصادی آن‌ها، و «فعالیت ناگزیر درآمدزای جوانان و نوجوانان، اقتدار فرهنگی خانواده بر جوانان را تنزل داد.» در طول اعتراضات خیابانی، جوانان با استفاده از هنر، موسیقی، زیبایی، پایکوبی، رقص و شعارهای مبتکرانه‌ی ستایش زندگی و شادی را به فرهنگ و کنش اجتماعی و سیاسی تزریق کردند و

هنجارهای مردسالارانه، عبوس و سختگیرانه‌ی مذهبی و غیر مذهبی در کنش اجتماعی و سیاسی سنتی را به سخره گرفتند. نظام نه ظرفیت انفجاری نارضایی آنان و دیگر شهروندان و گسترده‌ی مقاومت آنان را می‌فهمد و نه در ذات آن است که از دست زدن به خشونت علیه اعتراضات مردمی خودداری کند. اما بسیاری از مردم، سرکوب‌شدگان ملی، مذهبی، طبقاتی، جنسیتی، اهل اندیشه و قلم، فرودست نگه‌داشته‌شدگان اقتصادی، بیکاران و به‌فقر کشانده‌شدگان دیگر، به‌طور دست اول معنای واقعی این 'رحمت' و 'عطوفت' را درک کرده‌اند. جنبش زن، زندگی، آزادی و شورش زنان و مردان جوان علیه جهاد بی‌ثمر اخلاقی و فرهنگی بیان رسای شکست سیاست خشن، خرافاتی، کهنه و ناموفق حاکمیت برای عقب راندن جامعه‌ای است که پیشروی نیروهای تحول اجتماعی را تجربه کرده و «بهشت اجباری» را نمی‌خواهد.

یافتن بهترین و مناسب‌ترین شیوه برای ابراز همبستگی با مبارزه‌ی آرام و مصمم زنان و مردان جوان ایرانی برای دموکراسی، آزادی، حقوق اساسی و کرامت انسانی و یافتن راهکارهایی برای انجام گفت‌وگوهای صادقانه و سازنده بر سر مسائل مجادله‌آمیز، فارغ از توسل به حملات خصمانه، فردی، و موهن یا تمسخرها و ریشخندهای متداول سیاسی، چالشی است مبرم برای همه عدالت‌جویان و تغییرطلبان از جمله فمینیست‌های ایران. دفاع از مبارزات مردم و اعتراض و رسوا کردن و مانع شدن از این‌که حق حیات و آزادی مردم ایران و زندگی اپوزیسیون فعال داخلی وجه‌المصالحه‌ی منافع اقتصادی و سیاسی دولت‌های غربی قرار گیرد مهم‌ترین وظیفه‌ی ما در خارج از کشور است. «چگونگی» آن امری بسیار پیچیده و هنوز در مرحله‌ی شکل‌گیری است. اما شاید حداقل بتوان با دقت و فروتنی بیشتری به صدای زنان ایرانی گوش فراداد، به‌ویژه صدای زنان آگاهی که به مسائل جنسیتی اشراف دارند و دهه‌ها است بی‌آن‌که مأیوس و دل‌سرد شوند به مبارزه‌ی خود ادامه داده‌اند. رهبری شجاعت‌دهنده‌ی زنان در خیزش سراسری کنونی و مبارزه‌ی خستگی‌ناپذیر زنان و مردان در بند، به‌بار نشستن درختی است که نهال آن را همان هفته‌های اول پس از انقلاب ۵۷، اعتراض جمعی زنان علیه فرمان حجاب اجباری بر زمین انقلاب نشانده. خیزش ژینا محصول ۴۴ سال مقاومت زنان است که امروز در شعار «زن، زندگی، آزادی» متبلور شده. شعارهای

بی‌شمار در جنبش ژینا نشان داد که زنان جوان برابری جنسیتی را امر متکی به خود نمی‌دانند چون تحقق آن مشروط به درک همه‌جانبه از مختصات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی عادلانه‌تر و ازبنیاد متفاوت آینده است. کاری که نیاز به مداخله‌ی نظری و سیاسی پیگیر و عمیق دارد.

پی‌نوشت

^۱ Haideh Moghissi (۲۰۱۹) 'Right-wing Western and Islamic populism: Reconsidering Justice, democracy and equity' in Gregor Fitzzi, et al, (eds) *Populism and Crisis of Democracy: Migration, Gender and Religion*, Routledge Publishers.

Haideh Moghissi (۲۰۱۱) 'Islamic Feminism Revisited' in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Special Issue, 'Retreat of the Secular', Vol. ۳۱, No. ۱, pp. ۷۶-۸۴.

Haideh Moghissi (۲۰۰۹) 'Women and the ۱۹۷۹ Revolution: Refusing Religion-Defined Womanhood' *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Volume ۲۹, Number ۱, pp. ۶۳-۷۱.

Haideh Moghissi (۲۰۰۰, ۲۰۰۶) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Zed Press/Oxford University Press, Pakistan.

Haideh Moghissi (۱۹۹۹) 'The Construction of "Muslim Woman" and Émigré Iranian Feminism,' in Alena Heitlinger (ed.) *Émigré Feminism*, Toronto: University of Toronto Press, Pp. ۱۸۹-۲۰۷.

Haideh Moghissi (۱۹۹۵) 'Review Article: "Women of Islam" Struggling with Women's Struggle in the Middle East,' *Resources for Feminist Research*, ۲۴ (۱-۲ Autumn), pp. ۳۵-۳۸.

Haideh Moghissi (۱۹۹۴) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*, London: Macmillan Press.

هایده مغیثی (۱۳۷۳) «حقوق زن و بن‌بست‌های فرهنگی-اجتماعی جمهوری اسلامی» پاریس، چشم‌انداز، شماره ۱۳.

هایده مغیثی (۱۳۷۷) *فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی: نقدی بر گرایش‌های نو محافظه‌کارانه‌ی فمینیست‌های ایرانی در غرب*. تورنتو، نشر آفرا.

هایده مغیثی (۲۰۱۱) «فمینیسم اسلامی: چشم‌اندازها و تناقض‌ها» (ترجمه رویا صحرائی)، جهان

زن:

Shahrzad Mojab (۲۰۰۷). "Cultural relativism: Theoretical, political and ideological debates," (with Nadeen El-Kassem), *Canadian Muslim Women at the Crossroads: From integration to Segregation*: ۳-۴۴.

Shahrzad Mojab (۲۰۰۱). "Theorizing the politics of 'Islamic Feminism'," *Feminist Review*, Winter, No. ۶۹: ۱۲۴-۱۴۶.

Shahrzad Mojab (۲۰۰۰). "Doing fieldwork on women in theocratic Islamic states," *Resources for Feminist Research*, Spring/Summer, ۲۸ (۱-۲): ۸۱-۹.

Shahrzad Mojab (۱۹۹۸). "'Muslim' women and 'western' feminists: the debates on particulars and universals" *Monthly Review*, Vol. ۵۰, No. ۷, pp. ۱۹-۳۰.

Shahrzad Mojab (۱۹۹۵). "Islamic feminism: Alternative or contradiction?" *Fireweed*. Winter, (۴۷): ۱۸-۲۵.

شهرزاد مجاب، «چشم‌انداز اعتراض به حجاب اجباری: وفاداری یا خروج؟» (ترجمه‌ی علی دینی ترکمانی). *ماهنامه‌ی ایران فردا*، شماره ۳۸، اسفند ۱۳۹۶.

شهرزاد مجاب، «نظریه‌پردازی در باب اصول سیاسی 'فمینیسم اسلامی'» (ترجمه‌ی میترا حقی). *بیدارزنی*، خرداد ۱۴۰۰.