

آزادی اندیشه

موضوع ویژه |

زنان، جنسیت، سکسوالیته

| شماره‌ی هفتم - تیر ۹۸ |

////////////////////

با نوشته‌هایی از:

ژانت آفاری، راجر فریدلند

نوشین احمدی

پرستو اله‌یاری

زینب پیغمبرزاده

سعید پیوندی

نیره توحیدی

پروانه حسینی

ناهید حسینی

ماندانا زندیان

اسفندیار طبری

الهام ملک‌زاده

زیبا میرحسینی

معصومه ولایتی

کلودیا یعقوبی



نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی
آزادی اندیشه
وابسته به «انجمن آزادی اندیشه»
شماره‌ی هفتم، تیر ۱۳۹۸

زیر نظر شورای تحریریه

سر دبیر نشریه: کاظم کردوانی
سر دبیر این شماره: نیره توحیدی

*کلیه‌ی مقاله‌های نشریه به صورت «همتاخوانی» (peer review) و با ارزیابی دو صاحب‌نظر حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد (بی‌آنکه نام نویسنده را بدانند) منتشر می‌شوند.
* انتشار نوشته‌ها و دیدگاه‌ها در «آزادی اندیشه» لزوماً به معنای تأیید دیدگاه پدیدآورندگان نیست.
*نشریه‌ی «آزادی اندیشه» در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.

تماس با شورای تحریریه‌ی نشریه:
azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com

تماس با هیئت‌مدیره‌ی انجمن:
azadiandisheh.association@azadiandisheh.com

سایت انجمن آزادی اندیشه:
<https://azadiandisheh.com>

طرح روی جلد: در بزرگداشتِ منصوره اتحادیه

مشاوران علمی نشریه

کاظم ایزدی
سعید پیوندی
نیره توحیدی
آرش جودکی
فرهاد خسروخاور
اسفندیار طبری
کاظم علمداری
رضا کاظمزاده
کاظم کردوانی
علی اکبر مهدی
علی میرسپاسی
محمد رضا نیکفر
حسن یوسفی اشکوری

سرسخن

عرصه‌ی نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، علوم انسانی و اجتماعی است. سه جزء درهم‌تنیده‌ی «علوم انسانی و اجتماعی» و «اندیشه» و «آزادی» همه‌ی ضرورت وجودی و هدف‌های نشریه را بیان می‌کند.

ابزار کار علوم انسانی و اجتماعی «کلمه» است و با «کلمه» است که در این علوم نظریه‌پردازی می‌شود. و به این معنا، علوم انسانی و اجتماعی علم «گفتمان» است.

«کلمه» و «گفتمان» در قالب «اندیشه» است که شکل می‌گیرند و به همان نسبت که اندیشه گسترش و به افق‌های وسیع‌تری دست می‌یابد، کلمه و گفتمان هم با رنگ‌های متنوع‌تر و پربارتری جلوه می‌کنند. اما، اندیشه نمی‌تواند گسترش یابد مگر در میدان بی‌کران آزادی.

از همین رو، سنگ بنای نشریه بر پاسداری از آزادی بی‌حصرواستثنای اندیشه و بیان است. در آزادی بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادی بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به معنای حق آدمیان است در ورود به همه‌ی عرصه‌های هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به این معناست که هیچ انسانی را نباید در بیان نظر و اندیشه‌ی خود باز داشت.

از همین رو، می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر افق گسترده‌ی اندیشه تا همه‌ی آنان که دغدغه‌ی علوم انسانی و اجتماعی دارند و رشد و شکوفایی آن را برای امروز و فردای ایران ضروری می‌شمرند و معتقد به آزادی اندیشه و بیان هستند، این نشریه را از آن خود بدانند.

«موضوع ویژه»ی این شماره «زنان، جنسیت، سکسوالیته» است.

۱. بخش موضوعی نشریه

- . ژانت آفاری و راجر فریدلند / مکتب فرانکفورت، اقتدارگرایی، اسلام‌گرایی و سیاست لوازم آرایش - از آلمان دهه ۱۹۲۰ تا خاورمیانه‌ی عصر حاضر ۱۱
- . نیره توحیدی / جنبش زنان و فمینیسم در ایران: بازخوانی از منظر «جهانی-محلی» ۴۹
- . اسفندیار طبری / فلسفه‌ی سیاسی فمینیسم ۱۱۹
- . سعید پیوندی / ظهور پُرتنش سکسوالیته‌ی جدید در جامعه‌ی ایران / تجربه‌ی هم‌خانگی و رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج ۱۴۳
- . کلودیا یعقوبی / سلسله‌مراتب مردانگی و مردان هم‌جنس‌گرا در ایران ۱۹۳
- . پروانه حسینی / کلیشه‌های هویت جنسی و جنسیتی: دوگانه‌های زن و مرد، زنانه و مردانه، زنانگی و مردانگی در ورزش زنان ایران ۲۲۰
- . زینب پیغمبرزاده / بررسی ارتباط مطالبات جنبش فمینیستی و جنبش دگرباشان ایران ۲۵۱
- . پرستو الهیاری / زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند ۲۶۹
- . پرستو الهیاری / سهم زنان در مشاغل دانشگاهی ۳۰۵
- . معصومه ولایتی / سیاست‌های ایدئولوژی جنسیتی حکومت ایران و تأثیر آن‌ها بر مهاجران زن جوان در تبریز ۳۲۳
- . ناهید حسینی / چالش‌های نظام آموزشی ایران در حال و آینده ۳۴۹
- . ماندانا زندیان / خویشکاری زنان و فرصت‌های از دست‌رفته ۳۶۵

۲. در بزرگداشت منصوره اتحادیه

- . الهام ملک‌زاده / کارنامه‌ی منصوره اتحادیه ۳۸۳

۳. نقد کتاب

- . نوشین احمدی / نگاهی به کتاب تحول روایت زنانه‌ی عشق در ایران ۴۰۱
- . زیبا میرحسینی // نگاهی به کتاب «حیرت یک زن مسلمان: در ارث، ازدواج، و همجنس‌گرایی» ۴۲۱

۴. گزارشی از برگزاری دومین مجمع عمومی «انجمن آزادی اندیشه» ۴۳۳

۵. معیارهای ما در ارزیابی مقاله‌ها و چگونگی انتشار آن‌ها ۴۴۱

مکتب فرانکفورت، اقتدارگرایی، اسلام‌گرایی و سیاست لوازم آرایش

از آلمان دهه ۱۹۲۰ تا خاورمیانه عصر حاضر^[۱]

ژانت آفاری* و راجر فریدلند

مردم به اشکال گوناگونی در برابر جنگ و تبعیض و به حاشیه رانده شدن مقاومت می‌کنند. شیوه مقاومت این زن، ماتیک قرمز بود. زینب سلبی، در گزارش از جنگ بوسنی ۹۵-۱۹۹۲^[۲]

جنگ جهانی اول با شکست سهمناک آلمان پایان یافت. به دنبال این شکست در ۱۹۱۸-۱۹۱۹ در این کشور انقلابی به وقوع پیوست که منجر به براندازی حکومت مشروطه سلطنتی و ایجاد دموکراسی پارلمانی شد که با عنوان جمهوری وایمار

۱- با سپاس از آماندا کاتز، کلویی دایموند-لنو، مرجان جلالی، کلودیا یعقوبی، مکس استیفل، اریک مسی، فریدا آفاری و رایتر فونک از موسسه بین‌المللی اریک فروم به خاطر کمک‌هایشان در پژوهش و ویرایش این متن.

An earlier draft of this article by Janet Afary and Roger Friedland entitled "Critical Theory, authoritarianism, and the politics of lipstick: From the Weimar Republic to the contemporary Middle East" appeared in Critical research on Religion 6:3 (December 2018): 243-268. Corresponding Author: jafary@ucsb.edu

2- Lindsay Metrus, "Here's Proof that Lipstick is the Most Powerful Cosmetics," byrdie.com (April 19, 2016). Retrieved on July 14, 2017.

شناخته می‌شود.

خسارات و غرایم جنگ دولت آلمان را به ورشکستگی کشاند. بی‌کاری خانمان‌سوز بود و بسیاری را به فحشا کشاند. در همین حال دولت متری سوسیال دموکرات وایمار فضا را برای فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی، هنری باز کرد و سندیکاهای کارگری و احزاب مختلف از طرفداران قدیمی سلطنت تا احزاب کمونیست و فاشیست شروع به فعالیت کردند. قانون اساسی جمهوری جدید به زنان حق رای داد و تساوی زنان و مردان در برابر قانون را تضمین کرد. در همین دوران موسسه تحقیقات اجتماعی که به مکتب فرانکفورت نیز شهرت داشت به بررسی زندگی خصوصی مردم آلمان به مثابه عرصه‌ای با اهمیت سیاسی فراوان روی آورد. این رویکرد در دوره‌ای شکل گرفت که نبردهای فرهنگی نوینی سربرآورده بودند: نبردهایی در رابطه با تزلزل اقتدار مردان و نظام مردسالارانه، کالایی شدن مقوله لذت، برآمدن نهضت فمینیسم، و از همه نگران‌کننده‌تر ظهور پدیده فاشیسم. موهای کوتاه زنان، سالن‌های رقص، رابطه جنسی پیش از ازدواج و اشتغال زنان دیگر مسائلی خصوصی نبودند. اضطراب‌هایی که این تحولات ایجاد کرده بودند به نیروهای اقتدارگرا و ضددموکراتیکی جان بخشیدند که در حال تسخیر خیابان‌ها، امواج رادیویی و اهرم‌های قدرت دولتی بودند.

در سال ۱۹۲۹، مکتب فرانکفورت پژوهشی را به منظور ارزیابی تاثیر نظم سرمایه‌داری مدرن بر روابط اجتماعی ترتیب داد. گروهی از پژوهشگران به‌رهبی ماکس هورکهایمر و متاثر از اریش فروم (۱۹۰۰-۱۹۸۴) که یگانه روان‌کاو تعلیم‌دیده گروه بود و در سال ۱۹۲۹ به موسسه پیوسته بود، کوشیدند مارکسیسم و روان‌کاوی را تلفیق کنند. هدف این مطالعه پرداختن به بنیان‌های روانی-اجتماعی بود که با ظهور نظم اجتماعی سرمایه‌داری مدرن پدیدار شده بودند.

فروم موظف شد پژوهشی نوآورانه درمورد کارگران آلمانی و رویکردشان به فاشیسم انجام دهد (Durkin ۲۰۱۴: ۲۲). هدف از این نظرسنجی کسب درکی عمیق‌تر درباره نگرش‌ها و رفتارهای کارگران و کارمندان بود. پرسش‌نامه شامل ۲۷۱ سوال بود و درمیان ۳۳۰۰ مشارکت‌کننده توزیع شد. فروم و همکارش دکتر هیلده وایس تا سال ۱۹۳۱ که قدرت‌گیری فاشیسم پروژه را به تعطیلی کشاند ۱۱۰۰ پرسش‌نامه پر شده را دریافت کرده بودند. عمده پاسخ‌دهندگان مرد



بودند. نازی‌ها موسسه را در ۱۹۳۳ تعطیل کردند و فروم و سایر اعضای مکتب فرانکفورت به ایالات متحده مهاجرت کردند.

زمانی که فروم سرانجام در آمریکا شروع به تحلیل نتایج نظرسنجی کرد، فقط به ۵۸۴ پرسش‌نامه دسترسی داشت. اختلافات سیاسی و شخصی بعدی میان فروم و هورکهایمر و آدورنو، مانع از انتشار نتایج این نظرسنجی و تحلیل آن شد. توجیه رسمی آن‌ها برای امتناعشان از انتشار این پژوهش این بود که بسیاری از پرسش‌نامه‌ها گم شده بودند و طرح پژوهش ناقص و معیوب بوده است، اتهامی که فروم آن را رد می‌کرد (Jay: ۱۹۹۶: ۱۱۷). با این‌همه، نیل مک‌لافلین محقق کانادایی نشان می‌دهد که مساله مهم‌تر، نتایج زیان‌بار احتمالی این نظرسنجی از منظر چپ بوده است. به‌هررو چپ بر آن بود که حامیان فاشیسم نه کارگران، بلکه نخبگان و طبقات متوسط رو به پایین بوده‌اند. با نشان دادن این نکته که برخی از کارگرانی که به احزاب چپ رای داده بودند شخصیت‌های اقتدارگرایی هم داشته‌اند «فروم بخش مهمی از ایدئولوژی جناح چپ را به چالش کشیده بود» (Mc Laughlin: ۱۹۹۹: ۱۱۶, note ۱۴). نتایج نظرسنجی تا چهل سال بعد یعنی ۱۹۸۰ منتشر نشد. ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان طبقه‌ی کارگر در آلمان دوره وایمار: پژوهشی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی پس از مرگ فروم منتشر شد (Fromm, ۱۹۸۴).

آدورنو و هورکهایمر قصد داشتند سهم بدیع فروم را در موسسه انکار کنند. اما در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ روشن شد که نظریه شخصیت اقتدارگرا (Authoritarian Personality) که با انتشار شخصیت اقتدارگرای آدورنو (Adorno et al ۱۹۵۰) شهرت یافت ریشه در تحقیقات قبلی فروم داشته است (Funk: ۱۹۸۲; McLaughlin: ۱۹۹۹, p. ۱۱۵).

نظرسنجی فروم ابعاد جنسیتی مهمی نیز داشت. او نشان داده بود که تعداد زیادی از مردان، از جمله مردان چپ، نگرش‌های به‌شدت اقتدارگرایانه‌ای نسبت به زنان دارند. فروم استدلال می‌کرد که رابطه‌ی نزدیکی میان شخصیت اقتدارگرا و نگرش‌های مردان نسبت به روابط میان زن و مرد وجود دارد. مردان آلمانی که بخش زیادی از قدرت خود را در محیط کار صنعتی‌شده جدید از دست داده بودند، به‌هیچ‌روی مایل نبودند از اقتداری که در خانواده بر زنان و بچه‌ها داشتند دست بردارند. چنین گرایش‌هایی در پاسخ‌هایی که مردان به پرسش‌های مربوط

به استفاده زنان از ماتیک و حق اشتغال آن‌ها می‌دادند مشهود بود. در سال ۲۰۱۳-۲۰۱۲ من و همکارم راجر فریدلند، به کمک مرکز نظرسنجی دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا پژوهشی ترتیب دادیم که با استفاده از تبلیغات فیس‌بوکی توانست جوانانی را در ۷ کشور عمدتاً مسلمان به مشارکت تشویق کند. نظرسنجی ما شامل ۸۵ سوال درمورد خانواده، روابط جنسی، مذهب و دموکراسی در خاورمیانه بود. جمعیت هدف این پژوهش جوانان آشنا با کامپیوتر در الجزایر، مصر، ایران، پاکستان، فلسطین، تونس و ترکیه و نیز مهاجران این کشورها به آمریکا و اروپا بودند.^[۳]

اطلاعات بسیار اندکی درباره رفتارهای عاشقانه و جنسی جوانان مسلمان عصر حاضر در خاورمیانه یا در گروه‌های مهاجران وجود دارد. فیس‌بوک ابزار جدیدی در اختیار ما گذاشته که از طریق آن توانسته‌ایم به جوانان مسلمان دسترسی پیدا کنیم. برخی از سوالات پرسش‌نامه ما در رابطه با اشتغال زنان و استفاده از لوازم آرایش متأثر از پرسش‌های مشابه در پژوهش مکتب فرانکفورت بود که در سال ۱۹۲۹ به انجام رسید.

نظرسنجی فیس‌بوکی ما هشتاد سال بعد از نظرسنجی مکتب فرانکفورت انجام شد. جمعیت نمونه ما به لحاظ جمعیت‌شناختی و دینی و گرایش‌های سیاسی کاملاً با آلمان سال‌های ۱۹۲۰ متفاوت بود. نظرسنجی آلمانی ۱۹۲۹ عمدتاً شامل آلمانی‌های کارگر و کارمند بود. هفتادویک درصد پاسخ‌دهندگان در مراکز شهری سکونت داشتند و بسیاری از آن‌ها اعضای اتحادیه‌های کارگری و پروتستان‌تبار بودند و اکثریت آن‌ها (۵۷٪) خود را خداناباور توصیف می‌کردند. کمتر از ۱۰ درصد آن‌ها (یعنی ۴۷ نفر) زن بودند اگرچه بسیاری‌شان کارگر بودند. پاسخ‌دهندگان ما در فیس‌بوک که پرسش‌نامه‌ها را به زبان‌های عربی، ترکی، فارسی و اردو پر می‌کردند تقریباً همگی (۹۸٪) مسلمان (سنی و تعدادی شیعه) و اکثریت آن‌ها همان‌طور که در ادامه ذکر خواهد شد بسیار دین‌دار بودند. باتوجه به اهداف تحلیلی که در این‌جا آمده ما غیرمسلمانان را از این تحلیل حذف کردیم.

۳- منابع مورد استفاده ما در شبکه‌های اجتماعی یک‌سان نبود. از آن‌جا که تبلیغات فیس‌بوکی در ایران ممنوع است، ما از فضای وبلاگ‌ها در این کشور استفاده کردیم و همچنین پیمایش را در شعبه‌های دانشگاه آزاد توزیع کردیم تا برای متوسط دانشجویان قابل دست‌رس‌تر باشد. درصد کل جمعیتی که از فیس‌بوک استفاده می‌کنند - که به آن نرخ نفوذ می‌گویند - در هر کشور متفاوت است (نگاه کنید به جدول ۱). الجزایر و مصر پایین‌ترین نرخ نفوذ را دارند؛ درحالی که این نرخ در ترکیه، فلسطین و تونس بسیار بیشتر است.



بیش از سی‌ودوهزار پاسخ‌دهنده شروع به پر کردن پرسش‌نامه فیس‌بوکی ما کردند، و حدود ۱۸۰۰۰ نفر آن را تکمیل کردند. بدیهی است که این افراد نمونه‌ای تصادفی از جمعیت این کشورها نیستند و فقط تعدادی از کاربران جوان شبکه‌های اجتماعی هستند که مرفه‌تر و تحصیل‌کرده‌تر از کل جمعیت هستند. با توجه به موانع اجتماعی که زنان خاورمیانه با آن‌ها روبه‌رویند، ما نگران بودیم که زنان زیادی برای حفظ آبرو به پرسش‌نامه ما پاسخ ندهند. اما در مجموع نسبت تکمیل پرسش‌نامه برای زنان و مردان کاملاً برابر بود.

میانگین سنی پاسخ‌دهندگان سنین ۲۰ بود. نمونه ما عمدتاً شامل افراد تحصیل‌کرده و دانشجویان می‌شد. با توجه به این نکته که فیس‌بوک شبکه‌ای غربی است، ما نگران بودیم که پاسخ‌دهندگان ما بیشتر غربی‌شده و بنابراین سکولار باشند. ما چرا کاملاً عکس بود. پرسش‌نامه ما در رابطه با اعتقادات و رفتارهای مذهبی سه مقوله را مورد بررسی قرار داد: (۱) میزان اعتقاد به نص قرآن، (۲) بنیادگرایی مذهبی، و (۳) پایبندی به عرف‌های حجب و حیا بود. اکثریت غالب در این کشورها، به‌جز ایران، معتقدند که قرآن وحی خداوند است و باید کلمه به کلمه و نص‌گرایانه خوانده شود. نسبت قابل توجهی از پاسخ‌دهندگان به‌ویژه در الجزایر و فلسطین نگرش‌های بنیادگرایانه داشتند و معتقد بودند که شرع باید یگانه مبنای قانون کشورشان باشد. اکثریت غالب در همه کشورها، به‌استثنای ترکیه و ایران، به حجب و حیا به‌عنوان یکی از ملزومات تقوا اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که زنان باید حجاب داشته باشند.

ما در پی پاسخ به دو سوال بودیم: آیا می‌توانیم مثل نظرسنجی مکتب فرانکفورت رابطه مشابهی میان اقتدارگرایی و میل به کنترل بدن زنان پیدا کنیم، و^[۴] آیا رابطه‌ای میان اقتدارگرایی و بنیادگرایی دینی اسلامی وجود دارد؟ یعنی رابطه‌ای نظیر آن‌چه که پژوهش‌های متأخر در دو دهه گذشته در آمریکا و کانادا میان اقتدارگرایی دست راستی (Right-wing Authoritarianism) و بنیادگرایی مسیحی یافته‌اند.

4- Some of the results of this survey appeared in TBA.

اقتدارگرایی، جنسیت و بنیادگرایی مسیحی در غرب

فروم عناصر اصلی اقتدارگرایی را عرف‌گرایی، تسلیم به قدرت حاکم، خشونت، خرافات و خودیکی‌انگاری با قدرت می‌داند. او معتقد بود شخصیت‌های اقتدارگرا خود را با رهبران قدرتمند و خشن یکی می‌انگارند به این امید که توسط آن‌ها به «قدرت و امنیت شخصی» دست یابند (Baars & Scheepers ۱۹۹۳, p. ۳۴۶). آدورنو و هورکهایمر نیز هم‌چون فروم بر وجه مدرن شخصیت اقتدارگرا تاکید داشتند. درمقایسه با شخصیت «متعصب» یا «خشک‌مغز» قرون وسطی، شخصیت اقتدارگرای نوین ایده‌ها و مهارت‌های یک جامعه بسیار صنعتی را با باورهای غیرعقلانی و ضدعقلانی ترکیب می‌کند. او هم‌زمان خرافاتی و روشن‌گر است، به فردگرا بودن خود افتخار می‌کند اما از متفاوت بودن بیم دارد، هم بر استقلال خود تکیه دارد و هم متمایل به فرمان‌برداری کورکورانه از قدرت و اقتدار است (Adorno et al [۱۹۵۰] ۱۹۸۹, p. ۲۱۹).

پژوهش‌های متأخر به بررسی نقش اقتدارگرایی در جوامع کنونی کانادا و ایالات متحده در چهار دهه اخیر پرداخته‌اند، هرچند که با توجه به انتخابات ریاست جمهوری اخیر آمریکا (انتخاب ترامپ) تحقیقات بسیار بیشتری باید انجام شود. باب آلتمایر استاد رشته روان‌شناسی در کانادا که اصطلاح اقتدارگرایی دست راستی را باب کرد با نظرسنجی‌های متعدد از فروم مبنی بر وجود سه خصوصیت مشترک در میان اقتدارگرایان دست راستی را تایید کرد. این خصوصیات از این قرارند: (۱) پای‌بندی به ارزش‌های اخلاقی متعارف؛ (۲) فرمان‌برداری از قدرت حاکم؛ (۳) عدم رواداری نسبت به دیگرانی که اصول اخلاقی سنتی را نقض می‌کنند.

افرادی که در شاخص اقتدارگرایی نمره بالایی دارند جهان را مکانی خطرناک می‌دانند که در آن «افراد بد ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی افراد خوب و شایسته را تهدید می‌کنند» (Duckitt et. al ۲۰۰۲, p. ۹۲ and Sibley et al ۲۰۰۷). درک ابهام برای آن‌ها بسیار دشوار است و نگرشی دوگانه‌گرایانه یا دواالیستی به روابط اجتماعی دارند و روابط اجتماعی مرزبندی‌شده را ترجیح می‌دهند. آن‌ها در نظرسنجی از لحاظ تعصب در رده بالایی قرار دارند و خواهان تصویب قوانینی برای محدود کردن «آزادی بیان، آزادی مطبوعات، حق اجتماعات، و سایر آزادی‌های تضمین‌شده در منشور حقوق شهروندی» هستند (Altemeyer ۱۹۹۰).



اقتدارگرایان دست راستی جهان را در قالب گروه‌های خودی (طبقه‌ی اجتماعی، قومیت و دین یک‌سان) و گروه‌های غیرخودی (رنگین‌پوستان، پیروان ادیان اقلیتی، مهاجران، معلولان، هم‌جنس‌گرایان) می‌بینند. آن‌ها خصوصیت زیادی به گروه‌های غیرخودی ابراز می‌کنند، به‌ویژه زمانی که این گروه‌های غیرخودی جرات به چالش کشیدن و/یا کسب حقوق و امتیازات «خودی»‌ها را پیدا کنند. زمانی که قدرت حاکم اجازه بروز واکنش‌های خصمانه نسبت به غیرخودی‌ها را بدهد، این گرایش‌های پنهان بدل به رفتارهای خشونت‌آمیز و پرخاش‌گرایانه می‌شوند.

میل به کنترل زنان همواره بازتابی از اقتدارگرایی بوده است. در پرسش‌نامه فروم در پاسخ به پرسش «آیا درست است که زنان متاهل بیرون از خانه کار کنند» فقط ۱۸ درصد پاسخ‌دهندگان جواب مثبت دادند. کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها بیشتر از این امر حمایت می‌کردند (به‌ترتیب ۳۶ و ۳۰ درصد)، و کمترین حمایت از جانب فاشیست‌ها بود (۵ درصد) (Fromm, ۱۹۸۴, p. ۱۶۹). حقوق برابر برای زنان از زمان مارکس و انگلس و آگوست ببل یکی از اصول غالب سوسیالیسم بوده است و برنامه‌های حزب سوسیالیست از مدت‌ها پیش این ایده را به رسمیت شناخته بودند که زنان فقط از طریق استقلال اقتصادی می‌توانند به برابری کامل دست یابند. فروم معتقد بود که نتایج نظرسنجی نشان‌دهنده مقاومتی شدید نسبت به ایده‌ی اشتغال زنان بوده است. فروم می‌دانست که هم عوامل اقتصادی هم عوامل روان‌شناختی نقش مهمی در این نگرش‌ها دارند. در بعد اقتصادی مردان نگران از دست دادن شغل‌هایشان بودند و زنان را «رقبای خطرناکی» می‌دانستند (ص ۱۶۳). باوجود این، دلایل روان‌شناختی نیز به همین اندازه اهمیت داشتند. بعد از ازدواج مردان در قبال موضوع اشتغال زنان محافظه‌کارتر می‌شدند.

آدورنو و همکارانش نشان دادند که افرادی که در شاخص اقتدارگرایی نمره بالایی دارند اغلب به‌لحاظ جنسی سرکوب‌شده‌اند و تمایل دارند با توسل به «اخلاقیات افراطی و واکنش‌های تنبیهی» جنسیت سایر افراد را نیز کنترل کنند (Peterson & Zurbiggen, ۲۰۱۰, p. ۱۸۱۱). در ایالات متحده و کانادا مردان و زنانی که نمره بالایی در شاخص‌های اقتدارگرایی راست‌گرایانه کسب کرده بودند تصوراتی بسیار سنتی از مردانگی و زنانگی از جمله درمورد روابط میان زن و مرد

در محیط کار، شراکت جنسی رمانتیک و سبک‌های زندگی داشتند. به‌نظر می‌رسد این نکته در سراسر جهان صادق باشد: اقتدارگرایان در همه‌جا می‌کوشند تفاوت‌های جنسیتی را بسته به تعاریف فرهنگ خودشان از این تفاوت‌ها، حفظ کنند. در اکثر کشورها این امر بدین معناست که توانایی زنان برای حل مشکلات دست کم گرفته می‌شود، مادران شاغل به این دلیل که جرات کرده‌اند روابط مرسوم جنسیتی را به چالش کشند فمینیست‌هایی خودخواه و منفور دانسته می‌شوند، هر کس که آداب و رسوم جنسی و جنسیتی متعارف (Peterson & Zurbiggen 2010; Duncan et al 2003; Smith & Winter 2002; Haddock & Zanna 1994; Fry 1975; Centers 1963) که گرایش‌های اقتدارگرایانه دارند جنس مخالف را، حتی اگر شریک جنسی یا معشوقشان باشد، دشمن می‌دانند و از این رو احتمال آزار جنسی زنان از سوی مردان اقتدارگرای (Altemeyer 1990: 88) دست‌راستی بیشتر است.

هم‌بستگی قوی‌ای میان اقتدارگرایی و دین‌داری در اجتماعات مسیحی کانادا و ایالات متحده به چشم می‌خورد. به همین طریق میان بنیادگرایی مسیحی و اقتدارگرایی دست‌راستی نیز هم‌بستگی بسیار بالایی وجود دارد. بنیادگرایان مسیحی با دین‌داران سنتی لزوماً یکی نیستند. دین‌داران سنتی (orthodox) ممکن است سفت و سخت به تعالیم کتاب مذهبی خود پایبند باشند، اما بپذیرند که افرادی که به باورهای دینی آن‌ها اعتقاد ندارند افراد خوبی هستند. و اگر هم نپذیرند، مجازات آن‌ها را به اراده‌ی الهی واگذار می‌کنند. ولی بنیادگرایان مسیحی هم خوانشی نص‌گرایانه از انجیل دارند و ضدهرمنوتیک هستند، یعنی معتقدند معنای ظاهری متن را نباید به چالش کشید، و هم معتقدند که کسانی که باورهای آن‌ها را قبول ندارند افرادی بی‌اخلاقند، و از همه مهم‌تر بنیادگرایان می‌کوشند از قدرت دولت برای تحمیل باورهایشان به هم‌وطنانشان استفاده کنند؛ خواه مساله بر سر ممنوعیت سقط جنین باشد خواه بر سر تدریس نظریه تکامل چارلز داروین در مدارس. بنیادگرایی دینی «یگانه‌گرا» (monist) است. به‌نظر او فقط یک دین حقیقی وجود دارد و فقط یک گروه از مومنان رابطه ویژه‌ای با خدا دارند. زمانی که متن مقدس، علم، و دموکراسی با هم در تعارض قرار گیرند، دین باید حرف آخر را بزند.



روشن نیست آیا دین‌داری به اقتدارگرایی میدان می‌دهد یا کسانی که نگرش‌های اقتدارگرایانه دارند جذب دین می‌شوند. آلتیمیر بر آن است که بنیادگرایی «بیش از آن‌که مجموعه‌ای از باورهای دینی باشد، نگرش نوع خاصی از شخصیت به این باورهاست» (۱۹۹۶: ۱۵۷). اقتدارگرایی فقط مربوط به دین نیست. کسانی که نمره بالایی در شاخص‌های اقتدارگرایی راست‌گرایانه کسب کرده بودند ولی غیرمذهبی بودند دیدگاه‌های به‌شدت نژادپرستانه و قوم‌پرستانه داشتند، برخوردشان با هم‌جنس‌گرایان خصمانه بود و حاضر بودند افراد رادیکال و تندرو اجتماعشان را زندانی، شکنجه و نابود کنند، و منظورشان از تندرو کسانی بود که هنجارهای اجتماعی را زیر پا می‌گذارند (p. ۱۶۰).

پژوهش‌های مربوط به اقتدارگرایی در جوامع غیرمسیحی در ابتدای راهند. آلتیمیر نظرات مشابهی را در نمونه کوچکی از یهودیان، هندوها و مسلمانان مشاهده کرده است. این‌جا هم کسانی که نمره بالایی در بنیادگرایی دینی کسب کرده بودند - یعنی دیدگاهی یگانه‌گرایانه داشتند - در نژادپرستی و تعصب هم نمره بالایی آورده بودند. آلتیمیر نتیجه می‌گیرد که در هر چهار دین - مسیحیت، یهودیت، هندویسم و اسلام - «به‌نظر می‌رسد بنیادگرایی، تجلی دینی اقتدارگرایی است» (۱۹۹۶: ۱۶۵). تحقیقات اخیر درباره ازدواج‌های سنتی در بنگلادش و کره هم حاکی از آن بود که مردانی که نمره بالایی در اقتدارگرایی راست‌گرایانه آورده بودند ترجیح می‌دادند شریک زندگی‌شان با انتظارات سنتی از زن سازگار باشد. گروهی از آن‌ها که می‌توانستند همسرشان را خودشان انتخاب کنند باز هم ترجیح داده بودند به‌شکل سنتی ازدواج کنند و پدر و مادرشان همسر آینده‌شان را انتخاب کنند. آن‌ها رغبتی به گفت‌وگو درباره احساساتشان با همسر آینده‌شان نداشتند، و منکر اهمیت عشق و سازگاری عاطفی برای انتخاب شریک زندگی بودند (Peterson et al., ۲۰۱۱).

نگرش‌های مردان به لوازم آرایش و مد زنانه

یکی از وجوه جالب توجه نظرسنجی آلمانی این است که فروم و همکارانش خود را به مسائل جنسیتی اقتصادی محدود نکردند بلکه مسائل فرهنگی از جمله آن‌چه را امروزه نمایش یا پرفورمنس‌های جنسیتی می‌خوانیم نیز مورد

توجه قرار دادند. در آن نظرسنجی از پاسخ‌دهندگان سوالاتی درمورد مد زنان و استفاده از لوازم آرایش پرسیده شده بود، مثلا نظر آن‌ها درمورد موی کوتاه و دامن کوتاه زنان. مدهای دهه بیست تفاوت‌های میان لباس‌های مردان و زنان را از بین برده بود و ظاهری یک‌شکل‌تر برای دو جنس ایجاد کرده بود. بسیاری از پیشروان آن عصر این سبک‌ها را رهایی‌بخش می‌دانستند چرا که آزادی تحرک بیشتری را برای زنان به ارمغان می‌آورد و مدل‌های مو و پیراهن‌های پرتکلف، پزرزق و برق، دست‌وپاگیر و گران‌قیمت را از دور خارج می‌کرد. مخالفت ناسیونال-سوسیالیست‌ها و محافظه‌کاران راست میانه با این مدها بسیار بیش از کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها بود. این دسته دوم یعنی کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها تقریباً همگی موافق این مدها بودند (نگاه کنید به جدول ۳.۳۵ کتاب فروم درمورد موی کوتاه زنان ۱۹۸۴: ۱۵۵).

مخالفت با آرایش زنان در میان پاسخ‌دهندگان آلمانی تقریباً همگانی بود. «آیا می‌پسندید زنی از پودر، عطر، و ماتیک استفاده کند؟» در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۱، ۸۴ درصد اظهار داشتند که با این امر مخالفند؛ فقط ۱۰ درصد موافق بودند. برخی زنان هم مخالف بودند، اگرچه کمتر از مردان. ۲۷ درصد زنان در قیاس با (Fromm, 1984, p. 159) ۹ درصد مردان موافق استفاده از لوازم آرایش بودند. مخالفت با لوازم آرایش به حزب و طبقه خاصی منحصر نبود و غالبا با کلمات تند و درشت درمورد زنان همراه می‌شد. «مثل روسپی‌گری است»، «نه، زنان باید آرایش کردن را به کسانی واگذارند که برای مقاصد شغلی به آن نیاز دارند»، «خیر، نازیها، زیان‌بار، اغواگرایانه و اشتباه است»، «این کارها قطعا رگ و ریشه آلمانی ندارد. ممکن است به درد زنان فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیایی و مخصوصا یهودی بخورد تا با آن بوی نامطبوعشان را پنهان کنند»، «ارزش زن آلمانی به شخصیتش است. زن آلمانی هیچ احتیاجی به صورت‌آرای‌های اقوام بدوی ندارد»، «نه، فقط جذابیت جنسی دارد و خصلت طبیعی روابط انسانی و معنوی را نابود می‌کند»، «زنانی که این‌قدر مصنوعی آرایش می‌کنند حالم را به هم می‌زنند. فقط برای فروم می‌نویسد. (Fromm, 1984: 160) «تحریک مردان چنین کاری می‌کنند

واکنش‌های عموماً خشن هم‌چنین به‌روشنی نشان می‌دهند در پس مساله‌ای به‌ظاهر حاشیه‌ای مثل لوازم آرایش چه میزان خشم نهفته است. این امر نقطه عزیمتی برای تبلیغات سیاسی فراهم می‌کند؛ آنانی



که مدام می‌کوشند این احساسات را بیشتر شعله‌ور کنند تا از آن‌ها (Fromm, 1984: 158-159) «برای اهدافشان بهره‌برداری کنند»

اگر واکنش‌ها علیه اشتغال زنان در جمهوری وایمار را می‌توان به عوامل اقتصادی نسبت داد، چگونه باید مخالفت مردان با مد و لوازم آرایش را توضیح داد؟ اعمالی که آشکارا هدفشان افزایش جذابیت زنان برای مردان است. لوازم آرایش، و به‌ویژه ماتیک قرن‌ها منشا ممنوعیت‌های اجتماعی و اضطراب‌های عظیم بوده‌اند. در قرن هفدهم، کلیسای کاتولیک ماتیک را ابزاری اهریمنی می‌دانست و به زنانی که از ماتیک استفاده می‌کردند توصیه می‌کرد اعتراف و طلب آمرزش کنند. در قرن هجدهم، اشرافیت بریتانیا بر آن بود که ماتیک به نوعی تبلیغ کاذب دامن می‌زند. «پارلمان اعلام کرد که زنانی که با استفاده از رنگ لب و گونه مردان را به ازدواج اغوا می‌کنند ممکن است با خطر ابطال ازدواج و نیز اتهام جادوگری روبه‌رو شوند» (Schaffer 2005).

در سال‌های اولیه قرن بیستم، مدافعان حق رای زنان در آمریکا مانند الیزابت کیدی استنتون و شارلوت پرکینز گیلمن در واکنش به چنین اتهاماتی از جانب کلیسا و دولت، روژ لب را به سمبل مبارزات زنان بدل کردند و ماتیک قرمز بدل به شکلی از شورش فمینیستی شد. در ماه می ۱۹۱۲ در تظاهرات حمایت از حق رای زنان در نیویورک بسیاری از زنان شرکت‌کننده لب‌هایشان را به رنگ قرمز روشن درآوردند (Schaffer, 2005).

چند دهه بعد در دهه ۱۹۷۰ موج دوم جنبش فمینیستی در آمریکا علیه استفاده از لوازم آرایش شورید و آن را نوعی تجاری‌سازی معرفی کرد که به بی‌ارج شدن زنان می‌انجامد. این فمینیست‌ها به صنعت چندین میلیارد دلاری لوازم آرایش در دوران بعد از جنگ جهانی دوم واکنش نشان می‌دادند که در آن لوازم آرایش بسیار رایج شده بودند و زنان جوان همه طبقات اجتماعی کم‌وبیش مجبور بودند از آن‌ها استفاده کنند. در دهه ۱۹۸۰، فیلسوف فمینیست ساندرا بارتکی از مفهوم «بدن‌های مطیع» میشل فوکو استفاده کرد تا نشان دهد چگونه رسوم آرایشی و پیرایشی مدرنیته غربی بدن‌های زنانه مطیع ایجاد کرده‌اند و بدن زنانه را به «سطحی تزئینی» تبدیل کرده‌اند (Bartkey, 1988). در دهه ۹۰ دوباره برخوردها عوض شدند. برخی از زنان هم‌جنس‌گرا از زیباتر سازی روی و بدنشان

ابایی نداشتند. این دسته از زنان به «لزبین‌های ماتیکی» مشهور شدند؛ و البته تداوم علاقه‌مندی برخی فمینیست‌ها، به‌خصوص زنان مهاجر کشورهای جهان سوم، به لوازم آرایش هم در این تغییر نگرش بی‌تاثیر نبود. ما در نظرسنجی‌مان سوالات مشابهی درمورد لوازم آرایش و ماتیک پرسیدیم. هم‌چنین پرسش‌های بسیار مشابهی درمورد اشتغال زنان و نگرش شوهر به کار زنان مطرح کردیم. پاسخ‌هایی که دریافت کردیم باعث تعجب شدند چرا که همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، مخاطب ما تحصیل‌کرده است و کار کردن با تکنولوژی را بلد است و تعداد زنان و مردان در آن تقریباً برابر است. اما پیش از تحلیل این نتایج باید به نگرش‌های تاریخی درمورد آرایش و پیرایش در خاورمیانه نگاهی بیندازیم و بررسی کنیم که چگونه ورود مدرنیته این نگرش‌ها را متحول کرد. بسیاری از مثال‌های تاریخی ما در این مقاله مربوط به ایران است که پژوهش‌های بیشتری درمورد روابط پیچیده میان اسلام، سیاست و لوازم آرایش در آن صورت گرفته است^[5] (see also Amrita Chhachhi 1989).

نگرش‌ها درمورد لوازم آرایش و اشتغال زنان در کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا

پیش از قرن بیستم در خاورمیانه فقط زنان متأهل از هر قوم و طبقه اجتماعی و با هر دینی از لوازم آرایش و به‌ویژه ماتیک جلب‌نظرکننده استفاده می‌کردند. زنان مجرد فارغ از سن و طبقه اجتماعی‌شان از چنین کارهایی منع می‌شدند. بنابراین استفاده از لوازم آرایش نوعی علامت‌گذر به زنانگی بود و زنان متأهل به استفاده از ماتیک و عطر و نیز به رسیدگی به ظاهرشان برای شوهر و در محافل خانوادگی تشویق می‌شدند.

صورت پیرایش‌نشده دختر بیان‌گر این بود که زن جوان هنوز وارد رابطه جنسی

۵- پژوهش‌های علمی اندکی درمورد تاریخ لوازم آرایش در جهان عرب و ترکیه به زبان انگلیسی در دسترس است. کسانی که درمورد این موضوع نوشته‌اند بر روش‌هایی تمرکز کرده‌اند که حکومت‌های نئولیبرال غربی از رژیم استعمار فرانسه در الجزایر تا جورج بوش در عراق و حتی بعضی سازمان‌های زنان با توسل به آن‌ها اشتغال امپریالیستی منطقه را تحت عنوان دفاع از «آزادی زنان» توجیه کرده‌اند؛ آزادی‌ای که گاه با میزان دست‌رسی و استفاده زنان از لوازم آرایشی مدرن سنجیده می‌شود (Ellen McLarny 2009). این نکته بسیار مهم است اما محور مقاله ما نیست. این مقاله در پی بررسی تفاوت‌های آماری معنادار میان نگرش‌های مومنان مسلمان عادی و اسلام‌گرایان، و نیز زنان و مردان در اجتماعات شهری با تحصیلات عالی در خاورمیانه در رابطه با موضوع آرایش زنان است.



نشده است. از این رو پیش از مراسم عروسی جشنی به نام بندگانزون برگزار می‌شد که در آن آرایشگری صورت عروس جوان را بند می‌انداخت و بعد به دست و صورت او حنا و سایر لوازم آرایش غلیظی می‌مالید که نشان‌گر گذار دختر به زنانگی بود (Sahim 2002: 191-192). اقوام و دوستان به این مراسم دعوت می‌شدند و باید هدیه‌ای می‌آوردند. در خانواده‌های ثروتمند، در مراسم بندگانزون سکه‌های طلای کوچکی به دختر می‌دادند که به جهیزیه‌اش اضافه می‌شد. خانواده بدین صورت اعلام می‌کرد که مهر باکرگی برداشته خواهد شد و زن جوان برای برقراری رابطه جنسی با شوهرش آماده است.

شروع واردات لوازم آرایش مدرن در دهه ۱۹۳۰ هم‌زمان بود با دوره‌ای که رقابت ناشی از واردات از جوامع سرمایه‌داری غربی تولید داخلی بسیاری از کالاها را با مشکل مواجه کرده بود. به‌زودی گفتمانی انتقادی درمورد لوازم آرایش در مطبوعات ایران شکل گرفت. این گفتمان جدید تلفیقی از عناصر فکری چپ و راست بود. زن متاهل شهری که از لوازم آرایشی مدرن استفاده می‌کرد به «رفتار غیراخلاقی» و داشتن ظاهر «غیرطبیعی» متهم می‌شد. گفته می‌شد او با خرید ماتیک و لوازم آرایش تولیدشده در کمپانی‌های غربی پول شوهر و ملتش را سبک‌سرانه هدر می‌دهد. منتقدان این نوع زن شهری را با نگاهی منفی با زن روستایی مقایسه می‌کردند که صورتی «اصیل» و بی‌آرایش داشت.

دلیل این تغییر ناگهانی رویکرد چه بود؟ ممنوعیت‌های منحصر به دختران مجرد چگونه به محکومیت کلی استفاده از لوازم آرایشی برای همه زنان گسترش یافت؟ اتهام سبک‌سری از کجا آمد؟ ردپای این تغییرات را می‌توان در سه عامل جست که هر یک از آنها میزان اقتدارگرایی را افزایش داده‌اند. اول و مهم‌تر از همه کشف حجاب زنان خاورمیانه‌ای بود که در سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۲۰ در بسیاری از نقاط آسیای مرکزی و خاورمیانه اتفاق افتاد. در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در شهرهایی مثل تهران، قاهره، و استانبول زنان بی‌حجاب طبقه متوسط و بالا شروع به رفت‌وآمد در فضاهای عمومی کردند بدون آن‌که روبنده‌های سنتی بر چهره داشته باشند یا چادرهایی به تن کنند که سرتاپای آن‌ها را می‌پوشاند. این زنان هم‌چنین در فضاهای عمومی مسئولیت کارهایی را به عهده گرفتند که پیش از آن مردان انجام می‌دادند، مثل خرید خواروبار، لباس و لوازم خانه، یا بردن بچه‌ها به مدرسه، و به‌تدریج کار کردن زنان بیرون از خانه هم متداول‌تر شد. پایان

جداسازی جنسیتی به همراه ورود وسایل حمل و نقل جدید و رشد صنعتی شدن و مصرف‌گرایی غربی به زنان دسترسی بیشتری به فضاهای عمومی داد و آنها بدون همراه مرد شروع به رفت‌وآمد در خیابان و خرید برای خود و خانواده‌شان کردند.^[۶] با دستیابی زنان به حقوق فردی بیشتر و رفت‌وآمدشان در خیابان‌ها بدون حجاب، نگرش‌های اقتدارگرایانه پنهان آشکارتر شدند. آزار کلامی و جسمی زنان بیشتر شد و مهم‌تر این‌که حالا عامه مردم از جمله پلیس در برابر این آزار تسامح نشان می‌دادند.^[۷]

دومین عامل، تغییر فضای سیاسی و برآمدن گرایش‌های سیاسی مدرن چپ و راست و اغلب اقتدارگرایانه بود. خاورمیانه بستر نشو و نمو ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه، ضداستعماری، فاشیستی و چپ در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ شد. در خاورمیانه، چین، هند و جاهای دیگر، «دختر مدرنی» که در پی گسستن از بند موانع جنسیتی و جنسی بود مقلد غرب و موجودی سبک‌سر قلمداد شد که منابع ارزشمند ملی را برای خرید کالاهای مصرفی غیرضروری سرمایه‌داری هدر می‌دهد. «دختر مدرن» خطری اخلاقی و «تهدیدی برای انسجام ملی و کنترل اجتماعی» دانسته می‌شد، فردی که نیاز به تادیب اجتماعی داشت (Weinbaum et al, 2008: 16, Disko 2008: 118).

نخبگان حکومتی آغازگر تجدد - مثل آتاتورک در ترکیه یا رضا شاه در ایران که می‌کوشیدند تجدد سرمایه‌دارانه را ترویج کنند - زنان را به کنار گذاشتن حجاب و معاشرت با مردانی که با آنان نسبتی نداشتند در مدارس و سایر مکان‌های عمومی تشویق می‌کردند. ایدئولوژی‌های اقتدارگرایانه کمونیستی، هم استالینیسم هم مائویسم، در عین مبارزه برای بهبود حقوق زنان کارگر و بی‌بضاعت اجتماع، زنان بورژوا و طبقه متوسط را به سبب طبقه اجتماعی شوهرانشان دشمنان طبقاتی

۶- در طول چهار دهه از اواسط دهه ۱۹۳۰ تا دهه ۱۹۷۰ خارج از مدارس و در فضاهای عمومی نوعی رهایی از قید سن در جریان بود. در همین دوره بود که زنان متاهل بی‌حجاب پرزیور و آرایش‌کرده و دست‌آخر دانش‌آموزان دبیرستانی و دانشجویان مورد توجه بسیاری قرار گرفتند. در ابتدای قرن بیستم که زنان شهری آبرومند ملحقات مردان خانواده‌شان تلقی می‌شدند و با حجاب کامل در خیابان رفت‌وآمد می‌کردند پلیس به شدت خیابان‌های تهران را تحت نظر داشت. هیچ مردی جرأت نمی‌کرد به زنی که نسبتی با او نداشت دست بزند یا روبنده‌اش را بردارد، حتی اگر فکر می‌کرد که این زن همسر یا خواهرش است. چنین اقداماتی مجازات‌های سختی از جمله جریمه و شلاق در عین در پی داشتند

۷- به عنوان مثال، حاجی‌آقا، داستان کوتاه صادق هدایت نشان می‌دهد که پلیس آزار زنان آبرومند در خیابان را با جدیت تحت پی‌گرد قرار می‌داد. اوضاع در دهه ۱۹۵۰ تغییر کرده بود. نگاه کنید به مدخل هدایت در *ایرانی‌کا*.



تلقى می‌کردند. اما در واقع زنان متاهل طبقات متوسط و حتی بالای شهری در خاورمیانه حقوق اجتماعی و قانونی بسیار محدودی داشتند. شوهرانشان می‌توانستند هر موقع بخواهند آن‌ها را طلاق دهند، این زنان از حق مالکیت مشترک و یا حضانت قانونی فرزند محروم بودند و ارثی بسیار اندکی پس از مرگ شوهرانشان به آن‌ها می‌رسید که سرنوشت آنان را به کرم پسران و برادرانشان وامی‌گذاشت. اما سبک زندگی این زنان که در خرید کالاهای مصرفی غربی از جمله لباس و لوازم آرایش و مبلمان و وسایل خانه مدرن تجسم داشت آن‌ها را متمایز می‌کرد. تقریباً همه این کالاها از خارج وارد می‌شدند و از این‌رو این زنان هم‌دست مصرف‌گرایی غربی تلقی می‌شدند.

به زنان جوانی که به گروه‌های چپ می‌پیوستند توصیه می‌شد از لوازم آرایش، عطر یا لباس‌های جذاب پرهیز کنند و از ظاهر «پاک و سالم» زنان طبقه‌ی کارگر یا دهقان تقلید کنند که فقط از پس تهیه لباس‌های دخت خانگی و لوازم آرایش سنتی برمی‌آمدند.

هایده مقیسی می‌نویسد: یک سمپات سابق فداییان بحث‌های بی‌پایانی را به یاد می‌آورد که حول پوشش مناسب برای زنان جوانی درگرفته بود که در خیابان نشریه کار متعلق به فداییان را می‌فروختند و به‌یاد آورد که خودش هم با سرکرده حزبش بر سر بلوزی صورتی که در هنگام فروختن کار بر تن کرده بود کلی جروبحث کرده بود. به زنان توصیه می‌شد پیراهن‌های ساده بر تن کنند، رنگ‌های روشن نپوشند و از لوازم آرایش یا جواهرات استفاده نکنند (Moghissi 1996: 132).

زنان طبقه متوسط شهری که از اصلاحات جنسیتی رژیم پهلوی استقبال کرده بودند اکنون به محور بحث‌های پرحرارت در محافل جدلی چپ و گزارش‌های رادیویی تبدیل شده بودند که آن‌ها را به‌سبب استفاده از لوازم آرایش و هدر دادن پول ملامت می‌کردند. از آن‌ها خواسته می‌شد حجب‌وحیا و صرفه‌جویی پیشه کنند و درآمد به‌سختی کسب‌شده ملی را صرف ارتقای ظاهرشان نکنند.

سومین عاملی که به این فضا شدت بخشید برآمدن بنیادگرایی دینی بود. گفتمان اسلام‌گرایانه پوپولیستی دقیقاً در همین دوره و در واکنش به برآمدن مصرف‌گرایی و گفتمان‌ها و جنبش‌های فاشیستی، کمونیستی و سوسیالیستی در ایران و عراق و ترکیه و مصر ظهور کرد. اسلام‌گرایان هم در سازمان‌دهی و هم

در گفتمان از کمونیست‌ها و فاشیست‌ها بسیار آموختند.^[۸] آن‌ها در عین انتقاد شدید از کمونیست‌ها، در محکوم کردن رسوم جدید زنان شهری صراحت بیشتری به خرج می‌دادند. اسلام‌گرایان موعظه‌های دینی و نوشته‌های بی‌پایانی را به موضوع اعمال «غیراخلاقی» و «مبتذل» زنان هم‌چون استفاده از ماتیک اختصاص دادند و اصرار داشتند که زنان شهری از الگوی «طبیعی» تر زنان روستایی تبعیت کنند. گفتمان اسلام‌گرایانه هم‌چون عصر ویکتوریایی انگلستان، زیبایی و جوانی را خصایصی تلقی می‌کرد که زنان با آن متولد می‌شوند و به‌طور طبیعی با گذر عمر از دست می‌روند. هر تلاشی از جانب فرد برای ارتقای ظاهرش نوعی تقلب و کنشی غیراخلاقی دانسته می‌شد، هرچند که کاملاً پذیرفتنی بود که مرد متمولی به این دلیل که زن سابقش جذابیت خود را از دست داده زن جدیدی بگیرد.

مثال خوبی از این نوع استدلال در بدو شکل‌گیری‌اش را می‌توان در نشریه همایون یافت؛ ماهنامه حوزه علمیه قم که در اواسط دهه ۱۹۳۰ منتشر می‌شد. علوی طالقانی، ستون‌نویس همایون، بر این عقیده بود که جذاب‌تر کردن خود فقط «هدر دادن وقت و پول و فساد اخلاقی» است (Taleqani, 1935: 21). علاقه وافر زنان به لوازم آرایش «شرف و ناموس» مردم ایران را به نابودی می‌کشاند (Taleqani, 1934: 29). گفتمان جدید ضدآرایش به‌راحتی از هر مکتب فکری از جمله طبیعت‌گرایی، ملی‌گرایی، فاشیسم، کمونیسم، علم، ضدیت با امپریالیسم غربی، و نیز اسلام عناصری را وام می‌گرفت. این گفتمان هم‌چنین مخالف سرسخت تحصیلات دبیرستانی و اشتغال زنان بود و از ازدواج دختران خردسال، چندهمسری و سهولت طلاق برای مردان دفاع می‌کرد.

اسلام‌گرایان به تدریج موضع خود در قبال تحصیل و اشتغال زنان را تعدیل کردند اما هرگز درمورد آرایش زنان کوتاه نیامدند. در دهه ۱۹۷۰، روشنفکران اسلام‌گرای مدرنی مانند آیت‌الله مرتضی مطهری و متفکرانی مثل علی شریعتی که در سوربن تحصیل کرده بود به یک‌سان زنان مدرن سکولارتر را تحقیر می‌کردند. شریعتی که از تحصیل زنان حمایت می‌کرد، تندترین انتقادات را متوجه استفاده زنان طبقه متوسط شهری بی‌حجاب از لوازم آرایش کرد و آن را مثالی از سبک‌سری آن‌ها دانست. از دید او رژیم پهلوی و استعمار غربی لفظ «آزادی» را به بازیچه‌ای

۸- اسلام‌گرایی در اواخر دهه ۱۹۲۰ و اوایل ۱۹۳۰ در جنبش‌هایی مانند اخوان المسلمین مصر و در گفتمان دینی جدید برآمده از قم در ایران پایه ریخته شد. نگاه کنید به (Richard Mitchell (1993), Leila Ahmed (2011).



بدل کرده بودند. استعمارگران مردم فقیر شرق را به مبارزه برای «آزادی» تشویق می‌کردند. فقرایی که هیچ نداشتند و از ضروریات زندگی محروم بودند در پی «آزادی» رفتند، اما آزادی مدنظر آن‌ها به شدت پوچ و سبک‌سرانه بود.

«زن آزاد می‌شود اما نه با کتاب و دانش و ایجاد فرهنگ و روشن‌بینی و بالا رفتن سطح شعور و سطح احساس و سطح جهان‌بینی، بلکه با قیچی! قیچی شدن چادر! زن یک‌باره روشنفکر می‌شود! عقده‌های زن مسلمان - و شرقی - بزرگ‌ترین دستاویزهای روان‌شناسان و جامعه‌شناسان شد در خدمت استعمار و اقتصاد جهانی، تا از زن چنین تعریفی به دست دهند: «زن، حیوانی که خرید می‌کند!» تعریف جامع و مانعی که ارسطو از انسان می‌کند - «انسان، حیوان ناطق» است - در زن، تبدیل می‌شود به «انسان، حیوانی که خرید می‌کند». و جز این نه دیگر کاری می‌داند و نه احساسی دارد و نه اساساً نقشی و معنایی و ایده‌آلی و ... ارزشی. یکی از همین مجلات مخصوص زن شرقی، نوشته بود که در تهران از سال ۱۳۳۵ تا ۴۵، مصرف لوازم آرایش ۵۰۰ برابر شده است و موسسات زیبایی ۵۰۰ برابر. ۵۰۰ برابر رقم بسیار سنگینی است، معجزه است! در طول تاریخ بشر سابقه ندارد.

(Shariati 21 (1379/2000): 105)

به‌رغم محبوبیت فراوان لوازم آرایش در ایران و خاورمیانه، این نوع گفتمان اسلام‌گرایانه هوادارانی یافت. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بیشتر مدافعان حقوق زنان در ایران و خاورمیانه در سخنرانی‌ها و نوشته‌هایشان مرتباً و مضطربانه تأکید می‌کردند که هدف، تربیت نسل جدیدی از مادران و زنان تحصیل‌کرده است نه «عروسک‌های سبک‌سر». نحوه لباس پوشیدن و آرایش این زنان مدافع حقوق زن بسیار ساده و محجوبانه بود تا آماج حملات اسلام‌گرایان قرار نگیرند. در دبیرستان رضاشاه کبیر (نوربخش) که مدرسه دولتی دخترانه بزرگی بود فرخ‌رو پارسا مدیر مدرسه (۱۹۸۰-۱۹۲۲) برای اجتناب از خشم اسلام‌گرایان در درس‌های زیادی کشید. پارسا که شغلش پزشکی بود، مدافع سرسخت حقوق زنان بود و برای حق رای زنان و بعدها برای اصلاح قانون ازدواج مبارزه می‌کرد. مهرناز سعیدوفا، فیلم‌ساز، دوران تحصیل خود در مدرسه را این‌گونه به یاد می‌آورد:

روپوش دانش‌آموزان پیراهنی سفید یا سیاه بود با دامن خاکستری پیلی‌داری که زانوها را می‌پوشاند. بعضی از دانش‌آموزان دامن‌هایشان را تا می‌زدند و مویشان را مطابق مد آن روزها پوش می‌دادند. هدف آن‌ها از این کار پیش از هر چیز جلب توجه دانش‌آموزان دبیرستان پسرانه البرز بود که نزدیک مدرسه ما بود. دخترها به محض ورود به مدرسه با مدیر (دکتر پارسا و بعدتر دکتر کیا) یا معاون او (خانم ثمره) مواجه می‌شدند که با سطل آب و برس بزرگی دم در ورودی نشسته بودند. آن‌ها پیش از آن‌که به دخترها اجازه ورود به مدرسه را بدهند موهایشان را می‌کشیدند و صاف می‌کردند، آثار آرایش را از صورتشان پاک می‌کردند و تای دامن‌ها را باز می‌کردند. مدیر مدرسه هم‌چنین به دانش‌آموزان هشدار می‌داد که اگر یک بار دیگر با آرایش یا جوراب‌های نایلونی به مدرسه بیایند آن‌ها را اخراج خواهد کرد.^[۹]

دکتر پارسا نگران بود مبدا اسلام‌گرایان ظاهر دخترها را مبدل به مساله‌ای سیاسی کنند و دولت را مجبور کنند مدرسه را ببندد. او بعدها با برعهده گرفتن وزارت آموزش و پرورش نخستین وزیر زن ایران شد (۱۹۶۸-۱۹۷۱). پارسا بهای گزافی برای اعتقاداتش پرداخت. در ماه می ۱۹۸۰، کمی بعد از انقلاب اسلامی، او دستگیر و به جوخه اعدام سپرده شد.

به فاصله اندکی پس از انقلاب بسیاری از حقوق به‌سختی به‌دست‌آمده زنان ایرانی از دست رفت. حکومت در عین این‌که از تحصیلات زنان حمایت می‌کرد و بعدتر سیاست‌های کنترل جمعیت را برای کاهش جمعیت اعمال کرد، بسیاری از حقوق قانونی را که فمینیست‌ها به‌دست آورده بودند ملغی کرد. بار دیگر مردان می‌توانستند به‌راحتی همسرانشان را طلاق دهند و حضانت فرزندان را به‌تنهایی به‌عهده بگیرند. سن قانونی ازدواج به نه سال کاهش یافت و حجاب و قواعد پوشش اسلامی اجباری شد. در سال ۱۹۸۱ قانون برای جرایم اخلاقی مجازات سنگسار و شلاق را تعیین کرد. دیگر دختران جوان، گاه حتی شش‌ساله، مجبور بودند موهای خود را بپوشانند. بیرون ماندن حتی کمی مو از زیر حجاب و استفاده از ماتی‌ک و لاک زدن همه جرایمی بودند که مجازات‌هایی مثل زندان و شلاق در پی داشتند.

9- Interview with Mehrnaz Saeedvafa, Professor of Film, Columbia College, Chicago, July 4, 2017.



در دو دهه گذشته زنان ایرانی برای کسب حقوق اجتماعی و قانونی بیشتر به‌پا خاستند، جنبشی که آزاده معاونی در خاطراتش، جهاد ماتیکی (۲۰۰۵) آن را مطرح می‌کند. نرخ باسواد برای دختران جوان به بالای ۹۵٪ رسید و نرخ باروری به‌شدت کاهش پیدا کرده بود. زنان بدل به نیرویی جدی در هر



cartoon from Satrapi (2007)

اعتراض سیاسی شدند. در عین حال در واکنش به حجاب اجباری، استفاده از لوازم آرایش و لباس‌های بدن‌نما به فرم اعتراض شخصی تبدیل شد. علی شریعتی حتما در گور می‌لرزید اگر می‌شنید که در قرن بیست و یکم زنان ایرانی دومین گروه بزرگ مصرف‌کننده محصولات آرایشی در خاورمیانه (بعد از عربستان سعودی) هستند و در جهان رتبه هفتم را دارند. در سال ۲۰۱۰ در کشوری با ۳۸ میلیون زن، ایرانیان بیش از دو میلیارد دلار خرج لوازم آرایشی کردند (Ghazi 2010; "Makeup Speaks 2014).

اما کماکان تعداد قابل توجهی از مردان اسلام‌گرا - روحانیون و غیرروحانیون - هم‌چنان درباره استفاده زنان از لوازم آرایش و عطر صحبت می‌کنند و هم‌چنان معتقدند که این اعمال «غیراسلامی»، «غیراخلاقی» و نشانی از هم‌دستی زنان با دشمن است. حسن رحیم‌پور، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، در واکنش به این خبر که ایران یکی از بزرگ‌ترین مصرف‌کنندگان لوازم آرایش است گفته بود: «طبق آمار گفته شده ایران یکی از پرمصرف‌ترین کشورهای واردکننده لوازم آرایشی است و این به‌معنای چرخاندن موتور ده‌ها کمپانی یهودی و صهیونیستی است» (Mohammadi 2017). گزاره‌ای که این واقعیت را نادیده می‌گیرد که نهادهای که بیشترین سود را از این فرآیند می‌برد سپاه پاسداران است، مجموعه تجاری عظیمی که مستقل از دولت عمل می‌کند، بازار سیاه را در دست دارد و به‌شکل گسترده‌ای در تجارت کالاهای لوکس از جمله لوازم آرایش سهیم است.

جنسیت، دین و سیاست آرایش

مسلمانان جوان نظرسنجی ما چه برخوردی با آرایش زنان و لوازم آرایشی دارند؛ لوازمی که توجه افراد را به چهره زنان جلب می‌کند و این حساسیت را تشدید می‌کند؟ از پاسخ‌دهندگان مسلمان تبار پرسیدیم آیا موافق استفاده زنان از لوازم آرایش، ماتیک و عطر در فضاهای عمومی هستند یا نه. پاسخ‌دهندگان در هر سه مورد لوازم آرایش، ماتیک و عطر می‌توانستند از بین گزینه‌های موافقم، مخالفم، و مطمئن نیستم یا نمی‌دانم یکی را انتخاب کنند.

Table 1: Approval of makeup

Do you approve of women wearing make-up in public?	Gender		Total
	Male	Female	
Approve (n)	3,377	3,561	6,938
%	37	60	46
Disapprove	4,423	1,625	6,048
	48	27	40
Don't Know/Not Sure	1,432	792	2,224
	16	13	15
Total	9,232	5,978	15,210
	100	100	100

Pearson $\chi^2(2) = 825.1075$ Pr = 0.000

بیش از ۱۵۰۰۰ نفر به پرسش‌ها پاسخ دادند. اکثر آن‌ها مخالف آرایش کردن در فضاهای عمومی بودند. باوجوداین، مثل نظرسنجی فروم تفاوت زیادی میان نگرش‌های زنان و مردان وجود داشت. همان‌طور که جدول شماره ۱ نشان می‌دهد، ۶۰٪ زنان موافق آرایش کردن زنان در فضاهای عمومی هستند، در حالی که فقط ۳۷٪ مردان موافق این امرند. رابطه میان جنسیت و موافقت با آرایش به لحاظ آماری معنادار است. همین روال درمورد ماتیک هم صادق است که در تحلیل‌های بعدی از آن به عنوان شاخص استفاده خواهیم کرد (نگاه کنید به جدول ۲). مخالفت با استفاده از عطر در نظرسنجی ما بسیار کمتر بود؛ شاید به این دلیل که در متون دینی هم در این مورد تفاوت نظر وجود دارد و برخی متون دینی از جمله حدیث‌های منتسب به پیغمبر مردم را به استفاده از عطریات تشویق می‌کنند.



Table 2: Approval of lipstick

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Gender		Total
	Male	Female	
Approve (n)	3,391	3,495	6,886
%	38	59	46
Disapprove	4,311	1,683	5,994
	48	29	40
Don't Know/Not Sure	1,235	706	1,941
	14	12	13
Total	8,937	5,884	14,821
	100	100	100

Pearson $\chi^2(2) = 698.7168$ Pr = 0.000

مخالفت با آرایش زنان با نگرش‌های دینی مرتبط است. البته نگرش‌ها حول آرایش زنان به اهمیت حجب‌وحیای زن به‌عنوان بنیان جامعه اخلاقی و منضبط گره خورده است، ارزشی که در اسلام ستایش و تقدیس شده است. در خاورمیانه شرافت خانوادگی به‌طور تاریخی بر حجب‌وحیای زن بنا نهاده شده است. اکثریت قاطع زنان و مردان بر این باورند که زنان باید حجاب داشته باشند (نگاه کنید به جدول ۳).

Table 3: Support for the hijab

Do you believe women should wear the hijab?	Gender		Total
	Male	Female	
No (n)	1,753	1,624	3,377
%	21	30	25
Yes	6,522	3,711	10,233
	79	70	75
Total	8,275	5,335	13,610
	100	100	100

Pearson $\chi^2(1) = 148.9676$ Pr = 0.000

پس از یک قرن مبارزه زنان برای دستیابی به حقوق بیشتر، آن‌ها در تحصیلات و اشتغال و دسترسی به فضاهای عمومی دستاوردهای مهمی داشته‌اند. به‌رغم دهه‌ها تضییع نظام‌مند حقوق زنان، زنان عرب و ترک و ایرانی پیشرفت‌های قابل توجهی در چند دهه گذشته داشته‌اند. بنا بر آمار سازمان ملل در سال ۲۰۱۲، در نزدیک به دو سوم کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا تعداد زنان دانشجو بیش از مردان است (Tait 2012). به‌همین ترتیب، از اواخر دهه ۱۹۹۰ میانگین سن ازدواج زنان به ۲۵ سال و بیشتر افزایش پیدا کرده است. به‌علاوه، با دسترسی به وسایل پیش‌گیری، نرخ باروری به میزان قابل توجهی کاهش یافته است. در سال ۲۰۱۴ نرخ باروری در بحرین، ایران،

لبنان، قطر، تونس و ترکیه کمتر از حد جایگزینی ۲.۱ بچه برای هر زن بود (Roudi-Fahimi and Kent, 2008; Iqbal and Kiendrebeogo 2014).

بااین‌حال، اجازه دسترسی به فضاهای عمومی برای زنان منوط به پایبندی آن‌ها به موازین حجب و حیا است. بسیاری افراد هر اقدام زن برای جلب توجه به حسانیت چهره و بدنش را تخطی از این قرارداد اجتماعی قلمداد می‌کنند. در جامعه‌ای که انتظار عمومی آن است که مو، پا، بازوهای فرد پوشیده باشد، صورت زن اغلب یگانه سیمای عمومی مشروع اوست.^[۱۰] ما دریافتیم که ارتباط منفی قوی‌ای میان حمایت از حجاب و پوشاندن مو با حمایت از آرایش زنان وجود دارد. همان‌طور که از جدول ۴ پیداست، ۷۶٪ از مردانی که اعتقادی به اجباری بودن حجاب ندارند موافق ماتیک زدن زنان در فضاهای عمومی هستند، درحالی که این میزان برای مردانی که معتقد به اجباری بودن حجاب هستند ۲۴٪ است. این تفاوت بسیار زیاد و به‌لحاظ آماری معنادار است.

Table 4: Crosstab of support for the hijab and approval of lipstick

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you believe women should wear the hijab?					
	Male			Female		
	No	Yes	Total	No	Yes	Total
Approve (n)	1,295	1,489	2,784	1,406	1,597	3,003
%	76	24	35	88	45	58
Disapprove	241	3,870	4,111	129	1,442	1,571
	14	62	52	8	40	30
Don't Know/Not Sure	171	845	1,016	67	526	593
	10	14	13	4	15	11
Total	1,707	6,204	7,911	1,602	3,565	5,167
	100	100	100	100	100	100

Pearson chi2(2) = 2.6e+03 Pr = 0.000

مردانی که معتقد به اجباری بودن حجاب هستند کمتر با آرایش موافقت می‌کنند. معتقدان به اجباری بودن حجاب (هم زن و هم مرد) بیشتر معتقدند که مخالف ماتیک زدن زنان در فضاهای عمومی باشند. باوجوداین باز هم تفاوت معناداری میان پاسخ‌های زنان و مردان وجود دارد. ۴۵ درصد زنانی که معتقد به حجابند موافق ماتیک زدن زنان در فضاهای عمومی هستند، درحالی که

۱۰- نباید تصور کرد که یگانه بخشی از بدن که زن می‌تواند به‌شیوه‌ای اروتیک در معرض دید بگذارد << ... صورت بی‌پوشش‌اش است. به‌لحاظ تاریخی هم در شرق هم در غرب زنان توانسته‌اند از طریق بدن‌های پوشیده‌شان هم میزان زیادی از اروتیسیسم را به نمایش بگذارند. برای بحثی در این مورد و موارد مرتبط نگاه کنید به Lewis 2015.



فقط ۲۴ درصد مردان چنین نگرشی دارند. اختلاف میان دو جنس در این زمینه ۲۱ درصد است. درصد زیادی از زنانی که به هنجارهای حجب‌وحیای اسلامی پایبندند به‌رغم این دیدگاه معتقدند زنان باید حق آرایش کردن در فضاهای عمومی را داشته باشند. برای زنان حجاب لزوماً نشان‌گر انقیاد زنان نیست. برعکس، برای آن‌ها حجاب اغلب بیانی از عاملیت زنان در برابر خواسته‌های دولت، معلمان و والدین به‌شدت سنتی آن‌هاست و مقاصد متعددی دارد، از لزوم حفظ حجب‌وحیا و نزدیکی بیشتر به خدا گرفته تا توان مانور دادن در فضاهای عمومی از جمله ادامه تحصیلات عالیه و اشتغال، و اجتناب از آزار جنسی، و نیز به نمایش گذاشتن زهد و دین‌داری تا به دیگران نشان دهند که گزینه مناسبی برای ازدواج هستند.^[۱۱] (Ahmed, 2011; Macleod, 1993; Mahmood, 2005; Oyegin, 2015; Zuhur, 1992).

Table 5: Prayer frequency

How often do you pray?	Gender		Total
	Male	Female	
Never (n)	1,959	1,470	3,429
%	17	19	18
Once or twice a month	544	374	918
	5	5	5
Once or twice a week	728	488	1,216
	6	6	6
Once or twice a day	579	289	868
	5	4	4
Three times a day	648	439	1,087
	6	6	6
Five times a day	7,108	4,760	11,868
	61	61	61
Total	11,566	7,820	19,386
	100	100	100

Pearson $\chi^2(5) = 27.3683$ Pr = 0.000

موافقت بیشتر زنان با آرایش به این دلیل نیست که آن‌ها کمتر دین‌دارند. تعداد دفعات نماز خواندن شاخصی از دین‌داری است. دفعات نماز خواندن مردان و زنان کم‌وبیش یک‌سان است، اگرچه تعداد دفعاتی که زنان نماز می‌خوانند اندکی کمتر است. شصت و یک درصد زنان و مردان در نمونه ما پنج نوبت در روز نماز می‌خوانند. این تفاوت اندک نمی‌تواند توضیح‌دهنده تفاوت بزرگ جنسیتی در حمایت از آرایش زنان باشد.

۱۱- پیش‌تر در پژوهشی دریافتیم که حمایت از حجاب هیچ ارتباطی با طلب عشق به‌عنوان معیاری برای انتخاب همسر ندارد.

In an earlier study, we found that support for the hijab has absolutely no relationship to the pursuit of love as a criterion of spousal choice TBA

دین‌داری به‌خودی خود نشانه اقتدارگرایی نیست. باوجوداین وجوهی از دین و حیانی و دین سیاسی‌شده نمایان‌گر نگرش‌های اقتدارگرایانه هستند، برای مثال: یقین نسبت به خیر و شر، عدم تحمل ابهام، سرسپردگی به اقتدار مطلق، و یگانه‌گرایی مطلق‌گرا، به‌عبارتی آن‌هایی که فقط یک منبع را برای اقتدار و قانون به رسمیت می‌شناسد. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، تحلیل‌گران نه فقط در میان بنیادگرایان پروتستان (Puritans) که ایالات متحده را بنیان نهادند، که در میان مسیحیان معتقد به تبلیغ معاصر آمریکایی و کانادایی (Evangelists) نیز این ویژگی‌ها را تشخیص داده‌اند. پرسش آن است که آیا ارتباط میان عناصر اقتدارگرایانه در اسلام‌گرایی با خصومت نسبت به آرایش زنان و توان‌یابی زنان به همان گونه است که متفکرین مکتب فرانکفورت در میان چپ و راست رادیکال سکولار در آلمان در سال‌های منتهی به جنگ جهانی دوم، یا تحقیقات متأخر درمورد ایالات متحده، کانادا و آسیا نشان داده‌اند؟

ما دو جنبه از دین‌داری را در نظرسنجی‌مان بررسی می‌کنیم، نخست نص‌گرایی ضدهرمنوتیکی و دوم یگانه‌گرایی مطلق‌گرایانه شرع (یا بنیادگرایی). برای سنجش نص‌گرایی از پاسخ‌دهندگان پرسیدیم آیا معتقدند قرآن وحی خداوند است و باید نص‌گرایانه خوانده شود و در همه‌آمور برحق است (نگاه کنید به جدول ۶)؟ و برای سنجش بنیادگرایی سیاسی به این امر نگاه کردیم که تا چه حد حاضرند قوانینی جز قوانین اسلامی را بپذیرند.



Table 6: The truth of the Holy Book

Do you believe the holy book of your faith is the inspired word of God?	Gender		Total
	Male	Female	
Yes, true in all ways and to be read literally (n)	9,959	6,359	16,318
%	84	81	82
Yes, true in all ways but not to be read literally	1,196	967	2,163
%	10	12	11
Yes, it is true primarily about religious matters	293	202	495
%	2	3	2
No, it is not the inspired word of God	475	360	835
%	4	5	4
Total	11,923	7,888	19,811
	100	100	100

Pearson $\chi^2(3) = 30.4634$ Pr = 0.000

Table 7: Political position

How would you define your political position?	Gender		Total
	Male	Female	
I support separation of religion and state (n)	1,886	1,656	3,542
%	21	29	24
I am a nationalist but see Islam as an element of national identity	2,241	1,494	3,735
%	25	26	26
Islamic law should be ONE source of law, especially on family issues	1,002	812	1,814
%	11	14	12
Islam should be the sole source of the law	3,719	1,727	5,446
%	42	30	37
Total	8,848	5,689	14,537
	100	100	100

Pearson $\chi^2(3) = 237.6013$ Pr = 0.000

یگانه‌گرایی را به دو شیوه عملیاتی کردیم. نخست، از پاسخ‌دهندگان نظرشان درمورد رابطه صحیح میان اسلام و دولت-ملت (Nation-State) را پرسیدیم (نگاه کنید به جدول ۷). پاسخ‌ها شامل این‌ها بودند: ۱. کسانی که معتقد بودند اسلام هیچ جایگاهی در قوانین ملی ندارد. ۲. کسانی که معتقد بودند اسلام درمقام مبنای هویت ملی جایگاهی دارد. ۳. آن‌هایی که موافق اسلام به‌عنوان یکی از مبانی قوانین ملی بودند. و دست آخر ۴. کسانی که معتقد بودند اسلام باید یگانه مبنای قوانین ملی باشد. استدلال ما این است که اعتقاد به اسلام به‌عنوان یگانه مبنای مشروع قوانین ملی موضعی بنیادگرایانه و اقتدارگرایانه است. ایمان شخصی افراد به خودی خود موضعی اقتدارگرایانه نیست اگر فرد هم‌زمان سایر قوانین دولتی را بپذیرد.

دوم، از پاسخ‌دهندگان پرسیدیم اگر تعارضی میان قوانینی که به‌شکل دموکراتیک تصویب شده‌اند و شرع بیش‌آید چه باید کرد (نگاه کنید به جدول ۸). دریافت ما این بود که کسانی که معتقدند شرع باید دست بالا را داشته باشد موضعی اقتدارگرایانه دارند.

Table 8: Democratic Decision or Sharia: Which Should Prevail?

If laws are passed democratically that conflict with sharia, which should prevail?	Gender		Total
	Male	Female	
The law should prevail (n)	2,167	1,831	3,998
%	24	31	27
Sharia should prevail	3,876	1,959	5,835
	43	33	39
A committee of clerics and/or judges should decide	1,862	1,327	3,189
	21	22	21
Don't know	1,152	786	1,938
	13	13	13
Total	9,057	5,903	14,960
	100	100	100

Pearson $\chi^2(3) = 159.0281$ Pr = 0.000

در نمونه ما اکثریت قابل توجه افراد معتقد به نص‌گرایی قرآنی هستند (نگاه کنید به جدول ۶). اکثریت قاطع زنان هم مثل مردان نص‌گرایانه معتقدند قرآن وحی خداوند است. هشتاد و یک درصد زنان و ۸۴٪ مردان نمونه ما باور دارند قرآن وحی منزل است و در همه امور بر حق است. اما تفاوت به لحاظ آماری معناداری میان زنان و مردان در رابطه با این باور وجود دارد، یعنی احتمال اتخاذ چنین موضعی از جانب زنان ۳٪ کمتر از مردان است. مجدداً این تفاوت اندک نمی‌تواند تفاوت بزرگ میان موافقت زنان و مردان با آرایش را توضیح دهد.

درحالی که تفاوت میان زنان و مردان در اعتقاد به نص‌گرایی قرآنی بسیار کم است، شکاف جنسیتی عمده‌ای در حمایت از بنیادگرایی اسلامی (یگانه‌گرایی سیاسی) وجود دارد. احتمال این که زنان شرع را یگانه مبنای قوانین ملی بدانند و اعتقاد داشته باشند در صورت بروز تعارض میان شرع و قانون‌گذاری دموکراتیک شرع باید دست بالا را داشته باشد دوازده درصد کمتر از مردان است.

بنابراین به نظر می‌رسد تفاوت جنسیتی مهمی در اقتدارگرایی وجود دارد. زنان کمتر از مردان از قرار دادن اسلام به عنوان یگانه مبنای قوانین دولتی حمایت می‌کنند و کمتر در پی اولویت یافتن اسلام بر فرآیندهای دموکراتیک در تعیین قوانین هستند، درحالی که هیچ‌یک از این دو مقوله، مسائل مختص زنان نیستند. این یافته‌ها با این استدلال منطبق است که در خاورمیانه زنان کمتر از مردان اقتدارگرا هستند.



Table 9: Politics and lipstick

Do you approve of women wearing lipstick in public?	How would you define your political position?				Total
	I support separation of religion and state.	I am a nationalist but also favor an element of national identity.	Islamic law should be only sources of law, especially on family issues.	Islam should be the source of law.	
Approve (n)	2,689	1,667	767	1,365	6,488
%	78	47	44	26	46
Disapprove	456	1,333	688	3,214	5,691
%	13	37	39	61	41
Don't Know/Not Sure	298	557	298	663	1,816
%	9	16	17	13	13
Total	3,443	3,557	1,753	5,242	13,995
	100	100	100	100	100

Pearson chi2(6) = 2.5e+03 Pr = 0.000

Table 10: Politics and the Holy Book

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you believe the holy book of your faith is the inspired word of God?				Total
	Yes, true in all ways and to be read literally.	Yes, true in all ways but not to be read literally.	Yes, it is true primarily about religious matters.	No, it is not the inspired word of God.	
Approve (n)	3,941	1,048	246	440	5,675
%	37	65	68	72	43
Disapprove	5,132	334	78	140	5,684
%	49	21	22	23	43
Don't Know/Not Sure	1,483	233	36	35	1,787
%	14	14	10	6	14
Total	10,556	1,615	360	615	13,146
	100	100	100	100	100

Pearson chi2(6) = 820.4603 Pr = 0.000

درحالی که میان نص‌گرایی و مخالفت با روژ لب زنان هم‌بستگی آماری وجود دارد، هم‌بستگی یگانه‌گرایی سیاسی با آرایش زنان بسیار قوی‌تر از این دو است. همان‌طور که جدول‌های ۹ و ۱۰ نشان می‌دهند، کسانی که معتقدند اسلام باید یگانه مبنای قانون باشد و شرع باید در صورت تعارض با قوانین به‌شکل دموکراتیک تصویب‌شده دست بالا را داشته باشد بسیار محتمل‌تر است که با آرایش زنان مخالف باشند.

این نتایج با تصویری که نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت از اقتدارگرایی در آلمان وایمار سکولار ارائه داده‌اند سازگار نیست. بنا بر آن پژوهش، مخالفت با آرایش زنان در میان مردان با مرام‌های سیاسی گوناگون، از نازی‌ها و کمونیست‌ها گرفته تا بورژوا لیبرال‌ها شایع بود (فروم، ۳:۳۸). فروم باور داشت که همه احزاب از احساس خشمی که مردان نسبت به زنان در دل داشتند به‌عنوان ابزاری برای بسیج سیاسی استفاده می‌کردند. در کشورهای مسلمان خصوصیت نسبت به لوازم آرایش زنان بستگی به تفکر سیاسی دارد

و با سیاست اسلام‌گرایانه پیوند دارد. احتمال مخالفت نص‌گرایان قرآنی و بنیادگرایان با ماتیک زدن زنان بیش از بقیه است. و هرچند ما نتایج را در این‌جا نیاورده‌ایم، اما احتمال حمایت زنان از ماتیک زدن، حتی اگر بنیادگرا باشند بیشتر است. سی‌وهشت درصد بنیادگرایان زن، یعنی کسانی که معتقدند اسلام باید یگانه مبنای قوانین ملی باشد، موافق ماتیک زدن زنان بودند، که این نسبت در میان اسلام‌گرایان مرد ۲۱٪ بود.

در ابتدایی‌ترین سطح، یکی از توضیحات ممکن این است که آرایش منحصر به زنان است و بنابراین زنان فارغ از دیدگاه‌های دینی-سیاسی‌شان بیشتر از آن حمایت می‌کنند. یافته‌های نظریه‌پردازان انتقادی در آلمان نیز از همین امر حکایت می‌کرد. در خاورمیانه زنان، حتی زنانی که بنیادگرا یا نص‌گرا هستند، بیشتر ممکن است از آرایش حمایت کنند، چون متوجهند که در جامعه‌ای که عاملیت زنان در انتخاب همسر محدود است و قوانین طلاق به مردان این حق را می‌دهد که به راحتی همسرشان را دور بیندازند، ظاهر زن توانمندساز است. لوازم آرایش به زن مجرد قدرت بازی در مسابقه همسرگزینی می‌بخشد و به او امکان می‌دهد خواستگاران بیشتری پیدا کند تا از میان آن‌ها همسر خود را برگزیند. جذابیت به زن متاهل هم توان حفظ ازدواجش را می‌بخشد. از دست دادن جذابیت ممکن است به شوهر او بهانه‌ای برای ترک راحت‌تر او بدون برانگیختن مخالفت اطرافیان را بدهد. این مسائل به‌ویژه در جامعه‌ای که قوانین آن در صورت طلاق زن را به لحاظ اقتصادی آسیب‌پذیر می‌کنند اهمیت بیشتری می‌یابد.

در مقابل برای مردان کنترل بر بدن زنان و نمایش آن جزیی جدایی‌ناپذیر از اقتدارگرایی و دفاع از قدرت متزلزل مردانه است. هم‌چون اشراف انگلیسی قرن هجدهم، ماتیک و آرایش به مثابه اشکالی از «تبلیغ کاذب» درک می‌شود که از طریق آن مردان ساده‌لوح «اغوا می‌شوند تا ازدواج کنند». جهانی که در آن زنان نمی‌توانند آزادانه از لوازم آرایش استفاده کنند همان جهانی است که در آن مردان با راحتی بیشتری می‌توانند زن حقیقتاً زیبا را از زن مصنوعی تمیز دهند. این امر در جهانی که فرصت‌های کمتری برای ارتباط نزدیک میان دو جنس در دسترس است اهمیت بیشتری دارد. به همین شکل مردان بنیادگرا



از آن هراس دارند که زن متاهلی که جذاب‌تر است برای ترک ازدواجی که از آن ناخشنود است جسارت بیشتری پیدا کند. نص‌گرایی و یگانه‌گرایی (بنیادگرایی) با هم تفاوت دارند: اولی رویکردی ضدهرمنوتیکی به متن دینی است و دومی تحمیل تفسیر خاص قانونی بر رفتار همه مسلمانان. کدام یک بیشترین تاثیر را بر مجاز دانستن ماتیک دارد؟ ما در تحلیل‌مان به این نتیجه رسیدیم که تقریباً همه بنیادگرایانی که خواهان آن هستند که اسلام یگانه قانون کشور باشد نص‌گرا هستند (۹۲٪)؛ اما همه نص‌گرایان بنیادگرا نیستند (۴۶٪). موضع نص‌گرایانی که بنیادگرا نیستند در قبال ماتیک چه تفاوتی با بنیادگرایان دارد؟ ما دریافتیم که ۴۸٪ نص‌گرایان قرآنی که بنیادگرا نیستند موافق استفاده از ماتیکند، در قیاس با ۲۶٪ بنیادگرایان و ۳۸٪ نص‌گرایان با هر میزان از بنیادگرایی. این نکته نشان می‌دهد که بنیادگرایان در قیاس با نص‌گرایان ارتدوکس نگرش‌های جنسیتی اقتدارگرایانه‌تری دارند.

جنس، کار و سیاست جنسیتی

آیا رابطه‌ای میان حق زنان برای نمایش چهره جذاب و هوس‌انگیز در فضای عمومی و حق آن‌ها برای کار کردن وجود دارد؟ در نظرسنجی وایمار ناسیونال سوسیالیست‌های فاشیست غالباً مخالف کار کردن زنان بودند؛ فقط ۲۹٪ آن‌ها با این امر موافق بودند، مخالفت با کار زنان متاهل خیلی بیشتر بود (Fromm, 1984, p. 167). ما در نظرسنجی‌مان از پاسخ‌دهندگان پرسیدیم آیا شوهر باید حق تصمیم‌گیری درمورد کار کردن همسرش را داشته باشد یا نه.

Table 11: Does a wife have the right to work?

Do you think that men should have the right to decide whether their wives work?	Gender		Total
	Male	Female	
The husband should decide (n)	2,991	775	3,766
%	32	13	25
The husband and wife discuss, husband decides	1,833	809	2,642
%	20	13	17
The husband and wife should discuss, both decide	3,281	2,925	6,206
%	36	49	41
The husband should not decide	879	1,388	2,267
%	10	23	15
Don't Know	239	113	352
%	3	2	2
Total	9,223	6,010	15,233
	100	100	100

Pearson $\chi^2(4) = 1.3e+03$ Pr = 0.000

برخلاف مثلا نماز، شکاف جنسیتی عظیمی درمورد حمایت از حق کار کردن زن وجود دارد (نگاه کنید به جدول ۱۱). نسبت بزرگی از مردان نظرسنجی - بیش از نیمی از آن‌ها - از این هژمونی مردانه حمایت می‌کردند؛ اما زنان نه. پنجاه و دو درصد پاسخ‌دهندگان مرد معتقد بودند شوهر باید حرف آخر را درمورد کار کردن زنش بزند، این نسبت درمورد پاسخ‌دهندگان زن ۲۶٪ بود. احتمال اعتقاد زنان به این‌که تصمیم‌گیری در مورد کار کردن زن فقط به خود او مربوط است دو برابر مردان است، ۲۳٪ در برابر ۱۰٪ مردان. جدول ۱۲ نشان می‌دهد که بنیادگرایان، کسانی که فکر می‌کنند شرع باید یگانه مبنای قانون باشد کمترین حمایت را از حق زن برای تصمیم‌گیری درمورد کار کردنش دارند (۴٪). در قیاس با ۴۲٪ سکولارها که معتقدند دین نباید هیچ پایه‌ای در قانون دولت-ملت داشته باشد.

Table 12: Politics and a wife's right to work

Do you think that men should have the right to decide whether their wives work?	How would you define your political position?					Total
	I support separation of religion and state.	I am a nationalist but see Islam as an element of national identity	Islamic law should be the source of law, especially on family issues	Islam should be the source of the law		
The husband should decide (n)	376	1,044	356	1,735	3,511	
%	11	28	20	32	24	
The husband and wife discuss, husband decides	224	733	312	1,250	2,519	
%	6	20	17	23	18	
The husband and wife should discuss, both decide	1,381	1,514	973	2,040	5,908	
%	39	41	54	38	41	
The husband should not decide	1,470	323	122	220	2,135	
%	42	9	7	4	15	
Don't Know	52	75	26	142	295	
%	1	2	1	3	2	
Total	3,503	3,689	1,789	5,387	14,368	
	100	100	100	100	100	

Pearson $\chi^2(12) = 3.3e+03$ Pr = 0.000



Table 13: Support for a wife's right to work and support for lipstick

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you think that men should have the right to decide whether their wives work?					Total
	The husband should decide	The husband and wife discuss, and husband decides	The husband and wife should discuss both	The husband should not decide	Don't Know	
	Male					
Approve (n)	691	430	1,451	680	87	3,339
%	25	25	46	79	39	38
Disapprove	1,792	1,059	1,221	101	80	4,253
	64	61	38	12	36	48
Don't Know/Not Sure	309	260	515	82	57	1,223
	11	15	16	10	25	14
Total	2,792	1,749	3,187	863	224	8,815
	100	100	100	100	100	
	Female					
Approve	333	358	1,571	1,135	67	3,464
	46	45	55	83	63	59
Disapprove	309	322	859	152	20	1,662
	43	41	30	11	19	29
Don't Know/Not Sure	79	107	414	80	20	700
	11	14	15	6	19	12
Total	721	787	2,844	1,367	107	5,826
	100	100	100	100	100	

Pearson chi2(8) = 2.1e+03 Pr = 0.000

این نگرش‌ها درمورد اقتدار شوهر ارتباط نزدیکی با مخالفت مرد با استفاده زنان از لوازم آرایش دارد. مجدداً میان نگاه زنان و مردان در رابطه با حق زنان برای آرایش در فضاهای عمومی تفاوت‌های بزرگی وجود دارد. در میان هر دو جنس کسانی که معتقدند شوهر باید در خانواده قدرت مطلق را داشته باشد بیشترین گرایش را به مخالفت با ماتیک زدن دارند (نگاه کنید به جدول ۱۳). اما این رابطه در مردان بسیار قوی‌تر از زنان است: تفاوت‌ها در میزان حمایت از حق شوهر برای کنترل زنش تأثیر بیشتری بر نگرش مردان نسبت به آرایش زنان دارد تا بر نگرش زنان. و مهم‌تر از آن، احتمال آن‌که زنان بر این باور باشند که زن حق ماتیک زدن دارد بسیار بیشتر است، حتی اگر معتقد باشند شوهر حق مطلق برای تصمیم‌گیری درمورد کار کردن زنش در بیرون از خانه دارد. چهل و شش درصد زنانی که فکر می‌کنند مردان حق تصمیم‌گیری درمورد کار کردن همسرانشان را دارند به حق ماتیک زدن زنان باور دارند، این نسبت درمورد مردان ۲۵٪ است. ما همچنین دریافتیم که کسانی که مادرشان در دوران کودکی آن‌ها شغل تمام‌وقت داشته بیشتر احتمال دارد از حق زنان برای ماتیک زدن حمایت کنند. چنین هم‌بستگی‌ای در نظرسنجی مکتب فرانکفورت

نیز یافت شده بود و ما در تحقیقات آینده‌مان آن را بررسی خواهیم کرد. آنچه اشتغال و آرایش را به هم پیوند می‌زند خودمختاری زن است. حمایت زنان از خودمختاری زن - در ماتیک زدن در فضاهای عمومی از سویی و در امکان کار کردن در صورت انتخاب خودش در بازار کار از سوی دیگر - آشکارا عظیم است. نتایج با میل به آزادی و توان انتخاب زنان هم‌خوانی دارد. جذابیت زنان در فضاهای عمومی هم نشان و هم منشا قدرت زنان است، از سویی شاخصی است از توانایی زن برای کنترل نمود بدنی‌اش و از سوی دیگر بیانی از توان و حقتش برای جلب توجه سایر مردان در فضاهای عمومی.

نتیجه‌گیری

اعضای مکتب فرانکفورت در نظرسنجی ۱۹۲۹ دریافتند پیوندهایی قوی میان اقتدارگرایی سیاسی و میل به کنترل عاملیت و استقلال اقتصادی زنان وجود دارد. جامعه آلمان در آن زمان با انقلابی جنسیتی مواجه بود که با وقایع خاورمیانه امروز بی‌شباهت نیست.

ماتیک و لوازم آرایش هم‌چنان مقوله‌هایی سیاسی هستند. ما دریافتیم که در کشورهای مسلمان کسانی که قرائت واحد خودشان از اسلام را بر سایر هم‌وطنانشان تحمیل می‌کنند و ارزش‌های تکثرگرایانه و دموکراتیک را نمی‌پذیرند مخالف ماتیک زدن و آرایش کردن زنان در جوامعشان هستند. اقتدار در اقتدارگرایی هم وجه جنسی دارد هم وجه جنسیتی و به سلطه مردانه و حق مردان برای کنترل بدن‌های جنسی زنان ارجاع دارد. و این جاست که درمی‌یابیم تعارضی جنسیتی میان مردان و زنان وجود دارد. شکاف جنسیتی شگفت‌انگیزی در حمایت از حقوق زنان برای آرایش بخش‌های آشکار بدنشان وجود دارد. زنان از این حق دفاع می‌کنند، اما بسیاری از مردان مخالف آنند. این امر هم‌سو با این باور زنان است که شوهران نباید قدرتی بی‌حد و حصر برای تصمیم‌گیری در مورد کار کردن زنانشان داشته باشند، درحالی که بسیاری از مردان مدافع اقتدار انحصاری شوهر هستند.

بنابر پژوهش ما زنان در زندگی روزمره‌شان به اسلام متفاوتی از پدران و شوهرانشان معتقدند. آن‌ها به اندازه مردان مذهبی هستند، اما معتقد نیستند



که اسلام آن‌ها را به فرمان‌برداری از مردان امر می‌کند و اعتقاد ندارند که مردان باید حق محدود کردن استقلال آن‌ها را داشته باشند. این نتایج نشان می‌دهند که ماتیک و لوازم آرایش، برخلاف نظرات برخی سنت‌های فمینیسم غربی صرفاً وسایلی برای ابژه‌سازی جنسی زنان نیستند، بلکه همان‌طور که «فمینیسم ماتیکی» امروز می‌گوید ابزار عاملیت زنانه هستند. در کشورهای اسلامی پی‌جویی لوازم زیبایی و جذابیت جنسی نه فقط شکلی از سیاست جنسیتی و توانمندسازی زنان است، بلکه نوعی از ضدیت با اقتدارگرایی و صورتی از سیاست لیبرال است.

جنسیت در اقتدارگرایی امروز به شکل متفاوتی نمود می‌یابد. در خاورمیانه بر پوشش زن تأکید و با آرایش‌نظرگیر زنانه مخالفت می‌شود، درحالی که در غرب تأکید بر تزیین بدن و چهره و برجسته‌سازی اروتیک آن است. اگر اقتدارگرایی مسلمان در خاورمیانه در پی پوشاندن بدن زنان است، اقتدارگرایی سکولار غربی می‌خواهد آن را نمایش دهد. آنچه این دو را به هم پیوند می‌زند کنترل مردانه بر بدن‌های زنان است.

* ژانت آفاری استاد مذهب‌شناسی، و مدیر گروه ایران‌شناسی، در دانشگاه کالیفرنیا-سانتا باربارا
** مترجم: سایر رفیعی

کتاب‌شناسی

Adorno, T. W. et al (1950) "Introduction to the Authoritarian Personality" in Bonner and Kellner (1989): 219-232.

Afary, Janet (2009) *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge UP.

Ahmed, L (2011) *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from the Middle East to America*. New Haven, CT: Yale University Press.

Altemeyer, Bob (1988) *Enemies of Freedom: Understanding Right-Wing Authoritarianism*. San Francisco & London: Jossey-Bass Publishers.

_____ (1990) "The Other 'Authoritarian Personality'" *Political Psychology* 88-107.

_____ (1996) *The Authoritarian Specter*. Cambridge: Harvard UP.

_____ (2004) "Highly Dominating, Highly Authoritarian Personalities." *The Jour-*

- nal of Social Psychology 144: 4: 421-448.
- Bacon C and Richard L (1975) "Effects of Maternal Employment Status on the Development of Vocational-Role Perception in Females." *The Journal of Genetic Psychology* 126: 187-193.
- Bartkey S 1990 [1988] "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power." In *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Routledge Press, pp. 62-81.
- Baars, Jan and Peer Scheepers (1993) "Theoretical and Methodological Foundations of the Authoritarian Personality." *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 29 (October): 345-353.
- Bittner J (May 4, 2016) "Is this the West's Weimar Moment?" *The New York Times*. Retrieved on June 22, 2016.
- Bohan D (2012) "Gender as a Destabilizing Factor of Weimar Society." *History Studies* 13.
- Bonner, Stephen Eric and Douglas MacKay Kellner (1989) *Critical Theory and Society: A Reader*. New York & London: Routledge.
- Brescoll, V. L and E. L. Uhlmann (2005) "Attitudes Towards Traditional and Nontraditional Parents." *Psychology of Women Quarterly* 29: 436-445.
- Buck-Morss, Susan, (1989) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: MIT Press.
- Centers, R. (1963) "Authoritarianism and Misogyny." *Journal of Social Psychology* 61: 81-85.
- Chhachhi, Amrita 1989 "The State, Religious Fundamentalism and Women: Trends in South Asia." *Economic and Political Weekly* 24: 11 (March 18, 1989): 567-573+575-578
- Christopher, Andrew N., and Mark R. Wojda (2008) "Social Dominance Orientation, Right-Wing Authoritarianism, Sexism, and Prejudice Toward Women in the Workforce." *Psychology of Women Quarterly* 32: 65-73.
- Disko S (2008) "Men, Motorcycles, and Modernity: Motorization During the Weimar Republic." PhD Dissertation. New York University.
- Duckitt, J., C. Wagner, I. du Plessis, and I. Birum (2002) "The Psychological Bases of Ideology and Prejudice: Testing a Dual-Process Model." *Journal of Personality and Social Psychology* 83: 75-93.
- Duncan, Lauren E., and Bill E. Peterson, and Erin E. Ax (2003) "Authoritarianism as an Agent of Status Quo Maintenance: Implications for Women's Careers and Family Lives." *Sex Roles* 49: 11.
- Durkin, Kieeran (2014) *The Radical Humanism of Erich Fromm*. London: Palgrave Macmillan.
- Friedland, Roger, Janet Afary, Paolo Gardinali, and C. Naslund (2016) "Love in the Middle East: The Contradictions of Romance in the Facebook World." *Critical Research on Religion*. 4: 3 (December): 229-258.
- Fromm E (1984) *The Working Class in Weimar Germany: A Psychological and Sociological Study*. Edited by Wolfgang Bonss. Translated by Barbara Weinberger. Warwickshire: Berg Publishers.



- _____. [1941] 1994 *Escape From Freedom* (New York: Henry Holt).
- _____. (1955) *The Sane Society* (Greenwich, CT: Fawcett).
- Fry, P. S. (1975) "Effects of Male and Female Endorsement of Beliefs on the Problem-Solving Choices of High and Low Dogmatic Women." *Journal of Social Psychology* 96: 65-77.
- Funk, Rainer (1982) *Erich Fromm: The Courage to Be Human*. New York: Continuum.
- Ghazi, Siavosh (2010) "Iranian Women Splurge on Make Up Despite Strict Islamic Restrictions," *Times of Malta* (4 June). Retrieved on March 27, 2017.
- Jay, Martin (1996) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. London: Heinemann.
- Haddock, G., M. P. Zanna (1994) "Preferring 'Housewives' to 'Feminists': Categorization and the Favorability of Attitudes Toward Women." *Psychology of Women Quarterly* 18: 25-52.
- Iqbal, Farrukh and Youssef Kiendrebeogo (September 2014) "The Reduction of Child Mortality in the Middle East and North Africa: A Success Story." Policy Research Working Paper 7023. Middle East and North Africa Region Office of the Chief Economist. See documents. worldbank.org. Retrieved on July 25, 2017
- Javadi H, Marashi M, and Shekarloo S, eds. (1992) *Ta'dib al-Nisvan va Ma'yeb al-Rejal*. General Edited by J Afary. Chicago: Historical Society of Iranian Women.
- Lewis, Reina (2015) *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures*. Durham & London: Duke University Press.
- McLaughlin, Neil (1999) "Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School, and the Emergence of Critical Theory." *Canadian Journal of Sociology* 24: 1 (Winter): 109-139.
- McLaughlin, Neil (2008) "Collaborative Circles and Their Discontents: Revisiting Conflict and Creativity in Frankfurt School Critical Theory." *Sociologica* 2: 1-35.
- Macleod, A (1993) *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York, NY: Columbia University Press.
- Mahmood, Saba (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- "Makeup Speaks Volumes for Iran's 38 Million women" (2014) *New York Daily News* (June 2014). Nydailynews.com. Retrieved on March 27, 2017.
- McLarney, Ellen "The Burqa in Vogue: Fashioning Afghanistan." *Journal of Middle Eastern Women's Studies* 5: 1 (Winter 2009): 1-23.
- Metrus, Lindsay "Here's Proof that Lipstick is the Most Powerful Cosmetics." byrdie.com (April 19, 2016). Retrieved on July 14, 2017.
- Moaveni, Azadeh *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing Up in America and Americans in Iran* (New York: Public Affairs, 2005).
- Moghissi, Haideh (1996) *Populism and Feminism in Iran*. New York: St. Martin' Press.
- Mohammadi, Majid (2017) "Tanzha-ye Talkh-e Maqamat-e Jomhuri-ye Eslami," *Radio Farda* (9 Farvardin 1396/ March 29). www.radiofarda.com/a/mohammad-oniran-politics/28396600.html. Retrieved on March 28, 2017.

- Mitchell, Richard P (1993) *The Society of Muslim Brotherhood*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Moghissi, Haideh (1996) *Populism and Feminism in Iran*. New York: St. Martin' Press.
- Mohammadi, Majid "Tanzha-ye Talkh-e Maqamat-e Jomhuri-ye Eslami," *Radio Farda* (9 Farvardin 1396/ March 29, 2017). www.radiofarda.com/a/mohammad-oniran-politics/28396600.html. Retrieved on March 28, 2017.
- Ozyegin, G. (2015) *New Desires, New Selves: Sex, Love, and Piety Among Turkish Youth*. New York: NYU Press. Pp. 103-112.
- Peterson, Bill E., and Eileen L. Zurbiggen (2010) "Gender, Sexuality, and the Authoritarian Personality." *Journal of Personality* 78: 6 (December): 1801-1826.
- Peterson, Bill E., Regina Kim, Jessica M. McCarthy, Clare J. Park, Laila T. Plamondon (2011) "Authoritarianism and Arranged Marriage in Bangladesh and Korea." *Journal of Research in Personality* 45: 622-630.
- Roudi-Fahimi, Farzaneh and Mary Mederios Kent, 2008 "Fertility Declining in the Middle East and North Africa. Population Reference Bureau (April). Prb.org. Retrieved on July 25, 2017.
- Sahim H (2002) "Seven Steps to Beauty." Pp. 191-192 in *Esther's Children: A Portrait of Iranian Jews*. Edited by Houman Sarshar. Beverly Hills: The Center for Iranian Jewish Oral History.
- Schaffer Sarah. (2005) "Reading Our Lips: The History of Lipstick Regulation in Western Seats of Power." LEDA at Harvard Law School (May 19). <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10018966/Schaffer06.html?sequence=2>. Retrieved on June 10, 2016.
- Shariati, Ali. *Majmu'eh 'Asar*. Volume 21. Zan. Tehran: Chapakhsh, 1379/2000), p. 105.
- Siavosh Ghazi, "Iranian Women Splurge on Make Up Despite Strict Islamic Restrictions," *Times of Malta* (4 June 2010). Retrieved on March 27, 2017.
- "Makeup speaks volumes for Iran's 38 million women." *New York Daily News* (24 June 2014). *Nydailynews.com*. Retrieved on March 27, 2017
- Sibley, Chris G., Marc S. Wilson, and John Duckitt (2007) "Antecedents of Men's Hostile and Benevolent Sexism: The Dual Roles of Social Dominance Orientation and Right-Wing Authoritarianism." *Personality and Social Psychology Bulletin* 33: 2 (February): 160-172.
- Smith, A. G., and D. G. Winter (2002) "Right-Wing Authoritarianism, Party Identification, and Attitudes Toward Feminism in Student Evaluations of the Clinton-Lewinsky Story." *Political Psychology* 23: 355-383.
- Tait, Robert 2012. "Anger as Iran bans women from universities." *The Telegraph* (August 20).
- Taleqani A 1934 [1313] "Ranj-e Bohoudeh: Arayesh," in *Homayoun* (3: 29)
- Taleqani A, "Arayesh" 1935 [1313] *Homayoun* 4: 21.
- Varagur, Kirthika (2017) "The Islamic Wolrd has a Blasphemy Problem," *Foreign Policy*, May 25, 2017, <http://foreignpolicy.com/2017/05/25/the-islamic-world-has-a-blasphemy-problem/>
- Weinbaum E, Thomas L, Ramamurthy P, Poiger U, Dong M, Barlow T, eds. (2008) "The



Modern Girl as Heuristic Device: Collaboration, Connective Comparison, Multidirectional Citation,” in *The Modern Girl Around the World See: Consumption, Modernity, and Globalization*. Durham: Duke University Press.

Wigley, Mark (2001) *White Walls, Designer Dresses: The Fashioning of Modern Architecture*. Cambridge: MIT Press.

Zambrana R, Hurst M, and Hite R (1979) “The Working Mother in Contemporary Perspective: A Review of the Literature.” *Pediatrics* 64: 6 (December): 862-870.

Zuhur S (1992) *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*. Albany: State University of New York Press.

ضمایم

Table 4a: Crosstab of support for the hijab and approval of lipstick (male and female)

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you believe women should wear the hijab?		
	No	Yes	Total
Approve	2,701	3,086	5,787
Disapprove	370	5,312	5,682
Don't Know/Not Sure	238	1,371	1,609
Total	3,309	9,769	13,078

Pearson chi2(2) = 2.6e+03 Pr = 0.000

Table 4b: Crosstab of support for the hijab and approval of lipstick (males only)

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you believe women should wear the hijab?		
	No	Yes	Total
Approve	1,295	1,489	2,784
Disapprove	241	3,870	4,111
Don't Know/Not Sure	171	845	1,016
Total	1,707	6,204	7,911

Pearson chi2(2) = 1.6e+03 Pr = 0.000

Table 4c: Crosstab of support for the hijab and approval of lipstick (females only)

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you believe women should wear the hijab?		
	No	Yes	Total
Approve	1,406	1,597	3,003
Disapprove	129	1,442	1,571
Don't Know/Not Sure	67	526	593
Total	1,602	3,565	5,167

Pearson chi2(2) = 840.3185 Pr = 0.000

Table 10b: Politics and the Holy Book: Male and Female

Do you believe the holy book of your faith is the inspired word of God?					
Do you approve of women wearing lipstick in public?	Yes, true in all ways and to be read literally.	Yes, true in all ways but not to be read literally.	Yes, it is true primarily about religious matters.	No, it is not the inspired word of God.	Total
	-----Male-----				
Approve (n)	1,968	472	120	201	2,761
%	30	53	59	59	35
Disapprove	3,676	253	60	108	4,097
	56	29	30	32	51
Don't Know/Not Sure	914	158	23	30	1,125
	14	18	11	9	14
Total	6,558	883	203	339	7,983
	100	100	100	100	100
-----Female-----					
Approve	1,973	576	126	239	2,914
	49	79	80	87	56
Disapprove	1,456	81	18	32	1,587
	36	11	11	12	31
Don't Know/Not Sure	569	75	13	5	662
	14	10	8	2	13
Total	3,998	732	157	276	5,163
	100	100	100	100	100
Pearson_chi2(6) = 830.1603 Pr = 0.000					

Pearson $\chi^2(6) = 820.4603$ Pr = 0.000

Table 10b: Politics and the Holy Book (males only)

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you believe the holy book of your faith is the inspired word of God?				Total
	Yes, true in all ways and to be read literally.	Yes, true in all ways but not to be read literally.	Yes, it is true primarily about religious matters	No, it is not the inspired word of God.	
Approve	1,968	472	120	201	2,761
Disapprove	3,676	253	60	108	4,097
Don't Know/Not Sure	914	158	23	30	1,125
Total	6,558	883	203	339	7,983

Pearson $\chi^2(6) = 403.4154$ Pr = 0.000

Table 12a: Support for a wife's right to work and support for lipstick (males only)

Do you approve of women wearing lipstick in public?	Do you think that men should have the right to decide whether their wives work?					Total
	The husband should decide	The husband and wife discuss, husband decides	The husband and wife should both decide	The husband should not decide	Don't Know	
Approve	691	430	1,451	680	87	3,339
Disapprove	1,792	1,059	1,221	101	80	4,253
Don't Know/Not Sure	309	260	515	82	57	1,223
Total	2,792	1,749	3,187	863	224	8,815

Pearson $\chi^2(8) = 1.2e+03$ Pr = 0.000

جنبش زنان و فمینیسم در ایران: ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۵

بازخوانی از منظری «جهانی-محلی»^[۱] *
نیره توحیدی

مقدمه

وضعیت و حقوق زنان در ایران مدرن و به تبع آن سیر جنبش فمینیستی و حرکت های زنان ایرانی، متناقض و پیچیده به نظر می رسد. برای نمونه، چطور زنان ایرانی توانسته اند تحت حاکمیت روحانیت اسلام گرای محافظه کار، که جدایی جنسیتی و بسیاری شکل های افراطی تبعیض های حقوقی و عملی را علیه زنان، اعمال کرده است، چنین دستاوردهای چشمگیر تحصیلی از خود نشان دهند و در تحصیلات عالی حتی مردان را هم پشت سر بگذارند؟ چرا موفقیت های چشمگیر تحصیلی زنان، متعاقباً با فرصت های بهتر کاری، و پویایی اقتصادی و شغلی، یا حضورشان در عرصه تصمیم گیری سیاسی، همراه نشده است؟ چرا نرخ مشارکت زنان ایرانی در نیروی کار و سهم حضور آنان

۱. بابت اشاره های اصلاحی ارزنده بر نسخه نخست این متن، از آمریتا باسو، کاترین مور، و پرفسور نیکی کدی سپاسگزارم. بخشی از این پژوهش را با حمایت بورس کدی-بالزان در دانشگاه UCLA، که طی سال های ۲۰۰۶-۲۰۰۵ به من عطا شده بود، انجام داده ام که قدردان آن نیز هستم.

* ضمن قدردانی از مترجم عزیز («نازلی»)، برای متن اصلی انگلیسی این مقاله، بنگرید به :
Tohidi, Nayereh. ۲۰۱۷. "The Women's Movement and Feminism in Iran" (۱۹۷۹-۲۰۱۶):
۲nd Edition, "Revisiting a 'Glocal' Perspective." In Women's Movements in the Global Era
Boulder, CO, Westview Press. ۴۴۲-۳۹۷, edited by Amrita Basu.

در پارلمان، در میان پایین‌ترین‌ها در جهان، حتی در قیاس با سایر کشورهای خاور میانه، باقی مانده است؟ یا چگونه ایران برای توفیق در پایین آوردن نرخ باروری به میزان دو سوم، از ۶/۶ تولد به ازای هر زن در سال‌های میانی دهه ۱۹۷۰ به حدود ۲ تولد به ازای هر زن در ۲۰۱۰، تنها ظرف چند دهه در جهان مثال‌زدنی شده است؟ (Roudi ۲۰۰۹)

عوامل بسیاری وضعیت تناقض‌آمیز زنان را در ایران امروز رقم زده‌اند، از جمله الگوهای پدرسالارانه و شه‌پدیری موروثی در تاریخ و فرهنگ ایرانی، چه سکولار چه مذهبی (مسلمان)، سیاست و ایدئولوژی حکومت، و روندهای روشنفکری و ایدئولوژیک تأثیرگذار، مثل ناسیونالیسم (ملی‌گرایی)، ضدیت با امپریالیسم، سوسیالیسم، اسلام‌یسم (بنیادگرایی اسلامی)، و در دوره‌های متأخر، لیبرالیسم و منشور حقوق بشر. همچنین عوامل خارجی و بین‌المللی، به‌ویژه دخالت‌های امپریالیستی غرب، هم بر سیاست‌های دولتی و گفتمانهای روشنفکری مرتبط با حقوق زنان و جنسیت اثرگذار بوده‌اند. رشته‌ای دیگر از عواملی که در سال‌های اخیر تأثیر فزاینده‌ای داشته عبارت‌اند از؛ فرایند رو به رشد جهانی‌سازی، و جریان بین‌المللی گفتمان حقوق بشر/زنان که از طریق سازمان ملل، فعالان فمینیست فراملی، و فناوری‌های ارتباطی/اطلاعاتی نوین مانند تلویزیون‌های ماهواره‌ای، اینترنت و رسانه‌های جمعی، نشر می‌یابند. رشد جهانی‌سازی، دیالکتیک «جهانی-محلی» (یعنی کنش دوسویه، تلاقی و یا برهمکنش عوامل محلی-ملی با عوامل جهانی-بین‌المللی) را تقویت کرده است. پویایی جهانی محلی و فراملی در جامعه ایران را طی چهار دهه گذشته میلیون‌ها تبعیدی و مهاجر خودخواسته یا به اجبار رانده شده‌ای که بیشترشان در کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی سکنی گزیدند، تشدید کرده‌اند. این موج گسترده مهاجران ایرانی، اکثراً به دلایل سیاسی، به بحران جدی فرار مغزها در کشور منجر شد. با این حال، بسیاری از این جماعت‌های پراکنده مهاجر ایرانی^[۲]، شامل هزاران تحصیل‌کرده مقاطع عالی و افراد ماهر و حرفه‌ای، خود را وقف ایجاد دموکراسی و حقوق بشر در ایران کرده‌اند که خود سرچشمه جدیدی را با پیوندهای عمیق در اختیار حرکت‌های



حق خواهانه زنان و جنبش های مدنی در ایران قرار داده است. فعالیت فمینیستی مهاجران ایرانی، سازنده یکی از جنبه های اصلی پیوندهای فراملی، ارتباطات متقابل، و فرایند جهانی - محلی دگرگونی های اجتماعی-فرهنگی، در ایران امروز بوده است. (توحیدی، ۲۰۰۵)

این مقاله تلاش دارد تا جنبش جاری زنان و فمینیسم در ایران را از منظری جهانی - محلی بازخوانی کند. پس از نگاهی به زمینه های تاریخی و اجتماعی این جنبش، بحث مختصری هم در خصوص چالش های روش شناختی و نظری ای که تحقیق در خصوص جنبش زنان در ایران با آن رویارو است ارائه خواهد شد. پس از آن، این مقاله سیر فعالیت زنان را بعد از انقلاب ۱۳۵۷ پی می گیرد و به چالش ها و موانع برآمدن جنبش بالنده زنان و گفتمان فمینیستی زیر سلطه حکومتی اسلامی می پردازد. در این نوشته، کنش دوسویه یا تلاقی عوامل فراملی و بین المللی، از جمله تاثیر میلیون ها مهاجر ایرانی بر عوامل داخلی (محلی-ملی)، مانند سیاست های دولتی، قوانین سرکوبگر، سنت های فرهنگی پدرسالارانه، و همچنین دگرگونی های اقتصادی-اجتماعی و جمعیتی مورد توجه ویژه قرار گرفته اند.

زمینه های سیاسی، اجتماعی-اقتصادی و تاریخی

تاریخ مطالبه حقوق برابر برای زنان ایرانی و فعالیت جمعی برای توانمندسازی سیاسی-اجتماعی زنان، به زمان شکل گیری جنبش های اجتماعی مدرن برای برپا کردن مشروطیت و دولت-ملت نوین دموکراتیک، در سال های پایانی قرن نوزدهم و آغازین قرن بیستم برمی گردد. در ایران، مانند دیگر نقاط جهان، جنبش های زنان و گفتمان فمینیستی محصول جانبی مدرنیته و سرمایه داری صنعتی است. در عین حال، جنبش های زنان، و به ویژه فمینیسم، چالشی در برابر و نقدی بر سویه های مرد محور و ناعدالانه مدرنیته بوده است. به علاوه، از آن جا که مدرنیته در ایران و در بسیاری از کشورهای خاورمیانه، با تجاوز یا مداخله های غرب، استعمار، و امپریالیسم همراه بوده است، به آمیزه ای از احساسات منفی و مثبت پرکشمکش در میان مردان و زنان جوان منجر شده است: شیفتگی نسبت به سویه های متری مدرنیته و میل شدید به مدرن شدن، و در عین حال احساس انزجار و مقاومت در برابر

سلطه جویی غرب.

با سوء استفاده از این خشم ضد امپریالیستی بوده که حکومت‌های مردسالار و قدرت‌های مستبد در ایران، همواره فمینیست‌های ایرانی را محکوم کرده و به هر مطالبه حقوق زنان برچسب «ایده‌های بیگانه» زده‌اند. آن‌ها مدعی‌اند که فمینیسم پدیده‌ای غربی است که مروج بی بند و باری و مشوق روابط جنسی آزاد، و در نتیجه عاملی است برای سست کردن ریشه دارالاسلام، ازهم پاشیدن خانواده سنتی، و به تبع آن از هم گسستن اخلاق و تار و پود وجدان اجتماعی کل جامعه. بنابراین، فعالان زنان که دغدغه حقوق برابر دارند (چه به عنوان فمینیست شناخته شوند، یا نه) اغلب خود را در موقعیت تدافعی یافته‌اند. آنان معمولاً تلاش کرده‌اند جامعه‌شان را از بابت پاکدامنی اخلاقی، وفاداری، و میهن‌پرستی خود مطمئن کنند. آنها همچنین کوشیده‌اند تا نخبگان حاکم را متقاعد کنند که نه تنها تصویر برابر و قدرتمند زن، ریشه‌های موثق و بومی در ایران قبل از اسلام دارد، بلکه مطالبه حقوق برابر برای زنان با خوانش مترقی از اسلام هم ناهمخوان نیست. (مثلاً، نگاه کنید به کار و لاهیجی، ۱۹۹۳، ۲۰۰۳، میلانی ۲۰۰۱، و سملی ۲۰۱۴، و موحد شریعت پناهی ۲۰۱۵)

از این رو، جنبش زنان در ایران مانند بسیاری نقاط خاورمیانه و شمال آفریقا، با احساسات ضد امپریالیستی، ضد استعماری، و ملی‌گرایانه در هم آمیخته است. با اینکه ایران هیچ‌وقت مستعمره نبوده است، تأثیر قدرتمند امپراتوری‌های روس و انگلیس در ایران در قرن نوزده و سال‌های آغازین قرن بیستم، به بسیاری از گروه‌های ایرانی طرفدار مدرنیته و طرفدار دموکراسی، جهت‌گیری ضد امپریالیستی داد. جنبش مشروطه (۱۹۰۵-۱۹۱۱) که در پی برپایی دولتی ملی مدرن در ایران بود، باید هم‌زمان، هم با سلطنت قدیم و هم با پشتیبانان امپریالیستش در می‌افتاد. سوء ظن نسبت به غرب بعد از کودتا علیه دولت نخست وزیر سکولار، محمد مصدق، که به صورت دموکراتیک انتخاب شده بود تشدید گردید. کودتا علیه مصدق به علت اصرار او برای ملی کردن صنعت نفت، با پشتیبانی سازمان سیا در آمریکا و سرویس اطلاعاتی بریتانیا (و البته با همکاری بخشی از روحانیت و ارتش ایران) انجام شد، که احساسات ضد آمریکایی را به فهرست احساسات ضد امپریالیستی



پیشین اضافه کرد.

در این بستر، مدافعان حقوق زنان و فمینیست‌ها در ایران (مانند مصر و بسیاری کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا)، غالباً برای ثبوت «اصالت» خویش، خود را ناچار دیده‌اند که خط مرز و فاصله‌شان از امپریالیست‌های «بیگانه» را مشخص کنند تا بتوانند مردسالاران «داخلی» را به مبارزه بطلبند و حقوق زنان را مطالبه کنند. آنها قایق خود را، با احتیاط بین دو خط هویت سیاسی، فشار فرهنگی در راستای «اصالت»، و خواست استقلال ملی از یک سو، و اشتیاق و پی‌گیری برای حقوق فردی و ارزش‌های جهانی نظیر برابری، حقوق بشر، آزادی انتخاب و دموکراسی از سوی دیگر، پیش رانده‌اند.

زنان ایرانی، در تاریخ بیش از صد ساله فعالیت جمعی‌شان، در حوزه‌های تحصیلی، خلاقیت علمی، ادبی و هنری، و تا حدودی در حوزه‌های مولد اقتصادی و مشارکت سیاسی اجتماعی، دستاوردهای چشمگیری داشته‌اند. با این همه، آنان در دستیابی به حقوق برابر در بسیاری حیطه‌ها، به‌ویژه در حقوق خانواده (وراثت، ازدواج، طلاق، و حضانت فرزند) ناکام مانده‌اند. در فرایند مدرنیزه شدن شتاب‌آلود در حکومت خاندان پهلوی (از دهه ۱۹۳۰ تا دهه ۱۹۷۰) بسیاری نهادها در ایران، از جمله آموزش عمومی و نظام قضایی، مدرن و سکولار شدند. اما قوانین مربوط به «احوال شخصیه» و قانون خانواده سفت و سخت به قوانین قدیمی شریعت پایبند ماند.

در بیشتر کشورهای با اکثریت جمعیت مسلمان، به جز تونس و ترکیه و تا حدودی مراکش و جمهوری‌های با اکثریت مسلمان در قفقاز و آسیای میانه، مانند آذربایجان و ازبکستان (که ناشی از تحولات دوران شوروی بود)؛ اصلاحات برابری‌طلبانه در قانون خانواده، چه از طریق بازنگری و بازتفسیر شریعت و چه از طریق جایگزینی آن با قوانین سکولار، به طرز دردناکی گُند بوده است. دلایل پیچیده متعددی در کار این کندی بوده‌اند؛ مهم‌ترین آن‌ها اجماعی مردسالارانه بوده است بر پایه تقسیم غیر رسمی و خاموش قدرت بین دو دسته نخبه‌ها: حاکمان دولتی معمولاً سکولار و اغلب نظامی، و مقامات یا علمای اسلامی، یعنی روحانی‌ها. به این ترتیب که قوانینی که نقش زنان در عرصه‌های عمومی را تعیین می‌کند، به طور فزاینده تحت کنترل

نخبگان سکولار و مدرن دولتی قرار گرفته‌اند. در حالی که قوانینی که زنان و کودکان را در خانواده کنترل می‌کند (ازجمله مناسبات و سلسله مراتب خانوادگی و خانگی و روابط جنسی و جنسیتی و احوال شخصیه) زیرکنترل روحانیت و مقامات مذهبی باقی مانده‌اند.

با خیزش اسلام‌گرایی و پس از تأسیس حکومت دینی جمهوری اسلامی ایران در ۱۳۵۸ (۱۹۷۹) بسیاری از قوانین و سیاست‌ها در هر دو حوزه خانگی و عمومی تحت کنترل مستقیم روحانیت درآمد که قلمروها و حدود تبعیض جنسیتی را به نفع مردان گسترش داد. روحانیت حاکم برخی اصلاحات مترقی شاخصی را که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، در دوران پهلوی دوم، در قانون خانواده تحت عنوان «قانون حمایت از خانواده» وضع شده بود در دهه ۱۹۸۰ ملغی کرد و قوانین خانواده و جزا، به سطح آنچه در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ بود، عقب نشست (کار، ۲۰۰۸). اگرچه به علت اعتراض زنان، و همچنین به این علت که هیچ مقررات جایگزینی تصویب نشده بود، در عمل، «قانون حمایت از خانواده» راهنمای پاسخ به پرسش‌هایی که مشخصاً در شریعت به آنها اشاره نشده، باقی ماند و این نیاز عملاً مانع برخی از عقب‌گردهای اولیه گردید. (نگاه کنید به میرحسینی ۲۰۰۲؛ صفحات ۱۶۷ و ۱۸۷)

خلاصه، بعد از برپایی قوانین مبتنی بر شریعت در جمهوری اسلامی، زنان در ایران حقوق بسیاری را تقریباً در همه حوزه‌های زیستی خود از دست دادند. در جمهوری اسلامی بر مبنای قوانین حدود (مجازات، مانند سنگسار) و قصاص (مانند چشم در برابر چشم)، که متعلق به جوامع قبیله‌ای پیشامدرن بودند، زن در عمل به عنوان موجودی مادون انسان شناخته می‌شود. مثلاً در صورت قتل، دیه زن (پولی که به عنوان حق خون پرداخته می‌شود) به اندازه نصف دیه مرد است. در صورت جراحت و آسیب بدنی، برخی اعضای جنس مذکر (مثلاً بیضه‌ها) بیش از کل جسم یک زن ارزش مادّی دارند (توحیدی ۱۹۹۱؛ ۲۶۱-۲۶۵، عبادی ۲۰۰۰، و WLUM ۲۰۱۴). بنابراین، جنبش زنان در ایران، عمدتاً حقوق-محور باقی مانده است. هدف اصلی‌اش اصلاح نظام حقوقی‌ای است که سرشار از قوانین تبعیض‌آمیز علیه اعضای هر یک از جنسیت‌ها، اقوام و گروه‌های مذهبی به جز مردان شیعه است (احمدی



خراسانی ۲۰۱۲). به این دلیل، مطالبه دگرگونی های قانونی و نقش وکلا در تقریباً تمام گروه های مدنی زنان، بیش از هر زمان دیگری برجسته شده است.

ملاحظات نظری و مفهومی

همانند نظر (روباثام ۱۹۹۲)، من بین «زنان در جنبش» و «جنبش زنان» تمایز قائل می‌شوم. ارجاع «زنان در جنبش»، به مشارکت زنان و نقش فعالشان در جنبش‌های اجتماعی گوناگون مانند جنبش‌های ملی ضد استعماری و جنبش‌های کارگری و طبقاتی است. درحالی که «جنبش زنان»، مربوط به حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی‌ای است که در آنها زنان، بازیگران اصلی و پیشرو هستند و رفع تبعیض، توان‌مندسازی زنان و برابری جنسیتی در حقوق قانونی و فرصت‌های فرهنگی اجتماعی اهداف اساسی آن است. جنبش‌های زنان معمولاً گرایش فمینیستی دارند، هرچند که بازیگرانشان ممکن است خود را فمینیست ندانند یا ننمایند.

تحقیقات تجربی من و پیمایش داده‌ها در میان ۵۷ فعال پیشرو زن ایرانی در ایران، نشان می‌دهد که بسیاری از آنها درکی التقاطی و عمل‌گرا از فمینیسم دارند، و بسیاری از فعالیت‌هایشان پیرامون هدفی مشترک و دغدغه‌های بیناحوزه‌ای سازمان یافته تا گرایش به مکتبی ایدئولوژیک.^۳ این داده‌ها همچنین نشان می‌دهد که بیشتر فعالان پیشرو، عمدتاً از طبقه متوسط شهری و با تحصیلات عالی و در سنین بین ۲۲ تا ۶۷ سال هستند. البته فعالیت زنان ایرانی فراتر از چنین کنشگرانی است که درگیر فعالیت‌های سازمان‌یافته یا نیمه‌سازمان‌یافته جمعی درون شبکه‌های فمینیستی‌اند. گستره فعالیت زنان ایرانی همچنین دربرگیرنده فعالیت‌های فردی و عادی هر روزه زنانی است که یا عمداً در برابر محرومیت‌های تحمیلی از جانب روحانیت حاکم می‌ایستند و یا از معیارهای تحمیلی فرهنگ مردسالار عبور می‌کنند. هرچند بسیاری از این زنان مبارز ممکن است خودشان را به عنوان فمینیست تعریف نکنند یا با هیچ شبکه فمینیستی‌ای مستقیماً در ارتباط نباشند. با این همه، مقاومت

۳- برخی داده‌های این بخش از یافته‌های پرسش‌نامه‌ای طولانی و با پایان باز استخراج شده‌است که در سال‌های ۲۰۰۶-۲۰۰۷ از ۵۷ نفر از فعالان زنان در ایران جمع‌آوری شده بود. هدف این تحقیق به دست دادن چهره جامعه‌شناسانه از بازیگران اصلی جنبش زنان در ایران بوده است.

و ایفای نقششان در دگرگونی های آرام و تدریجی صحنه فرهنگی ایران را می‌توان به عنوان بخشی از جنبش گسترده‌تر زنان تلقی کرد. مثلاً رضوان مقدم می‌گوید: «جنبش زنان ایرانی در حال حاضر همه جا هست، در فضاهای خصوصی و عمومی، حتی در خانه روحانی‌ای که زن و دخترانش در مقابل سلطه مردانه مقاومت می‌کنند. آن‌ها نمی‌توانند این جنبش را نابود کنند، نه با متوسل شدن به شریعت و نه با تهدید به زندان و اسلحه.» (مقدم، ۲۰۱۳). به علاوه، برخی از دغدغه‌ها و صداهای پراکنده زنان تهی‌دست شهری، طبقه کارگر، و اقلیت‌های قومی که در استان‌های کمتر توسعه‌یافته متمرکزند، از طریق گزارش‌های میدانی، در وب‌سایت‌های متنوع زنان و نشریات چاپی، منتشر شده است. (مثلاً نگاه کنید به، شجاعی ۲۰۰۹، و جواهری ۲۰۱۵) اما گروه‌های فمینیستی پیشرو، تا کنون موفق نشده‌اند تعداد قابل توجهی از زنان روستایی یا طبقه کارگر و یا زنان اقلیت‌های قومی یا مذهبی را جذب شبکه‌های نیمه سازمان‌یافته‌شان کنند. این عمدتاً به دلیل محیط محافظه‌کارانه‌تر و بیشتر تحت کنترل مردانه این مناطق و سرکوب مضاعف آنها توسط مقامات محلی در برابر هر فعالیت دموکراسی‌خواه و فمینیستی است.^[۴]

فمینیست‌های داخل ایران موضوع‌هایی با دغدغه تمایلات جنسی و گوناگونی گرایش‌های جنسی^[۵] را کمتر مورد بحث قرار داده‌اند. هرچند که در رسانه‌های اجتماعی و در میان فمینیست‌ها و فعالان اینترنتی خارج کشور، بسیاری از تابوها شکسته و محدودی از شبکه‌های سازمان‌یافته، دغدغه‌ها و فعالیت‌های اقلیت‌های جنسی ایرانی را منعکس می‌کنند (مثلاً، بنگرید به رها بحرینی ۲۰۱۴، خدیجه مقدم ۲۰۱۵)^[۶]. کمپین‌های بسیاری در برابر قوانین تبعیض‌آمیز، سیاست‌گذاری‌ها، و رسوم سنتی خشونت‌آمیز یا سرکوبگر که باعث خشونت، ناامنی و تحقیر علیه زنان در هر گام از زندگی‌شان می‌شود، به راه افتاده است (عبادی ۲۰۱۶، ۱۹۹۴؛ کار ۲۰۰۱، ۱۹۹۹؛ محبوبه عباسقلی

۴- مثلاً نگاه کنید به گزارش بازداشت ۲۵ تن از فعالان زنان در یکی از کارگاه‌های آموزشی کمپین، در خرم‌آباد، استان لرستان، ۱۴ سپتامبر ۲۰۰۷. <http://www.dw.com/fa-ir>

5-LGBTQ

۶- همچنین نگاه کنید به سازمان کوئیرهای ایران.

(به فارسی) <http://www.irqo.org/english> (IRQO)



زاده و شادی صدر ۲۰۰۶؛ احمدی خراسانی ۲۰۱۲؛ رضوان مقدم ۲۰۱۳؛ مسیح علینژاد ۲۰۱۴؛ جلوه جواهری ۲۰۱۵؛ و آسیه امینی ۲۰۱۶).

خود نام-واژه «جنبش زنان» در ایران هنوز مورد اعتراض و تردید است. اسلام‌گرایان محافظه‌کار حاکم، وجود واصلت چنین جنبشی را منکرند. آنان فعالیت زنان برای حقوق برابر را «انحراف فمینیستی مضر» که تحت تأثیر غربی‌ها تحریک شده» تصویر می‌کنند.^[۷] یا آن را پوششی برای برنامه صهیونیستی و آمریکایی در راستای «تغییر رژیم» از طریق «انقلاب مخملین» می‌بینند. بنابراین در برابر آن از طریق کمپین‌های زرد، تبلیغات منفی، دستگیری و زندان واکنش نشان می‌دهند. از جمله موردی که اخیراً توجه جامعه جهانی را جلب کردند، نرگس محمدی^[۸]، هما هودفر^[۹]، و نسرين ستوده بودند.

با این حال، بسیاری از اصلاح‌طلبان اسلامی میانه‌رو و پیشروان سکولار، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، از مطالبات زنان حمایت و دستگیری‌ها و سرکوب‌های حکومت نسبت به فعالان زنان را محکوم می‌کنند. برخی با ارجاع به غیاب ساختاری سازمان‌یافته متشکل از زنان و موارد نظیر آن، اصرار دارند که اصلاً جنبش زنانی در ایران وجود ندارد، و برخی دیگر با حرارت درباره جنبش زنان می‌نویسند.^[۱۰] و آن را به منزله «الگویی نویدبخش» برای همه جنبش‌های جامعه مدنی (مثلاً بنگرید به علمداری ۲۰۰۸) یا «معرف جنبش اجتماعی حقیقی» توصیف می‌کنند (بنگرید به کشاورز ۲۰۰۸، و مشایخی ۲۰۰۹).

رویکرد دیگر، مفهومی جالب است متفاوت با نظریه‌پردازی‌های کلاسیک جنبش‌های اجتماعی که آصف بیات، جامعه‌شناس، ارائه داده است که جنبش

۷- حتی مقام رهبری، آیت‌الله خامنه‌ای هم در برخی مناسبت‌ها، به «خواهران مسلمان» در خصوص خطر فمینیسم هشدار می‌دهد. (ن.ک به توحیدی ۲۰۰۲ الف)

۸- ن.ک به : <http://www.theguardian.com/global-development/2016/may/24/narges-mo-hammadi-iranian-activist-un-condemns-10-year-jail-sentence>

۹- ن.ک به : <http://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/06/09/iran-has-de-tained-an-iranian-canadian-professor-and-her-family-doesnt-know-why>

۱۰- مجموعه مصاحبه‌هایی با محققان و صاحب نظران برجسته (زن و مرد) در خصوص این موضوع که آیا جنبش زنان اساساً در ایران وجود دارد یا نه، در چندین شماره از مجله‌ی زنان انتشار یافت.

جاری زنان در ایران را به منزله «نا-جنبش زنان» تعریف می‌کند. بحث او بر این استدلال مبتنی است که در نظامی مستبد و سرکوب‌گر، مانند ایران، «فعالیت‌های جمعی تعداد زیادی از زنان که تحت یک رهبری قدرتمند، با شبکه‌های همبستگی کارآمد، فرایندهای عضویت، ساز و کار کادری، ارتباطات و تبلیغات، سازمان‌یافته باشد - نوعی از جنبش که با تصاویر راهپیمایی‌ها، بنرها، سازمان‌ها، لابی‌گری‌ها و چانه‌زنی‌ها و امثالهم به ذهن متبادر می‌شوند» امکان‌پذیر نیست. در عوض، چنان که بیات با قوت تأکید می‌کند، فعالیت زنان از طریق حضورشان در حوزه‌های عمومی و مقاومت هر روزه‌شان در برابر تبعیض جنسیتی، حجاب اجباری، و به‌طور کلی سیاست و ایدئولوژی حاکم که سعی در منزوی کردن زنان دارد، معنادار و قابل توجه می‌ماند. فعال زنان بودن در ایران امروز، به معنای توان‌مندی برای مبارزه، مقاومت، مذاکره و حتی دور زدن تبعیض‌های جنسیتی است، و نه الزاماً از طریق «جنبش‌های خارق‌العاده و گوش فلک کر گن که با اعتراض‌های جمعی متشکل و سنجیده مشخص می‌شوند، یا با شناخت از نظریه‌های بسیج عمومی و استراتژی آگاهانه تنظیم شده باشند. بلکه از طریق درگیری در تجربه زندگی روزانه، کار کردن، ورزش کردن، پیاده‌روی، دوچرخه‌سواری، آواز خواندن یا تلاش برای رسیدن به موقعیت‌های دولتی است. این‌ها مستلزم به نمایش گذاشتن قدرت حضور است، حضوری که به رغم همه مانع تراشی‌ها، اراده‌ای جمعی و خواستی عموماً را به رخ می‌کشد. از رو نمی‌رود و میدان را خالی نمی‌کند. با پس زدن مانع‌ها، دور زدن محدودیت‌ها، و کشف کردن فضاهای باز جدید برای شنیده شدن، دیده شدن و درک شدن تقلا می‌کند. قدرت کارایی این تجارب، دقیقاً در معمولی بودنشان، در هرروزینگی‌شان، نهفته است (بیات ۱۹۹۷، ص ۱۶۲).

به طور قطع، «قدرت حضور» و «هرروزینگی» مقاومت زنان، سازنده بخش مهمی از عاملیت زنان در بسیاری از جوامع است، آن نوع عاملیتی که در مقایسه با کشورهای دموکراتیک، حتی نقش و سهم مهم‌تری را در نظام سرکوبگر ایران در بر می‌گیرد.^[۱۱] من ضمن تأیید تحلیل درخشان بیات معتقدم،

۱۱- اهمیت «هرروزینگی» و «معمولی بودن» فعالیت زنان، مختص ایران نیست. مثلاً یک فمینیست برجسته‌ی آمریکایی اهمیت هرروزینگی فعالیت زنان و عمل‌گرایی فمینیستی را در بستر جامعه‌ی آمریکا



چنان که او هم ممکن است موافق باشد، فعالیت زنان ایرانی در دهه‌های اخیر، در عمل فراتر از مرزهای «معمولی» و «هر روزیگی» رشد کرده‌است. ادعا می‌کنم که برخی خصیصه‌های جنبش‌های اجتماعی که طرفداران «جنبش‌های اجتماعی جدید» مطرح کرده‌اند، در سیر اخیر فعالیت جمعی زنان در ایران وجود دارد؛ نظیر کادرسازی، شبکه‌سازی، راه انداختن کمپین، تولید گفتمان و نماد و به تبع آن هویت جمعی، چانه‌زنی، بسیج عمومی و تظاهرات گروهی (اگرچه در مقیاس کوچک). جنبش‌های اجتماعی جدیدی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در اروپا، آمریکا و دیگر نقاط جهان پیرامون امور مربوط به زنان، فمینیسم، گوناگونی گرایش‌های جنسی، محیط زیست، حقوق مدنی، واحساسات ضد جنگ سر برآوردند، با جنبش‌های گذشته متفاوت‌اند. جنبش‌های اجتماعی جدید، چنان که جنبش زنان در ایران هم نشان می‌دهد، به جای ساختار سازمان‌یافته متمرکز و رسمی، «بند بند» یا تکه تکه است، ژله وار است و متشکل است از سازمان‌ها و گروه‌بندی‌های کوچک گوناگون و گاهی رقیب، «چندمرکزی» با رهبرهای چندگانه و «شبکه‌ای» که با پیوند های سست به هم متصل شده‌اند. (بنگرید به گِراخ ۱۹۹۹)

مراحل شکل‌گیری فمینیسم و جنبش‌های زنان در ایران

ویژگی‌های شکل‌گیری فمینیسم و جنبش زنان در ایران مدرن- حداقل از حیث مطالبات، استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها، کارآمدی، و دستاوردهای آن‌ها همگام با دگرگونی‌های توسعه اجتماعی-اقتصادی، سیاست‌های دولتی، روندهای سیاسی، و زمینه‌های فرهنگی در سطح ملی و بین‌المللی، تغییر کرده است. تاریخچه این تغییر را می‌توان به دوره‌هایی همانند آنچه پروین پایدار دسته‌بندی کرده بود، تقسیم نمود. (بنگرید به پایدار ۱۹۹۵)

دوره نهضت مشروطه (۱۹۰۵ - ۱۹۱۱) نخستین نسل فعالان زنان بیشتر از دلِ درگیر شدن در فعالیت‌های ضد استبدادی، مشروطه‌خواهی و ضد امپریالیستی، عمدتاً در سازمان‌های نیمه‌مخفی، سر برآورد. مهم‌ترین مطالبات آنها شامل سواد برای زنان، دسترسی به تحصیلات و بهداشت عمومی،

آموزش‌های حرفه‌ای، از بین بردن انزوای زنان، و لغو چند همسری و خشونت خانگی، بود.

دوره ایجاد دولت-ملت مدرن (۱۹۲۰-۱۹۴۰) با رشد باسوادی، ورود زنان به دانشگاه، و افزایش تدریجی سازمان‌ها و نشریات زنان، همراه بود. با این حال، فرمان دولتی بحث‌انگیز کشف حجاب اجباری زنان، تحت حکومت رضاشاه در ۱۹۳۵، هرچند هم که مترقی، اما مستبدانه بود و به سیاسی شدن امر حجاب منجر شد. هرچند پسرش محمدرضا شاه، اجرای کشف حجاب اجباری را متوقف کرد، اما این کار درست او نتوانست مانع از بازخورد معکوس، یعنی حجاب اجباری تحت حکومت خمینی و دولت اسلامی او در ۱۹۷۹ شود. اگر رضا شاه به آزادی انتخاب زنان احترام گذاشته بود، و به جای دستور دادن به پلیس برای به زور برداشتن حجاب از سر زنان، از اقتدار حکومت و پلیس در حمایت از حق انتخاب پوشش زنان، چه باحجاب چه بی‌حجاب، استفاده می‌شد تا زنان بی حجاب از آزار و اذیت و حملات در امان بمانند، مساله حجاب احتمالاً مسیر متفاوتی را در ایران طی می‌کرد.

دوره ملی کردن صنعت نفت (۱۹۴۰-۱۹۵۰) همراه شد با فراخوانده شدن زنان به عرصه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در چارچوب سازمانی و ایدئولوژیک (ملّی‌گرایی و سوسیالیسم). بسیاری پروژه‌های اصلاح‌گرا، و اندیشه‌های برابری‌طلب، با دغدغه نقش و وضعیت زنان، به بحث‌های عمومی کشانده شدند، هرچند که باز هم نه ملّی‌گرایان و نه سوسیالیست‌ها و نه کمونیست‌ها، هیچ یک نتوانستند به اصلاحات قانونی مهمی نظیر حق رأی زنان و دگرگونی‌هایی در قانون خانواده دست پیدا کنند.

دوره مدرنیزه شدن (۱۹۶۰-۱۹۷۰) شاهد رشد تعداد و حضور زنان تحصیلکرده، متخصص و کارگر و کارمند مدرن در اجتماع، طی فرایند سریع شهری شدن بود. برخی اصلاحات حقوقی مثبت و مهم نیز در خصوص حق رأی زنان و قانون خانواده تصویب شد. اما تمرکز فزاینده قدرت سیاسی و دیکتاتوری شاه، به تضعیف جامعه مدنی، از جمله تحلیل رفتن انجمن‌های خودگردان زنان منجر شد و فرایند مستبدانه مدرنیزه کردن آمرانه، از بالا و تحت کنترل حکومت، بدون دموکراتیک شدن را رقم زد که به ایجاد جامعه‌ای



دو گانه و دوقطبی انجامید.

دوره انقلاب و اسلامی شدن و جنگ (۱۹۷۹-۱۹۸۹) با بسیج توده‌ای سیاسی-اجتماعی مردان و زنان همراه بود، اما به سرعت بسیاری قوانین واپس‌گرا و تبعیض‌آمیز و سیاست‌های ضد زنان و ضد اقلیت‌های قومی و مذهبی، به ویژه بهائیان، را در پی آورد. حجاب اجباری، جدایی جنسیتی، جنگ هشت ساله پرتلفات و پرخشونت میان ایران و عراق، سرکوب‌های سیاسی، کوچاندن گسترده و تبعید روشنفکران و مردم عادی، و افت عمومی اقتصادی - اجتماعی از جمله خصلت‌های شاخص این دوره بود.

دوره عمل‌گرایی و «سازندگی» بعد از جنگ و بعد از خمینی با ریاست جمهوری هاشمی (۱۹۸۹-۱۹۹۶) همراه بود با تلاش‌هایی در جهت استقرار ثبات و کاهش انقلابی‌گری و نشان دادن انعطاف نسبی در جزم‌های ایدئولوژیک، نولیبرالیسم در عرصه اقتصاد، گسترش روابط خارجی و پیدایش مدارس و دانشگاه‌های خصوصی. در این دوره مشاهده فاصله و وعده‌های آرمانشهری عدالت و آزادی در حکومت اسلامی با واقعیت‌های ناعادلانه و سرکوب‌ها، به ویژه برای زنان، همراه شد با فرایند توهم زدایی و نارضایتی در میان مردم.

دوره عمل-گرایی، اصلاحات، وپسا اسلام‌گرایی با ریاست جمهوری خاتمی (۱۹۹۷-۲۰۰۵) با فضای باز نسبی سیاسی، اجتماعی، گفتمان جامعه مدنی، رشد نسبی اقتصادی، تنش زدایی در سیاست خارجی، رشد سازمان‌های جامعه مدنی، نشریات پویا و نسبتاً آزاد، از جمله نشریات فمینیستی (روزنامه زن، مجله زنان و مانند آن‌ها) همراه بود. روند تحولات مثبت اما زیر سایه وحشت و ترور ناشی از قتل‌های زنجیره‌ای، بستن فله‌ای روزنامه‌ها، و حمله‌های خونین به دانشجویان و گروه‌های فعالان زنان، دیری نپایید.

دوره نومحافظه‌کاری و عوام‌گرایانه با ریاست جمهوری احمدی نژاد (۲۰۰۵-۲۰۱۳) همراه بود با پس‌زدن اصلاحات، تجدید قدرت گروه‌های متعصب اسلامی، پافشاری افراطی بر جاه‌طلبی‌های هسته‌ای، و سیاست خارجی تحریک‌کننده و تخاصم‌آمیز و شدت گرفتن تنش بین جمهوری اسلامی با اسرائیل و قدرت‌های غربی. این وضع به تحریم‌های بین‌المللی و انزوای ایران

، تشدید خطر حمله نظامی و جنگ، سرکوب مضاعف رسانه‌ها و سازمان‌های جامعه مدنی، از جمله گروه‌های فعالان زنان، طرح لایحه‌های ضد زن، فساد فزاینده، سوءمدیریت اقتصادی، تورّم و افزایش بی‌کاری، منجر شد.

دوره «اعتدال» با ریاست جمهوری روحانی (۲۰۱۳ تا به حال) همراه بود با تلاش قابل توجه برای تغییر سیاست خارجی و موفقیت در حل بحران هسته‌ای از طریق مذاکره دیپلماتیک با قدرت‌های بزرگ دنیا (برجام). اما تلاش‌ها برای اجرای وعده‌های انتخاباتی حسن روحانی نظیر بازکردن فضای سیاسی، بهبود وضعیت حقوق بشر و موقعیت زنان، تا کنون ناکام مانده است. در عمل قدرت اصلی در دست ارگان‌های غیرانتخابی، تندروهای حاکم و نظامیان سپاه پاسداران است که هنوز نسبت به رئیس جمهور مدعی اعتدال‌گرایی دست بالا را دارند.

این مقاله محدود به بحث در خصوص برخی نقاط عطف مهم در وضع زنان و فعالان فمینیست، تنها در چهار دوره اخیر است. برای دسترسی به جزئیات بیشتر در خصوص پنج دوره نخست، نگاه کنید به سانساریان ۱۹۸۲، پایدار ۱۹۹۵، صدقی ۲۰۰۷، و توحیدی ۲۰۱۰.

دولت اسلامی و رشد بازخوردهای فمینیستی (دهه ۱۹۸۰ و دهه ۱۹۹۰)

اولین نشانه مقابله فمینیست‌های ایرانی در برابر دولت اسلامی که در ۱۹۷۹ قدرت را به دست گرفت، در روز جهانی زنان، در ۸ مارچ ۱۹۷۹، در عرصه ملّی و با انعکاس جهانی رخ نشان داد. برای اولین بار در زندگی زنان ایرانی، ما شاهد بودیم که هزاران تن از زنان خود تظاهرات توده‌ای مستقلی را پیرامون مسائل و دغدغه‌های مربوط به زنان و هم‌جهت با جنبش فمینیستی جهانی، طی چندین روز متوالی سازمان‌دهی کردند. سازمان‌های نوپای زنان، مانند «اتحاد ملّی زنان»، «انجمن‌رهای زنان» و «جمعیت بیداری زن»، به‌رغم این‌که بسیاری‌شان هنوز تا حدّی وابسته به گروه‌های سیاسی تحت سلطه مردان بودند، خود دست به دست هم دادند تا نه تنها روز جهانی زنان را جشن بگیرند، بلکه همچنین علیه سیاست‌های واپسگرا و جنسیت‌گرای رژیم جدید، به ویژه علیه حجاب اجباری و برخی محدودیت‌های تبعیض‌آمیز



دیگر که به تازگی اعلام شده بود، اعتراض کنند. (بنگرید به طبری و یگانه ۱۹۸۲: ۲۰۳-۲۳۰) هزاران زن در خیابان‌ها فریاد زدند، «ما انقلاب نکردیم تا به عقب برگردیم» و «آزادی، نه شرقی، نه غربی؛ جهانی‌ست» (شجاعی ۲۰۰۹).^[۱۲]

راهپیمایی‌ها و تحصن‌های خودجوش بسیاری در طول هفته بعد از آن در برابر وزارت دادگستری و ساختمان تلویزیون ملی، برای اعتراض به عدم انتشار اخبار مربوط به تظاهرات زنان، در برابر دانشگاه تهران، و دفاتر مرکزی دو سازمان چپ‌گرای اصلی- سازمان مجاهدین خلق و سازمان چریک‌های فدایی خلق- ادامه پیدا کرد. یک گروه کوچک زنان با حجاب تظاهرات متقابلی را با خواست حجاب اجباری برای همه زنان برگزار کردند. همچنین گروهی از مردان متعصب سازماندهی شده، با چاقو و چماق و سنگ به زنان تظاهرات‌کننده علیه حجاب اجباری حمله کرده و موجب جراحات بسیاری شدند. در حالی که پاسداران انقلابی منفعلانه نظاره‌گر این توهین‌ها و حمله‌ها بودند، برخی هواداران مرد تلاش کردند تا از معترضان بی‌حجاب حمایت کنند. قدرت و حدّت خشم و اعتراضی که زنان تظاهرات‌کننده از خودشان نشان دادند، و نرمی ویژه دولت موقت مهدی بازرگان (یک ملی - مذهبی لیبرال) منجر به عقب نشینی موقت اسلام‌گرایان افراطی شد. اما مقاومت زنان و حرکت‌های اعتراضی به‌زودی، زیر سایه «بحران گروگان‌گیری» (۱۹۷۹-۱۹۸۱) و آغاز جنگ ایران و عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸) به حاشیه رانده شد.

در طول جنگ، چنان‌چه معمولاً در طی جنگ‌ها اتفاق می‌افتد، جوّ عمومی به سوی اختناق نظامی مردسالار رفت که از آن تنها اسلام‌گرایان و ملی-گرایان تندرو می‌توانستند سود ببرند و بردند. به‌زودی با به دست آوردن دست بالا در ارگان‌های قدرت، اسلام‌گرایان افراطی توانستند اسلام‌گرایان میانه‌رو (نظیر مهدی بازرگان) را به حاشیه برانند و گروه‌های سکولار، از جمله سازمان‌های زنان را سرکوب و ممنوع کنند. هر انتقادی، به دنباله روی از غرب یا شرق (مشخصاً اتحاد جماهیر شوروی)، متهم می‌شد. فعالان حقوق زنان، اقلیت‌های

۱۲- درواقع، برگزاری مناسبت‌های گرامی‌داشت روز جهانی زنان، در جنبش زنان در ایران، هم از منظر همبستگی با فمینیسم جهانی و هم از نظر بنیان گذاشتن روزی برای زنان در چارچوب سکولار و جدا از حکومت، اهمیتی نمادین یافت. ن.ک به شجاعی، ۲۰۰۹.

مذهبی و قومی، روزنامه‌نگاران مستقل، دانشجویان، دانشگاهیان، شوراهای نوپای کارگری، نشریات و احزاب پیشرو، همه هدف سرکوب اسلام‌گراهای افراطی قرار گرفت که به سرعت در راستای هدفشان یعنی برپایی حکومت مطلقه فقیه، در تلاش بودند.

تأکید بر زیر سلطه نگه داشتن زنان و کنترل تمایلات و گرایش‌های جنسی، به ویژه بدن زنان، برای ایدئولوژی، سیاست و گفتمان اسلام‌گرایان اهمیت محوری داشت. جمهوری اسلامی در سال‌های شکل‌گیری‌اش، عامدانه تفکیک جنسیتی و حجاب اجباری را نشان‌ویژه هویت فرهنگی و سیاسی خود ساخت. اما زندگی زنان و مناسبات جنسیتی، تنها با قانون و سیاست‌های دولتی شکل داده نمی‌شود. دگرگونی‌های مدرنی که قبل از انقلاب در جریان بود؛ پویایی اجتماعی ایران انقلابی و پساانقلابی؛ چندگانگی و تضاد در میان متفکران اسلامی، گروه‌های سیاسی، و حتی در سیاست‌های دولتی؛ و تأثیر فزاینده جهانی شدن، همگی باعث شدند که سال‌های سکوت، افت روحیه اجتماعی و پیروی از ضوابط تحمیلی زیاد طول نکشد. به لطف مقاومت گسترده از همه طرف، به‌ویژه مقاومت خود زنان، پروژه استبداد دینی حکومت که از جمله به دنبال خلق نوعی «زنانگی اسلامی یک شکل» بود، در ایران موفق نشده است.

واگرایی سیاست‌های جنسیتی اسلامی

سیاست‌های افراطی اسلام‌گرایان تندرو، به‌زودی از همه‌سو با مخالفت‌هایی از درجه‌ها و شکل‌های گوناگون رودررو شد. شکاف فزاینده در دورنمای سیاست‌های تندروها و میانه‌روها در محافل جدید حکومتی، به کنار کشیدن و یا به حاشیه کشاندن دومین گروه منجر شد. در پایان دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰، سه گروه اسلامی زیر، به‌ویژه از لحاظ نگرش ایدئولوژیک به جنسیت، و رویکردشان به دموکراسی از یکدیگر قابل تشخیص بودند:

اسلامی سنتی / محافظه‌کار که نمایندگان آنها به طور عمده علما یا روحانیون سنتی و لایه‌های سنتی طبقات عوام، به‌ویژه بسیاری از تجار بازاری بودند. آنها بر حفظ نظامی مردسالار اصرار دارند. علاقه دارند که زن را در حوزه خصوصی محدود و مقید کنند و نقش همسری و مادری تنها نقش‌ها و وظایفی است



که برای زنان قائل‌اند. آنها از حجاب به عنوان وسیله اصلی برای حفظ سلسله مراتب و تقسیم کار مبتنی بر جنسیت و تفکیک جنسیتی فضای اجتماعی، استفاده می‌کنند. اما این بخش سنتی روحانیت، الزاماً سیاسی یا علاقه‌مند به کسب قدرت دولتی نبوده است.

اسلامی میانه‌رو/مدرن یا اصلاح‌طلب که نمایندگان آنها «روشنفکران اسلامی» جدید (نواندیشان دینی)، برخی علما، و گروه‌های ملی-مذهبی‌اند که عمدتاً اعضای طبقات متوسط شهری، تحصیل‌کرده و مدرن‌اند. عده زیادی از آنان باور دارند که اسلام واقعی با اخلاق برابری خواه تعریف می‌شود و در اصل بر سیاست‌های دموکراتیک و حقوق زنان و حقوق بشر منطبق است. آنان اجتهاد پویا و عقلایی و فقه پویا را در برابر فقه سنتی و جزمی قرار می‌دهند. بنابراین، آنها متون اسلامی، به‌ویژه قرآن را به جای شرایط ۱۴۰۰ سال پیش، در بستر واقعیت‌های قرن بیست و یکم بازتفسیر می‌کنند (میرحسینی و تاپر، ۲۰۰۶). تعداد قابل توجهی از نمایندگان اصلاحات یا اسلام میانه‌رو/لیبرال، به مرور و دست‌کم در کلام، پذیرای مناسبات جنسیتی برابر و اندیشه‌های فمینیستی شده‌اند. این پذیرش نسبی به دلیل تأثیر انتقادات فمینیستی و جنبش‌های رو به رشد زنان بود و بخشی ناشی از اشتیاق متفکران اسلامی مدرن به این است که بین خود با سنت‌گرایان محافظه‌کار و اسلام‌گرایان بنیادگرا خط‌کشی کنند. می‌توان جزو پیشروترین‌ها، از تعداد زیادی فعالان فمینیست مسلمان سکولار نام برد، نظیر شیرین عبادی، شهلا شرکت، نرگس محمدی، نسرين ستوده، صدیقه وسمقی، ژيلا موحد شریعت پناهی، ناهید توسلی، فاطمه گوارایی، و مینو مرتاضی لنگرودی و نمایندگان زن اصلاح‌طلب نظیر فاطمه حقیقت‌جو، الهه کولایی، فاطمه راکتی، و جمیله کدیور، که نقش فعالی در اصلاحات قانونی به نفع حقوق زنان در مجلس‌های پنجم (۱۹۹۶-۲۰۰۰) و ششم (۲۰۰۰-۲۰۰۴) ایفا کردند.

دسته سوم، اسلام سیاسی- انقلابی، یا اسلام‌گرایی بنیادگرا و تندرو است که خود را در مقام بدیل یا راه حل سیاسی همه مصائب و «بیماری‌های اجتماعی»، و «فساد اخلاقی» که در هرکدام از نظام‌های مدرن و سنتی تجربه شده بود، معرفی کرده است. دستور کار اسلام‌گرایان در زمینه مسائل

جنسیتی، الزاماً و همیشه با برنامه سنت‌گرایان محافظه‌کار منطبق نیست. در بستر اجتماعی خاص ایران، زمانی که اسلام‌گرایان قدرت دولتی را به‌دست آوردند، عمدتاً سیاست‌های جنسیتی تناقض‌آمیز و ابزاری‌ای در پیش گرفتند. دولت اسلامی برای این‌که هم به عنوان جمهوری و رژیمی منتخب از طرف زنان و مردان دیده شود، و هم از پس مطالبات و چالش‌های فزاینده فمینیستی برآید، مانع تحصیلات زنان یا فعالیت سیاسی-اجتماعی آنان نشد، البته مادامی که این فعالیت‌ها در خدمت اقتدارحکومت آن‌ها باشد. هم‌زمان اما، اسلام‌گرایان حاکم تلاش کردند تا حجاب شرعی و جدایی جنسی را نهادینه و تصاویر و نقش‌های قالبی جنسیتی را در همه حوزه‌های زندگی، اعم از محتوای کتاب‌های درسی در مدارس، رسانه‌ها، اتوبوس‌های عمومی و پارک‌ها رایج و مسلط کنند. اسلام‌گرایان سیاسی با استفاده از «حجاب اسلامی»^[۱۳] به منزله نوعی نماد، تلاش می‌کنند تا هویت، سبک زندگی و رفتار زنان زیر کنترل خود را از زنان رژیم‌های سیاسی دیگر متمایز نگاه‌دارند. یعنی سبک‌های زندگی و هویت‌های گوناگون زنانی که در جوامع سکولارمردن، اعم از لیبرال و سوسیالیست، دیده می‌شود، همگی از دید اسلام‌گرایان نوعی غرب زدگی، و مردود و فساد آفرین‌اند.

هم‌گرایی پاسخ‌های زنان

طی هشت سال جنگ ایران و عراق، (۱۹۸۰-۱۹۸۸) که همراه بود با فشارهای اجتماعی-اقتصادی، جو اختناق، و تشدید اسلام‌گرایی، فعالان زن سکولار، عمدتاً در گروه‌های مطالعاتی کوچک، تلاش کردند تا دریابند که چه عوامل و اشتباهاتی سبب شد که واپس‌گرایی بر مسیر انقلاب غلبه کند. و چه باید کرد تا ایران به‌طور کلی و به ویژه زنان ایران، جایگاه شایسته خود را به دست آورند. آنان مشغول تولید ادبیات فمینیستی، ترجمه، تحقیق و فعالیت‌های انسان‌دوستانه در قبال جنگ‌زدگان شدند. بسیاری از زنان اسلام‌گرا نیز برخی

۱۳- برخی اسلام‌گرایان بنیادگرا در ایران، بر خلاف سنتی‌ها، نوعی «حجاب اسلامی» جدید را به جای چادر سیاه، که کاملاً بدن را می‌پوشاند، پذیرفتند. این حجاب اسلامی جدید، مشتمل بود بر یک کت بلند به رنگ‌های تیره (قهوه‌ای، خاکستری و یا مشکی)، شلوار و روسری بزرگی که موی سر را کامل بپوشاند. این نوع پوشش راحت‌تر و عملی‌تر از چادر است. زیرا چادر یکی از دستان زن چادری را به ناچار مشغول نگاه‌داشتن چادر می‌کند.



سیاست‌ها و قوانین «ناعادلانه» و مرد-محوری را مورد پرسش و نقد قرار دادند که به نظر می‌رسید با وعده حکومت برای «جامعه اسلامی عادلانه» در تعارض باشد. مثلاً، شکایت‌ها و اعتراضاتی که طی نامه‌های سرگشاده به رهبران مذهبی می‌نوشتند و از سختی‌ها و ظلم به زنان مطلقه شکوه می‌کردند که بدون هیچ حمایت و نفقه‌ای رها شده بودند چون شوهرانشان می‌خواستند با زنان جوان‌تر ازدواج کنند. یا از خانواده‌هایی شکوه می‌شد که فرزندان را از مادران بیوه‌ای که شوهرانشان را در جنگ از دست داده بودند، جدا می‌کردند به این دلیل که طبق قانون ظالمانه، کودک در غیاب پدر به خانواده پدری‌اش تعلق دارد (هودفر ۱۹۹۹؛ ۳۲-۳۴).

شکاف فزاینده ناشی از اختلاف‌های درون حکومت در اواخر دهه ۱۹۹۰، آشکار شد. و این همراه بود با رشد توهّم‌زدایی نسبت به جزم‌های ایدئولوژیک و گرایش به عمل‌گرایی در هر دو سوی طیف اسلام‌گرایان سیاسی و طیف چپ‌های سکولار به‌ویژه در پرتو فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی. این وضعیت برای بسیاری از فعالان حقوق مدنی نوعی فرصت ساختاری را فراهم کرده بود. زنان برای ابراز عاملیت خویش، به هرفرصت و فضای خالی چنگ می‌انداختند. آنان با بهره‌برداری از ابهام‌ها و تناقض‌ها در قالب‌های سیاسی، مذهبی و قانونی، محدودیت‌ها را به چالش می‌کشیدند. مثلاً، زنان بسیاری در شهرهای بزرگ، حجاب اسلامی سفت و سخت و دستور عمل پوشش دیکته شده حکومتی را، به مدهای راحت‌تر، رنگی و متنوع تبدیل کردند. خلاصه کلام اینکه، دغدغه‌های مشترک مشخص، و فرصت‌های پیش‌آمده بود که به رغم تفاوت‌های ایدئولوژیک، بسیاری از زنان فعال معترض از پیشینه‌های مذهبی یا سکولار را به همکاری عملی می‌کشاند.

مجله زنان مثال‌گویایی از همگرایی فعالان زنان با پیشینه‌های ایدئولوژیک متفاوت است. درست بعد از استقرار رژیم اسلامی، یک انقلابی اسلامی جوان، شهلا شرکت، سردبیر مجله زن روز شد، مجله‌ای که در زمان شاه تحت کنترل دولت بود. با گسترش تبعیض جنسیتی در گفتمان مسلط و سیاست‌های رژیم نوپای اسلامی، شهلا شرکت به نحوی فزاینده اعتقادش را نسبت به عدالت رژیم در مورد حقوق زنان از دست می‌داد. مجله زن روز (همچنان که در

رژیم شاه) جزوی ازخانه مطبوعات دولتی کیهان بود که حال دیگر در کنترل اسلام‌گرایان افراطی قرار داشت و از این رو، اجازه نمی‌داد «زن روز» جهت گیری انتقادی و فمینیستی داشته باشد. در نتیجه شهلا شرکت مجله زن روز را ترک و با کیهان قطع همکاری کرد. شرکت بعد از آن در سال ۱۹۹۲، مجله زنان را در مقام مجله جدید فمینیستی مستقل تأسیس کرد. او زمانی خودش را به عنوان فمینیست مسلمان معرفی کرد، که واژه فمینیسم در محافل رسمی ایران هنوز تابو به حساب می‌آمد. او هم از فمینیست‌های سکولار، با گرایش‌های لیبرال، ملی‌گرا و سوسیالیست، و هم از نویسندگان اسلام‌گرا برای همکاری با مجله زنان دعوت کرد، و از این رهگذر خصومت و فاصله قدیمی‌ای را که بین متفکران مسلمان و سکولار بود، درهم می‌شکست (نجم‌آبادی ۱۹۹۸؛ توحیدی ۲۰۰۴). مثلاً، مهرانگیز کار و شیرین عبادی، دو وکیل برجسته فمینیست هم در میان تعداد فزاینده‌ای از فمینیست‌های سکولار دیگر حضور داشتند که از مجله زنان به منزله فضای نسبتاً باز و متنوعی برای بحث پیرامون مسائل جنسیتی، استفاده می‌کردند (کار ۲۰۰۱).

بعدها حتی فعالان فمینیست‌های ایرانی مقیم خارج کشور نیز همکاری با «زنان» را آغاز کردند که نه تنها دیوار بین سکولار و اسلامی، بلکه دیوار بین برون و درون ایران را در هم می‌شکست. چنین همکاری‌ها به امکان‌پذیری و رشد فراملی شدن فمینیسم ایرانی کمک کرد (توحیدی ۱۹۹۵ و ۱۹۹۶). به علاوه، مجله زنان در چندین شماره خود، بخشی را هم به مجموعه‌ای از مصاحبه‌ها با روشنفکران و اصلاح‌طلبان برجسته و روشنفکران مرد اختصاص داد که طی آن مصاحبه‌ها هم جویای آرا و تحلیل‌های آنان از مسائل جنسیتی و تبعیض علیه زنان می‌شد و هم آنان را به دلیل غفلتشان از مسائل مربوط به جنسیت و اهمیت حقوق زنان، نقد می‌کرد. می‌توان گفت تا به امروز، مجله زنان، پرخواننده‌ترین و مهم‌ترین مجله فمینیستی در تاریخ جنبش زنان در ایران بوده است. این مجله بعد از انتشار ۱۴۰ شماره و جان به در بردن از همه تهدیدهای دیگر در مدت ۱۶ سال، در ژانویه ۲۰۰۸، در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد، بسته شد (توحیدی ۲۰۱۰). اما بعد از ده سال تعطیلی و در زمان ریاست جمهوری روحانی، مجله زنان را بنیان‌گذار اصلی‌اش، شهلا



شرکت، با نام جدید «زنان امروز» در ژوئن ۲۰۱۴ از نو به راه انداخت. بعد از یک دوره دیگر توقف کار، به دلیل فشارهای تندروها، زنان امروز در اکتبر ۲۰۱۵ باز انتشار خود را از سر گرفت. اما، بازهم بعد از آن (از اوت ۲۰۱۶) تحت فشارهای فزاینده سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، از انتشار باز ایستاد.

فمینیست‌های اسلامی و سکولار: واگرایی و همگرایی

مجله «زنان»، به چشم بسیاری از ناظران جنبش زنان ایران، نوعی «فمینیسم اسلامی» را نمایندگی می‌کرد. «فمینیسم اسلامی» به تعبیری صدای زنان فمینیست در فرایند تلاش‌های اصلاح دینی در اسلام است. تلاش اصلاحی که در دهه‌های اخیر در میان بسیاری از کشورهای با اکثریت مسلمان و نیز در میان جماعت‌های اقلیت مسلمان در کشورهای غربی پدید آمده است. مثالی گویا از این گرایش، جریان «خواهران اسلامی» در مالزی است که شعارشان «عدالت، دموکراسی، و برابری» است (بصرالدین ۲۰۱۵)^[۱۴]. «فمینیسم اسلامی» منشأ مباحثات، تضادها، و سردرگمی‌های زیادی بوده که از همین نام و نحوه تعریف آن آغاز می‌شود (مقدم، ۲۰۰۲). در بستر ایران، مثلاً، دو گروه ایدئولوژیک و سیاسی به شدت متضاد و مقابل هم، علیه این عبارت و هر ترکیبی از اسلام و فمینیسم، از منظر عملی و نظری شدیدترین اعتراض‌ها را داشته‌اند. از یک سو، سنت‌گرایان محافظه‌کار دست راستی و اسلام‌گرایان تندرو به خاطر احساسات و نگرش ضد فمینیستی‌شان سرسختانه با «فمینیسم اسلامی» مخالفت کرده‌اند؛ و از سوی دیگر، برخی سکولاریست‌ها، از جمله برخی فمینیست‌های سکولار (به‌ویژه در میان ایرانیان خارج کشور) که دیدگاه و احساساتی به شدت ضد اسلامی دارند. هر دو دسته برای اسلام و فمینیسم جوهر یا ذاتی ثابت قائل می‌شوند و در نتیجه این دوپدیده را ذاتا جمع ناشدنی و بنابراین، واژه «فمینیسم اسلامی» را ترکیبی متناقض می‌بینند. همچنین، برخی پژوهش‌گران ابراز نگرانی کرده‌اند که این دسته‌بندی جدید، می‌تواند تقسیم‌بندی‌ها و سردرگمی‌های بیشتری در پی داشته باشد، به ویژه از این رو که این واژه را عمدتاً پژوهش‌گران فمینیست غربی (یا مستقر در

۱۴- همچنین بنگرید به: <http://www.sisterinislam.org.my> (بخش ۶۶A، تأثیری بر تجدید نظر قضائی

«خواهران در اسلام» (SIS) ندارد). آخرین دسترسی: ۲۳ مارچ ۲۰۱۶

غرب) مطرح کرده‌اند (ابوبکر، ۲۰۰۱-۳).

از لحاظ نظری و مفهومی، مشکل بالقوه دیگر می‌تواند ناشی از درک و تعریف شرق‌گرایانه یا ذات‌گرایانه از اسلام و خاورمیانه باشد که «پیشاپیش، روح اسلامی و یا تأثرات اسلامی را همواره، فارغ از پیچیدگی‌های سیاسی-اجتماعی و تحولات اقتصادی، به منزله مهم‌ترین نیروی جوامع خاورمیانه» توصیف می‌کند.^[۱۵] من با توجه به این ابهام‌ها و سوء تفاهم‌های موجود، استفاده از واژه فمینیست مسلمان، یا فمینیسم مسلمان را برای ارجاع به مسلمانانی که ایمانشان را با فمینیسم سازگار می‌بینند، پیشنهاد داده‌ام. و اضافه کرده‌ام که بهتر است کاربرد واژه فمینیسم اسلامی، تنها برای ارجاع به دسته‌بندی تحلیلی در حوزه دین‌شناسی فمینیستی، یا تفسیر و الهیات فمینیستی، به کار برده شود (بدران ۲۰۰۱؛ توحیدی ۲۰۰۳ الف).

خلاصه آنکه، من واقعیت فمینیسم مسلمان، و «فمینیسم اسلامی» را همچون گرایشی چند وجهی، در رابطه با ایمان و معنویت، جست‌وجو برای عدالت جنسیتی، و هویت سیاسی در دوره پسااستعماری و جهانی شدن می‌بینم. من این عبارت را برای ارجاع به فعالان زن مسلمانی استفاده می‌کنم که آموزه‌های فقهی و شرعی اسلام حاکم را در باب حقوق و مسئولیت‌های متفاوت به چالش کشیده‌اند و سیاست‌های تبعیض‌آمیز جنسیتی حاکمان اسلامی را مورد نقد قرار داده‌اند، و «معرفت‌شناسی اسلامی را، به عنوان بسط گستره ایمانشان، به جای نفی، نقد می‌کنند.» (کوک ۲۰۰۱). این جریان ممکن است در عین حال اصرار آن دسته از فعالان زن را نشان دهد که تلاش دارند، به قول مارینا لازرگ، «فمینیسم را مرکززدایی» کنند، یعنی متمایز شدن نسبت به مرکزی که قاعدتاً غرب است. در مورد مشخص ایران، اغلب فمینیست‌های اسلامی، معمولاً علاقه‌مند بوده‌اند که پیرامون مطالبات مشترک زنان، در چارچوبی سازگار با کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان^[۱۶] با فمینیست‌های غیر اسلامی همکاری کنند. من در مقام فمینیستی سکولار، نه تنها فمینیست‌های مسلمان را همچون نیروی متخاصم یا حتی رقیب

۱۵- نقل قول از Hoda Elsadda توسط ابوبکر در مقاله-اش در مجله مطالعات زنان خاورمیانه (زمستان-بهار ۲۰۰۱)

16- Convention on the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW)



نمی‌بینم، بلکه حضور آنها را به مثابه افزوده‌ای به طیف متنوع فمینیسم‌های جهانی، خوش‌آمد می‌گویم، با این شرط که آن‌ها هم این تنوع را، یعنی تکثر فمینیست‌هایی را که برای حق برابر ایستادگی می‌کنند، پذیرا باشند. بنا بر روحیه همگرایی، گفت‌وگو و ائتلاف، من پیشنهاد کرده‌ام که در عصرما که به نحو فزاینده‌ای با روندهای فراملیتی و جهانی مبارزه‌های مدنی روبرو هستیم، نه تنها از دوگانه نادقیق و کهنه شرق و غرب پرهیز کنیم، بلکه از قطبی کردن و دسته بندی کردن « مؤمن » و « سکولار » در رابطه با تعهد به حقوق زنان هم دوری کنیم. در عمل، و در بسیاری جوامع، لازم است که فمینیست‌ها به جای تأکید بر تمایلات ایدئولوژیک یا مذهبی، در تلاش برای بهبود وضعیت قانونی و موقعیت اجتماعی زنان، به میدان کار مشترکی وارد شوند. قرار دادن فمینیسم مسلمان (اسلامی) در تعارض با فمینیسم سکولار، تنها می‌تواند به نفع نیروهای پدرسالار (اعم از سکولار یا مذهبی) تمام شود که دشمن هر نوع فمینیسم‌اند. یادمان باشد که همه مسلمانان، مخالف دولت سکولار و حقوق برابر برای زنان نیستند و نیز، همه دولت‌های سکولار یا مردمان سکولار موافق حقوق برابر زنان نیستند. (بنگرید به توحیدی ۲۰۰۳a، بادران ۲۰۰۹؛ میرحسینی ۲۰۱۰)

دگرگونی های اجتماعی و دوره اصلاحات پسا اسلام‌گرایی (دهه ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۵)

در طول دهه ۱۹۹۰، به علت توهّم‌زدایی گسترده از انقلاب اسلامی، اسلام‌گرایی، و هر ایدئولوژی مطلق‌گرا، گفتمان مبتنی بر حقوق بشر، حقوق مدنی، و اصلاحات هم در میان بسیاری از اسلام‌گرایان سابق و برخی روحانیون، و هم در میان روشنفکران لیبرال و چپ‌گرایان سکولار، پا گرفت. این تغییر ایدئولوژیک از اسلام‌گرایی به اعتدال و پسا اسلام‌گرایی، خودش را به بارزترین شکل در پیروزی نامنتظر روحانی اصلاح‌طلب، سید محمد خاتمی، در انتخابات ریاست جمهوری ۱۹۹۷ نشان داد. پشتیبانی فعال زنان و جوانانی که نیمی‌شان مؤنث بودند، در این پیروزی نامنتظر نقش کلیدی ایفا کرد. واژه «پسا اسلام‌گرایی» که ازفرهاد خسروخاور و آصف بیات وام گرفته

شده، «به عنوان هم شرایط و هم پروژه‌ای تعریف شده که ویژگی‌های آن، آمیزش دین‌داری با حقوق، ایمان با آزادی^[۱۷]، و اسلام با رهایی^[۱۸] است. پسا اسلام‌گرایی به جای صرف بایدها، بر حقوق تأکید می‌کند، به جای صدای واحد مستبد، بر تکثرگرایی، به جای متون مقدس تغییرناپذیر، بر تاریخی‌گری، و به جای گذشته، بر آینده پا می‌فشارد... یک گسست انتقادی از اسلام‌گرایی و در عین-حال جای‌گزینی برای سیاست‌های اسلام‌گرا» ارائه می‌دهد. و «وعده می‌دهد که مسلمانی را با دموکراسی سازگار سازد.» (خسروخواهر ۱۹۹۴، بیات ۲۰۱۳: xi).

این تغییر مثبت و رو به جلو در فرهنگ سیاسی ایران رشد فعالیت زنان و خیزش جنبش فمینیستی را تا حدی تسهیل کرد. اما چنین تغییری بدون بافتاری ازگستره پهنآوری از دگرگونی‌های جمعیتی و اجتماعی-اقتصادی در دهه‌های اخیر، نمی‌توانست رخ دهد؛ از جمله این دگرگونی‌ها عبارت‌اند از: شتاب گرفتن فرایند شهرنشینی در دهه ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰، حباب جوانی (۷۰ درصد جمعیت زیر ۳۰ سال)، رشد باسوادی زنان و دستیابی آنها به تحصیلات عالی (چنانکه در ۲۰۰۵ بیش از ۶۰٪ ثبت نام کنندگان در دانشگاه زن بودند)، کاهش قابل توجه نرخ باروری زنان، بهبود کلی سلامت و امید به زندگی زنان و مشارکت فزاینده زنان در فعالیت‌های اقتصادی. و نیز بیشتر به صورت غیر رسمی: تغییر در رفتار جنسی و الگوی ازدواج، به‌ویژه افزایش ازدواج با تأخیر (مهدوی ۲۰۰۸ و آفاری ۲۰۰۹)، دسترسی بیشتر به رسانه‌ها، اخبار و اطلاعات به یاری جهانی شدن اینترنت و فناوری‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی، و تسهیل اندرکنش‌های جهانی - محلی و آگاهی فزاینده از گفتمان‌های دموکراتیک و سکولار به مثابه بدیل گفتمان اسلامی مردسالار که حکومت، تبلیغ و به زور آن را تحمیل می‌کند.^[۱۹]

رشد فعالیت زنان و مداخله فمینیستی

17-Freedom

18-Liberty

۱۹- بر مبنای آمار رسمی، تعداد کاربران اینترنت از ۲۵۰ نفر در ۱۹۹۴ به ۴ میلیون نفر در سال ۲۰۰۶، و تعداد ویلاک-ها از یک عدد در سال ۲۰۰۱، به بیش از ۶۵۰۰۰ در ۲۰۰۹ رسید: (Kian- Thiebaut, ۲۰۰۹: ۵۵)



تولید فرهنگی: همگام با این دگرگونی‌ها در جامعه در سطح کلان، نقش بالنده زنان در تولید فرهنگی و هنری هم، در خیزش موج نوین جنبش فمینیستی ایفای نقش کرده‌است. نویسندگان و مترجمان زن از نسل قدیم و جدید، آثار پرخواننده‌ای پدید آورده‌اند که در ادبیات داستانی و غیر داستانی پرفروش‌ترین‌ها را در بر گرفته است. (میلانی ۲۰۱۱) فیلم‌سازی مانند منیژه حکمت، رخشان بنی‌اعتماد، تهمینه میلانی و پوران درخشنده، فیلم‌هایی ساختند که در عرصه‌های بین‌المللی تحسین شد و جایزه گرفت، و بسیاری از آنها حامل پیام‌های فمینیستی هم بود. تعداد زنان روزنامه‌نگار و درگیر در حوزه نشر هم به نحو چشم‌گیری افزایش یافت. نشریات و گاه‌نامه‌های مربوط به زنان، مانند زنان، حقوق زنان، فرزانه، زن، جنس دوم، و پیام هاجر، در غنا و تنوع گفتمان فمینیستی مشارکت کردند. خیل روزنامه‌نگاران زنی که در روزنامه‌های معمولی روزانه، کار می‌کنند، بحث‌های مربوط به جنسیت را به درون نشریات جریان غالب نیز کشانده است. در سال‌های ۲۰۰۰، شمار بالایی وبلاگ، وب‌سایت و نشریات اینترنتی، (مانند بد-جنس، بولتن فمینیست، مدرسه فمینیستی، میدان، و کانون زنان) جایگزین نشریات چاپی ممنوع‌شده زنان شد. البته سرکوب فزاینده، سانسور ادبیات و رسانه، و فیلتر کردن اینترنت در دوره ریاست جمهوری احمدی‌نژاد، به‌ویژه در چهارساله دوم، تأثیر تضعیف‌کننده‌ای بر نشریات، و نمودها و تولید فرهنگی و هنری زنان و مردان داشت.

ساخت جامعه مدنی: در ۱۹۹۷، تنها ۶۷ سازمان مردم‌نهاد^[۲۰] در رابطه با امور زنان وجود داشت، در ۲۰۰۵ این عدد به ۴۸۰ رسید، افزایشی ۷ برابری در دوران اصلاحات. اما بعد از واپس‌روی در دوره احمدی‌نژاد، کمیّت و کیفیت روند رو به رشد فعالیت مدنی و سیاسی رو به افول گذاشت، اما در اولین دوره رئیس‌جمهوری روحانی، از نو و فقط اندکی افزایش یافت. مثلاً، تعداد سازمان‌های مردم‌نهاد زنان از ۲۰۰۵ تا کنون رشد بسیار کندتری داشته است. زنان در فعالیت‌های گوناگون جامعه مدنی درگیرند؛ از جمله حفاظت از محیط زیست، ترویج توسعه پایدار، تأسیس کتابخانه‌های محلی، گروه‌های

مطالعاتی و مراکز فرهنگی، افزایش آگاهی درباره‌ی ایدز و اعتیاد به مواد مخدر، آموزش‌های ضد خشونت، حمایت از زنان قربانی خشونت، حمایت از حقوق کودکان، به‌ویژه کودکان خیابانی، بهبود وضعیت زندگی زنان طبقه کارگر و تهی‌دست از طریق آموزش‌های حرفه‌ای، و ارائه مشاوره حقوقی به زنانی که مورد سوء استفاده قرار گرفته‌اند. اما به علت سخت‌گیری شدید حکومت با گروه‌های دانشجویی، روزنامه‌نگاران، و سازمان‌های جامعه مدنی، همگام با در هم شکستن جنبش سبز دموکراسی خواه (۲۰۰۹-۲۰۱۱)، بسیاری از فعالان پیشرو، (مرد و زن) زندانی یا ناچار شدند که برای جلوگیری از تعقیب و زندان بیشتر، ایران را ترک کنند.

یکی از سازمان‌های بسیار فعال جامعه مدنی زنان، که در سال ۲۰۱۵ تأسیس شد، «کانون شهروندی زنان» بود. این مرکز خودش را به عنوان بخشی از جنبش زنان تعریف می‌کند؛ سازمان مردم نهادی مستقل از هر دولت یا حزب سیاسی (داخلی و خارجی) است، که در پی اصلاح قوانین تبعیض‌آمیز، افزایش آگاهی و حساسیت در قبال مسائل مربوط به جنسیت و حقوق برابر، و دخالت در هر حوزه اجتماعی است، نظیر کمپین (کارزار)، لابی‌گری، مذاکره و سایر شکل‌های اعتراض مدنی، که بتواند حقوق و فرصت‌های زنان را از طریق روش‌های مسالمت‌آمیز و مدنی بهبود بخشد.^[۲۱] یکی از کمپین‌ها (کارزارها) که این کانون به گسترش آن کمک کرد، کمپین «تغییر چهره مردانه مجلس» در تلاش برای افزایش نمایندگی زنان در انتخابات ۲۰۱۶ بود که بعداً بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

مشارکت سیاسی زنان

زنان ایرانی، نقش هرچند محدود، اما به نوبه خود تعیین‌کننده‌ای در سیاست ایفا کرده‌اند؛ چه در داخل چه بیرون از محدوده‌های مورد تأیید دولت و یا حکومت، و چه در سطوح رسمی چه غیر رسمی. به دلیل سرکوب احزاب سکولار، هر یک از ۲۴۰ حزب یا سازمان سیاسی ثبت شده، (که ۱۸ مورد از آنها گروه‌های زنان هستند) در ایران امروز گرایش مذهبی دارد، یا

21- https://www.facebook.com/women.citizenship.center/infor/?tab=page_info بنگرید به -



لااقل تلاش می‌کند خود را با پسوندی یا پیشوندی اسلامی، مذهبی جلوه دهند، مانند حزب مشارکت اسلامی. در سطح رسمی، این احزاب سیاسی ثبت شده را می‌توان به طور عمده بین طیف‌های «اصلاح‌طلب»، «محافظه‌کار» و «اصول‌گرا» تقسیم‌بندی کرد. برخی فعالان زنان، به طور عمده در این سازمان‌های سیاسی به رسمیت شناخته شده توسط دولت فعالیت می‌کنند، و بسیاری دیگر به فراتر از این محدوده‌ها رفته و با زنان سکولار یا اسلامی‌ای که سیاست‌های اپوزیسیون دارند همکاری می‌کنند. در عین حال که بیشتر فمینیست‌ها استقلالشان را از حکومت سرکوب‌گر حفظ کرده‌اند، اما از این که با آن دسته زنانی گاه همراهی و ائتلاف کنند که در چارچوب اصلاح‌طلب اسلامی و یا با ارگان‌های حکومت، نظیر مجلس، کار و برای دگرگونی‌های قانونی چانه‌زنی می‌کنند، پروایی ندارند. بسیاری از زنان به‌طور تدریجی، یعنی آهسته اما پیوسته، نه فقط در سطح پارلمانی، بلکه در مناطق روستایی، همچنان‌که در مناطق شهری، در حوزه‌های اجتماعی، اعم از رقابت‌های سیاسی و انتخاباتی مشارکت می‌کنند. مثلاً، در نخستین انتخابات شورای شهر در ۱۹۹۹ (در دوران اصلاحات)، زنان ۷/۳ درصد کاندیداها را تشکیل می‌دادند: ۲۵۶۴ زن شهری و ۴۶۸۸ زن روستایی در انتخابات شوراهای شهر و روستا کاندیدا شدند. بسیاری از این زنان واقعاً انتخاب شدند، ۱۱۲۰ زن در شهرهای گوناگون، یک سوم کرسی‌ها را در شهرهای مهم تصاحب کردند. در تمام مراکز استان‌ها، به جز ایلام، سنندج، و یاسوج، زنان به عنوان اعضای اصلی شوراهای شهر انتخاب شدند، که به این معناست که بیشترین تعداد آرا را کسب کردند. هرچند این بسیج بی‌سابقه، و موفقیت انتخاباتی به تغییر ملموسی در آن زمان منجر نشد چرا که اصول‌گرایان قادر بودند با کارشکنی، اصلاح‌طلبان انتخاب شده را از هر عملکرد مؤثری باز دارند. (وسمقی، ۲۰۱۵)

مداخله فمینیستی در انتخابات ریاست جمهوری

انتخابات در ایران نه آزاد است، نه عادلانه. کاندیداها را نهاد محافظه‌کار و نیمه انتخابی شورای نگهبان تأیید صلاحیت و غربال می‌کند.^[۳۲] با این

۳۲- شورای نگهبان از ۱۲ عضو تشکیل شده، که نیمی از آنها باید روحانی باشند و رهبر، که خود باید روحانی باشد و غیر انتخابی است، آنان را منصوب می‌کند.

همه، نقش زنان در سیاست‌های انتخاباتی- اگرچه که عمدتاً محدود به رأی دادن است تا انتخاب شدن- مهم و معنادار بوده است. در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۹۶ و تا حدّ کمتری در ۲۰۱۳، حمایت فعالانه زنان نقش تعیین کننده‌ای در پیروزی خاتمی و بعدها روحانی داشته است. خاتمی با مشی و برنامه اصلاح طلبانه از ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۵ سکان دولت را در دست گرفت و روحانی (از ۲۰۱۳ تا کنون) با مشی اعتدال وارد میدان شد و وعده او مبنی بر پایان دادن به انزوای بین‌المللی ایران (که در اثر بحران هسته‌ای و خصومت شدید بین دولت‌های احمدی نژاد و بوش پدید آمده بود) و بهبود حقوق شهروندی زن و مرد، آرای بسیاری را جلب کرد.

در انتخابات‌های ریاست جمهوری از ۲۰۰۱، تقریباً ۵ درصد از کسانی که به عنوان داوطلب نامزدی در انتخابات ثبت نام کرده‌اند زنان بوده‌اند. اما شورای نگهبان آنان را به عنوان کاندیدا تأیید صلاحیت نکرده است، هرچند که هرگز هم به صراحت ابراز نشده که ردّ صلاحیت تمام داوطلبان زن، به علت زن بودنشان، است. این مشکل نشأت گرفته از بند مبهمی در قانون اساسی است که رجل بودن رأس دولت را الزام‌آور می‌کند، واژه‌ای عربی که می‌تواند به معنای مرد یا فردی از نظر سیاسی کارآزموده و باتجربه باشد. با علم به این ابهام و عدم وجود اجماع میان روحانیت درخصوص معنای این واژه در متن قانون اساسی، برخی فعالان زن همواره در انتخابات‌های ریاست جمهوری به عنوان کاندیدا ثبت نام کرده‌اند که اولین و ثابت قدم ترین آنان، اعظم طالقانی، یک اصلاح‌طلب اسلامی شناخته شده و فعال است که هر بار به‌رغم ردّ صلاحیتش، ثبت نام می‌کند. این بازی سیاسی با محافظه‌کاران در راستای بهره‌جویی از هر فضایی برای به چالش کشیدن قوانین تبعیض‌آمیز جنسیتی، در خدمت ارتقای حضور و چهره سیاسی زنان است.

در خلال نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری در ۲۰۰۵، سیاست شناسی جنسیتی در ایران دچار دگرگونی‌های جالبی شد. به‌طوری‌که اهمیت زنان و مسائل جنسیتی در حوزه سیاست انتخاباتی و رقابت‌های جناحی یا حزبی، بیش از پیش آشکار گردید. این البته مدیون پیگیری کنشگران زن در پی حقوق زنان و کاربرد تاکتیک‌های موثر آنان بود. برخلاف کمپین خاتمی در ۱۹۹۷،



که مشارکت توده‌ای وسیع، مشتاقانه و متحد زنان و جوانان را زیر تابلوی اصلاحات با محوریت گشودگی فضای سیاسی و حقوق مدنی و حقوق بشر بسیج کرد، انتخابات ۲۰۰۵ دچار آشفته‌گی و روحیه پایین در اردوی اصلاحات بود. برخی فعالان برجسته زنان نظیر شیرین عبادی، با خشم نسبت به مداخله غیر دموکراتیک شورای نگهبان در رد صلاحیت بسیاری از کاندیدها، به‌ویژه همه کاندیدهای زن، و ناامید از وعده‌های تحقق نیافته خاتمی بر اثر موانع ساختاری در برابر اصلاحات او، انتخابات نهم را تحریم کردند. برخی دیگر از فعالان خواست فراخوان به یک referendum ملی برای انتخاب مجلس مؤسسان جدید به منظور تدوین قانون اساسی سکولار و برابری طلبی منطبق با کنوانسیون جهانی حقوق بشر را مطرح کردند. بسیاری دیگر، که در هر حال این پیشنهادها نسبتاً رادیکال را غیر عملی می‌دیدند، تصمیم گرفتند که از نامزد اصلاح طلبان یا هر کاندیدای نسبتاً معتدل‌تری حمایت کنند تا مانع پیروزی رقیب اصول‌گرای آنها، محمود احمدی‌نژاد، شوند.

به‌رغم آرا و استراتژی‌های متفاوت در برابر انتخابات، همه فعالان زنان توافق داشتند که از فضای نسبتاً باز سیاسی دوره انتخابات بهره‌جسته و مطالبات زنان را با به پرسش کشیدن همه کاندیدها به عرصه مباحثات عمومی بکشانند؛ و همه ۸ کاندیدای ریاست جمهوری احساس کردند که ناچارند در برنامه‌شان، و در وبسایت‌ها و سخنرانی‌هایشان به مسائل زنان اشاره کنند. آن‌ها همچنین به ایجاد «کمیته خاص زنان» در مرکز ستاد انتخاباتی‌شان اقدام کردند. مصطفی معین، کاندیدای اصلی اردوی اصلاحات تا آن‌جا پیش رفت که یک زن - الهه کولایی - را، به عنوان سخنگو انتخاب کرد و در برخی سفرهای انتخاباتی اش، همسرش او را همراهی می‌کرد. هاشمی رفسنجانی هم در برخی عرصه‌های عمومی به همراه همسرش حاضر شد، که از جانب یک روحانی رده بالا اقدامی نامنتظر بود. چنان که مجله زنان در سرتیتری بیان کرد، وجه یگانه نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری، «رقابت مردان بر سر رأی زنان» بود^[۲۳]. تلاش عامدانه برای آشتی با زنان و جذب رأی آنان تا سطح استفاده ابزاری (توسط هاشمی و قالیباف) از برخی زنان زیبا و جوان

۲۳- بنگرید به مجله زنان، ۱۴ شماره ۱۲۱، (خرداد ۱۳۸۴) داخل جلد.

در پوشش و ظاهر «غیر اسلامی» با هدف همراه کردن جوانان و زنان پیش رفت؛ دو گروهی که ثابت شده بود مشارکت انتخاباتی مهمی در پیروزی خاتمی داشته‌اند.

بسیاری از فعالان تصمیم گرفتند مشکلات اصولی‌تر، شامل مواد تبعیض‌آمیز قانون اساسی را طرح کنند. (شکرلو، ۲۰۰۵) حدود ۹۰ سازمان مردم نهاد فعال در حوزه‌های زنان و جنسیت، محیط زیست و آموزش، به ۳۵۰ نویسنده، دانشگاهی، وکیل، هنرمند، روزنامه‌نگار و فعال زن، و ۱۳۰ وبلاگ نویس، ملحق شدند تا علیه نفی حقوق زنان در جمهوری اسلامی اعتراض کنند. نتیجه این امر، تظاهراتی نامنتظر و بی‌مجاز در ۱۲ ژوئن ۲۰۰۵، درست چند هفته قبل از انتخابات بود. با وجود خطر سرکوب، حدود ۳۰۰۰ زن ساعت ۵ بعد از ظهر مقابل در اصلی دانشگاه تهران جمع شدند. معترضان، مصمم و به‌خوبی سازمان یافته بودند و مشتاق بودند که صدایشان در داخل و بیرن از ایران شنیده شود. شعارها و بیانیه اختتامیه آن‌ها، بر ضرورت تغییر قانون اساسی و اصلاح نظام حقوقی تأکید داشت. آنان قوانین کنونی را که بر پایه شریعت نگاشته شده، مانع اصلی در برابر دستیابی به برابری و توانمندسازی زنان دانستند. نیروهای امنیتی به تعداد پرشمار در صحنه حاضر شدند و تلاش کردند مداخله کنند، اما رویداد نسبتاً آرام و بدون هیچ گزارش معتبری از دستگیری یا جراحت و آسیب بدنی برگزار شد. به واسطه برخی پوشش‌های جهانی - محلی و نیز دستکاری در فرایند انتخابات، محمود احمدی‌نژاد، اصول‌گرایی که محافظه‌کاران حمایتش می‌کردند، به پیروزی نامنتظره‌ای دست یافت (توحیدی ۲۰۱۰). فرایند کمپین‌های انتخاباتی اما، ابعاد جنسیتی فعال و برجسته‌ای را در فرهنگ سیاسی ایران به نمایش گذاشت که به تداوم و تحول آنها در سال‌های بعد اشاره خواهیم کرد.

مداخله فمینیستی در انتخابات مجلس

زنان همچنین نقش مهمی در انتخابات‌های مجلس ایفا می‌کنند. در دوران اصلاحات در انتخابات دوره‌های ششم (۱۹۹۸) و هفتم (۲۰۰۳) مجلس، به ترتیب ۳۵۱ و ۵۰۴ زن در میان کاندیداها بودند (افزایش چشمگیری نسبت



به ۲۸۷ زن در انتخابات قبل از آن در دوره پنجم) (بنگرید به بنی‌یعقوب ۱۳۸۴/۲۰۰۵). با این همه، تعداد نمایندگان زن در مجلس بسیار پایین باقی ماند. (بین ۹ تا ۱۴ نماینده در میان ۲۹۰ نفر کل نمایندگان، یعنی ۳ تا ۵ درصد) که بسیار پایین‌تر از سطح متوسط جهانی، (۲۲٪) و حتی پایین‌تر از سطح متوسط منطقه‌ای (آسیا ۱۹٪) و حتی کشورهای عربی (۱۸٪) بود. تنها جنبه مثبت این بود که کیفیت و ترکیب نمایندگان زن، در مجلس ششم دوران اصلاحات، دلگرم‌کننده بود. برخی از آن‌ها مانند فاطمه حقیقت‌جو و الهه کولائی به علت تعهدشان به اصلاح، حقوق زنان و صراحت لهجه‌شان، از جانب اصول‌گرایان که قدرت قضایی را در دست داشتند، مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند.

درانتخابات مجلس دوره هشتم، در زمستان ۲۰۰۷، زنان از گروه‌های اسلامی، محافظه‌کار و اصلاح‌طلب، ائتلاف جداگانه‌ای میان خودشان ایجاد کردند. علی‌رغم اختلافات ایدئولوژیک و سیاسی، هدف مشترک برای همه گروه‌ها این بود که سهمیه‌ای ۳۰ درصدی در لیست‌های انتخاباتی احزاب متبوعشان به دست بیاورند.^[۲۴] اما تلاش‌هایشان به شکست انجامید، به نحوی که تعداد نمایندگان زن در مجلس هشتم حتی از تعداد نمایندگان زن در مجالس قبلی هم کمتر بود (۹ نفر، ۳ درصد). خلاصه آن که در مجالس هفتم، هشتم و نهم، نمایندگان زن بیش از حد محافظه‌کار بودند و در حمایت از حقوق زنان کار چندانی انجام ندادند.

در آخرین انتخابات پارلمانی برای دوره دهم مجلس که در فوریه ۲۰۱۶ برگزار شد، (از ۲۷ اکتبر ۲۰۱۶) با ابتکار سازمان مردم نهاد «کانون شهروندی زنان» کارزاری برای «تغییر چهره مردانه مجلس» برپا شد. آنان دستیابی به ۵۰ کرسی برای زنان برابری‌طلب را هدف گرفتند که به معنی افزایش حداقل ۶ درصدی سهم حضور زنان در پارلمان بود. اعضای این کارزار همچنین سه

۲۴- مسئله سهمیه پارلمانی برای زنان (که برخی زنان اصلاح طلب آن را مطرح کردند) با چندان اقبال عمومی‌ای مواجه نگشت. تحقیقاتی که برخی فعالین انجام دادند (هما هودفر و شادی صدر) دلالت بر این دارد که اکثر زنان در ایران مسئله‌ای نظیر قانون خانواده را بسیار با اهمیت‌تر از سهمیه پارلمانی زن یا رئیس جمهوری زنان می‌دانند. در میان احزاب سیاسی، تنها حزب مشارکت اسلامی، که بزرگ‌ترین حزب اصلاح‌طلبان مدرن است، فهرست خود را با سهمیه ۳۰ درصدی زنان منتشر کرد و این هم موهون فعالیت زنان اصلاح‌طلب در این حزب بود.

کمیته ایجاد کردند: «کارت قرمز به کاندیداهای ضد زن»، «من کاندیدا خواهم شد» و «۵۰ کرسی برای زنان برابری طلب»، هم به منظور آموزش عمومی و هم برای اخطار به کاندیداهای موجود و داوطلب در خصوص پیامدهای منفی مواضع ضد زنشان (موحد، شریعت پناهی ۲۰۱۶). با وجود غربالگری بی اساس شورای نگهبان، که از ابتدا ۱۹ درصد از کاندیداهای اصلاح‌گرا، به‌ویژه زنان با پیشینه شناخته شده برابری‌خواهی را رد صلاحیت کرده بود، ۱۸ زن موفق شدند به مجلس دهم راه یابند، که سهم حضور وکلای زن مجلس را به ۶ درصد رساند- یعنی دو برابر دوره پیشین. این موفقیت تا حدی ناشی از افزایش سه برابری تعداد داوطلبان زن بود (۱۵۰۰ نفر) که غربال و رد صلاحیت همه آنان را برای اصول‌گرایان دشوار می‌کرد. به علاوه، ۸ نفر از زنانی که این بار انتخاب شدند، در فهرست انتخاباتی اصلاح‌طلبان، به نام «لیست امید»، متشکل از ۳۰ کاندیدا برای حوزه انتخاباتی تهران بودند.^[۲۵]

به عقیده فعالان این کمپین، با وجود همه موانع، برخی پیشرفت‌ها در ترکیب، کیفیت و تعداد نمایندگان زن در مجلس دهم رخ داد که بخشی از آن مدیون مداخله فمینیست‌ها بود. (شیرین فامیلی، ۲۰۱۵) به علاوه برای اولین بار در تاریخ جمهوری اسلامی، تعداد زنان نماینده راه یافته به مجلس کمی از تعداد روحانیون انتخاب شده بیشتر است. (۱۸ در قیاس با ۱۷) این برای رهبری دینی مردانه، حائز توجه ویژه است، به خصوص وقتی که به تعداد رو به کاهش افراد روحانی در مجلس دقت شود - از ۱۶۴ روحانی در مجلس اول در ۱۹۸۰ به ۱۷ تن در مجلس دهم در ۲۰۱۶ (فرشته قاضی ۲۰۱۶).

فعالان فمینیستی که در کمپین دخیل بودند، احساسات متفاوتی نسبت به نتیجه انتخابات بروز دادند. مثلاً، ناهید توسلی، بیشتر بر اهمیت فرایند تأکید کرد تا به نتیجه آنی، یعنی به اثری که این نتیجه اگرچه کوچک اما مثبت در بلند مدت به جا می‌گذارد.^[۲۶] بسیاری دیگر از فعالان فمینیست در ایران بر

۲۵- اما یکی از کاندیداهای زن انتخاب شده اصلاح‌طلبان، از شهر اصفهان، مینو خالقی، بعد از انتخابات از جانب شورای نگهبان رد صلاحیت و از ورود به مجلس منع شد، به این بهانه که در برخی تصاویر در فضای مجازی بدون حجاب اسلامی ظاهر شده است. مورد خانم خالقی تبدیل به موضوع مجادله و اختلاف بین وزارت کشور (بخشی از دولت انتخابی میانه‌رو) و تندرهای غیر انتخابی شورای نگهبان شد، که دست آخر این دومی برنده نزاع شد. بدون این حذف، تعداد زنان انتخابی دقیقاً نوزده نفر می‌بود.

۲۶- نقل از فرشته قاضی، ۱۷ ژانویه ۲۰۱۶، <http://persian.euronews.com/2016/01/17/iran-equal>



قدرت حضور زنان و مداخله فمینیست‌ها، به ویژه در دوران انتخابات تأکید کرده‌اند، و این که در دوران انتخابات به نحوی اجتناب‌ناپذیر، برخی فضاها برای فعالیت مهیا می‌شود. و «گوش‌ها و چشم‌های بیشتری برای شنیدن و دیدن ما باز می‌شوند.» در واقع، هم‌راستا با خصلت‌های فعالان زنان، که بیات و من در صفحات پیشین توصیف کردیم، بسیاری از فعالان تلاش دارند که به هر فرصت ممکن چنگ ببندند، و حاضر نیستند به راحتی از صحنه خارج شوند و به سکوت و موقعیت منفعلانه عقب‌نشینی کنند. اما کسانی هم هستند که می‌گویند به نظر نمی‌رسد که این گونه فعالیت‌ها به جایی برسد، از این رو ناکامی‌های همراه آن می‌تواند ما را به ورطه دل‌سردی، افسردگی و ناامیدی بکشاند و حتی می‌تواند برای بعضی‌ها به بی‌تفاوتی، کلبی مسلکی، و انفعال کامل ختم شود.

تا همین‌جا هم می‌بینیم چگونه سرکوب خونین جنبش سبز که با انتخابات تقلب‌آمیز ۲۰۰۹ شعله‌ور شد، باعث شده بسیاری از فعالان فمینیست نسبت به هر نوع مشارکت انتخاباتی دید منفی پیدا کنند. بسیاری فرایند انتخابات را در رژیم کنونی به شکل «دور باطل» می‌بینند. چرا که در حکومتی که نهادهای غیر انتخابی روحانیت و نظامی مانند سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و شورای نگهبان تحت رهبری ولی فقیه عملاً دولت اصلی یا اقتدار دست بالا را دارند، به هیچ تغییر بنیادینی راه نمی‌برد.

برخی هم استدلال کرده‌اند که در شرایط اختناق و سرکوب کنونی که فمینیست‌ها و دموکرات‌ها را ضعیف و پراکنده کرده، هر مشارکتی در انتخابات تنها می‌تواند آب به آسیاب توهم مشروعیت رژیم ریخته و به خدمت «بازی دموکراسی» تقلبی آنان درآید. (مثلاً بنگرید به مظفری ۲۰۱۵) در پاسخ، آنهایی که به درگیر شدن استراتژیک (در انتخابات) باور دارند، استدلال می‌کنند که با کنار کشیدن از عرصه انتخابات، زمین بازی را کاملاً به نیروهای ضد دموکراتیک و ضد زن تسلیم می‌کنیم و آن‌ها را قادر می‌سازیم که بدون هیچ چالشی قدرت بیشتری به دست آورند و هیچ صدای ترقی‌خواه

مخالفی را که دست‌کم گاه‌گاهی بروز یافته تا در مقابل بازی کثیفشان بایستد، باقی نگذارند. به علاوه اگر فعالیت و کمپین‌های انتخاباتی هیچ اثر مثبتی در صحنه سیاسی نداشته، چرا مداخله‌های فمینیستی با چنین عصبیتی از جانب رسانه‌های اصول‌گرا مورد حمله قرار می‌گیرد و بیشتر جلساتشان با ممانعت از جانب نیروهای امنیتی روبه‌رو می‌شود.^[۲۷]

بسیاری گروه‌های زنان، به صورت غیر رسمی، ائتلاف‌هایی با دیگر گروه‌های فعالان حقوق مدنی، به‌ویژه جنبش‌های دانشجویی و برخی احزاب اصلاح‌طلب برقرار کرده‌اند، اما همزمان بیشتر آن‌ها مشتاق‌اند که ابتکار و استقلال عملشان را حفظ کنند و امیدشان را به گروه‌های سیاسی ملی و احزابی که امکان جلب توجه‌شان به سمت زنان و مسائل آن‌ها تنها در زمان انتخابات یا در آشوب‌های سیاسی دست می‌دهد، محدود نکنند. بسیاری مردان و زنان در ایران تدریجاً آماده شده‌اند که حقوق زنان را جدی بگیرند و زنان را در نقش‌های رهبری سیاسی پذیرا شوند. (مظفری ۲۰۱۵) و این بیشتر اصول‌گرایان اسلامی حاکم و اقشار سنتی حامی آن‌ها هستند که تلاش می‌کنند زنان را به زور تبعیض‌های جنسی و مقاومت در برابر هر اصلاحات قانونی، عقب نگاه دارند. به عقیده برخی جامعه‌شناسان فمینیست ایرانی، نتایج بسیاری تحقیقات نشان می‌دهد که نظم پدرسالار در بسیاری خانواده‌ها به سمت برابری و فرزند-محوری به جای پدر-محوری تحول یافته است. (کیان-تیبوت ۲۰۰۸) بسیاری مردان معاصر ایرانی اصراری ندارند که حضور و سیمای اجتماعی و فعالیت زنان و دخترانشان را کنترل کنند (اعزازی ۲۰۱۵). با این حال این حکومت - به‌ویژه روحانیون حاکم و در رأس آن‌ها مقام رهبری و نیروهای مسلح، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی - است که خود را در مقام بزرگ آقای پدرسالاران، قیم و وکیل و وصی‌ای می‌بیند که باید تمام جنبه‌های زندگی خصوصی و عمومی زنان ایرانی را زیر نظر گیرند، مهار کنند و به نظم درآورند.

کمپین‌های حقوق زنان^[۲۸]

۲۷- فرشته قاضی، ۲۲ دسامبر ۲۰۱۶، بنگرید به: <http://www.radiozamaneh.com/253066>

۲۸- معادل فارسی کمپین کارزار است، اما در این جا برای جلوگیری از آشنایی زدایی از نام کارزارها، واژه کمپین



واپس‌گرایی دوره احمدی‌نژاد، دستاوردهای اندکی را که زنان و مردان در دوران خاتمی در خصوص مسائل شخصی، سیاسی-اقتصادی، و آزادی‌های نسبی مدنی به دست آورده بودند، باز پس گرفت. اما فعالان حقوق زنان با روش‌ها و راه‌های خلاقانه دیگری به مبارزه و اعمال فشار برای دستیابی به اهدافشان ادامه دادند. کمپین‌های سازمان یافته و جمعی متمرکز متعددی سر بر آوردند که اجزای اساسی جنبش حقوق زنان در ایران را تشکیل داده‌اند، از جمله "کمپین یک میلیون امضا برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز"، "کارزار قانون بی سنگسار"، "کمپین زنان برای برابری شهروندی"، "کمپین ورود زنان به استادیوم‌های ورزشی"، "کمپین منشور ملی زنان"، و "کمپین مادران صلح". با توجه به محدودیت این مقاله، در این جا فقط دو کمپین را به بحث خواهم گذاشت؛ کمپینی با متمرکزترین برنامه: لغو سنگسار زنان، و کمپینی با برنامه وسیع‌تر که بزرگ‌ترین و اثرگذارترین حامیان را دربستر جامعه داشت: کمپین یک میلیون امضا. همچنین مرور مختصری خواهم داشت بر ائتلاف علیه لایحه مردسالارانه «حمایت از خانواده» که دولت احمدی نژاد به مجلس ارائه داده بود.

کارزار قانون بی‌سنگسار

هدف این کارزار متمرکز بر ملغی کردن قانون سنگسار زنان و گاه مردان بالغ بود که از نظر جهانی نیز به منزله انزجارآورترین بخش قوانین جزا در ایران شناخته شده است. هرچند که این حکم بسیار به‌ندرت به اجرا در می‌آید و پیامدهای آن به طور مستقیم دامن جمعیت بسیار کمی را می‌گیرد؛ شاید ۵ تا ۷ زن و تعدادی مرد در سال. اما اجرا و رسمیت قانونی سنگسار، دلالت‌های خشونت‌بار و پدرسالارانه مهمی دارد. نخست آن‌که، سنگسار بر مبنای این پیش‌فرض است که روابط جنسی به‌طور کلی، به‌خصوص رابطه زن و مرد باید تحت مهار تنبیهی مقام‌های مذهبی باشد و نه رضایت دوجانبه دو فرد بالغ. به علاوه، مناسک عمومی کشتن تدریجی و شکنجه‌آمیز همراه با سنگسار (معمولاً زنان) توسط اعضای جامعه باعث تقویت خشونت، ظلم و زن-ستیزی

در مقیاس گسترده می‌شود. بنابراین، مبارزه علیه سنگسار اهمیت فراگیرتری دارد که پا از مرز حمایت از حقوق بشر در مورد چند فرد بالغ فراتر می‌گذارد. اگرچه در دوران اصلاحات رئیس قوه قضاییه تعلیق سنگسار را اعلام کرد، اما در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد اجرای این حکم هر از گاهی در هر گوشه ایران دیده شد. در ۲۰۰۶، تعدادی از وکلای جوان مانند شادی صدر و محمد مصطفایی، همراه با دانشگاهیان و فعالان اجتماعی و روزنامه‌نگارانی (از جمله هما هودفر، محبوبه عباسقلی‌زاده، آسیه امینی، و سهیلا وحدتی) از داخل و خارج ایران گرد هم آمدند تا کمپین «قانون بی سنگسار» را شکل دهند.^[۲۹] مقامات دولتی، معمولاً تنفیذ این قانون را انکار می‌کنند، در حالی که اجرای آن در شهرهای کوچک جریان دارد. از آنجایی که این حکم هنوز از قوانین ایران خارج نشده است، برخی قضات محلی، که اعضای روحانیت هستند، صدور حکم سنگسار علیه افراد بالغ (عمدتاً زنان، و در مواردی استثنایی مردان نیز) را حق ویژه خود می‌دانند. بنابراین کمپین تشخیص داد که گام نخست، مستندسازی موارد روی داده است. در ۲۰۰۶ آنان موفق به خبررسانی در خصوص ۷ مورد از زنان و دو مورد از مردان زندانی با حکم سنگسار شدند (بنگرید به وحدتی ۲۰۰۷ و امینی ۲۰۱۶).

این کمپین اختلاف عقاید و تفاسیر میان علما (روحانیون) را در خصوص سنگسار روی دایره ریخت. بسیاری استدلال کردند که هیچ حکم قرآنی در خصوص سنگسار وجود ندارد. در واقع این سنت از لحاظ تاریخی فرسوده و مطرود را بنیاد گرایان پس از استقرار جمهوری اسلامی با وارد کردن آن در قانون جزا، احیا کردند. در حالی که بسیاری از روحانیون این تنبیه غیر انسانی را تنها به برخی احادیث که صحیشان محل تردید است، نسبت می‌دهند. سنگسار، اخیراً به عنوان «مناسک تنبیه اجتماعی» در اقلیم کردستان عراق هم دیده شده گرچه در قانون جزای عراق ذکر نشده است. در واقع ایران و سودان، تنها کشورهای با اکثریت مسلمان هستند که سنگسار را در قوانین جزای خود داخل کرده اند. فقهای میانه‌رو نظیر آیت‌الله یوسف صانعی و آیت‌الله موسوی تبریزی، با نظر به ملاحظات عملی و دینی دوران مدرن،

۲۹- برای خواندن گزارش‌هایی در مورد این کمپین، بنگرید به : <http://www.meydaan.com/english/aboutcamp.aspx?cid=46>



فراخوان پایان دادن به اجرای این حکم را داده‌اند. (بنگریدبه الستی ۲۰۰۷) در سال ۲۰۰۹ به دلایل استراتژیک، برخی فعالانی که هدایت کمپین را بر عهده داشتند اعلام کردند کمپین «قانون بی‌سنگسار» تلاش‌های خود را در سطوح فراملی و در پیوند با شبکه فراملی «زنانی که تحت قوانین اسلامی زندگی می‌کنند»^[۳۰] ادامه خواهد داد. در پی بازداشت‌ها و دستگیری‌های جنبش سبز، بسیاری از اعضای رهبری این کمپین نیز به خیل فعالان اجتماعی دیگر به عنوان پناه‌جو پیوسته روانه اروپا و آمریکای شمالی شدند.

کمپین یک میلیون امضا

یکی از کمپین‌های فمینیستی در ایران که بیشترین توجه ملی و بین‌المللی را نصیب خود کرد و به ثمربخش‌ترین شکل از فرایندهای جهانی - محلی استفاده کرد، «کمپین یک میلیون امضا برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز» بود (۲۰۰۶-۲۰۱۰). این کمپین به دنبال «تغییر در راستای برابری» از طریق جمع‌آوری یک میلیون امضا برای ارائه به مجلس با درخواست تغییر قوانین تبعیض‌آمیز کنونی بود.^[۳۱] کمپین، از دل دو تظاهرات صلح‌آمیز در ۱۲ ژوئن ۲۰۰۵ و ۲۰۰۶ بیرون آمد. هر دو تظاهرات، به‌ویژه دومی، مورد حمله خشونت‌آمیز پلیس و نیروهای امنیتی لباس شخصی قرار گرفتند. این واقعیت برخی فعالان را واداشت تا هزینه‌ها و آثار برپایی تظاهرات خیابانی را در دولت «اصول‌گرا»ی احمدی‌نژاد سبک - سنگین کنند. پیرو مباحثه‌های داخلی بر سر گرایش‌ها و استراتژی‌های مختلف، ایده کمپین متولد شد. (برای آشنایی با مباحثه‌های مربوطه، بنگرید به مجله زنان شماره‌های ۱۳۳ و ۱۳۴، جون و جولای ۲۰۰۶). در گردهمایی تهران در ۲۷ اوت ۲۰۰۶، با حضور بیش از ۲۰۰ مدافع حقوق زنان، شامل نویسندگان و وکلای برجسته (مانند سیمین بهبهانی و شیرین عبادی)، روزنامه‌نگاران و دانشجویان، کمپین به صورت رسمی افتتاح

30-WLUML

۳۱- بیشتر وبسایت‌های این کمپین ممنوع شده و یا دیگر فعال نیستند، به نمونه‌های در دسترس باقی‌مانده زیر نگاه کنید:

<http://femschool.info/english/spip.php?rubrique3>

<http://archive.is/tgtEM>

شد. (احمدی خراسانی، ۲۰۰۷ و ۲۰۰۹).^[۳۲] این کمپین در واقع از کمپینی مشابه در مراکش الهام و الگو گرفت. زنان مراکشی در سال ۱۹۹۲ از طریق همین کمپین موفق به جلب حمایت پادشاه و ایجاد دگرگونی‌هایی متری در قوانین خانواده آن کشور شده بودند.

در ایران اعضای بنیان‌گذار کمپین را ۵۴ نفر از زنان فعال جوان و میان‌سال تشکیل می‌داد که به‌زودی صدها نفر دیگر هم به آن پیوستند. استراتژی کمپین، آموزش و گفت‌وگوی رو در رو یا چهره به چهره، و خانه به خانه بود برای گردآوری امضا از زن و مرد، درمحل‌هایی که معمولاً زنان در آن‌جا جمع می‌شوند، مانند پارک‌ها، اتوبوس‌های عمومی، مترو، مراکز خرید، مدرسه‌ها، اداره‌ها، سلمانی‌ها، و یا خود خانه‌ها. در خلال این ارتباط‌گیری‌ها، آنان جزوهای آموزشی را توزیع می‌کردند در توضیح عدم توازن قوانین موجود و این‌که چگونه این قوانین تبعیض‌آمیز، خشونت را ترویج می‌کنند و به رفاه و سلامتی زنان، مردان و زندگی خانوادگی، ضربه می‌زنند. علی‌رغم دستگیری‌ها و هراس‌افکنی‌ها، این کمپین رشد کرد و به شبکه‌ای از هزاران فعال در ۱۵ شعبه در سرتاسر ۳۱ استان ایران دست یافت و بسیاری از سازمان‌های سیاسی و جامعه مدنی، روشنفکران، روزنامه‌نگاران، و حتی برخی روحانیان میانه‌رو، آن را به رسمیت شناختند و مورد احترام واقع شد. دو کمیته ویژه مردان/برای برابری^[۳۳] و، نشان‌دهنده درگیری مردان، به‌ویژه مردان نسل جوان‌تر و همچنین مادرانی در کمپین بود که در غیر این صورت، به آن معنا فعال اجتماعی نمی‌بودند (توحیدی ۲۰۰۶). کمپین همچنین حمایت ایرانیان خارج از کشور را از طریق شعبه‌هایی در کشورهای دیگر بسیج کرد و جایگاه و همبستگی فزاینده‌ای را در میان سازمان‌های فمینیستی فراملی و سازمان‌های حقوق بشر به دست آورد. کمپین و فعالان آن دریافت‌کننده بسیاری جایزه‌ها و تقدیرهای بین‌المللی بودند. این جایزه‌های بین‌المللی معتبر از

۳۲- برای توضیح جزئیات وتحلیل‌ها در مورد نحوه تولد کمپین ومسائل و دغدغه‌های مرتبط با آن، به کتابی که یکی از رهبران بنیانگذار آن؛ نوشین احمدی خراسانی، نوشته مراجعه کنید. (۲۰۰۷/۱۳۸۶)

۳۳- بنگرید به وبسایت مردان برای برابری، <http://forequality.wordpress.com>؛ درباره مردان فمینیست، بنگرید به: «بابک احمدی در مصاحبه با وبلاگ مردان برای برابری؛ «در کوشش برای تحقق آزادی دیگری است که آزادی من تحقق می‌یابد.» ۱۴ اکتبر ۲۰۰۸، <http://forequality.wordpress.com/2008/10/14/babakahmadi>



جانب سازمان‌های غیر دولتی، به فعالان حقوق زنان و مدنی در ایران وجهه و پشت‌گرمی بین‌المللی بخشید و همچنین پیوندهای فراملی و جهانی را تقویت کرد (صحبت درباره عدم توافق در برابر برخی سوء تأثیرات ناخواسته این نوع جوایز، بماند برای بحثی دیگر).

بر اثر این کمپین و فشارهای دیگر وارده از جانب سایر گروه‌های زنان، بحث‌های فزاینده‌ای در میان تصمیم‌گیران و حتی رهبران مذهبی در خصوص نیاز به اصلاح قوانین در رابطه با زنان درگرفت (طهماسبی ۲۰۰۸). با این‌همه، در پی دستگیری و بازداشت‌های جنبش سبز، بسیاری از شناخته شده‌ترین فعالان و رهبران کمپین یک میلیون امضا خود را ناچار به ترک ایران دیدند تا از تعقیب و آزار و اذیت‌های پابند. با نگاه به گذشته، برخی این کمپین را الگوی مطلوبی از شبکه‌ای نیمه سازمان‌یافته، غیر سلسله‌مراتبی، افقی و بی‌رهبری، برای فعالیت اجتماعی دیده‌اند. در حالی که برخی دیگر ناکامی آن را در دستیابی به اهداف تعیین شده، بخشی را به دلیل سرکوب حکومتی می‌بینند و بخشی را ناشی از اصرار غیر واقع‌بینانه و رمانتیک آن بر «بی-رهبر» و «بی‌سازمان» بودن. چنان‌که برخی منتقدان مطرح کرده‌اند، این نوع مشکلات ساختاری کمپین، به فقدان تقسیم کار روشن، مسئولیت‌پذیرانه و پاسخگو، و نبود مسئولیت مدیریتی یا رهبری انجامید، که در نتیجه کمپین را شکننده و آسیب‌پذیر کرد و عملاً گرفتار رهبران غیر انتخابی، یا سندروم «جباریت بی‌سازمانی» یا «جباریت بی‌قدرتی» ساخت، مانند آن‌چه که بسیاری گروه‌های فمینیست آمریکایی در نخستین سال‌های موج دوم فمینیسم تجربه کرده بودند. (فریمن ۱۹۷۳، مولینوکس ۲۰۰۲، احمدی خراسانی ۲۰۰۷، و توحیدی ۲۰۱۰ب)

مقاومت علیه «لایحه حمایت خانواده»

به جای شنیدن و پذیرفتن مطالبات به‌حق و مشروع کمپین‌های زنان، دولت محمود احمدی‌نژاد، لایحه‌ای را با نام‌گذاری به سبک اورول، به نام بی‌سمای «لایحه حمایت از خانواده» به مجلس تسلیم کرد که اگر تصویب شده بود، قانون خانواده را به تقویت و تسهیل بیشتر چندهمسری، ازدواج موقت،

و تقویت موقعیت برتر مرد در زمینه طلاق، و تهدیدهای بیشتر علیه ثبات، تعادل و سلامت روانی خانواده تبدیل می‌کرد (توحیدی ۲۰۰۸ الف). شیرین عبادی، برنده‌ی جایزه نوبل صلح، به مقامات اخطار داد که او و همکارانش در اعتراض به این لایحه اقدام به تحصن در صحن مجلس خواهند کرد و این لایحه باید در صحن مجلس به بحث علنی گذاشته شود. وقتی روشن شد که چنین مباحثه‌ای در شرف وقوع نیست، طی حرکتی بی‌سابقه در دوران جمهوری اسلامی ایران، ده‌ها نفر از فعالان برجسته زنان، در ۳۱ اوت ۲۰۰۸ وارد مجلس شدند، با اعضای مجلس دیدار کردند، و مباحثه‌هایی را علیه لایحه مزبور به پیش کشیدند و آن را «لایحه ضد خانواده» خواندند. به علاوه، بیانیه‌ای را علیه قانونی شدن این لایحه ارائه دادند که هزاران روشنفکر و فعال اجتماعی امضا کرده بودند. این اتحاد گسترده که حتی برخی روحانیون و سیاسیون میانه‌رو را هم در بر داشت، کمیسیون مربوطه در مجلس را واداشت که پاره‌ای بندهای لایحه را که بیش از همه مورد اعتراض قرار گرفته بود، حذف کند و مجلس در ۹ سپتامبر ۲۰۰۸ نسخه تعدیل شده‌ای را به تصویب برساند. این نسخه، قانون موجود را که ازدواج دوم را مشروط به اجازه همسر اول می‌داند، و در صورت طلاق هیچ مالیاتی به مهریه زن تعلق نمی‌گیرد، حفظ کرد.

این پیروزی کوچک اما از لحاظ نمادین بااهمیت زنان، قدرت اتحادشان در برابر مسائل فوری و تأثیر ائتلاف را نشان داد. همچنین بار دیگر فمینیست‌های سکولار و اسلامی را پیرامون مسائل مشخص و دغدغه‌های مشترک گرد هم آورد و اثرگذاری ترکیب تاکتیک‌های گوناگونی را نشان داد که گروه‌های متفاوت زنان به کار گرفتند؛ تاکتیک‌هایی نظیر اعمال فشار از طریق پوشش رسانه‌ای، چه رسانه‌های چاپی چه اینترنتی، بیانیه نویسی و جمع‌آوری امضا، مذاکره و چانه‌زنی، توزیع بروشورهای آموزشی، نامه‌نگاری و تماس تلفنی با نمایندگان مجلس، و دست آخر حضور مستقیم علنی و عمومی در ارگان‌های قدرت، ارتباط رو در رو، مقابله صلح‌آمیز، و تهدید به بست نشستن.

جنبه‌های فمینیستی جنبش دموکراسی‌خواه سبز



در خلال دهمین انتخابات ریاست جمهوری در ژوئن ۲۰۰۹، جامعه ایران موج خیزش جدیدی را تجربه کرد. شکاف میان جناح‌های حاکم و تعارض بین مردم و دولت، قبل و بعد از انتخابات عریان شد و طی آن رئیس جمهور تحمیلی، محمود احمدی‌نژاد، بار دیگر به عنوان پیروز انتخابات اعلام گردید. زنان ایرانی در جریان‌های قبل و بعد از انتخابات نقش برجسته‌ای داشتند. در تجمعات گسترده و پرشور قبل از انتخابات و نیز در تظاهرات خیابانی توده‌ای بعد از اعلام نتایج رأی‌گیری که در اعتراض به تقلب کلی در نتایج رسمی انتخابات، زنان حضوری گسترده و نقش فعال و چشمگیری را نشان دادند که مردم آن را «کودتای انتخاباتی» نامیدند.

تظاهرات با سرکوب خشن و خونینی مواجه شد، شامل قریب ۱۰۰ مورد گزارش رسمی مرگ، هزاران مورد دستگیری، صدها زندانی با اعمال شکنجه، تجاوز، و در برخی موارد قتل کسانی که مسئولیت‌هایی داشتند و دست آخر نیز به حبس خانگی کاندیداهای رقیب، میرحسین موسوی و همسرش زهرا رهنورد، و مهدی کروبی و همسرش فاطمه کروبی انجامید. مردم موسوی، کروبی، و رهنورد را به عنوان رهبران نمادین جنبش دموکراسی‌خواه سبز تلقی می‌کردند. به‌رغم تمام سرکوب‌ها، مقاومت گسترده جنبش سبز دو سال به طول انجامید (۲۰۰۹-۲۰۱۱). جنبش سبز «متعهدترین جنبش دموکراسی‌خواه درون‌زا در تاریخ ایران باقی می‌ماند... با دفاع از اصول جمهوریت و حاکمیت مردم، جنبش سبز، ادعای متقابل مشروعیت را در برابر شریعت ایرانی قرار داد.» (جهانبگلو، ۲۰۱۱) برخی پژوهش‌گران استدلال کرده‌اند که انقلاب‌ها و خیزش‌های خیابانی در کشورهای عربی علیه دیکتاتورهای فاسد در تونس، مصر، لیبی، الجزایر و بحرین، (که به عنوان «بهار عربی» از آن یاد می‌شود) و در ۲۰۱۱ آغاز شد، کمابیش به واسطه جنبش سبز برانگیخته شد و در مطالبات و ضرب‌آهنگ، با تظاهرات خشونت‌پرهیز در خیابان‌های شهرهای ایران در سال‌های ۲۰۰۹ تا ۲۰۱۱ هم‌آوا بود (هاشمی و پوستل ۲۰۱۱). بسیاری از رسانه‌های بین‌المللی که از رشد جنبش زنان در ایران ناآگاه بودند، از دیدن تعداد انبوه زنان در تظاهرات و راهپیمایی‌های خیابانی و شجاعت آنان در برابر برخوردهای خشونت‌آمیز نیروهای امنیتی، شگفت زده شده بودند.

شگفتی از مقاومت‌های شجاعانه زنان و مردانی که نمایی بود از رویارویی بین جامعه‌ای در حال تغییر و حکومتی با سرکوب‌گری فزاینده. نقش برجسته و مؤثر زنان در آن خیزش دموکراسی‌خواهی، به‌رغم همه موانع، تأیید محکمی است بر ادعای اصلی این مقاله، مبنی بر این که جنبش حقوق زنان در ایران به عاملیت اصلی و اساسی تغییر، دموکراتیزه شدن و مدرنیته، در جامعه ایران امروز تبدیل شده است. تأکید بر خشونت پرهیزی، تولید گسترده تصاویر هنری، موسیقی، ترانه‌ها و سرودها، و شعرها و نقاشی‌ها، و به‌ویژه انتخاب رنگ سبز به عنوان نماد همبستگی اصلاح طلبان و تحول‌خواهان، حال و هوای زنانه‌ای به کارزار انتخاباتی‌ای داد که به‌زودی تبدیل به جنبش سبز گسترده‌ای برای تغییر شد، که جوانان و به‌ویژه زنان جوان در آن نقش کلیدی داشتند.

ویژگی‌های اصلی مشارکت زنان در جنبش سبز اگرچه نشان‌دهنده پاره‌ای تداوم‌ها در امتداد انقلاب ۱۹۷۹ بود، اما تفاوت‌های مهمی با نوع حضور در آن انقلاب داشت. این بار، خود آگاهی جنسیتی و مطالبه حقوق زنان سازنده عنصر مهمی از جنبش اجتماعی گسترده برای تغییر بود. اگر چه سهم بیشتر را زنان جوان طبقه متوسط شهری داشتند، اما زنانی از همه قشرها و مشاغل گوناگون، هم در کمپین‌های انتخاباتی و هم در تظاهرات علیه نتایج تقلب‌آمیز شرکت کردند. برخی از آن‌ها به نشانه مذهبی بودن چادر مشکی به سر داشتند در حالی که بسیاری دیگر شال‌های رنگی به سر و پوشش مدرن و سبک سکولار داشتند. برخلاف تظاهرات‌های فرمایشی دولتی-حکومتی در ۳۵ سال گذشته، در تظاهرات‌های ۲۰۰۹-۲۰۱۱ زن و مرد جدا نبودند، زنان پشت سر مردان حرکت نمی‌کردند بلکه در کنار و حتی پیشاپیش مردان بودند. فریادهای شبانه «الله اکبر» و «مرگ بر دیکتاتور» از پشت بام‌ها، همانند انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹ بود. با این حال، برخلاف آن زمان، جنبش سبز غیر اسلامی، غیر فرقه‌ای، غیر ایدئولوژیک و غیر خشونت‌آمیز بود. دیگر نه اسلام‌گرایی انقلابی و نه مارکسیسم-لنینیسم انقلابی جنبش‌های چریکی دهه ۷۰، چارچوب مسلط جنبش سبز را تشکیل نمی‌داد. در مقایسه با گفتمان بنیادگرایی مذهبی (اسلام‌گرایی) و عوام‌گرایانه و ضد امپریالیستی که به رهبری



آیت‌الله خمینی در سال‌های پایانی دهه ۱۹۷۰ بر ایران مسلط گشت، در خلال جنبش سبز گفت‌وگویی پسا-اسلامگرایی و بیشتر دموکراتیک، و غالباً سکولار، مبتنی بر حقوق بشر و حقوق مدنی، شکل‌دهنده چارچوب جنبش بود. تنها چند ماه قبل از انتخابات بود که حال و هوای عمومی از بی‌تفاوتی سیاسی و ناامیدی به احساس امید برای تغییر و در نتیجه بسیج گسترده برای شرکت در انتخابات تبدیل شد. این امر عمدتاً به دلیل برنامه‌هایی مترقی برای تغییر بود که دو کاندیدای اصلاح‌طلب، میرحسین موسوی و مهدی کروبی، پیشنهاد دادند. آنچه کاندیداهای اصلاحات را از رئیس‌جمهور تحمیلی، احمدی‌نژاد، متمایز می‌کرد، وعده‌های متفاوتشان بود. از جمله مبارزه با دروغ، توقف یورش به حقوق مدنی و بهبود وضع حقوق زنان (از جمله وعده اختیاری کردن حجاب از طرف مهدی کروبی)، رفع تبعیض علیه اقلیت‌های قومی و مذهبی، مهار اقتصاد مدیریت نشده (که با ۲۵٪ تورم، رشد بی‌کاری و رشد سرسام‌آور قیمت‌ها مشخص می‌شد)، و تغییر سیاست خارجی خصمانه‌ای که به قطعنامه‌های سازمان ملل علیه ایران، تحریم‌های اقتصادی، نظامی‌گری فزاینده، انزوا، تهدید حمله نظامی و جنگ و حس عمومی عدم امنیت منجر شده بود.

حدود سه ماه قبل از انتخابات، تعداد فزاینده‌ای از فمینیست‌ها و گروه‌های زنان، تصمیم گرفتند بار دیگر از گشایش نسبی فضای سیاسی استفاده کنند تا مداخله فمینیستی فعال در فرایندهای جاری داشته باشند. آنان ائتلاف بسیار متنوعی را به نام «همگرایی زنان» ایجاد کردند که ۴۲ گروه زنان و ۷۰۰ فعال مستقل زنان، از جمله بسیاری از اعضای «کمپین یک میلیون امضا»، «کمپین قانون بی سنگسار»، و بسیاری دیگر را شامل می‌شد. چنان‌که در سخنرانی افتتاحیه مدرسه فمینیستی (۸ اردیبهشت ۸۸) هم بیان شد، این ائتلاف، هدفش تحت فشار قرار دادن کاندیداها در خصوص دو مورد مشخص از مطالبات زنان بود، یکی پذیرش کنوانسیون جهانی رفع هرنوع تبعیض علیه زنان و دیگری بازنگری چهار ماده مشخص قانون اساسی (۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۱۱۵) که به تبعیض جنسیتی تقدّس می‌بخشد. این ائتلافی مطالبه محور بود، که از هیچ کاندیدایی حمایت نمی‌کرد، بلکه هر کاندیدا را در مورد مسئله زنان و

مطالباتی به پرسش می‌کشید که این ائتلاف مطرح می‌کرد. اعضای ائتلاف از طریق نشریاتشان و حضور در رسانه‌ها، تظاهرات خیابانی، کارزارهای انتخاباتی، و کنفرانس‌های مطبوعاتی، مصاحبه با کاندیداها، و شبکه‌سازی و بسیج عمومی از طریق استفاده از فناوری‌های نوین ارتباطی (پیامک، ایمیل، تلفن همراه و اینترنت)، موفق شدند مسائل زنان را به عرصه عمومی بکشانند. در این میان کارگردان فمینیست ایرانی، رخشان بنی‌اعتماد، که وجهه و مقبولیتی بین‌المللی دارد، فیلمی مستند ساخت و همه تلاش‌ها را گرد آورد، از جمله برخی مصاحبه‌های صریح با کاندیداهای ریاست جمهوری و همسرانشان در ارتباط با مسائل زنان. در این مصاحبه‌ها همه کاندیداها به جز احمدی‌نژاد شرکت کردند. برای توضیحات بیشتر درباره این ائتلاف بسیار متنوع و مؤثر، گزارش‌های آن را در نشریه آنلاین مدرسه فمینیستی ببینید. (۲۰۰۹)

دگرگونی‌ها در سیاست‌شناسی جنسیتی در انتخابات دهم، در ۲۰۰۹، در قیاس با انتخابات نهم در ۲۰۰۵، بسیار آشکار بود. مثلاً، هر دو کاندیدای اصلاحات، وعده دادند که در صورت انتخاب شدن، مسائل زنان را که توسط ائتلاف مطرح شده بود، مورد توجه قرار دهند و در کابینه‌شان وزیر زن داشته باشند. کاندیدای پیش‌تاز، موسوی، معمولاً با همراهی همسرش، زهرا رهنورد، و در حالی که دست او را در دست داشت، در مکان‌های عمومی حاضر می‌شد. عملی که در فرهنگ سیاسی حاکم که مبتنی بر تفکیک جنسیتی است به شدت غیرمنتظره و سنت شکنانه است. رهنورد، فمینیست مسلمان سرشناس، شخصیت دانشگاهی مورد احترام، نویسنده، هنرمند و اولین زنی است که در ایران به ریاست دانشگاه رسید. چهره آکادمیک او، شخصیت قدرتمند، و صراحت لهجه‌اش در خصوص حقوق بشر و حقوق زنان، روسری‌های رنگی بر سر و شاخه گلی که در کمپین‌های انتخاباتی در دست داشت، برای بسیاری از مردم چهره این زوج را به انتخاب امیدواره‌کننده‌ای در راه دگرگونی‌های مثبت تبدیل می‌کرد.

کاندیدای اصلاح‌طلب دیگر، کروبی، هم به نسبت ستاد انتخاباتی قبلی‌اش، این کارزار را با فضای دوستانه‌تری برای زنان برگزار کرد. با این که او روحانی



است، اعضای ستادش متشکل از تعدادی از اصلاح‌طلبان مورد احترام بودند، از جمله یکی از فعالان شناخته شده زنان، جمیله کدیور، که سخنگوی ستاد مرکزی انتخاباتی او بود. همسرکروبی نیز، زنی از نظر حرفه‌ای قدرتمند، فعالانه در مدیریت ستاد دخالت داشت. کاندیدای محافظه‌کار، محسن رضایی هم این بار با همراهی همسرش در بسیاری از اجتماعات انتخاباتی‌اش دیده شد. حتی احمدی‌نژاد هم خودش را ناچار دید تا در یکی از رویدادهای کارزار انتخاباتی خود همسرش را همراه خود بیاورد.

خلاصه، چه از نظر نمادین و چه در معنا، انتخابات دهم به طور نسبی نمایانگر پیشرفت چشمگیری در فرهنگ سیاسی و سیاست‌شناسی جنسیتی بود. این امر مدیون سال‌ها مبارزه فمینیستی، افزایش آگاهی، بازسازی فرهنگی و کارزارهای حقوق برابر (به‌ویژه "کمپین یک میلیون امضا") و سایر کنش‌های فمینیستی بود که گروه‌های زنان و ائتلاف‌ها، آرام اما پیوسته، به‌ویژه در ۱۵ سال اخیر پیش برده بودند.

پس از انتخابات، میلیون‌ها نفر بنرهای سبزرنگی را با شعار ساده، معمولی و درعین‌حال ژرف «رأی من کجاست؟» حمل می‌کردند- شعاری که از حساسیت فراگیر نسبت به حقوق سیاسی و مدنی، یعنی شکل‌گیری فردیت و شهروندی حق مدار حکایت داشت. مردم علامت دو انگشت پیروزی را (به جای مشت‌های گره‌کرده) به نمایش گذاشتند. نماد رنگ سبز نه تنها ریشه در اساطیر و اشعار ملّی ایران، چه اسلامی و چه سکولار پیش از اسلام، دارد بلکه برآمده از رنگ جهانی صلح، عدم‌خشونت و حمایت از محیط زیست و از این رو، نمادی جهانی-محلی است. نخستین نماد شهادت در جنبش سبز نیز زنی تحصیل کرده بود: ندا آقاسلطان که در جریان تظاهراتی مسالمت‌آمیز به ضرب گلوله شبه نظامیان حکومتی از پا درآمد. دوربین تلفن همراه، مرگ او را در برابر چشمان جهانیان ضبط کرد تا از آن پس الهام‌بخش خشم گسترده و تظاهرات‌های بیشتر شود (توحیدی، ۲۰۰۹).

به‌رغم سرکوب بی‌رحمانه، جنبش سبز کمتر از انقلاب ۱۳۵۷-۱۳۵۸ مردانه و خشونت‌بار بود. به ابتکار مادرانی که پسران و دختران خود را در جریان تظاهرات‌های دموکراسی‌خواهانه از دست داده بودند، گروه جدیدی از زنان،

به نام مادران عزادار- معروف به "مادران پارک لاله"- شکل گرفت.^[۳۴] آنها، به منظور بزرگداشت شهدا و زنده نگه‌داشتن روحیه مقاومت و همچنین مسئول دانستن دولت در قبال بازداشت، ناپدیدشدن و جان باختن فرزندان، به مدت تقریباً سه سال هر یکشنبه در پارک لاله تهران گرد هم می‌آمدند.^[۳۵] پس از دعوت شیرین عبادی از زنان سراسر جهان برای برپایی گردهمایی‌های مشابه هفتگی در پارک‌های گوناگون- به منزله نشانه‌ای از همبستگی فراملی با مادران عزادار ایران- چندین گروه همانند شکل گرفت که در خارج از ایران به فعالیت پرداختند.

گام بعدی: «دوره اعتدال»؟

در دور دوم دولتِ شدیداً منفور احمدی‌نژاد، که رهبری‌اش به دست ائتلافی نظامی-روحانی بود مردم شاهد نقض گسترده حقوق بشر، به‌ویژه نقض حقوق زنان، بودند: محدودیت‌های بیشتر بر رسانه‌ها و سازمان‌های جامعه مدنی، سرکوب وحشیانه جنبش سبز دموکراسی‌خواه در فاصله ۲۰۰۹-۲۰۱۱، و موج جدیدی از مهاجرت فعالان و افزایش فرار مغزها، به علاوه، تورم فزاینده (۴۱ درصد در سال ۲۰۱۲)، کسری بودجه، بی‌کاری و به‌طور کلی تنگناهای اقتصادی- که مسبب آن از یک‌سو مخارج بی‌محابا و سوء مدیریت دولت و از سوی دیگر تحریم‌های فزاینده بین‌المللی، انزوای سیاسی و حتی تهدید به حمله نظامی بود- باعث نومیدی بسیاری از ایرانی‌ها شده بود.

در این دوره، موضوع اصلی گفت‌وگو در میان فعالان زن ایرانی، چه در داخل چه در خارج از ایران، عبارت بود از: نیاز به ارزیابی انتقادی نسبت به نقش جنبش زنان در جنبش سبز؛ نیاز به تنظیم تاکتیک‌ها و صورت‌بندی کنش‌گری

۳۴- مثلاً پروین فهیمی، مادر دومین تمثال نام‌آشنای جنبش سبز، سهراب اعرابی، جوان دانشجوی ۱۹ ساله‌ای که در حالی که در اسارت نیروهای امنیتی بود کشته شد، از چهره‌های محوری این گروه جدید بود. بنگرید به وبسایتشان در آدرس: <http://www.mournfulmothers.blogfa.com> / شاید درتشکیل گروه «مادران پارک لاله» از تلاش‌های «مادران خاوران» الهام گرفته شده بود که در دهه ۶۰ خورشیدی (دهه ۸۰ میلادی) شکل گرفت تا درباره هزاران زندانی سیاسی که در حین زندان بودن اعدام شده و بی نام و نشان در گورستان خاوران دفن شده بودند، دادخواهی کنند. «مادران خاوران» نیز مثل «مادران پارک لاله» تحت فشار و سرکوب حکومت قرار داشته اند.

۳۵- به عنوان مثال بنگرید به: «ایران: ۳۰ عضو مادران عزادار در تهران دستگیر شدند»، اخبار پیوند ایران، ۲۰۱۰:

<http://www.peyvand.com/news/10/jan/1089.html>



فمینیستی در شرایط سرکوب فزاینده، وضعیت وخیم اقتصادی و بحران‌های فزاینده سیاسی، نظامی‌گری و تنش بین‌المللی؛ و نیاز به بازتعریف و بازتنظیم روابط فراملی جنبش زنان به‌ویژه رابطه فعالان داخل با فمینیست‌های مهاجر به خارج از ایران، با توجه به این که در مناسبات آنها در پی آخرین موج مهاجرت، تنش و برهم خوردگی ایجاد شده بود.

دیگر موضوع بحث و گفت‌وگو در میان فعالان فمینیست به انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۲۰۱۳ مربوط بود. پیروزی غیرمنتظره حسن روحانی در همان دور اول - به‌عنوان یک روحانی محافظه‌کار معتدل- در برابر پنج کاندیدای تندرو و فوق‌محافظه‌کار و اغلب با سابقه نظامی‌گری، هم در داخل و هم در سطح بین‌المللی با استقبال روبه‌رو شد چرا که انتظار می‌رفت این پیروزی نویدبخش پایان دوره اصول‌گرایان و افراطیون عجیب و غریب در ایران باشد. این امید بدان خاطر بود که روحانی با شعار تغییر به سوی «اعتدال، امید و تدبیر» به میدان آمد؛ شعاری که مبانی سیاست داخلی و خارجی احمدی‌نژاد را تضعیف می‌کرد. همانند بیشتر انتخابات‌های ریاست‌جمهوری پیشین، محرک اصلی مشارکت از روی اکراه اغلب مردم (از جمله بیشتر فعالان زن) در آن انتخابات- پس از تردیدهای اولیه- هدف اضطراری نجات ایران از مصائب بیشتر، با جلوگیری از پیروزی احمدی‌نژادی دیگر در انتخابات بود؛ نیروی مخربی که این بار در قالب کاندیدای اصول‌گرا، سعید جلیلی، تجلی یافته بود. بسیاری جلیلی را انتخاب اول نظام- یعنی انتخاب رهبری و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی- می‌دانستند. این نکته باعث افزایش حمایت مردم از روحانی شد که به آنان یادآوری کرده بود «من یک حقوق‌دان هستم نه یک سرهنگ».

فعالان فمینیست، همچون دو دهه گذشته، در جریان انتخابات ریاست‌جمهوری تابستان ۲۰۱۳ باردیگر ائتلافی متشکل از زنان منفرد و گروه‌های گوناگون را برای «کنش دوسویه درباره مطالبات زنان» گردهم آوردند.^[۳۶] این ائتلاف سه «نیروی تغییر» از میان فعالان زن را نمایندگی می‌کرد: زنانی از میان جناح‌های حاکم مرتبط با دولت که از حقوق زنان

۳۶- گزارش تصویری از شرکت کنندگان را در لینک زیر ببینید: <http://femschool.info/english/spip.php?article7316>

حمایت می‌کردند؛ فعالان زن جامعه مدنی که به‌صورت جمعی در سازمان‌های مردم‌نهاد و شبکه‌های شبه سازمان‌یافته فعالیت می‌کردند؛ و زنان منفردی که در حمایت از تحول برابری‌خواهانه، تبعیض جنسیتی را به چالش کشیده و در زندگی روزمره مقاومت می‌کردند (احمدی خراسانی، ۲۰۱۲). فمینیست‌ها کوشیدند تا دغدغه‌های مشترک این سه نیرو را برجسته و از انتخابات به منزله فرصتی برای تبلیغ و طرح دوباره مطالبات زنان، بدون حمایت از هیچ کاندیدای خاصی، استفاده کنند (مرتضوی، ۲۰۱۳). در میان کاندیداهای ریاست‌جمهوری، تنها کاندیدایی که نمایندگان را برای شرکت در نخستین جلسه این ائتلاف فرستاده بود تا به مطالبات زنان گوش دهد حسن روحانی بود. مطالبات اصلی آنها عبارت بود از: حمایت از زنان در برابر خشونت خانگی و دولتی؛ احترام به حقوق مدنی و حقوق بشر که امنیت لازم برای تأسیس سازمان‌های مردم‌نهاد زنان را تأمین کند تا این سازمان‌ها بتوانند به منظور ترویج ارزش‌های برابری‌خواهانه به فعالیت‌های آموزشی، فرهنگی و مطبوعاتی بپردازند؛ و حذف سیاست‌ها و قوانین تبعیض‌آمیز. این مطالبات بسیارکلی‌تر و ملایم‌تر از مطالبات سال ۲۰۰۹ بود. آنها همچنین از کاندیداهای ریاست‌جمهوری خواستند که قول انتصاب وزیران کارآمد و برابری‌طلب، از جمله وزیران زن، را در کابینه‌شان بدهند. آخرین جلسه و بیانیه‌های صادره از سوی این ائتلاف در خصوص «معیارهای مطلوب برای وزیران دولت» بود که به امضای بیش از ۶۰۰ تن رسید. این تأکید بر ارائه معیارهایی شفاف برای انتصاب وزیران تا حدی واکنش به اقدام احمدی‌نژاد بود که در سال ۲۰۰۹ به منظور راضی کردن زنان - که در جریان جنبش سبز از مخالفان اصلی او بودند - دو وزیر زن را در کابینه‌اش منصوب کرد. با این‌همه، بسیاری از فعالان این حرکت احمدی‌نژاد را همچون اقدامی فرصت‌طلبانه، ریاکارانه و در بهترین حالت اقدامی دیر هنگام رد کردند.

روحانی با اندک اختلافی انتخابات را بُرد. او در کارزار انتخاباتی خود، هرچند با کلماتی کلی و مبهم، قول داده بود فضای امنیتی و خفقان را بشکند و وضعیت «عدالت» و «حقوق مدنی» را بهبود بخشد. همچنین وعده داده بود جایگاه زنان و اقلیت‌های قومی و مذهبی را ارتقا ببخشد و



محترم بشمارد (توحیدی، ۲۰۱۳). تا کنون، در دوران ریاست‌جمهوری روحانی دگرگونی‌های نسبتاً مثبت کوچکی در گفتمان و رویکرد دولت در سطوح ملی و سیاست خارجی رخ داده است. او در زمینه اولویت نخست برنامه خود- که بهبود روابط خارجی از طریق مذاکره و حل دیپلماتیک بحران هسته‌ای بود- موفقیت چشمگیری به دست آورده است. دومین اولویت او- بهبود وضعیت اقتصادی- ارتباطی تنگاتنگ با سیاست خارجی ایران دارد. باید دید که آیا تحول اخیر در سیاست‌های اقتصادی می‌تواند از خراب‌کاری حلقه‌های مافیایی و فاسد نزدیک به اصول‌گرایان جان سالم به در برد.

نرخ بی‌کاری همچنان بالاست؛ به‌ویژه در میان زنان تحصیل‌کرده. تا کنون، موفقیت‌چندانی در بهبود وضعیت زنان، حقوق بشر و شرایط سیاسی داخلی به دست نیامده است. اگرچه تعدادی از زندانیان سیاسی- از جمله نسرين ستوده، وکیل مدافع برجسته حقوق زنان- بلافاصله پس از انتخاب روحانی از زندان آزاد شدند، اما بسیاری دیگر (از جمله روزنامه‌نگارها، وکلا، نویسندگان و معلمان) همچنان در زندان هستند. نرگس محمدی- یکی از کنش-گران پیشتاز و شجاع حقوق بشر/ حقوق زنان که نامه‌های زندانش بسیار الهام‌بخش بوده است- از نو و این‌بار در دوران روحانی زندانی شد. هما هودفر، دانشجوی فمینیست ایرانی-کانادایی را، که پژوهش مردم‌نگارانه او درباره زنان خاورمیانه، از جمله ایران، و همچنین زنان مسلمان ساکن غرب بسیار تحسین شده است، در ۶ ژوئن ۲۰۱۶ سپاه پاسداران انقلاب اسلامی بازداشت کرد. هودفر، به‌رغم بیماری، تا کنون بالغ بر ۱۹۸ روز را به جرم «پرداختن به فمینیسم» و «تبلیغ علیه دولت» در انفرادی به سر برده است.^[۳۷] ایران همچنان یکی از بالاترین نرخ‌های اعدام در جهان را دارد.^[۳۸] «منشور حقوق شهروندی» روحانی با اظهارنظرهای متفاوتی روبه‌رو شده و تا کنون دستاوردی نداشته است. اگرچه در این دوره شاهد بازگشایی برخی سازمان‌های مردم‌نهاد و مطبوعات زنان، مانند زن امروز، بوده‌ایم اما این رسانه‌ها همچنان در معرض

۳۷- بنگرید به عرض حال بین‌المللی امضا شده توسط ۵۵۰۰ آکادمیسین برای درخواست آزادی فوری هما هودفر

۳۸- بنگرید به: گزارشگران سازمان ملل، به ایران برای توقف اعدام فشار می‌آورند. ۲۰۱۴ کمپین بین‌المللی حقوق بشر در ایران

تهدید مداوم‌اند؛ هم نشریه‌ی مکتوب زن امروز و هم سایت مدرسه‌ی آنلاین فمینیستی از تابستان ۲۰۱۶ مجبور شدند انتشار مطالب خود را متوقف کنند. انتصاب چهار زن در کابینه‌ی روحانی به عنوان معاون و سخنگو و همچنین انتصاب چند شهردار زن در مناطق محرومی همانند بلوچستان، مورد استقبال فعالان زن قرار گرفت. نویدبخش‌ترین این انتصابات انتخاب شهین‌دخت مولوردی به معاونت ریاست‌جمهوری در «امور زنان و خانواده» بود. پیشینه او در مقام عضو فعالی از ائتلاف‌های زنان در سطح جامعه‌ی مدنی و مقاومت دلیرانه او در برابر انتقادات و حمله‌های تند اصول‌گرایان، مولوردی را به متحد مورد احترام گروه‌های فمینیستی ایران تبدیل کرده است. با این همه، باید دید مولوردی در رویارویی با حمله‌های بی‌امان اصول‌گرایان به هر پروژه برابری‌طلبانه و پیشروی که او تا کنون کوشیده پیش ببرد، تا چه میزان موفق خواهد بود. مولوردی در یکی از بیانیه‌هایش به این واقعیت اشاره کرد که وضعیت زنان صرفاً با انتخاب یک وزیر زن که از پیشبرد هر اقدام مؤثری بازمانده و «مصلوب شده» بهبود نمی‌یابد (زنان و قوانین در جوامع مسلمان، ۲۰۱۵).

حمایت فراملی و دیاسپوریک

بسیاری از فعالان زن در ایران با فمینیسم جهانی و شبکه‌های فمینیستی فراملی آشنا هستند. اعطای جایزه صلح نوبل به شیرین عبادی، وکیل مدافع فمینیست، در سال ۲۰۰۳ به خاطر حمایت دلیرانه‌اش از حقوق زنان و کودکان، نقطه عطفی بود که به شناخته‌شدن جنبش حقوق زنان ایران در سطح بین‌المللی و گسترش فعالیت فراملی کمک کرد. پس از آن، عبادی و جودی ویلیامز با تأسیس «موسسه زنان نوبل برای برابری و صلح با عدالت»، در سال ۲۰۰۶، گامی دیگر در جهت پیشبرد روابط فراملی برداشتند. به لطف فناوری جدید ارتباطی، فعالان زن آشنا با کامپیوتر، با تحصیلات بسیار بالا و مسلط به چند زبان بیش از پیش از اینترنت و فضای فراملی به نفع جنبش‌های زنان استفاده می‌کنند. فمینیست‌های سکولار مخالف نظام، زنانی از اقلیت‌های قومی و مذهبی، و زنان اصلاح‌طلب برابری‌خواه، نومید از



دین‌سالاری، همگی فعالانه به دنبال برقراری ارتباطات بین‌المللی‌اند. آنها در گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی در سطوح منطقه‌ای و بین‌المللی مشارکت می‌کنند. بسیاری از آنها به خارج کشور سفر کرده‌اند تا در کارگاه‌ها و جلسه‌های آموزش جنسیتی سازمان ملل یا مؤسسه‌های دانشگاهی، سازمان‌های حقوق بشر یا مؤسسه‌های خیریه بین‌المللی شرکت کنند. کنوانسیون‌های سازمان ملل همانند «کنوانسیون رفع هر نوع تبعیض علیه زنان» و کنفرانس‌های منطقه‌ای و بین‌المللی سازمان ملل و خروجی این کنفرانس‌ها- همانند راهبردهای آینده‌نگر ناپروبی و دستورالعمل پکن- نقش بسیار مثبتی در ایجاد آگاهی و حساسیت جنسیتی، مشروعیت بخشی و پذیرش قانونی جنبش حقوق زنان و توسعه سازمان‌های مردم‌نهاد زنان ایفا کرده است (برای جزئیات بیشتر به مقاله ۲۰۰۲ توحیدی مراجعه کنید).

کمیسیون وضعیت زنان سازمان ملل- که خود برآمده از جنبش‌های جهانی زنان است- به ایجاد تشکیلات دولتی خاص رسیدگی به امور زنان در بسیاری از کشورها، از جمله ایران، کمک کرده است. جمهوری اسلامی ایران در زمان ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی در ابتدای دهه ۱۹۹۰، به عنوان عضو از سازمان ملل، دفتر امور زنان را تأسیس کرد تا به رئیس‌جمهور درباره برنامه‌ها و سیاست‌های جنسیتی گزارش و مشاوره بدهد. نسل جدیدی از زنان مسلمان تحصیل‌کرده و حرفه‌ای، که با ارگان‌های دولتی و دیوان-سالاری جدید مرتبط بودند، از این تشکیلات سود برده‌اند. البته حضور فعال آنها در کنفرانس‌های بین‌المللی و فعالیت‌شان برای برقراری ارتباطات بین‌المللی قرار است در خدمت روابط عمومی و تقویت دیپلماتیک دولت جمهوری اسلامی- به‌ویژه در زمینه تصویر جنسیتی آن- باشد. با این‌همه، بسیاری از آنها به دلیل تجربه خودشان در رویارویی با موانع جنسیتی و تماس و گفت‌وگویشان با جامعه بین‌الملل- به‌ویژه سازمان‌های سکولار زنان و گفتمان فمینیستی- از لحاظ ایدئولوژیک نسبت به حقوق زنان انعطاف‌پذیرتر، نسبتاً آزاداندیش‌تر، عمل‌گراتر و آگاه‌تر شده‌اند.

اسناد و معیارهای توسعه و جنسیت سازمان ملل چارچوب و طرحی کلی را در اختیار فعالان زن مستقل قرار داده است تا بتوانند با ارجاع به آنها برای

اهدافشان استدلال کنند و به نهادهای دولتی فشار بیاورند تا از استانداردهای جنسیتی مطلوب سازمان ملل پیروی کنند. در زمان ریاست جمهوری خاتمی، کارکردهای این دفتر- که در آن زمان دفتر مشارکت زنان نامیده می‌شد- بسط و گسترش یافت و بر مشارکت زنان در سیاست و ساخت جامعه مدنی تأکید بیشتری شد. بر مبنای دعوت خاتمی به «گفت‌وگوی تمدن‌ها»، سازمان‌های مردم‌نهاد زنان- به‌ویژه آنانی که با منابع دولتی مرتبط بودند- ارتباطات بین‌المللی را در هر دو سطح جامعه مدنی جهانی و بینادولتی گسترش دادند. بر مبنای گزارشی پژوهشی در سی سال پس از انقلاب ۱۹۷۹، نود و هفت گروه فعال در زمینه زنان در خارج از ایران- در چهار قاره، شانزده کشور و بیست‌وشش شهر- وجود داشته است (نوایی، ۱۹۹۹: ۱۸). این رقم احتمالاً پس از آخرین موج مهاجرت فعالان از ایران پس از سرکوب خونین جنبش سبز، به میزان چشمگیری افزایش یافته است. اگرچه افزوده شدن این نسل جدید از تبعیدی‌ها و پناهندگان در بدو امر کنش‌گری در برخی حوزه‌ها را گسترش داد، اما تفاوت‌های آنها با اجتماعات پیشین مهاجران ایرانی در برخی موارد به تشدید تنش و انشعاب در میان مهاجران انجامیده است.

به طور کلی، فعالان زن مهاجر بخشی از جنبش زنان ایران بوده‌اند و در سطوح مختلف به فعالیت زنان در داخل ایران کمک کرده‌اند (به عنوان نمونه مراجعه کنید به نشریه‌هایی چون نیمه دیگر (۱۹۸۴-۱۹۹۹)؛ آوای زن؛ زن‌نگار؛ ایران‌دخت؛ همبستگی زنان ایران؛ تلویزیون اینترنتی زنان تی وی؛ عدالت برای ایران؛ مرکز اسناد حقوق بشر ایران؛ کمپین بین‌المللی برای حقوق بشر). یکی از پایدارترین و موثرترین این سازمان‌ها که هر سال گردهمایی‌هایی را برای گفت‌وگو و تبادل نظر میان فعالان و پژوهشگران داخل ایران و خارج فراهم می‌کند، بنیاد پژوهش‌های زنان ایران است که در ۲۵ سال گذشته کنفرانس‌های سالانه‌ای در اروپا، کانادا و ایالات متحده برگزار کرده است (قریشی، ۲۰۰۷).

همچنین باید به ادبیات غنی (رمان‌ها، اشعار و زندگی‌نامه‌ها) اشاره کنم که زنان مهاجر ایرانی پدید آورده‌اند؛ بسیاری از این منابع با جهت‌گیری فمینیستی و فراملی نوشته شده است. نوشتن زندگی‌نامه شخصی به قلم زنان



روند جدیدی است. برخی از این زندگی‌نامه‌ها خاطرات جسورانه و روشن‌گر زندان سیاسی یا خاطرات شخصی درباره جنسیت، زنی با محارم و آزار جنسی توسط اعضای خانواده در دوران طفولیت را روایت می‌کند (برای نمونه مراجعه کنید به ماهباز ۲۰۰۸؛ فروهر ۲۰۱۲ و صنعتی ۲۰۱۴).

در سال‌های اخیر، افزایش دسترسی به ماهواره، رادیو، اینترنت، شبکه‌های اجتماعی و کنش‌گری رسانه‌ای تأثیر فمینیسم فراملی را افزایش داده و به گفت‌وگو و کنش دوسویه میان فمینیست‌ها در داخل و خارج ایران کمک کرده است. مثلاً، زنان مهاجر ایرانی چندین وب‌سایت با تمرکز بر مسائل جنسیت ایجاد کرده‌اند. تعدادی گروه بسته گفت‌وگوی فمینیستی نیز در فیس‌بوک و دیگر شبکه‌های اجتماعی (همانند گروه «دیالوگ فمینیستی» نسرین افضلی در سال ۲۰۱۵) فعال‌اند. برخی از مجله‌ها و وب‌سایت‌های فمینیستی داخل ایران- همانند زنان امروز؛ مدرسه فمینیستی؛ کانون زنان ایران؛ بیدار زنی؛ و خشونت بس- هم از شبکه‌های اجتماعی، به‌ویژه فیس‌بوک، به منظور جلب مخاطب و افزایش تأثیرگذاری استفاده می‌کنند. یکی از موفق‌ترین پویش‌های فیس‌بوکی مرتبط با حقوق زنان، معروف به «آزادی یواشکی»، را در سال ۲۰۱۴ روزنامه‌نگار مشهور ایرانی مسیح علینژاد- که در میان موج تبعیدی‌های پس از سرکوب جنبش سبز بود- آغاز کرد. این پویش یا کمپین که بر لغو حجاب اجباری و احترام به حق انتخاب، متمرکز است، تا به امروز در داخل و خارج ایران حمایت گسترده آنلاین (در حدود یک میلیون حامی) به دست آورده است. اگرچه این کمپین اساساً آنلاین است، الهام بخش حرکت‌های متعدد اعتراضی علیه حجاب اجباری در داخل ایران نیز شده است. اغلب این اعتراض‌ها و نافرمانی مدنی از طرف زنان جوان به‌طور پراکنده و منفرد یا چند نفره صورت می‌گیرد که بارها نیز با حمله پلیس و نیروهای امنیتی روبرو شده‌اند. در عین حال بخشی از فمینیست‌های ایرانی در داخل و خارج ایران با شیوه کار و رویکرد‌های جنجال برانگیز مسیح علینژاد موافق نیستند. اما خشم و تبلیغات منفی تندروها علیه این کارزار و شخص علینژاد نشانگر اثر گذاری این کمپین بوده است (کارپنتر، ۲۰۱۴).

لازم به یادآوری است که عامل جهانی-محلی، مداخله‌های خارجی و

حمایت بین‌المللی (از جمله حمایت مهاجران) در برخی موارد به جنبش حقوق زنان ایران نه تنها کمک نکرده بلکه گاه ضربه هم زده است. ایرانیان مهاجر از نظر سیاسی متفرق و گروه‌گرا هستند. اکثریت آنها سکولار، ملی‌گرا، بسیار تحصیل‌کرده، مدبر و به طور کلی پیشروند. جمعیت بزرگی از ایرانیان که بسیاری از آنها مرقه و فعال و موثرند، متشکل از ایرانی‌های مسلمان، یهودی، ارمنی، زرتشتی، آسوری و بی‌دین، عمدتاً در کالیفرنیا جنوبی ساکن‌اند. بخشی از آنان گرایش‌های دست راستی سلطنت‌طلبانه دارند و حامی سیاست‌های نومحافظه‌کار دولت بوش و حزب جمهوری خواه بوده‌اند. مداخله آن‌ها در سیاست ایران از طریق چندین کانال ماهواره‌ای مستقر در لس‌آنجلس غالباً مبتنی بر گذشته گرایی غیرواقع بینانه و نوستالژیک توأم با خشم و کینه‌جویانه بوده است و کمتر برای پروراندن فرهنگی برابری خواهانه و دموکراتیک کوشیده‌اند. اما به نظر می‌رسد اغلب ایرانیان دیاسپورا (مهاجر) خواهان تحولی غیر قهرآمیز در ایران در جهت ایجاد حکومتی دموکراتیک و سکولار باشند.

همان‌گونه که در ابتدای این مقاله گفته شد، فمینیسم ایرانی با ملی‌گرایی درهم‌تنیده است و غالباً حقوق زنان در چنبره بازی‌های سیاسی و رقابت‌های بین‌المللی گرفتار شده است. بیشتر فعالان زن بازداشتی به «مشارکت در تبلیغات دشمن علیه نظام» یا «به خطر انداختن امنیت ملی» متهم بوده‌اند. در رویارویی با چنین اتهام‌ها و خطرهای، بیشتر فعالان حقوق زنان مراقب بوده‌اند که هیچ‌گونه کمک هزینه از حامیان بین‌المللی^[۳۹] دریافت نکنند. این امر گروه‌های زنان ایران را از منابع مالی بین‌المللی- که در دسترس گروه‌های زنان در بیشتر کشورهاست- محروم کرده است. حتی جایزه‌های بین‌المللی که با ارزش مالی همراه‌اند تبدیل به موضوع تنش و گروه‌بندی‌های سیاسی در میان فعالان می‌شود^[۴۰]. در حالی که برخی از فعالان از هرگونه کمک مالی یا حتی جایزه‌های نمادین مؤسسه‌های غربی دوری می‌جویند، بسیاری دیگر

39- International donors

۴۰- موضوع مورد اشاره، جایزه نقدی سیمون دوبوار بود به ارزش ۳۰ هزار یورو که در سال ۲۰۰۹ به کمپین یک میلیون امضا اعطا شد و بحث‌های زیادی در کمپین در خصوص پذیرش یا عدم پذیرش آن در گرفت که دست آخر تصمیم گرفتند پول را نپذیرند اما جایزه را به دلیل ارزش نمادین آن دریافت کنند.



این رویکرد را تسلیم در برابر فشارهای اصول‌گرایان و متضاد با نیازها و منافع عملی مبارزات خود می‌بینند.

بسیاری از فمینیست‌های ایرانی، گرفتار از هر دو سو، تصمیم گرفته‌اند در برابر هر دو نیروی سلطه-طلب مردسالار داخلی و خارجی بایستند؛ آنها نه نسبت به وعده‌های رهایی‌بخش غرب از طریق بمب و موشک- آن‌گونه که در عراق رخ نمود- توهمی دارند و نه با اهداف سلطه‌طلبانه رژیم ایران و مداخله‌های فرقه‌گرایانه و نظامی‌اش در منطقه همسو هستند (توحیدی، ۲۰۰۷). از زمان انتخاب حسن روحانی در مقام رئیس‌جمهور ایران، که کار خود را با رویکرد معتدل و آشتی‌جویانه در روابط بین‌الملل پیش می‌برد، و همچنین با تغییر رویکرد نومحافظه‌کارانه و نظامی‌گر آمریکای دوران بوش به رویکرد دیپلماسی‌محور و گفت‌وگو در دوره رئیس‌جمهوری اوباما، بسیاری از ایرانی‌ها- و به‌ویژه فعالان حقوق زنان و حقوق بشر- چشم انتظار کاهش قابل ملاحظه تنش در سطح محلی و عادی‌سازی تدریجی روابط خارجی در سطح جهانی هستند. به علاوه، روابط بین‌المللی دوسویه محترمانه و صلح‌آمیز می‌تواند برای فعالان زن ارتباطات فمینیستی فراملی را- در کنار حمایت مادی و غیرمادی سازمان‌های جامعه مدنی و بنیادهای حامی در کشورهای ثروتمندتر و غنی‌تر- بهبود ببخشد.

نتیجه‌گیری

پس از طی این مسیر پرآشوب، جنبش زنان در ایران به تدریج به الگوی فمینیستی الهام‌بخش و کارآزموده‌ای برای آنانی تبدیل می‌شود که در بطن رژیم‌های سرکوب‌گر و دیکتاتور اسلام‌گرا آرزوی حقوق برابر و عدالت جنسیتی را دارند. تجربه زنان ایرانی؛ متانت و شجاعت آن‌ها؛ و بیانیه‌های عمل‌گرایانه، انعطاف‌پذیر و خلاقانه‌شان برای فمینیسم در سطح جهانی و محلی پیامدهای مهم عملی و نظری به همراه داشته است. مثلاً، آن‌ها هم از شیفتگی‌های سکولار نسبت به غرب- که در سیاست دوره‌های پیشین ایران غالب بود- و هم از بومی‌گرایی رومانتیک دوری کرده‌اند. به‌رغم اسلام‌گرایی تحمیلی کنونی، بسیاری از فمینیست‌های ایرانی به تنوع رنگ‌های رنگین‌کمان

فمینیسم‌های بین‌المللی علاقه‌مندند؛ رنگ‌هایی که بازتاب جهانی چندمرکزی، فراتر از نظم جهانی اروپامحور یا اسلام‌محور است. به‌رغم سرکوب شدید در سطوح اجتماعی و دولتی، اصطکاک شخصیتی، واگرایی ایدئولوژیک، و تفاوت‌های راهبردی و تاکتیکی، کنش‌گران میدان جنسیت ایران عموماً در عمل، همگرا بوده‌اند تا بر سر اهداف مشترکشان همکاری کنند. در حالی که نظام پدرسالار همواره کوشیده است تا ایران را در سطح بین‌المللی منزوی نگه دارد، زنان بیش از پیش از روندهای موجود در فمینیسم بین‌المللی آگاه و در سطحی فراملی - به‌ویژه در زمینه سازوکارها، ابزار و تشکیلات ایجادشده از خلال پروژه‌های جنسیتی سازمان ملل و کنوانسیون‌هایی همانند رفع تبعیض - فعال می‌شوند (توحیدی، ۲۰۰۸). اگرچه به دلیل قدرتِ بازرسی شورای نگهبان محافظه‌کار، تلاش‌های نمایندگان فمینیست مجلس ششم برای تصویب کنوانسیون رفع تبعیض ناکام ماند، اما از آن پس اغلب فعالان زن - از جمله تعدادی از فعالان اسلامی در کنار سکولارها - مطالبات خود را در چارچوب این کنوانسیون صورت‌بندی کرده‌اند (توحیدی، ۲۰۰۳).

با این‌همه، به دلیل سرکوب فزاینده و عدم دسترسی به رسانه‌های جریان اصلی ایران، تأثیر بالقوهٔ قدرتمند جنبش زنان هنوز به فعلیت در نیامده است. همانند بیشتر جنبش‌های نمونه‌وار فمینیستی، جنبش زنان ایران هم عمدتاً متشکل از طبقهٔ متوسط شهری در شهرهای بزرگ است. این جنبش برای آنکه بتواند به طبقات مختلف، اقلیت‌های مذهبی و قومی، و در میان تودهٔ گسترده‌تر مردم در مناطق روستایی، استان‌ها و شهرهای کوچک نفوذ کند راهی طولانی در پیش دارد. به علاوه، موانع نظام‌مند سیاسی و ساختاری، اثربخشی مبارزات دلیرانه و نیرومند زنان برای دستیابی به برابری و عدالت جنسیتی را محدود کرده است.

در نظام بیش از پیش جهانی‌شدهٔ امروز، فمینیست‌ها و فعالان زن در بسیاری از کشورها از سه دسته راهبرد برای توانمندکردن زنان و ایجاد تحولات برابری‌طلبانه استفاده می‌کنند: نظام سیاست‌ورزی زنان درون نهادهای دولتی، ایجاد شبکهٔ حمایتی موضوع‌محور خارج از نهادهای رسمی، و فعالیت‌های



جنبش فراگیر و مردمی زنان که هدفش تولید فرهنگی، ارتقای آگاهی، و تولید دانش است (مراجعه کنید به مقاله فری ۲۰۰۶). دولت سرکوب‌گر، پدرسالار و دیکتاتور ایران امکانات فمینیست‌های ایرانی برای به‌کارگیری مؤثر این راهبردها را بسیار محدود کرده است. با این‌همه هر زمان چنین فضاهایی، به دلیل تحولات و تعارض‌های درون نظام سیاسی به وجود می‌آید، فعالان زن می‌کوشند از فرصت‌های ساختاری کوچک استفاده کنند و تا به امروز هم چنین کرده‌اند.

اسلام‌گرایی، در مقام ایدئولوژی مستبد دولتی، باعث نفرت فراگیر بسیاری از مردم از جمله روشنفکران و فمینیست‌ها، از هرگونه خودکامگی ایدئولوژیک شده است. از این‌رو، چارچوب عمل-گرایانه حقوق بشر - چه سوسیال دموکرات و چه لیبرال دموکرات- به مخرج مشترکی برای ایجاد ائتلاف و اتحاد تبدیل گشته است. به جز افراد معدودی که برای دستیابی به جامعه‌ای آمانشهری و انتزاعی بر مبنای ایدئولوژی‌هایی خاص مبارزه می‌کنند، اکثریت تمایل دارند تا برای دگرگونی‌های ملموس در جهت بهبود شرایط زندگی و حقوق همه شهروندان- فارغ از جنسیت، قومیت، تمایلات جنسی و مواضع ایدئولوژیکشان- تلاش کنند.

بیشتر فعالان زن راهبردهای اصلاح‌طلبانه، تحول-خواهانه، غیرفرقه‌ای، غیر ایدئولوژیک و مسالمت‌آمیز را برگزیده‌اند. با به‌کارگیری راهبرد «قدرت حضور»، آنها نه تنها با جامعه مدنی به طور کلی بلکه با برخی از نخبگان حاکم هم وارد کنش دوسویه راهبردی شده‌اند. آنها با اصلاح‌طلبان سیاسی درون و بیرون دولت، روشنفکران، رسانه‌ها، قانون و قانون‌گذاران مجلس، برخی از روحانیون، نهادهای گوناگون اجتماعی و مردم عادی در ارتباط-اند. این کنش دوسویه تاکتیک‌ها و شکل-های متعددی به خود می‌گیرد: انتقاد سازنده از درون و بیرون چارچوب قوانین موجود و شریعت اسلامی به منظور بازنگری، بازتفسیر و اصلاح به سوی سکولاریته عرفی‌گرایی و همچنین ساختارشکنی و واژگونی. تمایل آنها به اجتناب از نخبه‌گرایی و عوام‌گرایی و پایداری‌شان در ادامه مسیر، به‌رغم سرکوب مداوم از سوی حکومت، به ویژه اصول‌گرایان حاکم، چالش‌برانگیزین وظیفه بوده است. با این‌همه، جنبش حقوق زنان ایران

به صورت بالقوه نیرومند و عملاً مبارز باقی مانده و استقلال و ریشه‌های بومی خود را هم به دلیل و هم به‌رغم همه‌ی جاذبه‌ها و دافعه‌های ملی و بین‌المللی حفظ کرده است (احمدی خراسانی، ۲۰۱۲).

بسیاری امیدوارند تا با توافق هسته‌ای موفقیت‌آمیز ایران با قدرت‌های «۵ به‌علاوه ۱»، ایران وارد دور جدیدی از آشتی با غرب شود، جنگ سرد در روابط ایران-آمریکا پایان پذیرد و ایران به سوی نظام سیاسی عقلانی‌تر و آزادتری پیش رود. اما با توجه به روند افراط‌گرایی که در جریان کارزارهای انتخاباتی ریاست‌جمهوری آمریکا آشکار بود، و از سوی دیگر تداوم قدرت اصول‌گرایان افراطی در ایران، قدرت‌های نوظهور افراطیون مذهبی مثل داعش در منطقه خاورمیانه، و تراژدی خشونت‌بار سوریه که به کانون جنگ‌های نیابتی و فرقه‌گرایانه منطقه تبدیل شده و در کنار دیگر بازیگران، عربستان سعودی-این نیرومندترین پایگاه پدرسالاری- را نیز درگیر کرده است، به دشواری بتوان این امیدها را زنده نگه داشت. با این‌همه، درباره یک نکته مطمئن هستیم: بدون سازمان‌های پویای جامعه مدنی، به‌ویژه جنبش‌های مردمی و مؤثر زنان در زمینه حقوق برابر و عدالت جنسیتی، ایران (و نه هیچ کشور دیگری در منطقه خاورمیانه)، نمی‌تواند در ساخت رژیم سیاسی دموکراتیک و سکولار صلح‌طلبی موفق باشد؛ رژیمی که قادر باشد توسعه انسانی پایدار را در درون کشور خود به صورت محلی دنبال کند و از سوی دیگر نقشی سازنده در خارج از کشور برای حل جنگ‌های نیابتی فرقه‌گرایانه کنونی در منطقه ایفا کند؛ پیش از آنکه این نبردها به جنگ جهانی دیگری بدل گردد.

References

Abbasgholizadeh, Mahboubeh. 2010. "The Crisis of Agency in the Iranian Women's Movement: A critique from inside," Article presented at the 21st Annual Conference of the Iranian Women's Studies Foundation, Paris, July : <http://shabakeh.de/opinion/347/>



Abou-Bakr, Omaima. 2001. "Islamic Feminism: what is in the name?" *Middle East Women's Studies Review* (Winter-Spring): 1-3.

Afary, Janet. 1996. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911: Grassroots democracy, social democracy, and the origin of feminism*. New York: Columbia University Press.

———. 2009. *Sexual politics in modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

Afkhami, Mahnaz, and Erika Friedl, eds. 1994. *Eye of the storm: Women in post-revolutionary Iran*. London: I. B. Tauris.

Ahmadi Khorasani, Noushin. 2012. *Bahar-e Jonbesh-e Zanan* [The Spring of Iranian Women's Movement]: www.noushinahmadi.wordpress.com

-----, 2009. *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: An Inside Story* (English translation by Women's Learning Partnership, Washington DC, 2009): <http://www.learningpartnership.org/iran-oms-inside-story>

-----, 1386/2007. "Jonbesh yek million emza: Ravayati az daroun" [The One Million Signatures movement: A narrative from inside]. <http://www.femschool.info/campaign/spip.php?article86>

Alamdari, Kazem. 1387/2008. "Jonbesh yek-million emza, ulgouyi bara-ye jamèh madani dar Iran." 10 Farvardin/March. <http://www.femschool.info/campaign/spip.php?article210>.

Alasti, Sanaz. 2007. "Comparative study of stoning punishments in the religions of Islam and Judaism." *Justice Policy Journal* 4, no. 1 (Spring).

Amini, Asiyeh. 2016. "War of Words: A woman's battle to end stoning and juvenile execution in Iran." In *New Yorker*, by Lara Se-

cor, January 4: <http://www.newyorker.com/magazine/2016/01/04/war-of-words-annals-of-activism-laura-secor>

Aptheker, Bettina. 1989. *Tapestries of life: Women's work, women's consciousness, and the meaning of daily life*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Badran, Margot. 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications.

-----, 2001. "Understanding Islam, Islamism, and Islamic feminism." *Journal of Women's History* 13, no. 1 (Spring): 47–52.

Bahreini, Raha (June 2014). Amin, Shadi; Sadr, Shadi; McDermott, Nicola, eds. "Pathologizing Identities, Paralyzing Bodies" (PDF) (Report). Justice for Iran and Iranian Lesbian and Transgender Network (6Rang).

Bamdad, Badr ol-Moluk. 1977. *Darkness into light: Women's emancipation in Iran*. Ed. and trans. F. R. C. Bagley. New York: Exposition Press.

Baniyaghoob, Zhila. 1384/2005. "Zanan der dowran-e riyasat jomhouri-ye Mohammad Khatami" [Women during the presidency of Mohammad Khatami]. *Gooya News*, 3 Shahrivar.

Basarudin, Azza. 2015. *Humanizing the Sacred: Sisters in Islam and the Struggle for Gender Justice in Malaysia*, (Seattle: University of Washington Press).

Bayat, Asef, Ed. 2013. *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (Oxford University Press).

-----, 2007. "A women's non-movement: What it means to be a woman activist in an Islamic state." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 27, no. 1:P.162



- Beck, Lois, and Guity Neshat, eds. 2004. *Women in Iran: From 1800 to the Islamic republic*. Urbana: University of Illinois Press.
- Carpenter, Julia. 2014. "Iranian journalist faces threats, false report of rape after viral Facebook success." *The Washington Post*. June 7: <https://www.washingtonpost.com/blogs/she-the-people/wp/2014/06/07/iranian-journalist-faces-threats-false-report-of-rape-after-viral-facebook-success/>
- Cooke, Miriam. 2001. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. New York: Routledge.
- Ebadi, Shirin. 2016. *Until We Are Free: My Fight for Human Rights in Iran*. New York: Random House.
- , 2000. *History and documentation of human rights in Iran*. Trans. Nazila Fathi. New York: Bibliotheca Persica Press.
- Esfandiari, Haleh. 1997. *Reconstructed lives: Women and Iran's Islamic revolution*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center.
- Ezazi, Shahla. 2015. "Tajavoz-e jensi va baz-tlid-e hoviyyat-e mardanegi" [Rape and the reconstruction of masculine identity] in *Feminist School*. Aban 27 1394 <http://www.feministschool.com/spip.php?article7827>
- Family, Shirin. 2015. "Campaign taghyir chehre mardaneh Majles, gami boland barayemoshareket-e siyasi zanan" ["The Campaign to change the male image of Majlis is a long step toward women's political participation]. 18 Bahman, 1394 <http://www.feminist-school.com/spip.php?article7884>
- Ferree, Myra Max, and Aili Marie Tripp, eds. 2006. *Global feminism: Transnational women's activism, organizing, and human rights*. New York: New York University Press.
- Forouhar, Parastou. 2012. *In the Name of Iran: Darush and Par-*

vaneh Forouhar (Bekhan be nam-e Iran) (Germany: Parastou Forouhar).

Freeman, Jo. 1999. "On the origins of social movements." In *Waves of protest: Social movements since the sixties*, ed. Jo Freeman and Victoria Johnson, 7-24. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

-----, 1973. "The Tyranny of Structurelessness," *Ms. Magazine*, July 1973, pp. 76-78, 86-89.

Gerlach, Luther. 1999. "The Structure of Social Movements: Environmental activism and its opponents." In *Waves of Protest: Social movements since the sixties*, edited by Jo Freeman and Victoria Johnson. Lanham, MD. Rowman and Littlefield.

Ghazi, Freshteh. 2016. "Recordha-ye Tazeh Majles Iran: Kamtarin rowhani, bishtarin zan" [New Majlis records: the least clerics and the most women]. *BBC Persian*, May 1 : http://www.bbc.com/persian/iran/2016/05/160501_l10_fgh_majlis_clerics_women

Ghorashi, Haleh. 2007. "Iranian women's voices across borders." In *Women, feminism, and fundamentalism*, ed. Ireen Dubel and Karen Vintges, 82-95. Amsterdam: Humanistics University Press.

Haeri, Shahla. 1989. *Law of desire: Temporary marriage in Shi'i Iran*. Syracuse: Syracuse University Press.

Hashemi, Nader and Danny Postel (Eds.). 2011. *People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future* (New York: Melville House).

Hoodfar, Homa. 1999. "The women's movement in Iran." *WLUML* (Winter).

Jahanbegloo, Ramin. 2011. Preface to *People Reloaded: The Green*



Movement and the Struggle for Iran's Future, edited by Hashemi, Nader and Danny Postel (New York: Melville House).

Javaheri, Jelveh. 2015. "Ejازه hamsar, rouy-e digar-e sekkeh esteqlal zanan" [Husband's Permission, the other side of the coin of women's independence] in Khoshounat Bas. Azar 1394, Tehran, Iran: <http://basast.org>

Kar, Mehrangiz. 2001. "Women's strategies in Iran from the 1979 revolution to 1999." In Globalization, religion, and gender: The politics of women's rights in Catholic and Muslim contexts, ed. Jane Bayes and Nayereh Tohidi, 177–202. New York: Palgrave.

———. 2008. "Discrimination against women under Iranian law." Gozar (Freedom House) (December 8).

Kar, Mehrangiz, and Shahla Lahidji. 1372/1993. Shenakht-e hovviyat-e zan-e irani dar gostareh-ye pish-tarikh va tarikh. Tehran: Roshangaran.

-----, 1999. Mavane' Hoquqi Towse' siyasi dar Iran [Legal Obstacles to Political Development in Iran] (Tehran, Qatreh Publications).

-----, 1378/1999. Sakhtar Hoquqi Nezam Khanevadeh dar Iran (Legal Structure of Family System in Iran), (Tehran, Roshangaran Publications, 1378).

Keddie, Nikki. 2003. Modern Iran: Roots and results of revolution. New Haven: Yale University Press.

Keshavarz, Nahid. 1387/2008. "Kampaign yek million emza be masabeh jonbesh-e ejtemayi." 15 Ordibehesht/April. <http://fem-school.info/spip.php?article550>

Khosrokhavar, Farhad. 1996. "Les intellectuels post-islamistes en Iran revisités", *Trimestre du Monde*, 1er trim., pp. 53-62.

Kian-Thiébaud, Azadeh. 2009. "Social change, the women's rights movement, and the role of Islam." *Middle East Institute Viewpoints: The Iranian Revolution at 30* (January 29).

-----, 2008. "From Motherhood to Equal Rights Advocates: The Weakening of Patriarchal Order," in Homa Katouzian and Hossein Shahidi, eds., *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict* (London, UK: Routledge), pp. 86-106.

Kurzman, Charles. 2008. "A feminist generation in Iran?" *Iranian Studies* 41, no. 3 (June): 297-321.

Kynsilehto, Anitta, Ed. 2008. *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96 (Finland: University of Tampere).

Mahbaz, Effat. 2008. *Forget Me Not (Faramoosham makon)* (Sweden: Baran Publications).

Mahdavi, Pardis. 2008. *Passionate uprisings: Iran's sexual revolution*. Stanford: Stanford University Press.

Mashayekhi, Mehrdad. 1387/2009. "Iranian women placing the social movement in its proper place." 17 Esfand/February: <http://www.femschool.infspip.php?article2235>

Milani, Farzaneh. 2011: *Words not Swords: Iranian Women and the Freedom of Movement* (New York: Syracuse University Press).

-----, 1992. *Veils and words: The emerging voices of Iranian women writers*. Syracuse: Syracuse University Press.

Mir-Hosseini, Ziba. 2010. "Understanding Islamic Feminism":



<http://www.countercurrents.org/sikand070210.htm>

Mir-Hosseini and Richard Tapper. 2006. *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. London-New York: I.B. Tauris.

Moallem, Minoo. 2006. "Feminist scholarship and the internationalization of women's studies." *Feminist Studies* 32, no. 2 (Summer).

Moghadam, Khadije. 2015. "I did not flee from my son's homosexuality. I faced it.":

<https://www.tableaumag.com/2389>

Moghadam, Rezvan. 2013. In an interview with Radio Zamanah: http://www.radiozamanah.com/189490_ (In Persian)

Moghadam, Valentine. 2002. "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate," in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, no. 4.

----- . 2005. *Globalizing women: Transnational feminist networks*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Moghissi, Haideh. 1996. *Populism and feminism in Iran: Women's struggle in a male-defined revolutionary movement*. New York: St. Martin's Press.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991. "Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses." In *Third world women and the politics of feminism*, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Molyneux, Maxine. 1985. "Mobilisation without emancipation?"

- Women's interests, the state, and revolution in Nicaragua." In *New social movements and the state in Latin America*, ed. D. Slater, 233–259. Amsterdam: CEDLA.
- Molyneux, Maxine. 2002. "Analyzing Women's Movements," in C. Jackson and R. Pearson Eds. *Feminist Visions of Development*.
- Molyneux, Maxine, and Shahra Razavi, eds. 2002. *Gender justice, development, and rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Mozaffari, Kaveh. 2015. "Aya faza-ye entekhabat mitavanad for-sati baraye etela-e madani bashad?" [Can the election space be a good opportunity for a civil coalition?"] in *Bidar-Zani*, 24 Azar/December 18, 1394, Tehran, Iran. <http://bidarzani.com/24532>
- Najmabadi, Afsaneh. 1998. "Feminism in an Islamic Republic: 'Years of Hardship, Years of Growth.'" Pp. 59-84 in Yvonne Y. Haddad and John Esposito, eds., *Women, Gender, and Social Change in the Muslim World*. New York: Oxford University Press.
- Navaei, Shahin. 1999. *Avaye Zan*, nos. 38–39 (Winter).
- Paidar, Parvin. 1995. *Women and the political process in twentieth-century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roudi, Farzaneh. 2009. "Youth, Women's Rights and Political Change in Iran", Population Reference Bureau (PRB). <http://www.prb.org/Publications/Articles/2009/iranyouth.aspx>
- Rowbotham, Sheila. 1992. *Women in movement: Feminism and social action*. London: Routledge.
- Sanasarian, Eliz. 1982. *The women's rights movement in Iran: Mutiny, appeasement, and repression from 1900 to Khomeini*. New York: Praeger.
- Sanati, Mahdokht. 2014. *Women of Shadow (Zanan-e Sayeh-Rowshan)* Berlin: Gardoun Publications).



- Sedghi, Hamideh. 2007. *Women and politics in Iran: Veiling, unveiling, and revealing*. New York: Cambridge University Press.
- Shaheed, Farida. 1994. "Controlled or autonomous-identity and the experience of the network: Women living under Muslim laws." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19, no. 4: 997–1019.
- Shariatpanahi Movahed, Jila. 1394/2015. *Tahlili Nov bar hoqouq zan az didgah Quran*. Tehran, Ketabkhaneh Pajuheshgah Farhang, Honar va Ertebatat. Radeh 189. <https://www.tribunezamaneh.com/archives/76393>
- Shekarloo, Mahsa. 2005. "Iranian women take on the constitution." *Middle East Report Online*, July 21. <http://middleeastdesk.org/article.php?id=208>.
- Shojaee, Mansoureh. 2009. "The history of International Women's Day in Iran." March: [http:// www.feministschool.com/english/spip.php?article253](http://www.feministschool.com/english/spip.php?article253)
- Tabari, Azar, and Nahid Yeganeh, eds. 1982. *In the shadow of Islam: The women's movement in Iran*. London: Zed Books.
- Tahmasebi, Sussan. 2008. "Answers to your most frequently asked questions about the campaign." February 24. <http://www.change-forequality.info/english/spip.php?article226>
- Tavassoli, Nahid. 1382/2003. "Nov-garayi dini va zan" [Modernist religiosity and woman]. In *Chera khawb-e zan chap ast?* by Nahid Tavassoli. Tehran: Nashr Qatreh.
- Tohidi, Nayereh. 2013. "Iran: A Small Window of Hope," *Open Democracy*, 1 July : <https://www.opendemocracy.net/author/nayereh-tohidi>

- , 2010. "A Critical Assessment of Iranian Women's Movement in the Context of the Green Movement for Democracy," In Jonbesh Zanan: Tahavolat siyasi ve mobarezat-e domkratik, 2010. Edited by Golnaz Amin, Iranian Women's Studies Foundation (proceedings of the 21st Annual Conference of the IWSF, Paris, July 2010): https://www.facebook.com/note.php?note_id=10150315806087356
- , 2009. "Women and the presidential elections: Iran's new political culture." <http://www.juancole.com/2009/09/tohidi-women-and-presidential-elections.html>
- , 2008a. "Iran's women's rights activists are being smeared." September 17: <http://www.womensenews.org/article.cfm/dyn/aid/3743>
- , 2008b. "Ta'amol mahali-jahani feminism dar jonbesh-e zanan-e Iran" [The local-global intersection of feminism in the women's movement in Iran]. <http://feministschl.net/spip.php?article1660>
- , 2007a. "Muslim feminism and Islamic reformation." In Feminist theologies: Legacy and prospect, ed. Rosemary Radford Ruether. Minneapolis: Fortress Press.
- , 2007b. "The women's movement in Iran facing a double blackmail" [Grogan-giri-ye doganeh harekat-e zanan]. August 6. <http://www.roozonline.com/archives/2007/08/006680.php>
- , 2006. "'Islamic feminism': Women negotiating modernity and patriarchy in Iran." In the Blackwell companion of contemporary Islamic thought, ed. Ibrahim Abu-Rabi, 624-643. Oxford: Blackwell.
- , 2005. "Revolution? What's in it for them? Globalized



Iranian American women are nudging their homeland toward democracy.” In The Los Angeles Times (July,31):<http://www.latimes.com/news/opinion/sunday/commentary/la-op-iranwomen-31jul31,0,7192154.story?coll=la-home-sunday-opinion>

-----, 2004. “Zanan Magazine,” In Encyclopedia of the modern Middle East and North Africa, ed. Philip Matter, 4: 2423–2424. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA.

-----, 2003a. Islamic Feminism: Perils and Promises, in Middle Eastern Women on the Move: 134-146 (Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars):

https://www.academia.edu/359702/_ISLAMIC_FEMINISM_PERILS_AND_PROMISES

-----, 2003b. “Women’s rights in the Muslim world: The universal-particular interplay,” Hawwa Journal on Women in the Middle East and Islamic World 1, no. 2: 152–188.

-----, 2002. “The international connections of the women’s movement in Iran, 1979–2000.” In Iran and the surrounding world: Interaction in culture and cultural politics, ed. Nikki Keddie and Rudi Matthee, 205–231. Seattle: University of Washington Press.

-----, 1996. “‘Fundamentalist’ backlash and Muslim women in the Beijing conference.” Canadian Women Studies 16 (Summer): 3.

-----, 1995. “The Fourth World Conference of Women in Beijing and the Iranian delegation.” Zanan (Tehran), no. 25 (September).

-----, 1994. “Modernization, Islamization, and gender in Iran.”

In Gender and national identity: Women and politics in Muslim societies, ed. Valentine Moghadam, 110–147. London and Karachi: Zed Books and Oxford University Press.

-----, 1991. "Gender and Islamic fundamentalism: Feminist politics in Iran." In Third world women and the politics of feminism, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

UNDP. 2007. Human Development Report, 2007. <http://hdr.undp.org/en/reports/>

Vahdati, Soheila. 2006. "Women victims of stoning: Interview with Asiyeh Amini." Meydaan-e Zanan, September 5. <http://meydaan.net/English/showarticle.aspx?arid=40&cid=46>

Vasmaghi, Sedigheh. 2015. Hatman Rahi Hast (There Must be a Way), (Germany: Khavaran Publishing Inc. 2015, in Persian): <http://www.makaremi.com/khabr-moearfi-ketab-vasmaghi-fa/>

-----, 2014. Women, Jurisprudence, Islam (Translators: Ashena and Philip G. Kreyenbroek (Germany: Otto Harrassowitz).

WLUML (Women Living Under Muslim Laws). 2015. "Iran Women's Affairs Chief Feels Powerless to Act": <http://www.wluml.org/news/irans-womens-affairs-chief-feels-powerless-act>

فلسفه‌ی سیاسی فمینیسم

آسفندیار طبری*

فشرده:

فمینیسم در سنت فلسفه سیاسی یعنی بررسی و نقد این پدیده از زاویه‌ی اخلاقی و هنجاری در جامعه‌ی انسانی. به عبارت دیگر فلسفه‌ی سیاسی تنها به امر سیاسی از زاویه‌ی قدرت نمی‌نگرد، بلکه به مؤلفه‌های اجتماعی و اخلاقی آن نیز می‌پردازد. هدف این نوشته این است که موضوع فمینیسم را به شیوه‌ای نظام‌مند در چارچوب یک فلسفه سیاسی ارائه دهد، زیرا در میان بسیاری از روشنفکران و فیلسوفان این تفکر حاکم است که بحث فمینیسم بیش از همه یک بحث سیاسی و اجتماعی نامنسجم است که بنا به ویژگی‌های سوژه‌ای یافت کاملاً متناقضی می‌یابد. اما، اگر از دیدگاه فلسفه سیاسی به عبارت دیگر از زاویه‌ی هنجارهای اخلاقی به این پدیده بنگریم به پیچیدگی در استدلال این طیف‌های متفاوت تئوریک پی‌می‌بریم. امری که نشان دهنده‌ی اهمیت گفتمان و روشنگری در جهت رشد خود آگاهی و حساسیت فکری نسبت به این پدیده‌ی مهم اجتماعی است.

ایده‌ی برابری و تفاوت بین زن و مرد

ایده‌ی برابری بین زن و مرد از آغاز روشنگری و انقلاب فرانسه در قرن ۱۸ میلادی تا به امروز اشکال و بافت‌های گسترده‌ای یافته است. امروز در این عرصه به دستاوردهای بزرگی رسیده‌ایم، هر چند که در بسیاری از کشورهای دنیا به دلیل سنتی و دینی هنوز راه درازی در راه آزادی و رفع ستم به زنان در پیش است. درحالی‌که در بسیاری از کشورهای اروپائی پیشرفت‌های مهمی در این سو حاصل شده است، در کشورهای اسلامی با استقرار رژیم‌های اسلامی و سنتی به تحولی معکوس رسیده ایم. در ایران، انقلاب بهمن ۵۷ به روی کار آمدن یک نظام اسلامی انجامید که در آن حقوق اجتماعی و آزادی زنان سیری منفی یافت. در افغانستان نیز چنین پسرقتی با فزونی قدرت سیاسی و اجتماعی طالبان قابل مشاهده است. در ترکیه امروز نیز با روی کارآمدن حزب اسلامی شاهد تحولات منفی در این راستا هستیم. اما بر خلاف زمان انقلاب ۵۷، زنان و مردان امروز در ترکیه یا دیگر نقاط دنیا از آگاهی گسترده‌ای نسبت به حقوق خود برخوردارند و به ویژه به دنبال انقلاب دیجیتالی حمایت‌های جهانی از حقوق زنان نقش مهمی ایفا می‌کند. شاید بتوان در یک آزمایش فکری چنین تصور نمود، که اگر در سال‌های پس از انقلاب ۵۷ در ایران تکنیک دیجیتالی در پخش اخبار و نزدیکی بین انسان‌ها همچون امروز بود، حکومت اسلامی ایران نمی‌توانست به راحتی قوانین ضد زن نظیر حجاب اجباری، چند همسری، وراثت و غیره را صادر کند.

از دیدگاه امروز می‌توان با شگفتی پرسید، که چرا اقداماتی قوی از سوی اپوزیسیون آن زمان برای مقابله با چنین تدابیر ضد زنان صورت نگرفت؟ بدون شک می‌توان گفت که در اپوزیسیون که همواره اندیشه مردانه بر آن مسلط بوده و تا حد زیادی نیز هست، چنین خود آگاهی نسبت به برابری بین حقوق زن و مرد وجود نداشته است. و اگر هم داشته، فاقد اهمیت لازم بوده است، زیرا برای اپوزیسیون معادلات قدرت سیاسی اهمیت بیشتری نسبت به نابرابری و ستم اجتماعی به ویژه نسبت به زنان داشته است. رشد جنبش فمینیستی در سال‌های اخیر به مفهوم رشد خود به خود آگاهی سیاسی نسبت به برابری زن و مرد در میان زنان و به ویژه در میان مردان نیست. لازم است که با این پدیده فمینیسم از پایه آشنا شویم و البته به جریان‌های متفاوت آن از دیدگاهی انتقادی به گفتگو و پرسش بپردازیم.



فلسفه سیاسی فمینیسم^[۱] بسیار گسترده است، به ویژه اگر نظر خود را به تئوری‌های بسیار متفاوت لیبرالی، سوسیالیستی و پست استروکتورالیستی^[۲] بیافکنیم. آنچه که تمام این تئوری‌ها را به هم پیوند می‌دهد، تعهد به انهدام سلطه مرد و تبعیت زن است. بسیاری از تئوریسین‌های مرد تا همین اواخر معتقد بودند، که نوعی ریشه و انگیزه طبیعی برای محدود ساختن زن در جامعه وجود دارد که او را بیش از مرد به خانواده وابسته می‌سازد و تحت تبعیت مرد نگاه می‌دارد. از این منظر حقوق شهروندی و سیاسی زن که به او نقش دیگری خارج از خانواده بدهد، محدود می‌شود. اما تئوریسین‌های امروز از اینگونه تئوری‌ها فاصله گرفته‌اند و به زن همچون مرد به عنوان انسان‌هایی آزاد و مساوی با حس عدالت طلبی و خود مختاری می‌نگرند. در کشورهای دموکراتیک به سرعت، گرایش در به رسمیت شناختن حقوق زنان در تمامی عرصه‌های جامعه در حال رشد است و هر نوع تبعیض در این رابطه ممنوع می‌شود. اما با این همه رفع تبعیض به عدالت در استفاده از امکانات و برابری جنسیت‌ها نیانجامیده است. به طور مثال در کشورهای دموکراتیک در عرصه اشتغال، کسب کار و درآمد هنوز تبعیض وجود دارد یا در عرصه خانواده هنوز آزار و ستم زن از سوی مرد تداوم دارد. به عبارت دیگر قوانین حقوقی در این کشورها بر مبنای تساوی حقوقی زن و مرد تدوین نشده‌اند. در عمل زنان به دلیل بارداری، زایمان و نگهداری نوزاد، در شرایط بسیار متفاوتی نسبت به مردان قرار دارند، به گونه‌ای که بدون توجه به تفاوت بین زن و مرد نمی‌توان به یک اصل تساوی رسید. در این رابطه مک‌کینون^[۳] رویکرد تفاوت^[۴] را عنوان می‌کند و معتقد است که بدون به رسمیت شناختن تفاوت در جنسیت نمی‌توان به رفع تبعیض در جنسیت رسید.^[۵] حمایت از یک زن آبستن یا جدایی ورزش زنان و مردان تفاوت در جنسیت را در نظر دارد و با این وجود کسی آن را غیرعادلانه نمی‌بیند. تفاوت

1- Feminism

2- Poststrukturalisim

3- MacKinnon

4- Difference approach

5- MacKinnon: 1991, S. 220ff

در جنسیت می‌تواند به این دلیل تاحد مشخصی عادلانه باشد. تبعیض در جنسیت به مفهوم داشتن مزایایی مشخص در ارتباط با نوع جنسیت است. اگر یک زن به دلیل زن بودنش از یک شغل مشخص محروم شود، او مورد تبعیض قرار گرفته است، زیرا مسئله جنسیت در هیچ رابطه‌ای با آن شغل قابل توجه نیست. به این دلیل رویکرد تفاوت در این مفهوم خصلتی تبعیض آمیز دارد. اما در موارد دیگری نظیر حمایت از زن حامله رویکرد تفاوت قابل توجه است. رویکرد «تفاوت» در مورد مک کینون را با دیگر تئوری‌های فمینیستی «تفاوت» باید متمایز دانست. در حالی که در تئوری‌های فمینیستی دیگر تفاوت به طور سیستماتیک در سطوح مختلف نظیر تفاوت در اشکال هویتی زنان یا تفاوت بین مرد و زن موضوعیت می‌یابد، در تئوری مک کینون رویکرد تفاوت کاملاً مفهوم دیگری دارد: منظور در اینجا تفاوت جنسی بین زن و مرد زیر سایه تساوی هر دو جنس است. به عبارت دیگر در چنین درکی از تفاوت، همواره تساوی بین دو جنس مرد و زن مورد نظر است. اگر در یک جامعه تفاوت بین مرد و زن نادیده گرفته شود، چنین جامعه‌ای قادر به رفع تبعیض علیه زنان نخواهد بود. این رویکرد تفاوت در بسیاری از کشورهای دموکراتیک غربی در مبارزه با تبعیض جنسی موفقیت‌هایی داشته است. به طور مثال در شرایطی که زنان به دلیل حاملگی از محیط کار دور می‌شوند، قوانین ویژه‌ای برای تضمین قرارداد کاری آنها وجود دارد. و یا اینکه در بسیاری از احزاب سیاسی درصد مشخصی از زنان باید در شورای رهبری این احزاب حضور داشته باشند، زیرا به همان دلایل خانوادگی برای بسیاری از زنان امکان رسیدن به پست‌های رهبری وجود ندارد. نظیر چنین بحثی در حال حاضر در مورد حضور زنان در ریاست شرکت‌های خصوصی نیز مطرح است. رویکرد تفاوت این نتیجه را به دنبال داشته است، که مزایا و مقام‌های اجتماعی و رقابت برای کسب آنها فارغ از محدودیت‌های جنسی باشد. اما در بسیاری از موارد بسیاری از مزایا یا شغل‌های اقتصادی و اجتماعی چنان از سوی مردان تعیین شده‌اند، که حضور زنان در چنین شغل‌هایی در اصل و اساس خود در نظر گرفته نشده و به این دلیل یک رویکرد تفاوت نیز می‌تواند کمکی برای مقابله با این تبعیض‌ها باشد. به طور مثال شغل‌هایی که بر این فرض استوارند که متقاضی آن شغل، مسئولیتی در سرپرستی و مراقبت کودکی را ندارد. از آنجا که معمولاً زنان چنین وظایفی را دارند، مردان در



پذیرش چنین شغل‌های در الویت قرار می‌گیرند. به این دلیل رویکرد تفاوت نمی‌تواند علیه این تبعیض باشد زیرا نفس چنین واقعیتی با موقعیت اجتماعی زن در تناقض است.

اگر گروهی همواره از طیف مشخصی از شغل‌ها یا فعالیت‌های مشخص اجتماعی و اقتصادی به دور باشند، این بدیهی است که نوع فعالیت‌ها برای این گروه غیر قابل دسترسی می‌شود. به این دلیل این هم بدیهی است، که زنان از بسیاری از شغل‌های اجتماعی اجباراً به دور می‌مانند. نمونه واضح آن، همانگونه که اشاره شد، بسیاری از شغل‌هایی هستند که با شرایط زندگی یک زن به عنوان مادر در تناقض است. اگر زنان از آغاز در روند شکل‌گیری شغل‌ها در ردیف مردان شرکت داشتند، چنین وظایفی نیز متناسب با شرایط زنان نیز قابل تعریف می‌بود.^[۶] واقعیت این است که بسیاری از شغل‌ها در طول سالیان سال بنا به شرایط مردان و بدون در نظر گرفتن امکانات زنان تکامل یافته و شکل امروزی را یافته‌اند.

در بیانی واضح‌تر می‌توان چنین گفت، که هر چه در یک جامعه وظایف و امور اجتماعی بیشتر بر اساس جدایی بین دو جنس مرد و زن تعیین شوند و حقوق فردی بیشتر پایمال شود، از نظر رویکرد تفاوت کمتر می‌توان به تبعیض بین مرد و زن رسید. البته که این رویکرد یک سفسطه است و در اصل تبعیض تغییری نمی‌دهد. به طور مثال آنگاه که قوانین، شرایط کاری برای زنان را دشوار می‌سازد و به زن هویت خانه‌داری می‌دهد، بسیاری از مشاغل و روند‌های اجتماعی خود را با شرایط مردان انطباق می‌دهند و در دراز مدت حذف زن از مشاغل مهم اجتماعی امری بدیهی می‌شود. در چنین شرایطی مردان از طریق تصمیم‌های سیاسی خود تضمین‌کننده شانس زندگی برای زنان می‌شوند و در محیط خانوادگی زن از نظر مادی کاملاً به مرد وابسته می‌شود. هر چه قدرت تسلط مرد بر زن قوی‌تر باشد، یک زن بسیار کمتر می‌تواند شانس برای موفقیت داشته باشد و از این نظر موردی برای تبعیض جنسی در سطح اجتماعی کمتر می‌تواند پیش‌آید زیرا زن در سطح دیگری حذف شده است. به عبارت دیگر وقتی ساختار اجتماعی جامعه مردانه باشد و زن‌ها را از موقعیت‌های مهم اجتماعی دور سازد، دلیلی برای تبعیض ارادی و آگاهانه علیه زن نمی‌تواند

6- Richards: 1980, 113f

موجود باشد. زن در چنین شرایطی شانس برای شکوفایی خود ندارد، که بتواند در سطح دیگری مورد تبعیض قرار گیرد. به این دلیل جوامعی که از راه جدایی کامل زن و مرد به دنبال رفع تبعیض می‌شوند، بدیهی است، که در این موارد در اصل و پایه، حقوق اولیه زن متلاشی شده و رویکرد تفاوت در این بافت به شکل اغراق آمیزی، نه تنها به تفاوت بین مرد و زن می‌پردازد، بلکه حقوق فردی زن را نیز پایمال می‌کند، به طوری که در سطحی دیگر چنین ستمی به نظر نمی‌آید. می‌توان چنین نتیجه گرفت که مشکل اصلی ستم علیه زن نه تفاوت جنسی بین زن و مرد بلکه سلطه مرد علیه زن است، که به خود اجازه می‌دهد، تفاوت بین مرد و زن را برای تقسیم مزایا به نفع مرد به گونه‌ای تغییر دهد، که مرد به طور عمده از مزایای آن سود جوید. به عبارت دیگر ریشه اصلی تبعیض و بی‌عدالتی نسبت به زن نه در تفاوت بین دو جنس بلکه در تسلط مرد است و حل این مشکل نه تنها در رفع تبعیض از راه‌های ممکن بلکه کسب قدرت از مرد توسط زن است. برابری بین زن و مرد نه تنها در برابری در وجود امکانات و شانس مساوی بلکه در وجود قدرت برابر بین مرد و زن می‌تواند قابل تصور باشد. نتیجه چنین تقسیم قدرتی می‌تواند هم برای مردان و هم برای زنان مثبت باشد، به طوری که امکانات شغلی و اجتماعی متناسب با نیاز و شرایط این دو جنس رشد و تکامل سالم خود را بیابد.

تفاوت اونتولوژیک^[۷] بین زن و مرد

هایدگر بین وجود^[۸] و موجود^[۹] یک تفاوت اونتولوژیک^[۱۰] قایل است که به فارسی می‌توان آن را آموزه هستی‌نامید، که به این مفهوم است که وجود از طریق مفاهیمی که موجود آفریننده آن است قابل فهم نیست. مفاهیمی که موجود از آن استفاده می‌کند از یک نوع هستی است که به موجودیت او وابسته است^[۱۱] ولی وجود مفاهیم خاص مربوط به خود را می‌طلبد که در دسترس

7- Ontological difference, Ontologische Differenz

8- Sein, existence

9- Seiende, existent

10- ontologic

11- ontisch



موجود نیست. به این دلیل بین موجود و وجود جدایی است اما این جدایی مطلق نیست، زیرا موجود خود دارای ویژگی‌های وجودی است و به این دلیل قادر است مفاهیمی را که به موجودیت او وابسته است خلق کند.^[۱۲] تفاوت اونتولوژیک هایدگر ریشه تفاوت بین وجود و موجود است که در بافت فلسفه او بسیار نقش مهمی دارد. تفاوت اونتولوژیک نظر هایدگر تفاوت ریشه‌ای و اصلی بین وجود و موجود است. موجود آن کسی است که فکر می‌کند و به این دلیل تفاوت بین وجود و موجود تفاوت بین وجود و فکر است. فکر از نظر هایدگر یک روند دریافتی دیالکتیک نیست بلکه فکر در باره آنچه که در گذشته به فراموشی سپرده شده است. برای او آنچه که فکر نشده نیروی درونی فکر است که توسط هیچ روند فکری قابل دریافت نیست.^[۱۳] وجود و فکر را هرگز نمی‌توان جدا از یکدیگر در رابطه متقابل دید زیرا نفس هر دو به یکدیگر متعلق است. به این دلیل مشخص کردن رفتار فکر و وجود در یک چرخه متوالی است که برای تفکر فلسفی ذاتی است.^[۱۴] دلیل اصلی این چرخه این است که تحول آن به تفاوت اونتولوژیک بین وجود و فکر نمی‌انجامد. این چرخه به یک مارییچ تبدیل می‌شود، آنگاه که ما این دگرگونی را به عنوان تفاوت در تفاوت بنگریم: هستی^[۱۵]، که وجود موجود است، یک وجود ویژه‌ای است، زیرا این موجود خود ما هستیم که جسمانی‌تی در زمان دارد، به طوری که ساختار این هستی به عنوان سبکی^[۱۶] از زمان‌گذری^[۱۷] است.^[۱۸] هستی، که وجود انسان است، در ساختار وجود در زمان بدون تغییر می‌ماند. آنچه که در رابطه با یک تئوری فمینیستی و از نظر دریدا^[۱۹] مورد نظر است، این است که این هستی هایدگری خصلتی خنثی و بی‌طرفانه دارد. دریدا در این رابطه به تفاوت جنسی می‌رسد.^[۲۰] از این

12- Heidegger: 2006, §12 S. 53

۱۳- Kühn: ۱۹۷۴, S. ۵۰

14- Kühn: 1974, S. 91

15- Dasein

16- modi

17- Zeitlichkeit

18- Heidegger: 2006, §5 S. 17

19- Jacques Derrida (1930-2004)

20- Derrida: 1988

دیدگاه موجود در فلسفه هایدگر عنوان انسان را ندارد بلکه یک مفهوم خنثی به نام هستی دارای چنین عنوانی است.^[۲۱]

به موازات تئوری هایدگر به این دلیل دریدا به یک تفاوت اونتولوژیک بین مرد و زن می‌رسد. انسان یک مفهوم خنثی نیست، و باید از نظر جنسی، متافیزیکی و اخلاقی نیز در نظر گرفته شود، با این هدف که بتوان به یک رابطه حداقلی با وجود دست یافت. بدون توجه به این تفاوت در وجود انسان نمی‌توان به یک رابطه فردی با وجود دست یافت.^[۲۲] برای هایدگر تفاوت اونتولوژیک یک تفاوتی است حل‌ناشدنی. اینکه تا چه حد تفاوت اونتولوژیک در جنسیت برای دریدا نیز چنین خصلتی دارد، نمی‌توان از اثر دریدا بیرون آورد. ولی این مقایسه در سطح فلسفه ساختارشناسی^[۲۳] فرانسوی یک تحول تئوریک مهم در فلسفه فمینیستی به شمار می‌رود که الهامی است برای فمینیست‌هایی ساختارشکنی که به آن اشاره خواهد شد.

بافت فمینیستی تئوری‌های لیبرالی عدالت اجتماعی

از منظر قدرت باید تغییر و تحولات بسیاری در رابطه بین مرد و زن رخ دهد. در این رابطه این پرسش به میان می‌آید که چه تغییراتی در عرصه تئوری‌های لیبرالی عدالت اجتماعی باید داده شود، که این مسئله تقسیم قدرت بین مرد و زن خصلتی عادلانه یابد؟ از نظر الیزابت گروس^[۲۴] برای آنکه زنان بتوانند توسط خود نقش اجتماعی خود را تعریف کنند، نه رسیدن به تساوی و عدالت بلکه خود مختاری باید هدف اصلی باشد. «خود مختاری یعنی روابط انگونه تنظیم شوند، که مورد قبول واقع شود و در این رابطه شاید لازم باشد که با گروه‌ها یا افراد دیگر ادغام صورت گیرد یا نه. اما تساوی به یک مقیاس احتیاج دارد که چیزی را با چیز دیگر بتوان در تطابق گذاشت و هنجار یک نقش مهم بازی می‌کند. مبارزه برای تساوی و عدالت به مفهوم به رسمیت شناختن این هنجارها و مقیاس‌ها است و مبارزه برای خود مختاری به مفهوم از میان بردن

21- Dasein

22- Derrida: 1988, S. 17

23- Structuralism

24- Elisabeth Gross



این هنجارها یا یافتن و آفرینش هنجار های جدید است.^[۲۵]

اما اینکه این نوع تقابل بین خود مختاری و تساوی تا چه حد دقیق است، جای پرسش دارد، زیرا خود مختاری به مفهوم هنجاری و اخلاقی آن می‌تواند به عنوان بخشی از تساوی و عدالت به شمار رود. تساوی به عنوان یک هنجار اخلاقی یعنی تساوی انسان‌ها و نه تساوی با مردان و لازمه آن این است که انسان‌ها در امکان رشد و سرنوشت زندگی خود مختار باشند. یکی از انتقاداتی که از طرف تئوری فمینیستی به تئوری‌های لیبرالی عدالت اجتماعی می‌شود این است که این تئوری‌ها خود را به عرصه‌های عمومی در جامعه محدود می‌کنند و به عرصه‌های خصوصی و به طور مشخص روابط درون خانوادگی توجهی نمی‌کنند. به طور مثال یکی از موارد در عرصه خصوصی، نقش زن در خانواده به عنوان خانه دار است که اغلب ریشه نابرابری‌ها و ظلم و ستم علیه زن است. از این دیدگاه روابط خانوادگی به عنوان یک مسئله خصوصی و در یک تئوری عدالت اجتماعی لیبرالی در سطح جامعه مورد توجه قرار نمی‌گیرد. به طور مثال برای جان استوارت میل خانه داری زن یک پدیده طبیعی و بدیهی است. هر چند که میل در سطح جامعه برای زن حقوق مساوی با مرد می‌طلبد، اما تقسیم کار در خانواده از نظر او و بسیاری از تئوری‌های لیبرالی نتیجه یک توافق طبیعی بین زن و مرد در حریم خانواده است که نمی‌توان در آن دخالت کرد. از این رو زن وظیفه خانه داری و مرد کسب درآمد را به عهده می‌گیرد.^[۲۶]

حتی در تئوری‌های عدالت اجتماعی مدرن نظیر رولز، روابط درون خانوادگی به عنوان یک مبحث اجتماعی که موضوع عدالت اجتماعی باشند عنوان نمی‌شود، زیرا چنین روابطی عادلانه فرض می‌شوند و در چهارچوب اندیشه لیبرالی مربوط به حوزه خصوصی افراد است و به این دلیل یک موضوع عمومی به شمار نمی‌روند. یکی از نکات مورد انتقاد فمینیسم این است که کار خانگی یکی از موانع مهم در استقلال زن از مرد به شمار می‌رود. و مانع رشد شغلی او در جامعه می‌شود. در جامعه ای که کار خانگی و بچه داری رسمیت شغلی ندارد و زن مسئول آن شناخته می‌شود نمی‌توان انتظار داشت که زن امکان آن را یابد که به تکامل شغلی و اجتماعی و آزادی از سلطه مرد برسد. به این دلیل

25- Gross : 1997, S. 208f

26-Mill: 1997, S. 210

خانواده مرکز مهم برای رسیدن به خود مختاری و استقلال و مبارزه علیه سلطه مرد می‌شود. در چنین مبارزه‌ای هدف فمینیسم، عمومی ساختن یک موضوع خصوصی است یا به بیان دیگر از میان بردن چنین تفاوتی است که در جامعه بین مسائل عمومی نظیر آزادی و رسیدن به امکانات مساوی برای رسیدن مثلاً به شغل مورد نظر خود ولی از سوی دیگر هر آنچه که در محیط خانواده مانع اصلی در رسیدن به چنین حق یا امتیاز عمومی وجود دارد به عنوان یک امر خصوصی و در کل جامعه بی اهمیت به شمار آوردن است.

در مخالفت با این انتقاد فمینیستی به تئوری عدالت اجتماعی لیبرالی، کیملیکا^[۲۷] چنین استدلال می‌کند که از نظر لیبرال‌ها خانواده، مرکزی برای زندگی خصوصی و شخصی نیست، زیرا در لیبرالیسم دو درک متفاوت در مورد عمومی و خصوصی وجود دارد: یکی درک جان لاک است که بین سیاسی و اجتماعی فرق می‌گذارد و دیگری درکی است که بین اجتماعی و شخصی تمایز قائل می‌شود. هیچ کدام از این دو دیدگاه به خانواده به عنوان یک محفل خصوصی نمی‌نگرند یا آن را از حوزه قانون خارج نمی‌کنند^[۲۸]. اما واقعیت این است که لیبرال‌ها به نقش خانواده در حوزه خصوصی و نه در حوزه عمومی توجه چندانی نکرده‌اند. مثالی برای تمایز لیبرالی بین عمومی و خصوصی تفاوتی است که بین آزادی به مفهوم کلاسیک و مدرن آن گذاشته می‌شود. آزادی به مفهوم کلاسیک آن به معنای شرکت فعال در قدرت سیاسی بود و نه به مفهوم امروزی که به حوزه شخصی افراد مربوط می‌شود. مردم اتن قدیم آزاد بودند، زیرا همگی با هم در قدرت سیاسی شهر اتنی پولیس شرکت داشتند. اما آنها هیچگونه استقلال شخصی نداشتند. آنها مجبور بودند برای تضمین آزادی سیاسی خود همواره در خدمت پولیس یا حکومت شهری خود باشند. آزادی به مفهوم امروزی آن، آزادی از نوع شهروندی آن است که به استقلال شخصی احترام می‌گذارد و حاکمیت، تضمینی است برای حفظ استقلال و آزادی فردی همگی در جامعه. این مفهوم لیبرالی آزادی مورد انتقاد مارکس بود، زیرا آزادی لیبرالی از نظر مارکس یک دیدگاه اتمیستی به انسان است که فردیت او را از دیگران جدا و آزاد می‌سازد، که نتیجه آن حقوقی است که یک فرد نسبت به دیگران دارد و نه حقوقی که همه انسان‌ها

27- Will Kymlicka

28- Kymlicka: 1997, S. 214ff



ها را در جامعه با هم متحد سازد. اما در اصل خاستگاه آزادی لیبرالی، همبستگی اجتماعی است و حکومت موظف به تضمین آزادی فردی است. اما آزادی نیز تضمینی است برای حمایت فرد از رفتار حکومت. حکومت ضامن آزادی‌های فردی برای افرینش روابط اجتماعی پایدار در جامعه است. به بیان دیگر این ضمانت به مفهوم جدا ساختن فرد از جامعه در آن تعبیری که مارکس داشته، پایه ای ندارد. پرسش اصلی در جدایی بین عمومی و خصوصی در این نیست، که تا چه حد فرد به جامعه احتیاج دارد بلکه در این است که تا چه اندازه جامعه به حکومت احتیاج دارد.

اخلاق فمینیستی

اخلاق فمینیستی را می‌توان به عنوان واکنشی نسبت به اخلاق سنتی ارزیابی نمود که نسبت به زن بی توجه است یا اساساً خصلتی زن ستیز دارد. در اخلاق ارسطویی زنان و بردگان به عنوان شهروند پولیس به شمار نمی‌روند. از نظر او زنان فاقد خصلت خردمندانه هستند و در روند گفت‌وابی و دیالکتیکی نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند. از آنجا که زن همواره بر اساس احساسات خود عمل می‌کند، از قدرت قضاوت اخلاقی به دور است. از این رو زن نمی‌تواند سوژه‌ای برای یک روند فکری اخلاقی باشد. چنین دیدگاهی نیز امروز در افکار سنتی دینی وجود دارد. عدالت مبادله‌ای^[۲۹] ارسطو بر این اساس است که «هر کسی آنچه که سزاوار است، دریافت می‌کند.» یعنی به این مفهوم که برابر برابر است و نابرابر نابرابر. بر این پایه برخی چنین تعبیر می‌کنند که از آنجا که زن و مرد بر اساس رویکرد تفاوت نابرابر هستند پس باید از حقوق نابرابر برخوردار باشند^[۳۰]. برای کانت نیز، زنان جایگاه بالایی ندارند، زیرا آنان خود را از هرگونه باید اخلاقی آزاد می‌بینند. در این رابطه کانت در سنت ارسطویی مانده و زن را فاقد قدرت قضاوت اخلاقی می‌داند. ریشه اخلاق فمینیستی در اعتراض به این بی توجهی و حذف است، که باعث شده آنها قرن‌ها از هیچ حقوق اجتماعی و حقوقی برخوردار نباشند. اخلاق فمینیستی از نظر بسیاری ایده یک نوع اخلاق از سوی

29- Commutative Justice

30- Maihofer: 1995, S. 33-75

زنان اما برای همه است که در بافت‌های متفاوت وجود دارد: درک رابطه مادر-فرزند به عنوان یک پارادایم اخلاقی، تمرکز بر مشکلات ویژه زنان در جامعه آنجا که منافع آنها مورد نظر نیست، تساوی در شانس تکامل و شکوفایی در حوزه عمومی و خصوصی، رهایی از آزار جنسی، پورنوگرافی، تجاوز، تبعیض. برخی فمینیست‌های دیگر به بعد اخلاقی از زاویه سلطه و کسب قدرت می‌نگرند.^[۳۱]

یکی از اولین اثری که در آن مباحث مربوط به فمینیسم اخلاقی مطرح می‌شود، نوشته سیمون دوبووار^[۳۲] به نام «جنس دوم»^[۳۳] است. در این اثر او به ساخت زن به عنوان جنس دیگری از جنس مرد می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که مفهوم انسان مفهومی مردانه است و مرد زن را نه به عنوان زن بلکه انگونه که مرد در رابطه با او قرار می‌گیرد، تعریف می‌کند. زن نه به عنوان موجودی خود مختار و در خود بلکه به عنوان موجودی وابسته به مرد نگریسته می‌شود. یعنی موجودیت زن وابسته به موجودیت مرد است و می‌توان اینطور خلاصه کرد که مرد سوژه و موجود مطلق است و زن «کسی دیگر». این ساخت زن به عنوان کس دیگر ریشه در آن دارد که مقوله کسی دیگر یک فکر مردانه است و در تار و پود اندیشه نفوذ دارد.^[۳۴] دوبووار در نوشته خود به دنبال نقطه مقابل چنین تعارض فکری است و به این فرمول معروف خود می‌رسد که انسان به عنوان زن به دنیا نمی‌آید بلکه از او زن می‌سازند.^[۳۵] دوبووار در جستجوی راهی است برای دوری زن از این خصلت دیگری بودن. برای این منظور او به یک اخلاق اگزیستانسیالیستی^[۳۶] می‌رسد. از منظر چنین اخلاقی هر سوژه ای به عنوان یک ترانسندز^[۳۷] یا موجودی متعالی به آزادی خود در سایه کسب آزادی بالاتری می‌رسد و از این رو وجود محدود هر سوژه ای به وجود نامحدودی

31- Z.B.: Pauer-Studer: 1996, S. 15f

32- Simon de Beauvoir (1908-1986)

33- de Beauvoir: 1989

۳۴- همانجا، ص. ۱۲ به بعد.

۳۵- همانجا، ص. ۲۶۵: جمله‌ی فرانسوی‌اش را می‌توان این طور ترجمه کرد: «زن می‌شود» اصل جمله‌ی فرانسوی آن این است: On ne naît pas femme, on le devient که ترجمه‌ی آن به فارسی این است: «زن به دنیا نمی‌آییم بلکه، زن می‌شویم.» یا «انسان زن به دنیا نمی‌آید بلکه، زن می‌شود»

36- existensialist

37- transzendenz



در آینده‌ی ای باز و گسترده تبدیل می‌شود. هر گاه که این تعالی به درونمان یا ایمانز^[۳۸] سقوط کند، وجودنیز به وجود در خود نزول می‌کند و آزادی به دنبال آزادی گسترده تری در آینده نمی‌رود و بیش از واقع بودگی^[۳۹] نمی‌شود. این سقوط یک سقوط اخلاقی است که می‌تواند از طریق تائید سوژه یا فشار سوژه به رضایت بیانجامد. از آنجا که هر فردی نگران توجیه وجود خود است، ضرورت تعالی را حس می‌کند. اما آنچه که به شکل منحصر به فردی وجود یک زن را محدود می‌کند این است که با وجود اینکه او یک آزادی خود مختارانه دارد و خود را می‌یابد و در دنیای مردان انتخاب می‌کند، او همچنان خود را به عنوان «دیگری» می‌نگرد زیرا این فشار وجود دارد که او به عنوان یک ابژه و شئی منجمد شده و محکوم به درونمانی است، اما تعالی او توسط خصلت خود آگاهانه دیگری همواره امکان تکامل و شکوفایی را دارد.^[۴۰] هدف دوبوار توصیف تحلیلی سنت فلسفی نیست بلکه یک تحول هنجاری در زندگی زنان است که از آنها می‌خواهد مقام یک سوژه را کسب کنند. از طریق آزادی، انسان می‌تواند سوژه رفتار، کردار، افکار و عواطف خود باشد. سوژه آنکس است که به آزادی خود تحقق بخشد و آنکس که سوژه است استعداد و لیاقت آزادی را دارد. آزادی این امکان را می‌دهد که به آزادی‌های دیگر نایل شود و سوژه‌های دیگر را نیز به رسمیت شناسد.

چنین تصویری از خود آگاهی و سوژه را، پیش از آن هگل در فنومنولوژی خود ارائه داده بود. به این دلیل زن خود این توانایی را برای متعالی شدن دارد و باید برای رسیدن به آن مبارزه کند، در غیر اینصورت به درونمانی و سقوط اخلاقی می‌رسد. تحقق این آزادی برای دوبوار یک رفتار و کنش اخلاقی و واقعی است. چنین اخلاقی، اخلاقی برای زندگی خوب و رسیدن به خوشبختی یا انجام وظیفه نیست، بلکه اخلاق سوژه ای است، که آزادی و ترانسندنز را هدف خود قرار می‌دهد. چنین اخلاقی صرفاً برای زنان نیست بلکه برای همه ولی به ویژه به دلیل هویت «دیگرانه ای» که دارد، برای زنان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اما چگونه می‌توان به آن رسید و چگونه چنین چیزی ممکن است؟ دوبوار خواهان

38- immanenz

39- Faktizität

تغییر و تحول اساسی در ساختار جامعه است. از نظر او تا وقتی که خانواده و توانایی شخصی اساس یک جامعه را تشکیل می‌دهد، زن نمی‌تواند حقوقی داشته باشد. به این دلیل اخلاق اگزیستانسیالیستی دوبار تنها یک در خواست از زنان نیست بلکه خواهان تحول ریشه‌ای در جامعه مرد سالارانه است. هم تحولی در جامعه و هم مبارزه و تلاش زن برای رسیدن به آزادی شرط لازم برای رهایی زنان از زندان ایمانزد و درونماندگی است. ایده ال دوبار یک جامعه سوسیالیستی است که بر اساس تساوی و عدالت اجتماعی استوار باشد. به این دلیل اخلاق برای رسیدن به عدالت و تساوی نیز هست.

رهیافت دوبار انگیزه‌ای برای بسیاری از فمینیست‌های دیگر شد، که خود را با تئوری‌های فلسفی و اخلاقی مشغول کنند که می‌توان به دو جریان تقسیم کرد:^[۴۱] از یک سو تئوری‌هایی که به انتقاد از اخلاق هنجاری می‌پردازند که با اخلاق فمینیستی و هنجاری سازگاری چندانی ندارند. از سوی دیگر تئوری‌هایی که مسئله جنسیت را از اخلاق حذف می‌کنند ولی همچنان خود را وابسته به یک اخلاق هنجاری به شکل فمینیستی آن می‌دانند.

انتقاد فمینیستی به اخلاق کانتی در بافت مدرن آن همان پایه انتقادی را دارد که هگل و شلر^[۴۲] از کانت کرده‌اند. از این دیدگاه اخلاق کانتی یک نوع “باید” انتزاعی، مطلق و به دور از واقعیت دارد و در بسیاری از موارد با رفتار اخلاقی در شرایط مشخص در تناقض است. از سوی دیگر جنبه دیگر این انتقاد این است که اخلاق کانتی یک “باید” فرمانی است و نهایتن به یک اصلی تبدیل می‌شود که پیامد اخلاقی، شفافیت خود را از دست می‌دهد. علاوه بر آن این انتقاد از سوی فمینیسم وجود دارد که اخلاق کانتی فاقد احساس و عواطف است و صرفاً خود را به دستور و قانون موظف می‌بیند. احکام اخلاقی از نظر فمینیست‌هایی نظیر نودینگ^[۴۳] همواره جانبدارانه هستند و از یک دیدگاه فرمال (صوری) جنسی و بی‌طرفانه نمی‌توان به یک موضع اخلاقی رسید. عواطف می‌توانند در شرایط مشخص نقش بسیار مهمی در اتخاذ یک موضع اخلاقی داشته باشند. انتقاد فمینیست‌ها تنها به اخلاق کانتی نیست، بلکه به تئوری‌های لیبرالی عدالت

41- Wendel: 2011, S. 26f

42- Max Scheler (1874-1928)

43- Nel Noddings



اجتماعی و به ویژه تئوری جان رولز است، که بدان اشاره شد. تئوری عدالت رولز در وهله نخست یک تئوری قراردادی است که در سنت چنین تئوری‌هایی شرط‌هایی فرض می‌شود به نام شرایط نخستین که در آن نمایندگان بنیادهای اجتماعی و سیاسی بدون آگاهی از منافع و جایگاه شخصی خود در جامعه در یک بافت التروستی^[۴۴] یا نوع دوستانه به اصول عدالت می‌رسند. چنین شرایطی برای رسیدن به قرارداد عادلانه در جامعه مورد انتقاد فمینیست‌ها است، زیرا سوژه در چنین شرایطی یک نقش مطلق و گوشه‌گیرانه دارد و علایق شخصی او در نظر گرفته نمی‌شود. همین‌طور تئوری‌های گفتمانی هابرماس مورد انتقاد فمینیست‌ها است، زیرا چنین تئوری از نظر آنها یک تعریف بسیار تنگی از عقلانیت دارد و تمایلات و عواطف را به طور کلی نفی می‌کند. از سوی دیگر جریان دیگر فمینیستی در عین اینکه به نقد تئوریهای کانت، رولز و هابرماس می‌پردازد، تلاش می‌کند بر اساس این تئوری‌ها به یک اخلاق فمینیستی نایل شود. به طور کلی اما می‌توان گفت که تمامی تئوری‌های اخلاقی فمینیستی به دنبال این هدف هستند که زندگی زنان بهبود یابد و به ستم و ظلم علیه آنان پایان داده شود. اخلاق فمینیستی اما تنها تئوری نیست بلکه در عمل به دنبال افزونی نقش زنان در جامعه و در قدرت سیاسی است.

یکی از مهمترین جدال‌های اخلاقی در درون اخلاق فمینیستی، جدال فکری بین اخلاق اونیورسالی^[۴۵] یا جهانی از یک سو و اخلاق مضمونی^[۴۶] از سوی دیگر است. در حالی که اخلاق جهانی به اعتبار جهانی احکام اخلاقی معتقد است، از نظر اخلاق مضمونی احکام اخلاقی تنها در یک مضمون و بافت مشخصی معتبر هستند.^[۴۷] انتقاد اصلی فمینیست‌ها را به اخلاق اونیورسالی و جهانی که، از نظر آنان خصلتی هنجاری دارد را می‌توان چنین خلاصه کرد: از نظر آنان چنین اخلاقی انتزاعی است و به ویژه اینکه احساس و همدردی و مراقبت و سرپرستی در این اخلاق نقشی ندارد.^[۴۸] علاوه بر این اخلاق جهانی یا اونیورسالی

44- altruism

45- Universal

46- contextually

47- Wendel: 2011, S. 38

48- Wendel: 2011, S. 38

بر موازین تساوی و عدالت و تقارن^[۴۹] اکتورها استوار است در حالیکه در جامعه چنین تقارنی نمی‌توان یافت. همچنین از این نقطه نظر اخلاق جهانی به فرد موجودیتی بی‌قید و شرط و مستقل و انزواطلبانه می‌دهد، که حتی در مواردی با هنجارهای موجود اجتماعی در تضاد است. به این دلایل برای فمینیسم، اخلاق جهانی همچون اخلاق هنجاری است که بر اساس اصول و قواعد خاصی به حقوق و وظایف یک سوژه خود مختار وابسته است. اما زن در عمل از چنین خودمختاری برخوردار نیست. مهمترین انتقادی که به این اخلاق وارد می‌شود این است که این اخلاق از موضع مردانه است و زن در آن، همانطور که دوبووار اشاره کرده است، صرفاً نقش «دیگری» را دارد. سوزان شروین^[۵۰] نماینده یک اخلاق فمینیستی است، که هم به روابط بین انسانها و هم بین افراد می‌پردازد. او یک مدل شبکه‌ای بین افراد را مرکز توجه خود قرار داده و به آن نسبت به خود مختاری فردی ارجحیت می‌دهد. در تئوری اخلاقی او وضعیت مشخص انسان‌ها و روابط بین آنان و نه رفتار و کنش آنها مرکزی است. انتقاد اصلی شروین به اخلاق جهانی، همچون دیگر جریان‌های فمینیستی، جنبه صوری آن و مفهوم سوژه و رابطه خود مختارانه آن است. از نظر او اخلاق جهان‌شمول خطرناک است، زیرا چنین اخلاقی ساختی ظالمانه دارد. اما به عقیده او اخلاق فمینیستی نمی‌تواند همچنین یک اخلاق نسبی‌گرا^[۵۱] باشد، که بنا به شرایط و فرهنگ جوامع هنجارهای تازه‌ای تبیین کند و نسخه‌ای علیه ستم بر زنان در چنین جوامعی باشد. چرا که بنا به اخلاق نسبی‌گرا، در یک روابط فرهنگی مشخص می‌تواند رابطه اخلاقی ستمگرانه علیه زنان را در وضعیت مشخصی توجیه کنند. به طور مثال در جوامعی که محدودیت زنان از نظر فرهنگی حتی از سوی بسیاری از خود زنان امری پذیرفته شده است، اخلاق نسبی‌گرا که تابع چنین هنجارهای فرهنگی نسبی است، سخنی برای اعتراض ندارد.^[۵۲]

49- symmetry

50- Susan Sherwin

51- Relativism moral theory

52- Sherwin: S. 59ff



کارول گیلیگان^[۵۳] نیز نظیر شروین از یک اخلاق مضمونی فمینیستی جانبداری می‌کند. او به یک تئوری پست کنونسیون مضمونی^[۵۴] می‌رسد، که همزمان خود را به یک اخلاق جهانی اصولی متعهد می‌بیند. او بین توجیه صوری و کاربست مادی احکام اخلاقی تفاوت می‌گذارد، زیرا احکام اخلاقی وابسته به وضعیت‌مشخصی هستند و توجیه این احکام با کاربست آن در تطابق است. گیلیگان این روش فرا هنجاری را که کاربست و اجرا ی اصول اخلاقی را مرکز توجه قرار می‌دهد، هماهنگ با روح اخلاقی زمانه می‌بیند. اخلاق مضمونی در چنین بافتی یک نوع اخلاق نگرانی یا مراقبتی^[۵۵] شناخته می‌شود^[۵۶]. چهار مرحله در اخلاق مراقبتی از یکدیگر متمایز می‌شود: همدردی^[۵۷]، حمایت^[۵۸]، مراقبت^[۵۹] و واکنش دیگران (دریافت مراقبت)^[۶۰]. نگرانی و مراقبت برای او یک کنش است که برای وجود و بازسازی دنیا و در دنیا بودن مسئولیت می‌پذیرد. جنس مرد و زن در دو پروژه اخلاقی مختلف می‌گنجند: هنجارهای اخلاقی از یک سو و ارزش و فضیلت اخلاقی از سوی دیگر.^[۶۱] این دو مسیر اخلاقی بر پایه و اساس خود متفاوت نگریسته می‌شوند: اخلاق جزئی^[۶۲] زنانه به ویژه در محیط خانه نقش مهمی ایفا می‌کند. در حوزه عمومی اما عدالت اجتماعی نقش مهمی بازی می‌کند. پژوهش گیلیگان در باره تکامل اخلاقی زن انگیزه ای برای رشد تئوریک اخلاق فمینیستی برای دیگران شد. از نظر اینگونه اخلاق فمینیستی مشکل اخلاق ناشی از رقابت های بین حقوق عمومی متفاوت نیست بلکه سرچشمه آن مسئولیت‌های

53- Carol Gilligan

54- Postconventional contextual Moraltheory

55- Care, Sorge, Fürsorge

56- J. Tronto: Moral boundaries, London, 1993. S. 103f

57- Caring about

58- Taking care of

59- Care-giving

60- Care-receiving

61- Kymlicka: 1997, S.226

62- particular

متناقض است که برای حل آن باید به رابطه مضمونی تعریفی^[۶۳] توجه داشت و نه به اشکال صوری و انتزاعی. چنین درکی از اخلاق به مسئولیت، مراقبت و نگرانی^[۶۴] مربوط می‌شود که احساس مسئولیت را در مرکز قرار می‌دهد، در حالیکه درک اخلاق منصفانه لیبرالی به تکامل اخلاقی حقوق و قواعد و اصول مربوط به آن توجه اصلی دارد. از نظر گیلیگان اخلاق عدالتی و اخلاق مراقبتی^[۶۵] دو جریان اخلاقی ناسازگار هستند. از نظر او می‌توان ناسازگاری این دو مسیر اخلاقی را در نکات زیرین خلاصه کرد توانایی اخلاقی، فکر اخلاقی و مفهوم اخلاقی^[۶۶].

اخلاق فمینیستی مراقبتی به علایق انسان‌ها و شناخت این علایق و اینکه چگونه می‌توان چنین علایقی را به گونه‌ای اخلاقی محقق ساخت، مربوط است. اما اینکه تا چه حد این جدایی بین تئوری اخلاقی عدالت و تئوری اخلاقی مراقبت میسر باشد، قابل شک است، زیرا تئوری عدالت اجتماعی لیبرالی نیز به دنبال اصل عدالت اجتماعی در جامعه بر اساس علایق اخلاقی و انسانی است که به گونه‌ای بی‌طرفانه برای همه مردم جامعه اعتبار داشته باشد. با وجود این می‌توان گفت که تئوریه‌های عدالت اجتماعی لیبرالی نیز تا حدی به علایق فردی در محیط خانواده و به ویژه در رابطه بین زن و مرد و کودک در محیط شخصی بی‌توجه بوده‌اند. شاید یکی از دلایل این امر این باشد که از کودک نمی‌توان انتظار داشت که از حس عدالت برخوردار باشد، زیرا در این سن قبل از هر چیز منافع خودخواهانه مورد نظر است. به این دلیل یافتن اصل عادلانه در محیط خانواده که بتواند تمامی اعضای آن را تحت پوشش قرار دهد بسیار دشوار است و این اصول حداقل نمی‌توانند از یک تئوری قراردادی لیبرالی استنتاج شوند. اما نقش خانواده در تئوری رولز به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. از نظر رولز خانواده مدرسه اخلاق است که اولین نهاد اجتماعی برای شهروند اخلاقی و عادل است. اما این درست است که رولز به وجود عدالت و تساوی بین دو جنس مختلف در

63- narrative

64- care

65- Care ethic, Ethik der Fürsorge

66- Giligan:



خانواده، شاید به دلیل ذکر شده بالا، توجهی نمی‌کند. او همچون بسیاری از تئوریسین‌های دیگر فرض را بر این می‌گذارد که نهاد خانواده از درون خود یک نهاد عادلانه است.

در مقوله فکر اخلاقی می‌توان چنین پرسشی را عنوان کرد، که کنشگر اخلاقی چگونه می‌تواند بر اساس توانایی اخلاقی اش خود را در مقابل اصول اخلاقی ببیند؟ همانطور که اشاره شد، کنشگر اخلاقی به توانایی کلی اخلاقی احتیاج دارد. اما اصول هنجاری اخلاقی که در تئوری عدالت اجتماعی، اکتورها به آن می‌رسند، نمی‌توانند پاسخگوی رفتار اخلاقی آنان در شرایط مشخص باشد. به این دلیل با فکر و انعکاس اخلاقی باید بتوان حتی برخلاف اصول پذیرفته شده هنجاری عمل نمود. به بیان دیگر درک شرایط مشخص و تفکر در باره آن می‌تواند فرد را به یک نتیجه اخلاقی که برخلاف هنجارهای پذیرفته شده باشد، سوق دهد. شرایط مشخص می‌تواند کنشگر اخلاقی را به فکر وادارد و در این مفهوم او نمی‌تواند کورکورانه عمل اخلاقی خود را از اصل هنجاری مورد قبول همه استنتاج کند.

بنابراین پرسش این نیست که آیا ما به اصول اخلاقی احتیاج داریم یا نه، بلکه اینکه، این اصول بر چه رابطه‌ای استوار هستند: بر اساس حق و قانون اخلاقی و انصاف یا بر اساس مسئولیت و روابط اجتماعی. تفاوت بین این دو مفهوم اخلاقی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

- اصول انصاف و حق و قانون به دنبال اعتبار جهانی^[۶۷] هستند، در حالیکه اصل مسئولیت و رابطه به روابط مشخص توجه دارد و اعتبار جهانی موضوعیتی ندارد.

- در حالیکه اصول عدالت منصفانه لیبرالی به کل انسانیت توجه می‌کنند، مرکز توجه اصل مسئولیت و رابطه، فردیت است.

- عدالت منصفانه لیبرالی به حقوق انسانی توجه می‌کند ولی اخلاق مسئولیتی و رابطه‌ای قبل از هر چیز به مسئولیت فردی.

تئوری‌های ساخت‌گرایی^[۶۸] و ساخت‌شکنی^[۶۹] فمینیستی

انسان آزاد به دنیا آمده اما همه جا در زنجیر است. این گفته روسو در مورد زن مصداقی مضاعف دارد. پیش از اینکه مسئله جنسیت به یک گفتمان فمینیستی تبدیل شود، این مسئله از سوی مردان یک راه حل طبیعی یافته بود: زن تنها به دلیل زن بودنش، بدون اینکه در رابطه علی با حاکم و محکوم قرار گیرد، انگونه که هانا ارنت اشاره کرده است، از بدیهی‌ترین حقوق انسانی بدور بود.

اواسط دهه هشتاد قرن بیستم اورزولا بیر^[۷۰] از جنسیت به عنوان یک مقوله ساختی یاد کرد، که بر خلاف افکار رایج آنزمان زن یا مرد بودن تنها یک نقش تعریفی که از تقسیم کار از خانواده بر خیزد، ندارد، بلکه مخزنی از مجموعه رفتارهایی به شمار می‌رود که در مبادله با چنین تقسیم کاری متبلور می‌شود. بیر بر یک بعد دیگری تاکید می‌کند که بنا به آن تاثیر ساختاری اجتماعی بر اساس تفاوت بین زن و مرد در تار و پود فرهنگی، سیاسی و اقتصادی رسوخ کرده است و از این رو ویژگی‌های اجتماعی جنسیت باید مورد توجه قرار گیرد. چنین ویژگی اجتماعی اما خود را به صورت یک بافت تاریخی نشانده است که در هر جامعه‌ای متفاوت است. به طور مثال تکامل صنعتی که به جدایی بین حوزه خصوصی و حوزه کاری انجامید، شیددا به زیان زن شد، زیرا وضعیت حوزه کاری در تناقض جدی با وضعیت حوزه خصوصی و خانوادگی رشد نمود و نهایتاً به وابستگی مادی زن به مرد انجامید.

در مباحث فمینیستی بین دو مفهوم جنس یا جندر^[۷۱] و جنسی یا سکس^[۷۲] تفاوت گذاشته می‌شود. جندر هویت جنسی است که خصلتی اجتماعی دارد ولی جنسی مربوط به جنس جسم است که دارای خصلتی فردی است. این تفاوت از دهه هفتاد قرن بیستم میلادی به این سو به بحث‌های فراوانی انجامیده و ریشه اصلی آن را باید در اهداف مشخص سیاسی برای

68- Constructivism

69- Deconstructivism

70- Ursula Beer

71-Gender

72-Sex



رد استدلال‌های بیولوژیک جست که بر آن پایه تفاوت بین مرد و زن در یک سطح طبیعی و بیولوژیک کاهش داده می‌شود تا بتوان نابرابری بین مرد و زن را توجیه کرد. در نتیجه تفاوت بین جندر و سکس دو جریان مختلف فکری در تئوری‌های فمینیستی قابل مشاهده است:

جریان کنستروکتیویستی یا سازندگرایی، که در اصل به کنستروکتیویسم اجتماعی پایبند است و بر این پایه که طبیعت و فرهنگ ریشه واحدی دارند به این پرسش می‌پردازند که آیا «تفاوت» و «سلسله مراتبی» ریشه‌ای مشترک دارند؟ منظور این است که آیا اصل تفاوت بین زن و مرد مترادف با یک مفهوم سلسله مراتبی بین این دو است؟ در این رابطه به ویژه پژوهش‌های تجربی زیادی انجام شده است. به طور مثال یکی از تازه‌ترین این پژوهش‌ها را می‌توان در نشریه هفتگی دی-تسایت خواند، که بر آن اساس، زن‌ها آنگاه می‌توانند به یک دینامیک گروهی دست یابند که نسبت به مردان در اقلیت نباشند. در غیر این صورت اقلیت زن در نتیجه ساختار فکری و اجتماعی سلسله مراتبی، خود را با مردان هماهنگ و منطبق می‌کند.^[۷۳] روش ساخت گرائی به این پرسش می‌پردازد، که مرد و زن چگونه تصور می‌شوند و چگونه افراد خود را به عنوان مرد یا زن درک می‌کنند و چه ویژگی‌هایی این دو جنس را در عمل متمایز می‌سازد. از پیامدهای دیدگاه کنستروکتیویستی در عرصه تجربه زن و مرد این است که پرسش «چه کسی، چگونه است؟» جای خود را به پرسش «چگونه و در چه روندی انسان به عنوان چه جنسی می‌شناسند و درک و احساس می‌کنند؟» بنابراین، پرسش مربوط به جنسیت از شکل سوژه‌ای آن به عنوان زن یا مرد بودن خارج شده و به طور متقابل وابسته به وضعیت مشخص می‌شود، که چگونه مرد یا زن بودن در عمل ساخته و پرداخته می‌شود.^[۷۴] در این رابطه شیوه‌های قوم نگارانه^[۷۵] برای پژوهش‌های ساخت گرائی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که به نقش نمادین مفاهیم مرد و زن در جوامع مختلف می‌پردازد. مسئله تغییر جنسیت یا فرا جنسیت اما با دوگانگی ساخت گرائی بین مرد و زن به تناقض می‌انجامد.

73- Bund: 2012, S. 23

74- Becker-Schmidt: 2011, S. 76 ff

75- ethnomethodology

به این دلیل در مقابل تئوری کنستروکتیویستی که بر ساخت دوگانه جنسی و جدایی بین جندر و سکس استوار است تئوری دکنستروکتیویستی به از میان بردن این مرزها می‌رسد.

جریان ساختارشکنی که مفهوم مقابل برساختارگرایی (سازندگرایی) است، مرزی بین جندر و سکس نمی‌بیند و آن را به طور کامل تابع فاکتورهای اجتماعی و تاریخی می‌داند. بانی این تئوری جودیت باتلر^[۷۶] است. اثر باتلر به نام اشفته‌گی جنس^[۷۷] که در دهه ۹۰ میلادی منتشر شد از شهرت زیادی برخوردار شد، به طوری که اثر او تا به امروز تأثیر بسیار زیادی بر جریانهای فمینیستی گذارده است. تئوری باتلر به ویژه از نظر استحکام و استدلال تئوریک و فلسفی حایز اهمیت است و شاید بتوان گفت که اولین اثر فلسفی مستدل در مقوله فمینیسم است. از نظر باتلر تفاوت جنسی میدانی است برای نبرد سیاسی که تماماً در خدمت اهداف سیاسی قرار گرفته است. نمی‌توان یک تعریف معتبر در رابطه بین سکس و جندر ارائه داد. مهم این است که این مفاهیم را در فرهنگ جاری به طور مشخص مورد بررسی قرار داد. باتلر به یک نظریه انتقادی در گنالوژی^[۷۸] یا شجره نامه جنسیت می‌رسد که از تئوری جنسیت فوکو^[۷۹] و دریدا الهام می‌گیرد. فوکو در تئوری خود به ترکیب قدرت و آگاهی می‌پردازد. باتلر به دنبال پاسخ به این پرسش است که فکر تمایز بین دو جنس ناشی از کدام ماتریس قدرت است و چنین فکری در چه مسیری حرکت می‌کند؟ دوگانگی جنسی از نظر او از طریق طبیعی شمردن آن پایه‌های محلی یافته است. باتلر معتقد است که هویت جنس به فورمول تازه‌ای احتیاج دارد که می‌تواند روابط قدرت را نیز منعکس کند. باتلر در تئوری خود مرز بین سکس و جندر را از میان می‌برد و برای او سکس همواره جندر است، تا آنجا که سکس یک ساخت هنجاری گفتمانی می‌شود. یودیت باتلر به یک جنبش فمینیستی فرا هویتی می‌اندیشد و در مصاحبه‌ای چنین استدلال می‌کند: «به نظر من، زمانی که ما تنها به گروه یا

76- Judith Buttlar

77- Butler: 1991

78- Genealogy

79- Michel Foucault



رده‌ای زیر عنوان زنان نمی‌پردازیم، و مبانی دیگری از قدرت بیرون از دسته‌بندی‌های مبتنی بر جنسیت را می‌پذیریم، امکان تحلیل‌ها و کنار هم ایستادن‌های پیچیده‌تری را فراهم می‌آوریم. من فکر نمی‌کنم که ما نیازمند شکل‌گیری یک هویت فمینیستی هستیم، الویت، به نظر من، با مجموعه‌ای از تعهدات فمینیستی تجدیدنظرشده در شرایط جغرافیای سیاسی گوناگون جنبش فمینیستی است. یک فرآیند و یک جنبش، حتی یک اتحاد، نیازمند یک هویت واحد نیست. گاهی لازم است از هویت‌ها بگذریم، یا دست کم، نگذاریم هویت‌ها جای اصول یک حرکت را بگیرند، تا بتوانیم کنار همدیگر بایستیم. هدف ما از ایجاد اتحاد ساختن هویت نیست، برکشیدن جنبش است. من حتماً فکر می‌کنم که زنان باید با هم کار کنند، ولی مطمئن نیستم که این همکاری نمی‌تواند مردان را نیز در خود جای دهد. فکر می‌کنم زنان می‌توانند، و می‌باید زنان ترانس (فراجنسیتی) را نیز، که به اندازه‌ی من به این گروه یا رده تعلق دارند، شامل شوند.^[۸۰]

* اسفندیار طبری، نویسنده و استاد فلسفه سیاسی از دانشگاه توبینگن (آلمان)

کتاب‌شناسی

- Becker-Schmidt, R., Knapp, G.: 2011, „Feministische Theorien“, Junius
 Bittner, C.: 1998, *Recht als interpretative Praxis*, Berlin : Duncker u. Humblot
 Bund, K. / Heuser, U.J.: 2012. „Verändern sie die Welt?“, DIE ZEIT, Nr. 49
 Butler, J.: 1991, „Das Unbehagen der Geschlechter“, Frankfurt a.M.
 Cooley, C.H.: 1916, „SocialOrganization“, New York
 Coser, L.: 1956, „the functions of social conflict“, New York, free press
 Derrida, J.: 1988, „Geschlecht“, Hrsg. Peter Engelmann, Edition Passagen
 Dewey, J.: 1964, „Demokratie und Erziehung“, Braunschweig
 Gross, E.: 1997, „What is Feminism Theory?“, in C. Pateman / E. Gross (Hgg.): *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Boston, Mass. 1986 in W. Kymlicka, *Politische Phi-*

۸۰- نشریه فلسفه خرمگس شماره ۶، مصاحبه نیره توحیدی با یودیت باتلر. ۴۹-۵۷. مرداد ۱۳۹۵.

losophie heute, Campus

Heidegger, M.: 2006, „Sein und Zeit“, 9. Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen

Locke, J.: 1995, „two treatises of government“, London, Everyman

MacKinnon, C.: 1991. „Towards a Feminist Theory of the State“, Cambridge

Mill J.S.: 1940, „utilitarianism, liberty, and representative government“, London

Mill, J.S.: 1997, Essays on Sex Equality, 1970, S. 179, In W. Kymlicka, Politische Philosophie heute, Campus

Münch, R.: 2008, „Soziologische Theorien“, B1-3, campus

Richards, R. J.: 1980, „The Sceptical Feminist“, London

Sen, A. K: 1992, Inequality reexamined. New York et al.

Sherwin. S.: Feministische Ethik und In-vtro-Fertilisation, in: Nagel-Docekal, Herta & Pauer-Studer. Herlinde (Hgg.), Jenseits der Geschlechtmoral, S. 59ff

Wendel, S.: 2011, Feministische Ethik, Julius

پیدایش پرتنش سکسوالیته^[۱] جدید در جامعه ایران: تجربه همخانگی و رابطه جنسی خارج از ازدواج^[۲]

سعید پیوندی*

طرح بحث

یکی از جنبه‌های مهم دگرگونی‌های ژرف جامعه ایران در چهاردهه گذشته، دگرگونی چشمگیر در الگوی روابط جنسی و خانواده است. چنین دگرگونی‌هایی در سایر کشورهای دنیا نیز به‌وقوع پیوسته است و پژوهش

۱- واژه فرانسوی سکسوالیته در پی ترجمه کتاب تاریخ سکسوالیته نوشته میشل فوکو (نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده) به زبان فارسی در ایران رایج شده است. سکسوالیته به معنای جنسیت، میل جنسی و رفتارهای جنسی است. در پژوهش‌های پیرامون سکسوالیته به عنوان حوزه‌ای بینارشته‌ای به اخلاقیات جنسی، جنبه‌های عاطفی و احساسات جنسی، عشق، بازنماها، باورها، ارزش‌ها، هنجارهای فرهنگی و عوامل اجتماعی در جنسیت و رفتارهای جنسی توجه می‌شود.

۲- این پژوهش جمعی با مشارکت دانشجویان درس روش‌شناسی دوره کارشناسی ارشد ایران آکادمیا (آموزش از راه دور) انجام شده است. کار میدانی و مصاحبه‌های ۳۱ تن از دانشجویان در تهران و شهرهای دیگر امکان عملی تهیه این مقاله را بوجود آورد. از همه دانشجویان دوره ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ برای مشارکت صمیمانه در این پژوهش جمعی تشکر می‌کنم. بدون کار میدانی خوب و با حوصله همگان چنین پژوهشی نمی‌توانست به نتیجه برسد. همزمان باید از ۴۵ زنی که حاضر شدند با صراحت پیرامون تجربه خود با من و دانشجویان مصاحبه کنند سپاسگزاری ویژه کرد.

های دانشگاهی مهمی هم پیرامون این موضوع وجود دارد. انقلاب جنسی سال‌های دهه ۱۹۶۰ در کشورهای توسعه یافته اروپا و امریکای شمالی و سپس در سایر نقاط دنیا، به پرسش کشیده شدن نابرابری‌های جنسیتی در حوزه خانواده و تحول نقش‌های زنانه و مردانه، کوچک شدن اندازه خانواده و زوال تدریجی سلطهٔ مردانه و خانواده‌های سنتی، ظهور اشکال جدید خانواده و زندگی خانوادگی، به رسمیت شناخته شدن حقوق همجنس‌گرایان، گسترش چشمگیر پدیده‌هایی مانند طلاق و یا زندگی مجردی از جمله نشانه‌های این تحولات مهم‌اند. آنچه اما شرایط ایران را با سایر کشورها متفاوت می‌کند نوع برخورد نهادها و گفتمان رسمی با این تحولات اجتماعی، انسان‌شناسانه و ذهنیتی و تنش‌های شدیدی است که میان هنجارهای رسمی، فرهنگ سنتی و الگوهای سکسوالیته و اشکال زناشویی جدید در دل جامعه ایران شکل گرفته است. در گفتمان رسمی و قوانین جمهوری اسلامی خانواده در قالب سنتی نهادی، کانونی مقدس است و بخش مهمی از نظام ارزشی حکومت در حوزهٔ فردی و کنترل اجتماعی به‌ویژه در آنچه به بدن و سکسوالیته مربوط می‌شود با همین تلقی از خانواده پیوند خورده است. نظارت سخت گیرانه بر بدن، امر جنسی و رفتارهای فردی مربوط به آن و یا تداوم نقش‌های سنتی زنانه و مردانه از جمله در چارچوب نظام خانواده در الگوی سنتی آن ممکن است. در این نوع خانواده است که رفتارهای جنسی و بدن در چارچوب قواعد دینی محدود می‌شوند، افراد (به‌ویژه زنان) از ترس ارتکاب گناه و مجازات نوعی «پرهیزکاری» جنسی را درونی می‌کنند و نظام اقتدار سنتی مردانه در درون خانواده از مشروعیت برخوردار می‌شود. همزمان وجود و تداوم این نظم جنسی به نشانه‌ای پرمعنا از اقتدار حکومتی دینی هم تبدیل می‌شود. کاهش نفوذ این شکل از خانواده سنتی و ظهور اشکال جدید خانواده و روابط جنسی خارج از ازدواج برای گفتمان رسمی حکومت دینی به معنای نظام گسیختگی ساختارهای اجتماعی و سست شدن نظم دینی و اخلاق سنتی است. پیامد ناگزیر مقاومت نهادهای رسمی و به رسمیت نشناختن رفتارها و مطالبات جدید، کندی و یا حتا بن بست نوسازی خانواده و روابط جنسی در ایران است (اعزاز، ۱۳۸۷) و بحران کنونی در این حوزه‌ها به‌ویژه به این شکاف



پرتنش باز می‌گردد (Afary, ۲۰۰۹; Mahdavi, ۲۰۰۹). نوع برخورد نهادهای رسمی با آنچه در ایران همخانگی و یا همبازی (زندگی مشترک بدون ازدواج) نام گرفته یکی از مصداق‌های تنش است که در جامعه ایران در رابطه با رفتارهای جنسی و ظهور اشکال جدید همزیستی دو فرد پدیدار شده است.

انقلاب خاموش جمعیتی

بازخوانی نتایج سرشماری‌های چند دهه اخیر و یا کارهای میدانی که در حوزه خانواده و روابط زناشویی صورت گرفته همگی حکایت از تحولات جامعه شناسانه ژرفی دارند که در جامعه ایران گاه به‌گونه‌ای خاموش و درون خویش به‌سر می‌برند. نتایج هشتمین سرشماری عمومی کشور^[۳] در سال ۱۳۹۵ نشان از ادامه روندهایی ساختاری دارد که از سال‌های ۱۳۷۰ در رفتارهای جمعیتی در جامعه ایران آغاز شده بود. در سه دهه گذشته، ایران دوران مهم انتقال جمعیتی را پشت سر گذاشته و رشد متوسط سالانه جمعیت آن از ۳٫۷ درصد (متوسط دهه ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۵) به حدود ۱٫۳ رسیده است. نام این دوران انتقالی جمعیتی را به درستی می‌توان انقلاب خاموش جمعیتی-اجتماعی نام داد. انقلابی که دارای معنای جامعه‌شناسانه مهمی است چرا که رفتارهای جمعیتی هم‌بازتاب درکی جدید از خانواده است و هم بخشی از جایگاه و هویت تحول‌یافته زنان و مردان در جامعه را به نمایش می‌گذارد. پایین آمدن نرخ رشد جمعیت سبب شده خانواده‌های پرجمعیت (۵ نفر و بیشتر) دیگر الگوی اصلی خانواده نباشند، اندازه متوسط خانواده به ۳٫۳ نفر کاهش یابد (۵ نفر در سال ۱۳۵۵) و گروه اجتماعی جدیدی که افراد ازدواج نکرده بالای ۲۰ سال را شامل می‌شود هر روز وزن کمی بیشتری در جمعیت ایران پیدا کند. خانواده‌های ۵ نفره و بالاتر که در سال ۱۳۵۵ حدود ۵۴ درصد خانواده‌های ایران را در بر می‌گرفتند در آخرین سرشماری رقمی کمتر از ۱۷ درصد را تشکیل می‌دهند. در سرشماری آخر، نیمی از ۲۴ میلیون خانواده ایرانی ۲ یا سه نفره‌اند. یکی از دلایل مهم پایین آمدن نرخ

۳- . کلیه آمارهای این بخش از مقاله از نتایج سرشماری‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۹۵ (مرکز آمار ایران) استخراج شده اند (مرکز آمار ایران، ۱۳۵۵، ۱۳۶۵، ۱۳۷۵، ۱۳۹۵).

بارآوری، بالا رفتن سن متوسط اولین ازدواج است که به‌طور منظم از سال ۱۳۵۵ افزایش یافته است (۱۹،۵ سال در سرشماری ۱۳۵۵ برای زنان، ۲۴،۵ سال در ۱۳۹۵). در سرشماری سال ۱۳۹۵ حدود ۱۰ میلیون نفر از افراد ۲۰ تا کمتر از ۴۰ سال (۶ میلیون مرد و ۴ میلیون زن) بدون همسر رسمی‌اند (طلاق گرفته یا هیچگاه ازدواج نکرده). این دگرگونی‌ها به‌روشنی از دگرگونی ذهنیتی و فرهنگی و زوال خانواده‌های بزرگ پدرسalar در ایران در جامعه حکایت می‌کنند (اعزازی، ۱۳۸۷؛ کاظمی پور، ۱۳۸۸؛ لادیه-فولادی، ۲۰۰۳؛ منادی، ۱۳۸۵). رشد بی‌سابقه آمار طلاق در ایران نیز بازتاب گسترده‌ای در جامعه داشته است. تعداد طلاق‌ها از حدود ۳۹ هزار نفر در سال ۱۳۷۰ به ۱۷۵ هزار در سال ۱۳۹۶ افزایش یافته و در نتیجه نسبت طلاق به ازدواج در طول این دوره از ۹ به ۲۹ طلاق به ازای ۱۰۰ ازدواج رسیده است. در برابر، شمار خام ازدواج در ایران پس از دهه‌ها افزایش از سال‌های پایانی دهه هشتاد روندی نزولی در پیش گرفته و از ۸۹۰ هزار در سال ۱۳۸۹ به حدود ۶۰۲ هزار در سال ۱۳۹۶ کاهش یافته است. افزایش کمی چشمگیر شمار زنان و مردان طلاق گرفته (حدود ۲ میلیون نفر از ابتدای دهه ۹۰) منجر به حضور گروه اجتماعی بزرگی در جمعیت ایران شده که بخشی از آنها خارج از چارچوب و هنجارهای خانواده سنتی زندگی می‌کنند. بحران جدایی و طلاق در ایران فقط به کسانی که به‌طور رسمی از یکدیگر جدا شده‌اند فرو کاسته نمی‌شود. بخشی از کسانی هم که هنوز زیر یک سقف بسر می‌برند از نظر احساسات از یکدیگر جدا شده‌اند و گاه زندگی جنسی مستقلی دارند. آنچه در ادبیات جامعه‌شناسانه "طلاق عاطفی" نام گرفته زندگی‌های خاموش و خانواده‌هایی توخالی‌اند که زن و مرد در کنار هم با سردی به سر می‌برند ولی تقاضای طلاق قانونی نمی‌کنند (بخارایی، ۱۳۸۶؛ باستانی، گلزاری، روشنی، ۱۳۸۹). تغییر در رفتارهای جمعیتی که خود نتیجه دگرگونی‌های ذهنیتی مهم در میان زنان و مردان و تلقی آنها از خانواده در شکل سنتی آن است زمینه‌های عینی تحولات جدیدی را به‌وجود می‌آورند که یکی از اصلی‌ترین جلوه‌های آن رفتارهای جنسی و شکل‌های نوظهور همزیستی در جامعه است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶؛ ساروخانی، ۱۳۸۵).



کدام واژه برای نام گذاری پدیده جدید؟

روابط خارج از ازدواج در ایران به صورت حاشیه‌ای و ناپیدا از دهه‌های قبل هم وجود داشته است اما جنبه‌های آن در سال‌های اخیر گسترش یافته است. پدیده‌های نوظهور اجتماعی گاه نوعی چالش زبان شناسانه را هم در پی می‌آورند چرا که باید برای رفتار جدید اجتماعی نامی گذاشت که تازگی و یا ویژه بودن آن را هم نشان دهد. در ایران انتخاب این واژه به چونی خوانش از این پدیده ارتباط پیدا کرده است. مثلاً تفاوت نگاه و داوری میان نهادهای رسمی و افکار عمومی و یا بخش‌هایی از جامعه سبب می‌شود که هر یک از آن‌ها واژگان خاص خود را برای توضیح پدیده‌ای اجتماعی مورد نظر داشته باشد. در ادبیات پژوهشی برای توصیف همزیستی خارج از ازدواج رسمی یک زوج بیشتر از واژه‌هایی مانند همخانگی، هم‌بالینی، هم‌باشی یا ازدواج سفید استفاده می‌شود. در پژوهش آزادارمکی و همکاران «همخانگی» و یا «هم‌بالینی» به عنوان «رابطه صمیمی و عاطفی بدون ازدواج با یکدیگر» تعریف شده است. نویسندگان با اشاره به گیدنز نوشته اند که در هم‌خانگی پایبندی به شریک زندگی، جنبه عاطفی دارد؛ نه قانونی. از نظر آزادارمکی و همکاران (۱۳۹۰) روابط همخانگی رقیب جدی نهاد ازدواج است و خود را در قامت «ازدواج غیر رسمی» باز می‌نمایاند. الگویی از رابطه که بسیاری از تعهدات و شرایط ازدواج را دارد اما از قوانین، سنت‌ها و محدودیت‌های آن گریزان است. کریمیان، سالاری و ملکاری (۱۳۹۴) هم از واژه هم‌خانگی استفاده می‌کنند و در تعریف از این واژه می‌گویند که روابط عاشقانه در الگوهای پیشرفته خود، به روابط «همخانگی» منجر می‌شود. این الگوی جدید همه ویژگی‌های الگوی رابطه دوستی عاطفی را دارد، با این تفاوت که این افراد زندگی با یکدیگر «زیر یک سقف» و رابطه جنسی بدون ازدواج را نیز تجربه می‌کنند و با یکدیگر زندگی اقتصادی مشترکی دارند» (ص ۱۷۸، ۱۳۹۴). از نظر گلچین و صفری وجه تمایز همخانگی بدون ازدواج با ازدواج به شیوه رایج نبودن قرارداد رسمی پذیرفته شده اجتماعی است (ص ۳۳، ۱۳۹۶). نویسندگان میان همخانگی کسانی که قرارداد صیغه میان آنها وجود دارد و هم خانگی بدون قرارداد تفاوت می‌گذارند و در تعریف همخانگی از چارچوب قانونی

فراتر می روند و ضمن پرداختن به تغییر و کاهش کارکردهای سنتی خانواده، همخانگی را سبکی از زندگی تعریف می کنند که در آن تقسیم وظایف سنتی مرد و زن نفی می شود و طرفین، از فشار نقشی در ازدواج به شیوه مرسوم رهایی می یابند (ص ۳۸، ۱۳۹۶).

در رسانه‌های جمعی از این سبک جدید زندگی به عنوان ازدواج سفید یا ازدواج سیاه^[۴] هم یاد شده است. سفید بودن این ازدواج در فهم جمعی بیشتر به عدم ثبت آن در شناسنامه مربوط می شود. سیاه بودن هم از دیدگاه برخی رسانه ها به "غیر شرعی" بودن رابطه جنسی بیرون از ازدواج باز می گردد. در برخی مجلات دانشگاهی هم می توان متونی یافت که از دیدگاه دینی برخوردی منفی با این پدیده اجتماعی دارند. برای قنبریان ریشه عبارت ساز "ازدوج سفید" نوعی حرمت زدایی از جامعه و عادی کردن نوعی رابطه نامتناسب با فرهنگ دینی ایرانی است که برای دورکردن افراد جامعه از سبک زندگی اسلامی ایرانی تلاش می کند و مشروعیت اجتماعی و حقوقی ندارد (۱۳۹۶، ص ۱۷۱).

گسترده‌ی روابط جنسی خارج از ازدواج

جامعه شناسی خانواده و جوانان و دیگر حوزه های نزدیک به آن در سال‌های اخیر به‌طور گسترده به «رواج روزافزون سهل گیری جنسی و دگرگونی ارزش‌های جنسی» (علی تبار و همکاران، ۱۳۹۳) پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد گرایش پژوهش‌های دانشگاهی به این موضوع از جمله به این دلیل است که اشکال گوناگون روابط جنسی خارج از ازدواج با وجود منع قانونی، دینی و هنجاری به پدیده‌ای قابل مشاهده و "آشکارا" در جامعه تبدیل شده‌اند. یکی از بحث‌های مهم مربوط به پیدایش روابط جنسی خارج از ازدواج در جامعه میزان گستردگی کمی آن و نیز گروه‌های اجتماعی و سنی (جوانان، دانشجویان، دانش آموزان) است که به چنین رفتارهایی روی می‌آورند. گسترش روابط خارج از ازدواج در حالی صورت می‌گیرد که پذیرش

۴- مثلاً نگاه کنید به مصاحبه سایت انتخاب با قرایی مقدم جامعه شناس با عنوان "رواج هشدارآمیز «ازدواج سیاه»/ رابطه‌ای زیر یک سقف که زندگی دختر را سیاه می‌کند!" (۲۰ اردیبهشت ۱۳۹۳).



اجتماعی آن در جامعه هنوز با مشکلات جدی همراه است. قدوسی و بیات (۱۳۹۳) در مقاله ای در مجله زنان بر این باورند که ضعیف بودن پیوندهای اجتماعی، پاشنه آشیل این روابط است. گلچین و صفری (۱۳۹۶) هم با توجه به محدودیت‌های خارجی رابطه که می تواند ناشی از نامشروع بودن سبک زندگی نزد والدین و اقوام و آشنایان، غیر قانونی بودن آن نزد نهادهای رسمی و همچنین نپذیرفتن اعضای جامعه، باشد به ناپایدار بودن آن در زمان اشاره می کنند. به این گونه است که از نظر گلچین و صفری، «معایب سبک زندگی همخانگی در کنار موانعش، با گذر زمان، هویدا می شود» (ص ۵۰، ۱۳۹۶).

آزاد ارمکی و شریفی ساعی (۱۳۹۰) بر آن‌اند که با مشکل شدن ازدواج و بسته شدن راه های مشروع برقراری رابطه جنسی، الگوهای رفتاری غیرمشروع و هنجارگریز (آنومیک) در جامعه گسترش یافته است. در پژوهشی دیگر، آزاد ارمکی و همکاران (۱۳۹۰) در بررسی سنخ شناسانه روابط جنسی پیش از ازدواج به الگوهای تفکیک و تکثیر شده شش گانه‌ای اشاره می کنند. این الگوها عبارت اند از: ۱. روابط آزاد (الگوهای روسپی گری)؛ ۲. روابط صیغه ای؛ ۳. روابط دوست دختر و دوست پسر؛ ۴. روابط همخانگی؛ ۵. روابط ضد عاشقانه (الگوهای فریب)؛ و ۶. روابط مبتنی بر عشق سیال. به نوشته بهروزیان و حسنوند آنچه دوستی و روابط دختر و پسر را در میدان مورد مطالعه به مسئله‌ای اجتماعی تبدیل کرده، نوع درک و تفسیر متفاوت نوجوانان و جوانان نسبت به روابط جنسی (نامشروع) پیش از ازدواج است که با موازین و عرف اجتماعی همخوانی ندارد (۱۳۹۵، ص ۱۹۰). از نظر آنها دگرگونی‌های ارزشی جوانان پیرامون مسائل جنسی در بین گروهی که در پژوهش شرکت کردند به حدی است که تعدادی از پاسخگویان، به نقد چارچوب های اجتماعی و فرهنگی سنتی حاکم بر جامعه پرداخته‌اند، پایبند به ارزش‌ها و هنجارهای جامعه نبودند و مهم‌تر اینکه داشتن هرگونه ارتباط با جنس مخالف را به شیوه های مختلف ضروری پنداشته و آن را به منزله شیوه جدید زندگی در عصر مدرن تفسیر و ارزیابی کرده و پذیرفته‌اند. در پژوهش دیگری در میان جوانان، عظیمی هاشمی و همکاران نیز به دگرگونی در روابط پیش از ازدواج اشاره می کنند و می نویسند: «شواهد حاکی از آن است که تغییر در ارزش‌ها

و نگرش‌ها در ایران، به سوی مثبت قلمداد کردن رابطه‌ها و معاشرت‌های دختر و پسر پیش از ازدواج است، به‌طوری که ازدواج‌های برخاسته از این گونه معاشرت‌ها افزایش یافته است.» (۱۳۹۴، ص ۱۸۳). پژوهش‌ها در نقد رفتارهای جدید جنسی از شکاف بین نسلی هم یاد می‌کنند به‌ویژه آنکه این نوع روابط، پنهانی و دور از چشم والدین شکل می‌گیرند (بهروزیان و حسنوند، ۱۳۹۵).

بیشتر پژوهش‌های میدانی در سال‌های اخیر به گروه‌های جوان جامعه به‌ویژه دانشجویان و دانش‌آموزان دبیرستانی پرداخته‌اند. فراهانی خلج آبادی و مهریار (۱۳۸۹) در تحقیق خود نشان می‌دهند که نزدیک به ۲۵ درصد دختران مجرد دانشجو در تهران، در طول زندگی خود به نوعی، رابطه جنسی با جنس مخالف را تجربه کرده‌اند. خلج آبادی فراهانی، کاظمی پور و رحیمی (۱۳۹۲) نیز در پژوهش میدانی کمی خود در میان دانشجویان تهرانی از وجود ۲۳ درصد افرادی که دارای رابطه جنسی (با یا بدون قصد ازدواج) هستند سخن به میان می‌آورند. در پژوهشی کمی در میان دانشجویان استان خراسان رضوی (عظیمی هاشمی و همکاران، ۱۳۹۴)، حدود نیمی از دانشجویان دوستی دختر و پسر بدون قصد ازدواج را به‌راحتی و یا تحت شرایطی می‌پذیرند در حالی که از نظر این دانشجویان درصد بسیار کمی از والدین (۱۷ درصد) با چنین رابطه‌ای موافقت می‌کنند. بر اساس این پژوهش ۴۴ درصد دانشجویان نوعی از تماس بدنی (تماس بدنی محدود، تماس بدنی عاطفی و تماس جنسی) را در روابطی که در آن قصد ازدواج وجود ندارد قابل قبول می‌دانند. نکته جالب در این پژوهش آن است که میزان پذیرش تماس بدنی در میان کسانی که وارد رابطه دوستی با قصد ازدواج می‌شوند هم کم و بیش در همین سطح است. برای عظیمی هاشمی و همکارانش (۱۳۹۴) نوعی شکاف درون نسلی و قطبی شدن ارزشی در نسل جوان دانشجو وجود دارد و ۴۶ درصد آنها فراتر از هنجارها و ممنوعیت‌های دینی با جنس مخالف وارد نوعی از رابطه می‌شوند. گرمارودی و همکاران (۱۳۸۸) نیز در پژوهش خود بر روی ۲۴۰۰ دانش آموز دبیرستانی (۱۴-۱۷ ساله)، نشان می‌دهند که با وجود منع شدید «نزدیکی جنسی قبل از ازدواج در فرهنگ و مذهب ما»



چنین رفتارهایی در بین جوانان گسترش می یابد. بر اساس این پژوهش بیش از ۲۰ درصد افراد جامعه آماری، نزدیکی کامل جنسی را در طول زندگی خود تجربه کرده اند و حدود ۲۸ درصد پسران دبیرستانی و ۱۳ درصد دختران گفته اند که دارای روابط جنسی هستند. از نظر نویسندگان وجود چنین رفتاری در میان دختران دبیرستانی، نشان از کم رنگ شدن توجه به مذهب در میان نوجوانان دختر و عدم امید به ازدواج در آینده دارد (۱۳۸۸). محمدی و محمدی (۱۳۹۵) با مراجعه به آمار موجود در مطالعات میدانی در تهران نتیجه می گیرند که بین ۲۰ تا ۶۰ درصد افراد گروه سنی ۱۴ تا ۱۸ سال، اغلب به طور پنهانی و بدون رضایت خانواده، ارتباط عاطفی و رابطه جسمانی و جنسی برقرار می کنند.

در پژوهش های دانشگاهی اشاره های فراوانی به تفاوت هایی وجود دارد که در رابطه های پیش از ازدواج میان دختران و پسران مشاهده می شود. در کار پژوهشی خلج آبادی فراهانی، کاظمی پور و رحیمی (۱۳۹۲) دوستی پیشرفته در دختران با تمایل بیشتر به ازدواج رابطه معنادار دارد، در حالی که در پسران معاشرت پیشرفته با تمایل کمتر به ازدواج رایج است. همزمان نسبت دخترانی که دارای رابطه جنسی اند و قصد ازدواج با دوست پسر خود را دارند بیش از پسران است. این رفتار می تواند این گونه تفسیر شود که دختران بیشتر با قصد ازدواج وارد روابط دوستی پیش از ازدواج می شوند و کمتر به این شکل از رابطه به عنوان جایگزینی برای ازدواج می نگرند.

موضوع سن افرادی که به روابط خارج از ازدواج روی می آورند نیز در بیشتر پژوهش ها مطرح شده است. برخی بالا رفتن تدریجی سن اولین ازدواج را زمینه ساز گسترش روابط جنسی خارج از ازدواج می دانند و کسان دیگری هم بر این باورند که روابط خارج از ازدواج خود به عاملی برای بالا رفتن سن متوسط اولین ازدواج تبدیل می شود (خلج آبادی فراهانی، کاظمی پور و رحیمی، ۱۳۹۲).

در کنار بحث پیرامون روابط جنسی خارج از ازدواج، بحث روابط موازی نیز به تدریج وارد ادبیات دانشگاهی می شود. مثلاً افزایش پژوهش هایی که پیرامون خیانت در روابط زناشویی در ایران صورت می گیرد نشان از وجود این

پدیده در جامعه دارد بدون آنکه کسی قادر به نشان دادن جنبه‌های عینی آن باشد. علی تبار و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهش خود نشان می‌دهند که حدود ۴۰ درصد جامعه آماری دارای روابط جنسی موازی (فرازناشویی) بودند. عزتی و کاکابرابی (۱۳۹۵) در پژوهش کمی خود بر روی ۱۱۰ نفری که رابطه خارج از زناشویی را تجربه کرده اند (۷۰ زن و ۴۰ مرد) نشان می‌دهند که عدم رضایت از زندگی و رابطه جنسی و نیز کنش‌های دوسویه اجتماعی زمینه روان‌شناسانه رفتارهای تابو شکنانه در ایران را فراهم می‌کنند.

در کارهای پژوهشی پیرامون روابط جنسی خارج از ازدواج در ایران، رابطه آن با سیاست نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. آنچه در ایران بحث میان سکسوالیته و سیاست را مهم و جذاب می‌کند وجود حکومت دینی و سماجت در تحمیل نظم اخلاقی سخت‌گیرانه‌ای در این حوزه و برخورد با رفتارهای هنجارشکنانه جامعه است. آفاری و مهدوی از جمله کسانی‌اند که در نوشته‌های خود در خارج از کشور به این جنبه توجه کرده‌اند (Afary ; ۲۰۰۹ ; Mahdavi, ۲۰۰۹). مهدوی از جمله خواست کاهش سخت‌گیری‌ها در حوزه سکسوالیته را یکی از مطالبات جوانان می‌داند.

همبازی در پژوهش‌های دانشگاهی

پژوهش‌هایی که درباره رفتارهای جدید جنسی در ایران انجام شده‌اند به دگرگونی‌های مهم در حوزه ارزشی و فرهنگی و نیز دگرگونی‌های کلان اجتماعی و اقتصادی اشاره می‌کنند و گرایش به الگوی همخانگی و یا اشکال گوناگون رابطه جنسی خارج از ازدواج را توضیح می‌دهند. کاربست رهیافت‌های کیفی در این حوزه سبب شده است که مصاحبه‌شوندگان، مجموعه‌ای گسترده از انگیزه‌ها و عوامل را مطرح کنند.

در جست‌وجوی دلایل اجتماعی همخانگی

از نظر آزاد ارمکی و دیگران (۱۳۹۱)، روابط پیش از ازدواج در ایران با انگیزه‌های گوناگون و در قالب الگوهای متفاوتی صورت می‌پذیرد. نویسندگان الگوهای «همخانگی» را افراطی‌ترین شکل‌های روابط پیش از ازدواج به



شمار می آورند. الگویی که از نظر آنها ریشه های عمیق غربی دارد و ناشی از تحولات اجتماعی و اقتصادی میانه قرن بیستم در این کشورهاست (۱۳۹۱، ص ۴۵). به نظر می رسد در نگاه این متون، ازدواج و خانواده در شکل سنتی و رایج آن نقطه مرجع کانونی و هنجار «عادی» است و رفتارهای دیگر از طریق فاصله و نوع رابطه با این نقطه مرجع سنجیده می شوند. پژوهش کیفی کریمیان، سالاری و ملکاری (۱۳۹۴) که در سه شهر کرمان، تهران و بندرعباس انجام شده از سن جوان کسانی که تجربه رابطه جنسی دارند، مدارک تحصیلی دانشگاهی و رابطه کم و بیش ضعیف با مذهب حکایت می کند. به نوشته آنها دوری از خانواده به مناسبت تحصیل یا کار، فرصت مناسبی را در اختیار این افراد قرار می دهد تا به دور از نظارت والدین انواع روابط پیش از ازدواج را تجربه کنند (۱۹۹۴، ص ۱۹۵). پیمایش زارع شاه آبادی و سلیمانی (۱۳۹۱) نشان می دهد که گرایش به رابطه پیش از ازدواج، با درآمد خانواده، تحصیلات پدر و سن فرد رابطه مستقیم و با سطح دین داری و روابط حسنه با والدین رابطه معکوس دارد. پژوهش های میدانی هم به تأثیر فرهنگی خارج کشور و «ورود ارزش های جهانی از طریق ابزارهای جدید ارتباطی» اشاره می کنند (آزاد ارمکی و دیگران، ۱۳۹۱، گرمارودی و دیگران، خلیج آبادی فراهانی و مهریار، ۱۳۸۹) و هم تحولات عینی و ذهنیتی را که در داخل ایران شکل گرفته اند از نظر دور نمی دارند (گلچین و صفری، ۱۳۹۶؛ منادی، ۱۳۸۵؛ Mahdavi، ۲۰۰۹، Afary، ۲۰۰۹، Khalajabadi et al، ۲۰۱۱).

دگرگونی های فرهنگی جامعه در بسیاری از نوشته های دانشگاهی مورد توجه قرار گرفته است. در الگوی تحلیلی آزاد ارمکی و دیگران (ص ۵۴، ۱۹۹۱) در بخش مقولات عمده به دو گروه دگرگونی های برون ساختاری (جهانی شدن) و درون ساختاری اشاره شده است. در بخش دگرگونی های برون ساختاری از جمله دگرگونی های فرهنگی مورد توجه قرار گرفته اند که شامل بازاندیشی و آرمان زدایی از سنت، پیدایش ارزش های جدید، افزایش استقلال و آزادی فردی، لیبرالیسم اخلاقی، احساس هنجارگریزی، شکل گیری گرایش های روشنفکرانه و یا الگوهای جدید همسریابی می شود.

دلایل اقتصادی دگرگونی های رفتاری در جامعه موضوع برخی از نوشته های

دانشگاهی است. کریمیان، سالاری و ملک‌اری (۱۳۹۴) مزایای اقتصادی همخانگی مانند صرفه جویی در مخارج طرفین و یا تأمین نیاز مالی یک شریک توسط دیگری مطرح شده است. در پژوهش آزاد ارمکی و همکارانش به دو عامل گسترش نظام سرمایه‌داری و افزایش ناامنی شغلی نیز اشاره شده است (ص ۵۴، ۱۳۹۱).

عواملی که به «نوسازی» عرصه‌های زندگی و کلانشهرها مربوط می‌شود نیز یکی از محورهای مهم بحث‌های دانشگاهی را تشکیل می‌دهند (گلچین و صفری، ۱۳۹۶). ورود رسانه‌های جهانی (ماهواره، اینترنت)، افزایش امکانات روابط شخصی، آموزش مدرن (گسترش دانشگاه‌ها)، کلانشهرنشینی و فرصت گمنامی از جمله موضوع‌های پژوهش آزاد ارمکی و همکارانش در کار میدانی در میان جوانانی است که همخانگی را تجربه کرده‌اند. آن‌ها می‌نویسند: «ماهواره، با اینکه در کشور ما رسانه‌ای ممنوع است، گسترش بسیاری دارد. ماهواره، با تنوع و تعدد شبکه‌هایش، سوژه را در دهکده جهانی با فرهنگ واحدی کنترل می‌کند و آموزش پنهان می‌دهد؛ آموزشی که نتیجه آن تغییر سبک زندگی در جهت یکسان سازی فرهنگی مطابق با ارزش‌های سرمایه‌داری است» (ص ۶۳، ۱۹۹۱). از نظر نویسندگان، زندگی در کلانشهرها زمینه عینی مساعدی برای گسترش این گونه روابط و پوشیده ماندن از نگاه آشنا به وجود آورده است: «در همین راستا، دختران و پسرانی که پیش از این برای حفظ آبرو در سطح محله، ارتباط خود را نمایان نمی‌کردند و جنبه خودکنترلی بر روابط آن‌ها حکم فرما بود این بار در دل گمنامی شهری، دیگر ابایی از ارتباطات نامتعارف خود ندارند؛ فرایندی که با پیدایش تکنولوژی‌های ارتباطی بر پنهان بودن آن نیز افزوده شده است».

درک و تلقی از خانواده و جایگاه آن در بسیاری از پژوهش‌های دانشگاهی ایران موضوع بحث قرار گرفته است. در نظر آزاد ارمکی و همکاران (ص ۵۹، ۱۳۹۱)، ورود دختران به عرصه‌های اجتماعی (دانشگاه، بازار کار)، تسهیل روابط دختر و پسر، افزایش سن ازدواج، افزایش طلاق، کاهش کنترل خانواده بر فرزندان، شکاف نسلی، شبکه گروه‌های دوستی عواملی‌اند که از آن‌ها به عنوان «دگرگونی‌های درون ساختار» یاد می‌شود. ترس از جدایی دردآور در



ازدواج ناموفق و یا طرد خانواده و جامعه پس از طلاق، عدم آمادگی برای ازدواج، تردید و دودلی در زمینه ارزش ازدواج، ترس از محدود شدن آزادی و مسئولیت پذیری از جمله مسائلی است که در پژوهش کریمیان، سالاری و ملکاری (۱۳۹۴) به آنها اشاره می‌شود. صفایی (۱۳۹۰) به پدیده «استحاله نسبت به مفهوم عشق» در میان جوانان اشاره می‌کند و بازتاب رفتاری آن را «ریسک هدفمند» برای دختران می‌داند. از نظر او پدیده «استحاله نسبت به مفهوم عشق» به شکاف بین رواج زمینه‌های آرمانی عشق، از یک سو، و ایجاد محدودیت‌ها و بن‌بست‌های ارتباطی که عدم شناخت دوجنس را در طول جامعه‌پذیری موجب می‌شوند، از سوی دیگر، بازمی‌گردد. صفایی به‌رغم دگرگونی‌های اجتماعی و به تبع آن، افزایش سن ازدواج، به اعتبار اجتماعی دختران از طریق ازدواج می‌پردازد که از نظر او زمینه ساز ایجاد اضطراب ازدواج برای آنان می‌شود. برای نویسنده رفتار دختران بسیار «عقلانی» است و تا حدود زیادی بر پایه محاسبه موقعیت کنونی و گمانه زنی درباره آینده شکل می‌گیرد. گلچین و صفری (۱۳۹۶) فروکاسته شدن کارکرد و اهمیت خانواده را بخشی از شرایط زمینه‌ای انتخاب سبک همخانگی زندگی می‌دانند. مصاحبه‌های آنها نشان می‌دهد که فاصله فکری با خانواده و به‌وجود آمدن فضاهای جایگزینی سبب می‌شود که جای خانواده را دوستان (در دانشکده و محیط کار) و شبکه‌های اجتماعی پر کنند و خانواده کنترل کمی بروی نسل جدید داشته باشد.

دگرگونی‌های ذهنیتی و فرهنگی و همخانگی

دگرگونی‌های ذهنیتی و فرهنگی جوانان در حوزه سکسوالیته در شماری از پژوهش‌ها مورد توجه قرار گرفته است (Mahdavi, ۲۰۰۹). از نظر گلچین و صفری (۱۳۹۶) تحولات ذهنیتی به منزله «شرایط علی»، سه موضوع دید منفی به ازدواج مرسوم، باورهای فمینیستی و عدم اعتقاد و پایبندی به ارزش‌های دینی جامعه را در بر می‌گیرد. در نظر آنها عشق و دوست داشتن سبب می‌شود دو نفر موانع قانونی و اجتماعی همخانگی را در تصمیم خود عمده نکنند و با آگاهی به مشکلات ناشی از چنین انتخابی به این سبک زندگی روی

آورند. کریمیان، سالاری و ملکاری (۱۳۹۴) از دیدگاه روان‌شناسی به نیازهای عاطفی و جنسی مشخص افراد در تجربه همخانگی پرداخته‌اند. افزایش زمان با هم بودن، ارضای نیازهای جنسی و یا وابستگی عاطفی و نداشتن عزت نفس از جمله دلایلی است که در مصاحبه‌ها از آنها یاد شده است. یکی از مسائل دیگری که در تصمیم‌گیری‌ها تأثیر می‌گذارد آشنایی پیشین و شناخت این سبک زندگی است. این شناخت اولیه که با مطالعه و یا آشنایی با تجربه‌های مشخص دیگران کسب می‌شود در انتخاب زنان و مردان تأثیر می‌گذارد. درذهنیت جدید برخی جوانان همخانگی معنای آزمون سازگاری و یا ازدواج آزمایشی را دارد (کریمیان، سالاری و ملکاری، ۱۳۹۴). گلچین و صفری (۱۳۹۶) هم به تجربه مشخص همخانگی می‌پردازند و فرهنگ جدید رابطه میان دو نفر و اینکه زوج‌ها در این سبک زندگی در کنش‌های دوسویه اقتصادی، تقسیم وظایف خانه و بیرون از خانه و همچنین میزان محدود کردن یکدیگر، به رابطه‌ای با برابری بیشتر نسبت به ازدواج مرسوم باور دارند. به گفته آنها در این سبک زندگی، تأمین نیازهای خانه به عهده شخص خاصی نیست و حساب و کتابی نیز بین دو طرف وجود دارد و آنها، به اصطلاح خودشان، «هر چقدر که دارند، وسط می‌گذارند» (گلچین و صفری، ۱۳۹۶، ص ۴۸).

تفاوت گذاری میان زن و مرد

تفاوت‌های رفتاری و ذهنیتی میان دختران و پسران در بخش بزرگی از پژوهش‌های مربوط به همخانگی مورد توجه قرار گرفته است. گلچین و صفری (۱۳۹۶) «باورهای فمینیستی» را یکی از دلایل گرایش زنان به همخانگی می‌دانند. به نوشته آنها اعتقاد به «باورهای فمینیستی» به این معناست که فرد از یک‌سو بر این نظر است که زن باید مستقل باشد و الگوهای جنسیتی رایج در ازدواج به شیوه مرسوم، مورد پذیرش او نیست و طرفدار آزادی زنان و برابری میان زن و مرد است و از سوی دیگر، در ازدواج به شیوه مرسوم، باورهایش چه از جنبه قانونی چه نظام نقشی، نقض می‌شوند. عظیمی هاشمی و همکاران (۱۳۹۴) بر این باورند که در مجموع زنان در مقایسه با مردان، نگرش منفی‌تری به این‌گونه معاشرت‌ها دارند. این تفاوت جنسیتی با



عوامل دیگر مانند پایگاه اجتماعی-اقتصادی خانواده، سطح تحصیلات، و یا شهر و استان محل اقامت گاه به گونه‌ای محسوس تغییر می‌کند (قاراخانی، ۱۳۸۶؛ ضرابی و مصطفوی، ۱۳۹۰؛ موحد و عباسی شوازی، ۱۳۸۵؛ عظیمی هاشمی، ۱۳۹۴). در شماری از پژوهش‌ها به سود و زیان ناشی از رابطه خارج از ازدواج برای دختران اشاره شده است. از نظر گلچین و صفری برای یک زن، این «زیان» ها شامل از دست دادن جذابیت‌های ظاهری ناشی از بالا رفتن سن، آسیب‌های اجتماعی ایجاد شده به دلیل از دست رفتن بکارت، آسیب‌های جسمی ناشی از سقط جنین احتمالی و از دست دادن فرصت ازدواج است (ص ۵۱، ۱۳۹۶).

همخانگی، پدیده غربی ؟

دونکته مهم در بازخوانی سنجش‌گرانه بخش بزرگی از متون دانشگاهی ایران به چشم می‌خورد. نکته اول توجه به عوامل مادی و بیرونی (اجتماعی و یا فردی) است که زمینه ساز رفتارهای هنجارشکنانه می‌شود. تلاش برای یافتن روابط علت و معلولی در این حوزه حتا شامل پژوهش‌های کیفی هم می‌شود که به‌طور معمول باید بیشتر در پی معنا و دنیای ذهنی و تفسیرهای فردی سوژه‌های اجتماعی باشند. مثلاً در پژوهش آزاد ارمکی و همکارانش (۱۹۹۱) با آنکه از دختران و پسرانی که در کار میدانی به سراغ آنها رفته‌اند به عنوان «سوژه» های اجتماعی یاد می‌شود اما در نتیجه گیری این سوژه‌ها ناپدید می‌شوند: «نتیجه این تحولات و فرایندهای جامعه پذیری جهانی سبب شده است که روابط جنسی پیش از ازدواج در ایران گسترش یابد. روابطی که به تدریج با افزایش یافتن، متکثر و متنوع نیز شده اند؛ تنوعی از تغییرات که همخانگی نیز یکی از محصولات آن بوده است. به عبارتی، همخانگی در ایران ظهور نکرد که وارد شد». از نظر نویسندگان «رشد الگوهای جدید روابط جنسی همچون گسترش شدید روابط جنسی پیش از ازدواج، روابط جنسی خارج از ازدواج، همخانگی، همجنس‌گرایی، و حتی الگوهای جدید روسپی‌گری، همه، محصولات متنوع تفکر مدرن در مغرب زمین بوده است. اگر يك جامعه به میوه های خوب عقلانیت مدرن رضایت دهد، باید منتظر

باشد که روزی میوه‌های تلخ هم بر آن ظاهر شوند» (ص ۷۱، ۱۹۹۱). نکته دوم این است که با توجه به ویژگی هنجار شکنانه رفتارهای جنسی گاه برخی از نویسندگان با پیش-داوری و یا داوری منفی به سراغ این «سبک زندگی غیر قانونی و نامشروع» (گلچین و صفری، ۱۳۹۶) بروند. کریمیان، سالاری و ملک‌اری (۱۳۹۴) هم نگاهی منفی به همخانگی دارند و از آن به منزله «تهدیدی جدی برای نهاد خانواده و ثبات ازدواج» و «بنیان خانواده سنتی ایرانی» یاد می‌کنند.

چارچوب نظری: خانواده و سکسوالیته

امر جنسی پیش از آنکه به غریزه و رفتار زیستی مربوط شود از امر غیرجنسی (هنجارها و روابط اجتماعی، فرهنگ جامعه...) تأثیر پذیرفته است. این بدان معناست که رفتارهای جنسی بین زوجها و درک و بازنمایی که از سکسوالیته وجود دارد بخشی از روابط اجتماعی و به‌خصوص روابط جنسیتی است. نظام‌های خانواده و سکسوالیته در همه دنیا پدیده‌هایی تاریخی‌اند با کارکردهای جامعه‌شناسانه و معنای اجتماعی. تشکیل یک زوج در پی ازدواج ادغام در نظامی از قواعد و اصول است که در آن، آنچه از سوی جامعه مجاز و غیر مجاز است تعیین می‌شود. از این زاویه خانواده، ازدواج و سکسوالیته را می‌توان هم به‌صورت نهاد دید و هم هنجار.

رواج پژوهش‌های جامعه‌شناختی پیرامون سکسوالیته در چند دهه اخیراز جمله به همین خوانش باز می‌گردد. پیشتر حوزه‌های دیگر علمی مانند بیولوژی، پزشکی و سکسولوژی و یا روان‌شناسی و روان‌کاوی به سکسوالیته می‌پرداختند. میشل فوکو (Foucault, ۱۹۷۶) در اثر خود پیرامون تاریخ سکسوالیته با بازخوانی تاریخی، نگاه ذات‌گرایانه به این پدیده را نفی می‌کند و به جنبه فرهنگی و تاریخی آن توجه دارد. از نظر او رویکرد فرهنگی به سکسوالیته باید با منطق اجتماعی صورت گیرد چرا که سکسوالیته راهبردی در جهت اداره، تولید و نظارت بر اندام افراد و مناسبات اجتماعی آنهاست. میشل بوزون (Bozon, ۲۰۰۹) جامعه‌شناس فرانسوی نیز در کار پژوهشی خود با عنوان جامعه‌شناسی سکسوالیته تحول در رفتارهای جنسی جامعه را در پرتو



دگرگونی‌های عمیق اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد. رابطه خانواده با سکسوالیته نیز از ورودی منطق اجتماعی و روابط موجود در جامعه معنا پیدا می‌کند. در نگاهی تاریخی می‌توان گفت خانواده، در کنار کارکرد اقتصادی و اجتماعی، قالب مهمی برای نظارت و کنترل سکسوالیته و بدن هم بود. در جامعه پیشاصنعتی تا قرن نوزدهم بخش اصلی نظام نظارتی بر سکسوالیته افراد از طریق خانواده و نقش‌های درون خانه اعمال می‌شد. دو محور اصلی در نظام خانواده را رابطه شوهر و زن از یکسو و رابطه والدین با فرزندان تشکیل می‌دهند (Foucault, ۱۹۷۶). در هر دو حوزه سکسوالیته موضوعی کانونی است چرا که کنترل اندام و رابطه جنسی، تولید مثل، بازتولید نظام ارزشی، تابوها و ممنوعیت‌ها و قواعد در رابطه با فرزندان در شمار کارکردهای اصلی خانواده به شمار می‌روند.

تاریخ سکسوالیته در غرب از دوران یونان باستان تا عصر صنعتی نشان می‌دهد چگونه روابط “مشروع” جنسی برای زنان بیشتر در چارچوب رابطه رسمی با مرد تعریف می‌شد در حالی‌که مردان می‌توانستند برای پاسخ به هوس‌ها و ارضای جنسی خود در هر سنی رابطه جنسی داشته باشند (Le Goff, ۱۹۹۱; Foucault, ۱۹۷۶). در غرب سکسوالیته قرون وسطایی ادامه فرهنگ دوران باستان بود با دخالت نهاد دین و قدسی شدن هنجارهای جنسی و خانواده. کلیسا با کنترل شدید سکسوالیته آن را با امر قدسی (گناه، حرام، حلال) گره می‌زند و با به حاشیه راندن لذت، رابطه جنسی در خدمت تولید مثل را به منزله خواست طبیعت و خدا توجیه می‌کند. در این درک، هر نوع رابطه‌ای خارج از ازدواج برای زن نوعی هنجار شکنی بود و القابی مانند “بدکاره”، “فاحشه”، “خراب”، “هرجایی”، “هرزگی” نصیب زنانی می‌شد که در رابطه جنسی مرتکب “گناه” می‌شدند و پا از دایره قواعد دینی، خانواده و کنترل مرد فراتر می‌گذاشتند. لذت و ارضای جنسی در همه این دوران هم پدیده‌هایی مردانه بودند و کارکرد جنسی زن بیشتر به تولید مثل محدود می‌شد. از آنجا که زن مالک بدن خویش نبود هوس و لذت جنسی زنانه معنای منفی داشت و سکسوالیته آن‌ها هم امری در سایه بود. زنان و مردان با درونی کردن هنجارهایی که مشروعیت خود را از دین

کسب می کردند در عمل به نگهبان رفتارهای جنسی خود تبدیل می شدند. این چارچوب کلی که بر پایه نابرابری زن و مرد بنا شده بود با تفاوت‌هایی در حوزه‌های تمدنی گوناگون به چشم می خورد. نگاه همه ادیان یکتاپرست به سکسوالیته زنانه کم و بیش یکسان است و قواعد مربوط به خانواده و شکل‌ها و موارد ممنوعیت‌ها شباهت بسیاری با یکدیگر دارند. در سنت اسلامی بدن زن در مالکیت پدر، برادر و شوهر اوست و «ناموس» مرد به شمار می‌رود. ناموسی و محدود کردن سکسوالیته به فضای خصوصی خانواده بخشی از نظم اجتماعی و کار نهاد دین توجیه قدسی این نظم است. در ضمن، در اسلام سکسوالیته به گونه مسیحیت خشک و پرهیزکارانه نیست. اگر تک همسری مسیحیت بیشتر به خویش‌تنداری جنسی نظر دارد (Le Goff, ۱۹۹۱)، الگوی چند همسری در اسلام به معنای نگاه مثبت به رابطه جنسی برای مردان و نیز کنترل چارچوب هنجارهای دینی است.

طرح مسئله خانواده و سکسوالیته در دوران پس از جنگ جهانی دوم در کشورهای گوناگون دنیا و تحولات ژرف در این حوزه بیشتر از طریق مفاهیمی مانند انقلاب جنسی، تغییر نظام ارزشی جامعه و یا پیدایش فردیت جدید و رونق جنبش‌های فمینیستی و یا عصیان جوانان دهه شصت میلادی، تغییر شرایط زندگی زنان، طرح حقوق مربوط به گروه‌های اقلیت جنسی مانند همجنس‌گرایان توضیح داده می شود (Nazio, ۲۰۰۸ ; Bozon, ۲۰۰۹ ; De Singly, ۲۰۱۷, Afary, ۲۰۰۹). نوسازی نظام خانواده با سست شدن ارزش‌های سنتی و یا قواعد سخت‌گیرانه پیرامون بدن و رابطه جنسی، مطالبه برابری زن و مرد در روابط زناشویی، هنجار شکنی و سهل‌گیری جنسی همراه است. به این ترتیب ما شاهد نوعی انتقال تدریجی قدرت از نهادهای کنترل کننده مانند مذهب و خانواده به حوزه فردی و خصوصی و تنوع شکل‌های همزیستی زوج‌هاییم. خصوصی و فردی شدن سکسوالیته و زوال قدرت نهادهای کنترل کننده به معنای اهمیت یافتن فردیت، برابری و رابطه احساسی دوسویه و خودمختاری دو طرف هم هست. در کنار عواملی که بگونه‌ای درون‌زا بر تحول خانواده و شکل‌گیری ذهنیت جدید سکسوالیته تأثیر گذاشتند عوامل بیرونی را نیز نباید فراموش کرد. مثلاً پیدا کردن شیوه‌ها و



راه‌های جلوگیری (زنان و مردان) از حاملگی و همگانی شدن پرشتاب آنها، به گسترش آزادی روابط جنسی یاری رساند (De Singly, ۲۰۱۷).

هشیاری جدید و همزیستی بین الاهدانی^[۵]

سکسوالیته جدید (مدرن) به معنای کم رنگ شدن قید و بندهای هنجاری و دینی است که بر رابطه جنسی بین دو فرد و نیز خانواده سنگینی می‌کرد. سکسوالیته از این منظر به یکی از عرصه‌های پیدایش سوژه (فاعل یا شناساست) در رابطه زوج تبدیل شده و مرد مانند گذشته تنها فرد صاحب قدرت و مشروعیت هنجاری در حوزه سکسوالیته نیست. در زوج‌های جدید رابطه دوجانبه و برابری از مشروعیت برخوردار است، زن برده امیال و لذت‌های مرد نیست و لذت زنانه و میل او به یکی از عوامل سکسوالیته تفاهمی تبدیل شده است. این بدان معناست که رابطه جنسی فقط به ارضای میل جنسی زیستی فرو کاسته نمی‌شود و هر یک از دو نفر در سکسوالیته دارای درک و نگاه شخصی پیرامون رابطه جنسی‌اند (Bozon, ۲۰۰۹) و باید به درک و تفاهم متقابل با دیگری فکر کند. به این گونه است که پس از دهه شصت میلادی می‌توان از گسترش همزیستی بین الاهدانی در حوزه سکسوالیته سخن به میان آورد. چرا که تفاهم در روابط زناشویی بدون رابطه جنسی مبتنی بر کنش دوسویه و میل دو طرف ناممکن است. این هشیاری جدید در سکسوالیته محصول حضور همزمان دو سوژه و دو «خویشتن» در رابطه و مشارکت دوسویه جنسی است. نظام جدید رابطه جنسی و زناشویی بر پایه برابری، تفاهم، میل و خواست متقابل شکل می‌گیرد. بازخوانی راه طولانی که سکسوالیته در جامعه انسانی از دیر باز تا کنون پیموده است درک اهمیت تحولات جدید در حوزه سکسوالیته را آسان‌تر می‌سازد. سویه دگرگونی، سوژگی (عاملیت) زنان و پایان سلطه یکسویه مرد و دوجانبه شدن رابطه جنسی است.

نوشته حاضر تلاش می‌کند با رهیافت پدیدارشناسانه به سراغ پدیده سکسوالیته و خانواده در ایران برود. این گزینه نظری و روش شناسانه به

5- conjugalité intersubjective

معنای خوانش انتقادی و فاصله‌گیری از سه نوع برخوردی است که در مقالات منتشر شده در ایران^[۶] پیرامون سکسوالیته و خانواده دیده می‌شود. نقد اول به دیدگاه ذات‌گرایانه پیرامون سکسوالیته یا خانواده مربوط است. این رهیافت بیشتر در میان کسانی دیده می‌شود که نوعی اصالت برای اخلاق و ارزش‌های دینی و یا سنتی پیرامون خانواده و یا سکسوالیته قائل‌اند و این پدیده‌ها را تاریخی نمی‌بینند. این نگاه سبب می‌شود که به واقعیت‌های اجتماعی نه آن‌گونه که هستند بلکه آن‌گونه که باید باشند پرداخته شود. نقد دوم متوجه برخورد فرهنگ‌گرایانه و نسبی‌گرایانه (آشکار و یا پنهان) به مسئله سکسوالیته و خانواده است. در بخشی از پژوهش‌هایی که در ایران انجام شده پرداختن به همخانگی به منزل پدیده‌ای غربی و بیگانه با فرهنگ و سنت‌های جامعه امری کم و بیش رایج است. این پارادایم بر آن است که روابط جنسی خارج از ازدواج بیشتر از خارج به داخل کشور سرایت کرده و کسانی که این سبک زندگی را بر می‌گزینند از غرب تأثیر پذیرفته‌اند. از نظر این دسته از محققان، کشورهای گوناگون و یا حوزه‌های فرهنگی دارای مرزهای روشن میان یکدیگرند و تفاوت‌های موجود در نظام خانواده و سکسوالیته هم نتیجه این ناهمگونی‌های فرهنگی است. به همین دلیل هم رفتارهای نوظهور و هنجارشکنانه در این پارادایم بیشتر نتیجه نفوذ یا "سلطه فرهنگی بیگانگان" است و بحث اصالت تحول ذهنیتی و فرهنگی و هوشیاری که در میان افراد جامعه شکل می‌گیرد به حاشیه رانده می‌شود. اما در ضمن در بخشی از همین نوشته‌ها به‌درستی نشان داده می‌شود که این شکل از رابطه جنسی و نوسازی نظام خانواده در غرب هم پیامد تحولات اجتماعی و ذهنیتی نیمه قرن بیستم است و در سنت‌های گذشته این جوامع وجود نداشته است. این مقایسه نشان می‌دهد که روابط جنسی خارج از ازدواج پدیده‌هایی نیستند که به‌طور ذاتی متعلق به فرهنگی خاص باشند هر چند زمینه‌های فرهنگی می‌تواند بر چند و چون و گستردگی گرایش به این سبک و سیاق زندگی تأثیر گذارند. باور به اصالت نظم اخلاقی و هنجاری در هر حوزه جغرافیایی و فرهنگی (تمدن مسیحیت، غرب، شرق، دنیای اسلام...)

۶- نگاه کنید به بخش مرور سنجش‌گرانه ادبیات پژوهشی پیرامون رابطه جنسی خارج از ازدواج در بخش دوم نوشته.



می تواند به ندیدن دگرگونی های درون زا و یا همگرایی های رفتاری در سایه روندهای جهانی شدن و جهانشمول شدن برخی مطالبات و ارزش های انسانی مانند برابری زن و مرد، فردی و خصوصی شدن سکسوالیته و تضعیف نظام های اخلاقی و ارزشی سنتی و دینی، اهمیت یافتن عامل عشق و تجربه عشقی متقابل و تفکیک کارکرد تولید مثل و سکسوالیته منجر شود. مثلاً آنچه در ایران از سوی رسانه ها و گفتمان رسمی، سبک زندگی اسلامی-ایرانی نام می گیرد نوعی پروژه سیاسی از سوی حکومت دینی است و مشروعیت خود را نه از جامعه و دگرگونی ها و پویایی درونی آن که از نظام ایستای اخلاقی بر ساخته گفتمان دینی کسب می کند.

نقد سوم به نگاه به سکسوالیته به عنوان پدیده ای منفعل و بر ساخته تحولات اجتماعی و یا هنجاری است. این رهیافت بیشتر در پی یافتن عوامل بیرونی (فناوری های نوین اطلاعاتی و ارتباطی، آموزش عالی و اشتغال دختران، افزایش طلاق، جابجایی جغرافیایی...) برای توضیح رفتارهای نوظهور جنسی و در میان بخشی از افراد جامعه است. سکسوالیته جدید و گسترش روابط جنسی خارج از ازدواج فقط پیامد خطی، مکانیکی و منفعل این دگرگونی های اجتماعی و یا فرهنگی نیست. دگرگونی های اجتماعی بدون تردید زمینه ساز دگرگونی های ذهنیتی و نوع رابطه با ارزش-های سنتی می شوند ولی این افراد هستند که با ساخت و پرداخت ذهنیت جدید در تجربه های مشخص به رفتارهای نوظهور خود شکل و معنا می بخشند. رابطه میان شرایط عینی و اجتماعی و دگرگونی های ذهنیتی و فرهنگی بیش از آنکه علت و معلولی و خطی باشد دیالکتیکی، پیچیده و دَوْرانی است. این واقعیت که بخشی از جوانان با وجود دگرگونی های اجتماعی به بازتولید هنجارهای سنتی روی می آورند و وجود تفاوت ها و شکاف های درون نسلی، نشان می دهند که نوع تأثیر این دگرگونی ها بر روی افراد یکسان نیست و آنچه این تفاوت درون نسلی را توضیح می دهد از جمله تجربه های فردی و جمعی و نوع پویایی ذهنیتی و شکل گیری نوعی از هوشیاری^[۴] در میان افراد است. جامعه شناسی که سوژه، دنیای ذهنی و تخیل فردی و کنش های متقابل

او را به حاشیه می راند جامعه‌شناسی بدون سوژه است. سوژه بودن درسکسوالیته بازتاب شکل‌گیری ذهنیت و فردیت جدیدی است که رابطه جنسی یکی از جنبه‌های آن را تشکیل می‌دهد. این بدان معناست که بخشی از این ذهنیت، بر ساخته تجربه هستی‌شناسانه و تخیل فردی در رابطه با “دیگری” در چارچوب زناشویی است. فرد در خلاء اجتماعی زندگی نمی‌کند و ذهنیت و درک از این موضوع پاسخی است که او در تجربه‌های عملی به ارزش‌های نهادی شده، نظام هنجاری و “دیگری” می‌دهد که در زندگی روزمره همه جا حضور دارد و موضوع کنش، واکنش و پویایی ذهنیتی اوست (Berger & Luckman, ۱۹۶۷). نقش او در مقام سوژه، تفسیر و بازاندیشی و خوانش فردی از رفتارهای هنجاری است و کار پژوهشی از جمله شامل این می‌شود که شکاف میان رفتارهای مشخص افراد در تجربه‌های شخصی و نظام هنجاری موجود و معنایی که به آن داده می‌شود درک و مورد بررسی قرار گیرد (Cefai, ۱۹۹۸).

کار پژوهشی کنونی درباره پدیده همخانگی در ایران به درک و تجربه زنان می‌پردازد. دلیل پرداختن به زنان در این نوشته اهمیتی است که جایگاه آنها در سکسوالیته نهادگذار در دگرگونی ذهنیت سنتی مربوط به خانواده و جایگاه نمادین و واقعی آن در جامعه و در هوشیاری جمعی دارد. تجربه همزیستی بین الاهدانی برای زنان نوعی مقاومت در برابر نظام هنجاری خانواده‌ای است که در آن مرد قیم، سرپرست و مالک زن است. زن با عبور از هنجارهای سنتی و شکستن تابوی بدن گام عملی و نمادین بزرگی برای در هم شکستن نظم مبتنی بر ناموس بر می‌دارد و تصمیم گیرنده و مالک بدن خود می‌شود. این هوشیاری جدید زنانه است که راه را برای دگرگونی‌های ساختاری در نظام خانواده و امر جنسی باز می‌کند.

همخانگی به مثابه “کجروی”^[۸] مثبت اجتماعی

افراد در خوانش خود از هنجارهای اجتماعی و چارچوب‌های قانونی به پاسخ‌های عملی روی می‌آورند که معنای آن هم فردی است و هم اجتماعی.



حرکت ازذهنیت و درک افراد با رهیافت پدیدارشناسانه این امکان را به وجود می آورد که معنای تابو شکنی و هنجار شکنی را از دیدگاه خود آنها مورد بررسی قرار دهیم. طرح این ورودی در تجربه شهروندان ایرانی با توجه به وجود حکومت دینی از اهمیت فراوانی برخوردار است. در تجربه جوامع سکولاری که قواعد دموکراسی بر آنها حاکم است نوعی انعطاف میان هنجارهای رسمی و رفتارهای اجتماعی نوظهور در عرصه سکسوالیته وجود دارد. وجود دموکراسی و کنش و واکنش مدنی امکان سازگار کردن قوانین، نظام حقوقی و هنجارهای رسمی با پدیده های در حال ظهور جامعه را افزایش می دهد و جامعه هم با رفتارهای هنجارشکنانه با مدارا و تساهل برخورد می کند. مثلاً رواج همخانگی در بسیاری کشورها با تحولات تدریجی نظام حقوقی مربوط به خانواده و سکسوالیته همراه بود و همین دگرگونی های ساختاری زمینه را برای ادغام رفتارهای نوظهور در جامعه را فراهم می آورد. همین مثال را می توان در زمینه همجنسگرایی زد.

در ایران چارچوب های خشک قوانین و به خصوص اتکای آنها به قواعد و باورهای دینی سبب می شود که برخی قوانین به نام دین دارای وجه قدسی شوند و زیر پا گذاشتن آنها معنای مخالفت با دین را هم پیدا کند. سرکوب سکسوالیته هنجار شکن هم به همین خوانش سنتی و دینی بازمی گردد. بدین گونه است که تصمیم دو نفر به داشتن رابطه خارج از ازدواج و یا همخانگی دارای معنا و بعد اجتماعی و سیاسی مهمی می شود. در شرایط ایران هنجار شکنی در زمینه خانواده و رابطه جنسی به نوعی «کجروی» اجتماعی همانند می شود که در آن دو نفر به رفتاری روی می آورد که از نظر قوانین رسمی و نیز درک عمومی پذیرفته نیست و می تواند پیامدهای قانونی و نیز اجتماعی منفی برای آنان داشته باشد. در این جا کجروی آن گونه که هوارد بیکر (Becker, ۱۹۸۵) می گفت به معنای فاصله گرفتن از رفتار هنجاری است که عموم می پذیرند. در برخوردی پدیدارشناسانه (Cefai, ۱۹۹۸)، برخی رفتارهای «کجروانه» در دورانی می توانند زمینه ساز تحولات اجتماعی مهمی شوند. در کشورهای اروپایی یا در آمریکای شمالی نیز زمانی همخانگی و رابطه خارج از ازدواج پذیرفته و قابل درک برای افکار عمومی نبود. ولی

هنجار شکنی و «کجروی» گروه‌های کوچک سبب شد پرسش مربوط به معنای خانواده و سکسوالیته جدید به تدریج در برابر جامعه و افکار عمومی مطرح شود. به عبارت دیگر، رفتارهای هنجارشکنانه آنچه را نهادی شده است و امر عادی به شمار می‌رود به چالش می‌کشد و به صورت امر نهادگزارانه درمی‌آید. روندهای نهادی شدن پدیده‌ای در جامعه شامل رابطه‌ی دیالکتیکی میان امر نهادی شده (رابطه‌ی زناشویی قانونی در چهارچوب خانواده) و امر نهادگذار (همخانگی) می‌شود. در تجربه‌ی ایران گرایش جنسی در کانون تنش میان خانواده - هنجاری و همخانگی قرار دارد چرا که اعتبار مرزها و تفاوت میان آنچه را در تلقی عام (فرهنگ عمومی جامعه و گفتمان حکومتی) و یا قوانین رسمی «رابطه‌ی مشروع» و «رابطه‌ی نامشروع» نام می‌گیرد بخشی از جامعه به پرسش می‌کشد. رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج و همخانگی پیش از آن که علیه نهاد ازدواج و یا خانواده باشد طغیانی است علیه هنجارهای سنتی و درک رو به قهقرا^(۹) از خانواده و سکسوالیته و پاسخی به میل زیستن به شیوه‌ی همزیستی تفاهمی و بین‌الاهذانی.

روش شناسی

داده‌هایی که پایه‌ی تحلیل محتوایی قرار گرفته‌اند مربوط به مصاحبه‌هایی می‌شوند که در چارچوب کار جمعی کلاس درس روش شناسی (دانشکده‌ی مجازی ایران آکادمیا) در سال ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ انجام شده‌اند. هدف اصلی پرسش‌ها در مصاحبه‌های نیمه‌هدایت شده پرداختن به تجربه‌ها، درک‌ها و تفسیرهای فردی از تجربه‌ی رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج و همخانگی از دیدگاه پدیدارشناسانه بود. این مصاحبه‌ها هر چند کیفیت یکسان ندارند اما در مجموع داده‌های روشن و گویا درباره‌ی تجربه و نگاه کسانی است که همخانگی را در زندگی شخصی خود تجربه کرده‌اند و یا دارای روابط جنسی خارج از ازدواج رسمی‌اند. با وجود دشواری پرداختن به موضوع سکسوالیته، در بخش بزرگی از مصاحبه‌ها تجربه‌ها، داورها، مسائل و آرا با صراحت طرح شده‌اند. مصاحبه‌شوندگان در متن گفته‌های خود از خانواده، برخورد



اطرافیان، درک از هنجارها، دشواری‌ها، پنهان‌کاری‌های ناگزیر، لذت‌ها و خوشی‌ها، تجربه‌های مثبت و سرخوردگی‌ها، تردیدها، تنش‌ها و ترس‌های روزمره خود سخن می‌گویند. داده‌های کیفی این پژوهش ۴۵ مصاحبه با زنان غیر همجنس‌گرا را در بر می‌گیرد. سن متوسط مصاحبه شدگان ۳۱ سال است؛ ۱۰ نفر کمتر از ۲۶ سال، ۱۳ نفر از ۲۶ تا ۳۰ سال، ۲۰ نفر از ۳۱ تا ۴۰ سال و ۲ نفر بیش از ۴۰ سال دارند. بیش از نیمی از مصاحبه شوندگان در تهران (۲۴ نفر) و کلانشهرهای اصلی (۱۶ نفر) مانند شیراز، اصفهان، تبریز، رشت و بقیه در شهرهای متوسط و کوچک زندگی می‌کنند. از میان مصاحبه شدگان ۱۰ نفر دانشجو (کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترا) و ۳۵ نفر شاغل یا بی‌کار و در جستجوی کارند. ۳۱ نفر از شاغلان هم دانش آموخته آموزش عالی‌اند. به جز دو نفر بقیه مصاحبه شوندگان از بخش‌های گوناگون طبقه متوسط‌اند. در ایران امروز تعلق به طبقه متوسط به معنای داشتن شرایط مادی و اجتماعی یکسان و یا نزدیک به یکدیگر نیست. خانواده‌هایی که حقوق بگیرند و وضعیت مالی خوبی ندارند از نظر ذهنیتی (تحصیلات، سبک زندگی، چشم‌داشت‌ها) به فرهنگ طبقات متوسط تعلق دارند. بخشی از این واقعیت به کاهش شدید قدرت خرید حقوق بگیران و بازنشستگان و سقوط شدید قدرت خرید آن‌ها باز می‌گردد. خانواده‌های متعلق به طبقه متوسط مرفه، بیشتر از کارمندان عالی رتبه و کسانی که شغل آزاد دارند تشکیل شده است. در میان مصاحبه شوندگان به جز دانشجویان بقیه از استقلال مالی نسبی یا کامل برخوردارند و همین استقلال هم به آن‌ها اجازه می‌دهد گاه در برابر مخالفت خانواده با سبک زندگی خود مقاومت کنند و یا امکان مذاکره با خانواده بر سر سبک زندگی خود داشته باشند. حدود یک چهارم از مصاحبه شوندگان (۱۱ نفر) اولین ازدواج و جدایی را تجربه کرده‌اند.

در تحلیل داده‌ها محور اصلی، تجربه رابطه جنسی خارج از ازدواج و معنای آن برای زنان است. پس از نشانه‌گذاری مجموعه موضوع‌هایی که در گفته‌های حدود دو سوم مصاحبه شوندگان وجود داشت الگوی کلی تحلیل و گونه‌شناسی اولیه شکل داده شد. این گونه‌شناسی اولیه خام در بازخوانی یک سوم باقی مانده مصاحبه‌ها مورد سنجش قرار گرفت و بازبینی شد. در

شناسایی و دسته‌بندی موضوع‌هایی که در مصاحبه‌ها مطرح شدند بیشتر به دگرگونی‌های ذهنیتی و رابطه‌ی فرد با محیط خانوادگی و اجتماعی توجه شد.

جدول تحلیلی موضوع‌های نشانه گذاری شده

همخانگی، انتخاب آگاهانه؟	زن و هنجارهای اجتماعی
آزادی و خود مختاری فردی	
ساخت و پرداخت هوشیاری جدید	
برابری خواهی در سکسوالیته	زن بودن به گونه‌ی دیگر، هویت یابی
برابری خواهی اقتصادی	
فاصله گیری از خانواده هنجاری	
هنجار شکنی و فشار اجتماعی	تجربه متمایز شدن در زندگی هنجار شکنانه
هنجار شکنی و خانواده	
آموختن زندگی اجتماعی به سبک متفاوت	
تنوع اشکال همخانگی	معنا و درک از همخانگی
معنای همخانگی	

درک‌های همخانگی و رابطه جنسی خارج از ازدواج

مصاحبه‌های انجام شده در این پژوهش نشان می‌دهند که افراد با توجه به تجربه‌های شخصی و نگاه خود سبک‌های متفاوتی را زندگی می‌کنند و نوع درک و یا معنایی که رابطه خارج از ازدواج و همخانگی برای آن‌ها دارد همگون نیست. این درک‌ها پیش از تجربه وجود نداشتند و در جریان زندگی و کنش دوسویه ارتباطی و به تدریج شکل گرفته‌اند.

تنوع اشکال همخانگی

مصاحبه شوندگان از واژه‌های یکسانی برای سخن گفتن و توضیح تجربه‌ها و برداشت‌های خود از رابطه خصوصی با شخص دیگر استفاده نمی‌کنند. ازدواج سفید، داشتن دوست، همبازی و همخانگی اصلی‌ترین واژه‌هایی‌اند که آن‌ها برای توصیف نوع رابطه خود با جنس مخالف (مصاحبه‌ها به همجنسگرایی مربوط نمی‌شوند) به کار می‌گیرند. ویژگی مشترک همه افراد مصاحبه شونده



رابطه جنسی کم و بیش پایدار و یا زندگی به شیوه همخانگی با دیگری بدون ازدواج رسمی است. با وجود مشترک بودن موضوع زندگی با جنس مخالف بدون ازدواج، این نوع همزیستی همیشه همسان نیست. امکانات مادی دو نفر برای همزیستی به داشتن مسکن و شغل مربوط می‌شود. در کنار امکانات مادی تمایل به داشتن شکلی از رابطه خارج از ازدواج بر گزینه‌های افراد تأثیر می‌گذارد. داده‌ها نشان می‌دهند که زنان مصاحبه‌شونده دست‌کم از چهار نوع تجربه همزیستی سخن به میان می‌آورند:

رابطه همبازی کامل و یا زندگی زیر سقف مشترک؛ دو نفر دارای زندگی زناشویی مشترک‌اند: «اوایل مثلاً آخر هفته‌ها با هم بودیم. کم‌کم این با هم بودن بیشتر شد و از هفته‌ای دو روز به سه روز رسید. چون خونه او کرج بود و محل کارش تهران. خیلی وقت‌ها کارش که طول می‌کشید مجبور می‌شد بیاید پیش من. همین چیزها باعث شد کم‌کم تصمیم بگیریم باهم در یک خانه باشیم» (۳۱ ساله، کارشناسی، شاغل، خانواده در شهر متوسط).

رابطه همبازی منقطع در مواردی که دست‌کم یکی از دو نفر دارای مسکن مستقل است: «من با خانواده خودم زندگی می‌کنم و دوستم از سه ماه پیش خانه‌ای را رهن کرده است. حالا بیشتر می‌توانیم همدیگر را ببینیم. ولی من باید هر بار داستانی برای خانواده تعریف کنم تا مثلاً دو روز پیش او بمانم...» (۲۸ ساله، کارشناسی کامپیوتر، شاغل)

رابطه همبازی جدا؛ دو نفر دارای مسکن مستقل‌اند و بنا بر شرایط، زن و یا مرد به دیدار دیگری می‌رود. برخی از زنان خانه مشترکی با دوست و یا دوستان زن خود دارند ولی همزمان با شریک زندگی خود رابطه دارند: «من فکر می‌کنم حتی اگر ما قانونی هم ازدواج کنیم، باز دو تا خانه یا دو تا فضای جدا باید باشه تا آن ازدواج از نظر من موفق باشد. این به خاطر شخصیت من هست... من فضای خلوت شخصی را خیلی دوست دارم. به دوستم می‌گویم که اگر بخواهیم با هم باشیم بدون امکانات مالی باید برویم یک روستایی که یک خونه بزرگ بگیریم که ما بتوانیم یک سری تایم‌های

خصوصی داشته‌باشیم» (۳۲ ساله، مهندس، شاغل).

همبازی بدون زیستن زیر یک سقف مشترک شامل زوجی می‌شود با رابطه‌ی جنسی و بدون مسکن مستقل. این گروه به‌طور عمده در خانواده و یا در خوابگاه‌های دانشجویی به‌سر می‌برند: «زمان‌های با هم بودن ما خیلی منظم نیست. دوستم نمی‌تواند به خوابگاه ما بیاید و ما باید بیشتر از خانه دوستانمان استفاده کنیم. پدر و مادر او وقتی به سفر می‌روند چند روزی خانه در اختیار ماست... بهترین زمان‌های با هم بودن ما در سفرهاست. سفر به ارمنستان تجربه‌ی بسیار خوبی بود برای دو هفته زندگی کردن مشترک...» (۲۴ ساله، دانشجوی کارشناسی ارشد).

سبک اول همبازی کامل‌ترین شکل زندگی بدون ازدواج است و در بسیاری موارد دو نفر پس از پشت سر گذراندن یکی از تجربه‌های دیگر به‌تدریج به همبازی کامل روی آورده‌اند. در تحلیل‌ها از همه‌ی شکل‌های پیش گفته به عنوان همبازی یاد خواهد شد.

زن و هنجارهای اجتماعی

مفهوم مرکزی در تحلیل داده‌ها روند کسب خودمختاری و برابری خواهی در تجربه‌ی هنجار شکنانه‌ی زنانه است. این روند ترکیبی دارای جنبه‌های گوناگون است که در مورد همه‌ی افراد به یک میزان دیده نمی‌شود. برابری خواهی در جنبه‌های رابطه‌ی خود با دیگری، خانواده و نقش‌های خانوادگی، رابطه‌ی جنسی، حوزه‌ی اقتصادی و زندگی مادی و حوزه‌ی زندگی اجتماعی مطرح می‌شود.

همخانگی، انتخاب آگاهانه؟

یکی از هدف‌های این پژوهش سنجش چرایی و نوع ذهنیت زنانی بود که دست به انتخاب زندگی به سبک همبازی زده بودند. اقلیت کوچکی در میان زنان مصاحبه‌شونده تا حدود زیادی از روی ناچاری به همخانگی روی آورده‌اند. نیازهای اقتصادی و عدم برخورداری از تأمین مادی (به خصوص مسکن) سبب شده است تا این افراد همبازی با مردانی



را بپذیرند که در آن عامل عاطفی و عشقی نقش مرکزی را ندارد. اما با وجود دغدغه‌های مادی نوعی تغییر ذهنیتی و فاصله گرفتن از سنت‌های جامعه در رابطه با سکسوالیته و خانواده هم در میان این گروه مشهود است:

«مردی که با او زندگی می‌کنم مهربان است ولی حقیقتش من عاشق او نبودم. او هم به خاطر عاشق جلو نیامد. ما از طریق یکی از کارمندان شرکتی که در آن کار می‌کنم با هم آشنا شدیم. با وجود فاصله سنی رابطه را پذیرفتم. برای یک زن طلاق گرفته بدون خانه زندگی مجردی خیلی سخت است... من خانه او هستم و کارهای خانه را انجام می‌دهم. او هم هیچ تعهد خاصی به من و این زندگی ندارد... ولی آدم بدی نیست...» (۳۷ ساله، کاردانی حسابداری، شاغل پاره وقت)

«من ۱۲ سال بعد از طلاق تنها بودم. قبل از این رابطه با دو نفر دیگر رابطه داشتم که زیاد آدم‌های خوبی نبودند... دو سالی است با دوست فعلی خودم زندگی می‌کنم. ۲۰ سال از من بزرگتر است ولی مثل جوان‌ها زندگی می‌کند... رابطه ما رویایی نیست ولی هر دو به هم نیاز داریم...» (۴۱ ساله، پرستار شاغل).

در برابر این همبازی منفعل و تا حدی تحمیلی (به دلیل وابستگی مالی) بیشترین مصاحبه شوندگان همخانگی را با آگاهی از معنا و پیامدهای فردی و اجتماعی این سبک زندگی را انتخاب کرده‌اند. گزینه انتخابی بودن همبازی از سوی خود آنها مورد تاکید قرار می‌گیرد.

«این خیلی مهم هست که ما دو نفر این رو قبول داریم که کار اشتباهی نمی‌کنیم و این سبک از زندگی عجیب و غریب نیست. ما داریم برای تجربه قبل از ازدواج این کار را انجام می‌دهیم. به نظرم احساس خوب داشتن و گرفتن تجربه مثبت خیلی ارتباط دارد به تفکر خود افراد نسبت به کاری که دارند می‌کنند. اینکه حس پشیمانی یا حس گناه از کارشان نداشته باشند» (۲۵ ساله، دانشجو).

« با پارتنرم به صورت توافقی تصمیم به این سبک از زندگی گرفتیم چون هر دوی ما به ازدواج سنتی اعتقادی نداشتیم و خوب تصمیم داشتیم در کنار هم زندگی کنیم» (۳۲ ساله، مهندس، شاغل).

«بالاخره ازدواج سفید در ایران هنوز قانونی نیست و برای من به عنوان یک زن مشکلات بیشتری به همراه دارد اما بحث در ارزش تحمل مشکلات و انتخاب من در زندگی است. به نظر من تحمل مشکلات ازدواج سفید ارزش آزادی و اختیار و عدالتی که در نتیجه آن به دست می‌آوریم را دارد» (۳۱) ساله، کارشناسی، شاغل، تهران).

بخش بزرگی از زنان مصاحبه‌شونده معنای انتخاب خود و پیامدهای آن را می‌دانند و به گفته خودشان آماده زندگی کردن به شیوه دیگر و روبرو شدن با مشکلات اند. نوع رسیدن به این هوشیاری همیشه یکسان نیست. شماری از ابتدا با چنین نگاهی وارد این سبک از همزیستی شدند و گروه دیگری در تجربه‌های روزمره گام به گام به فلسفه زندگی متفاوتی رسیده‌اند.

«یه زمانی من فکر می‌کردم که هر آدمی فقط یه دونه، یه نیمه‌ای داره که باید اینو پیدا کنه یه چیزی که همه می‌گن نیمه گمشده. بعد فهمیدم چقدر این طرز تفکر رویایی و غیر واقعی بود» (۲۷ ساله، کارشناسی ارشد، شاغل).
«در وضعیت ایران همخانگی و زندگی کردن همان طور که خودم می‌خواهم نوعی مبارزه است با عقب ماندگی و زورگویی» (۳۲ ساله، کارشناسی، شاغل).

«به نظر من زنی که این گونه انتخاب می‌کند می‌داند چه چیزی را انتخاب کرده است. می‌داند که در برابر عرف ایستاده و می‌داند چه می‌خواسته که این شیوه را برگزیده، پس اصلاً به زندگی و ازدواج سنتی باور ندارد که بعد بخواهد به مشکل برخورد یا با شخصی زندگی کند که باکره بودن برایش مهم باشد» (۳۵ ساله، مهندس شاغل).

گفته‌های بخشی از زنان بیشتر شبیه نوعی شورش آگاهانه است علیه هنجارها و قوانین و نابرابری‌های رسمی و حقوقی میان زن و مرد. این دسته از زنان قوانین و هنجارهای جامعه را ظالمانه و علیه خود می‌دانند و همخانگی برای آن‌ها نوعی مقاومت است در سطح فردی.

«می‌دانید چند نفر را می‌شناسم که بخاطر شوهرانشون نتوانستند کار کنند یا درس بخوانند. خاله‌ام معلم بود، شوهرش گفت دیگر نباید بروی سر کار، درحالی که قبل ازدواج می‌دانست شغل معلمی دارد و با او ازدواج کرد. اما



وقتی ازدواج کردند، به او گفت دیگر نباید سر کار بروی. خیلی تحقیرآمیز هست ۳۰ ساله باشی بعد وقتی می‌خواهی بروی پاسپورت بگیرى شوهر را باید با خودت ببری که به تو اجازه خروج بدهند. زنی که این چیزها را بداند به چه امیدی باید ازدواج کند. به امید این که از حداقل حقوقش تو این مملکت بعد ازدواج بگذرد؟» (۳۰ ساله، مهندس، شاغل).

«از این که قانون تا این اندازه علیه ما زنان است لجم می‌گیرد. یکی از دوستانم یک بار دفترچه شروط ضمن عقد را به من نشان داد و گفت از آن استفاده کنم اگر خواستم ازدواج کنم این شروط را محضری ثبت کنم. اما این کار هم مرا راضی نمی‌کند. باید برای حقم رضایت محضری بگیرم. خب این خیلی تلخه» (۲۹ ساله، کارشناسی ارشد، شاغل).

آزادی و خودمختاری فردی

سکسوالیته و رابطه زناشویی حوزه‌هایی‌اند که کسب برابری، ایستادن در برابر مرد سالاری و یا به رخ کشیدن زنانگی مستقل از نظر نمادین و عملی دارای اهمیت‌اند. شمار بزرگی از مصاحبه‌ها در میان زنان حکایت از رشد گرایشی می‌کنند که در آن ترس از بیرون آمدن از سایه و «دیده شدن» و یا حتا انگشت نما شدن رنگ باخته است.

«شاید در مقایسه با خیلی از دختران هم سن و سال خودم رفتار من خیلی زنانه نیست. خوب من زیاد دوست ندارم دلبری کنم. نه آن‌طوری لباس می‌پوشم و نه دنبال چیزهایی هستم که برای پسرها جذاب است. در رابطه عشقی هم خودم باید تصمیم گیرنده باشم و تا حالا هم این‌طوری بوده است. همین هم باعث می‌شود مثل خیلی‌های دیگر به رابطه نگاه نکنم و هر پسری هم جذب من نمی‌شود» (۲۴ ساله، دانشجو معماری).

«یعنی ما همش باید قایم کنیم. بعد این را عادت کردیم به هم‌دیگر هم توصیه می‌کنیم. دوست من در رابطه با سه تا مرد دیگه توی سال‌های گذشته بوده که بچه هم داره، به من زنگ می‌زند می‌گوید اینستاگرامت رو ببند. چرا می‌گذاری بقیه بفهمند» (۲۸ ساله، کارشناسی، شاغل).

برای عده ای این نوع زندگی، هویتی جدید و متفاوت است؛ حس رهایی

از قید و بندهای سنتی و زیستن در دنیای جدیدی که نشانه‌ها و سبک و سیاق متفاوتی دارد. این متمایز شدن از دیگران با وجود دشواری‌ها اعتماد به نفس اجتماعی و نوعی هویت خاص را به وجود می‌آورد که بر اساس آن فرد احساس می‌کند صاحب اختیار خودش است و دیگران به جای او درباره‌ی زندگی و روابطش تصمیم نمی‌گیرند.

تجربه‌های فردی و هوشیاری جدید

برای بسیاری از زنانی که در مصاحبه‌ها شرکت کردند بازخوانی و اندیشیدن پیرامون تجربه‌های فردی یکی از منابع اصلی دگرگونی‌های هویتی و رفتاری به شمار می‌رود. روند بازبینی درک فردی پس از تجربه‌ها و مشاهدات منفی و مثبت شکل می‌گیرد. در این جا سخن بر سر اصلاح این یا آن رفتار در جریان تجربه برای سازگاری بیشتر با محیط و شرایط رابطه نیست. منظور از این بازخوانی نگاه با فاصله به تجربه، توجه به آموخته‌های تجربه و نتیجه‌گیری مفهومی و انتزاعی است. فرد در روند بازاندیشی و فاصله‌گیری به درک متفاوتی از نقش‌ها و هنجارها دست می‌یابد:

«ده سال پیش نظرم این نبود چون آن موقع توی دنیای دیگری زندگی می‌کردم. انگار تازه وارد دنیای جوانی شده بودم. آگاهی زیادی از مسائل جامعه و مشکلات ازدواج و زندگی نداشتم. از طرف دیگر، آن موقع کسی هم در این باره صحبتی نمی‌کرد. فکر می‌کنم حداکثر پنج شش سال هست که این شکل زندگی را من در اطراف خودم می‌بینم» (۲۹ ساله، کارشناسی ارشد، مترجم شاغل).

«قبلا دوست پسر داشتم اما اولین تجربه رابطه کامل با شوهر سابقم بود. یکسال از رابطه ما گذشت، فهمیدم که شیشه می‌کشد. سر کارش با آدم‌های معتاد دوست بود. چون اولین رابطه را با او داشتم، دیگر باکره نبودم و این موضوع تابوی بزرگی بود تو شهر و خانواده. اگر با هر کس دیگر ازدواج می‌کردم و می‌فهمید باکره نیستم خیلی بد می‌شد. فکر می‌کردم اگر ازدواج کنم با یک آدم معتاد بهتر از این هست که باکره نباشم. البته الان اینجوری فکر نمی‌کنم. یعنی اگه زمان به عقب برگردد این کار را نمی‌کنم، اما آن موقع



خیلی می‌ترسیدم» (۳۲ ساله، دیپلمه متوسطه، شاغل).
«بخاطر ازدواج ناموفق اول از ازدواج فراری بودم. تو جمع دوستانم یک خانمی است که با دوستش بدون ازدواج زندگی می‌کند. با او خیلی صحبت کردم. خوشم آمد از زندگی آن‌ها. تا حدودی دید من هم درباره زندگی مشترک عوض شد. وقتی با دوستان دیگر مقایسه می‌کردم می‌دیدم او نسبت به بقیه زن‌های جمع آزادانه‌تر هدف‌هایش را دنبال می‌کند. تقسیم کار خانه رو تو زندگی آن‌ها خیلی بیشتر می‌دیدم. درحالی که بقیه همیشه از اجحافی که به آن‌ها می‌شود شاکی هستند...» (۲۸ ساله، کارشناسی ارشد، شاغل).

رابطه با بدن و اندیشیدن به تابوها و ممنوعیت‌ها بخش مهمی از این هوشیاری جدید است. بسیاری از مصاحبه شونده‌گان در گفت‌وگوی درونی با خود توانسته‌اند قیدوبندهای هنجاری سنتی را به تدریج کنار بگذارند و رابطه جدیدی با بدن، رابطه و لذت جنسی را به وجود آورند. این درک جدید به معنای کسب خودمختاری و سوژه شدن در رابطه است. در جامعه‌ای که پیرامون این گونه مسائل، بحث و گفت‌وگوی عمومی در رسانه و یا در جمع‌های خانوادگی چندان مرسوم نیست تجربه‌های زنانه بیشتر در تنهایی و یا در گروه‌های بسته شکل می‌گیرد.

«اولین رابطه جنسی کامل من با یک مرد در ۳۳ سالگی بود. چند سالی در زمان دانشجویی به دنبال شوهر رویایی خودم بودم. ولی از دوستی با پسرها زود سرخورده می‌شدم. به نظرم می‌رسید آن‌ها فقط دنبال رابطه جنسی هستند. بعدها فهمیدم چقدر این افکار فضایی و غیر واقعی بودند و یاد گرفتم به رابطه جنسی به صورت یک چیز عادی نگاه کنم، برای لذت بردن بدون حس گناه و ترس از سنگینی نگاه دیگران...» (۳۷ ساله، مهندس، شاغل).
«دوستم به من زنگ زد و گفت من خیلی قبولت دارم خیلی کار خوبی می‌کنی. بعد فکر کنید آخرین جمله‌اش چه بود؟ من نمی‌توانم باور کنم که تو با دوست پسترت رابطه جنسی داشته باشی. من به تو مطمئنم. گفتم تو به چی مطمئنی؟ چرا می‌خواهی سانسور کنی؟ آخر چرا فکر می‌کنی بدن زن چیز مقدسی است» (۳۱ ساله، کارشناسی، شاغل).

«من از سن ۱۸ سالگی که وارد دانشگاه شدم و با وجود خانواده سنتی

شروع کردم سفرهای مجردی رفتن و عکاسی کردن. از همان سال هم با پسرهای دانشگاه دوست بودم. اصلاً توی تصورم نبود که من باید ازدواج کنم. رابطه‌ی عاشقانه هم داشتم ولی بدون سکس کامل... بعد خواستگاری آمد با اصرار برای ازدواج. من فکر کردم خوب چه اشکالی دارد همه ازدواج کردند من هم ازدواج می‌کنم... ازدواج من از شروع تا پایان ۷ ماه طول کشید. در این ۷ ماه من از همه آزادی‌هایی که داشتم محروم شدم... شوهر من هم تحصیل کرده بود و هم پولدار. ولی اجازه کار را به من نمی‌داد. بعد از طلاق دنبال شکل دیگری از رابطه رفتم» (۲۶ ساله، کارشناسی ارشد)

زن بودن به گونه‌ای دیگر، هویت‌یابی زنانه

دگرگونی در نظام ارزش‌های جنسی و خانواده چندین خواست مهم را یکجا در خود دارد. به عبارت دیگر معنای مشخص این سبک زندگی و انتخاب رفتارهای جنسی و زناشویی متفاوت دارای نشانه‌هایی است که فصل مشترک آن‌ها را میل به برابری زنانه در حوزه‌های گوناگون تشکیل می‌دهد.

برابری خواهی جنسی

یکی از اصلی‌ترین عرصه‌ها در رابطه قدرت میان زن و مرد در ایران رابطه جنسی است و تغییر فرهنگ رایج روابط جنسی به سود برابری میان دونفر و کنار گذاشتن درک مردانه یک‌سویه از رابطه جنسی. بخش بزرگی از زنان در مصاحبه‌ها به روشنی از میل به رابطه جنسی همراه با برابری میان زن و مرد و یا بهره بردن مشترک از لذت جنسی سخن می‌گویند. کسانی با سرخوردگی از رابطه‌های جنسی قبلی بویژه در چارچوب ازدواجی که به طلاق منجر شده است به نوعی هوشیاری جدید پیرامون رابطه جنسی رسیده‌اند و آن را برای روابط جدید خود بسیار مهم می‌دانند:

«من در رابطه با شوهر اولم هیچوقت ارضاء کامل را تجربه نکردم. از رابطه جنسی خوشم می‌آمد ولی نمی‌دانستم اورگاسم برای زن هم وجود دارد. این موضوع را برای اولین بار در یک فیلم با دوست پسر من بعد از طلاق فهمیدم... حالا رابطه جنسی را قبول می‌کنم که هر دو نفر در آن راضی باشند» (۳۰)



ساله، پزشک)

«ازدواج در ایران برای دختری که بخواهد کمی آزاد باشد زیاد آسان نیست. من ۳ تا تجربه منفی از رابطه به قصد ازدواج داشتم. هر سه نفر می خواستند جزئیات زندگی دانشجویی مرا بدانند. با چه کسی بودم؛ آیا پسری را بوسیدم یا خیر. آیا دست پسری به من خورده یا نه. یکی از آن‌ها به من می گفت تو خیلی خوب مرا می بوسی حتما با کسی این را یاد گرفتی. بهش گفتم من با کسی که به من شک دارد ازدواج نمی‌کنم» (۳۰ ساله، کارشناسی ارشد، شاغل). در خلاء آموزش جنسی در جامعه و نظام آموزشی بسیاری از مهارت‌ها در تجربه و یا در یادگیری‌های پنهان و گاه پردردسر شکل می‌گیرند:

«من در رابطه جنسی با دوست پسر اولم که قرار بود با من ازدواج کند بیشتر تابع او بودم. فکر می‌کردم باید هر کاری برای لذت او انجام بدهم. از من خواست اینکار را جلوی دریا انجام دهیم قبول کردم با وجودی که خیلی ترس و استرس داشتم و آرزو می‌کردم کارش زود تمام شود. همیشه دنبال چیزهایی بود که برای خودش هیجان انگیز است و من در این رابطه فقط یک ایزه سکسی بودم...» (۳۲ ساله، کارشناسی، شاغل).

برابری خواهی جنسی به منزله معیار رابطه، زن را در برابر چالش همزیستی با کسی قرار می‌دهد که باید درک مشابهی از سکسوالیته داشته باشد. درکی که در آن حس برابری و فاصله گرفتن از کلیشه‌های رایج در جامعه پیرامون رابطه جنسی زن وجود دارد:

«از اولین رابطه جنسی با یکی از دانشجویان دانشکده خاطره خیلی تلخی دارم. او پس از ارضا شدن بدون توجه به من خوابید تا صبح... شب سختی بود. آن شب برای خودم اشک ریختم از تجربه بسیار بد اولین رابطه... حس گناه نبود، فکر می‌کردم طرف به من بی احترامی کرده است... بعدها یاد گرفتم سکوت نکنم و به دوست پسرم بفهمانم که من هم در رابطه وجود دارم...» (۳۴ ساله، هنرمند، نقاش).

«من برای خودم بد نمی‌دانم که تا آخر عمر با ده نفر رابطه داشته باشم، اما ده تا رابطه سالم. اگر کسی فکر می‌کند من به این خاطر بدکاره هستم بهتراست برود یک دختر باکره پیدا کند» (۲۴ ساله، دانشجوی معماری).

«... از بچگی او را در کوچه می دیدم... وقتی از کانادا برگشت مادرش را فرستاد برای خواستگاری. با خودم گفتم آدمی که در خارج تحصیل کرده باید فکر روشنی داشته باشد. پیش از ازدواج با او رک و راست صحبت کردم. گفتم من باکره نیستم و برایم رابطه جنسی خوب مهم است. گفت که برایش گذشته من مهم نیست. ولی بعد از ازدواج رفتارش عوض شد... یکبار به من گفت در رابطه جنسی شبیه فاحشه‌ها می‌شوم...» (۳۵ ساله، کارشناسی حسابداری، شاغل).

برابری خواهی اقتصادی

یکی از ویژگی‌های مهم کسانی که سبک زندگی همبازی را برمی‌گزینند استقلال اقتصادی و داشتن شغل است. شماری در مصاحبه‌ها استقلال مالی را یکی از عوامل آزادی خود تلقی می‌کنند:

«ما سر مسئله مالی با هم توافق کردیم هر کسی سهم خودش را بگذارد به نسبت درآمد. من حقوقم بیشتر است قبول کردم پول بیشتری خرج کنم. وقتی نگاه می‌کنم دوستم می‌خواهد لپ‌تاپ بخرد با حقوق خودش باید شوهرش را راضی کند. شوهرش هم می‌گوید ضروری نیست هزینه‌های دیگه داریم» (۳۱ ساله، کارشناسی، شاغل).

«به دوست پسرم گفتم دوست ندارم وقتی می‌رویم بیرون یا سفر، تو همیشه دست در جیبت کنی. قرار ما ساده است یکبار او حساب می‌کند و یکبار من. این طوری برای من راحت تر است حس می‌کنم باری بر روی دوش من نیست و در رابطه آزاد هستم...» (۳۳ ساله، روزنامه نگار شاغل).

آن‌گونه که از گفته‌های بخشی از مصاحبه‌شوندگان برمی‌آید بحث مالی و اقتصادی گاه یکی از حوزه‌های اصلی تنش و برخورد است. در هنجارهای جامعه این مردان هستند که نقش «نان آور» را بازی می‌کنند و زنان نقش اقتصادی کمتر و یا حاشیه‌ای دارند. تعادل قدرت در روابط زوج از جمله به همین مشارکت مالی زن بازمی‌گردد:

«پول پیش اجاره خانه را من گذاشته‌ام بعد هم با کلی بحث و جدل بالاخره توانستم به دوست پسرم حالی کنم که درآمد من مال خودم هست و من سهم



خودم را در خرج خانه می دهم» (۳۰ ساله، مهندس شاغل). گروه کوچکی از مصاحبه شوندگان وابستگی اقتصادی خود را به مردی که با او زندگی می کنند یکی از انگیزه های انتخاب همبازی می دانند. اما در ضمن، در میان آن ها هم نوعی تمایل به استقلال مالی دیده می شود: «حقوق من برای خرج زندگی کافی نیست. او کار آزاد دارد و حقوق من برایش مطرح نیست. ولی باز هم ترجیح می دهم کار کنم. نمی خواهم برای هر چیزی دستم پیش او دراز باشد...» (۳۷ ساله، کاردانی حسابداری، شاغل نیم وقت).

برابری خواهی در خانواده

یکی از نکاتی که در بخش بزرگی از مصاحبه ها به چشم می خورد دگرگونی هایی است که در درک از نقش های هنجاری در خانواده به وجود آمده است. با آنکه شماری از مصاحبه شوندگان رابطه کنونی را پیش درآمد و آزمونی برای رفتن به سوی رابطه رسمی می بینند ولی آنچه از نظر ذهنیتی مهم است تفسیر جدید از جایگاه خانواده و نقش های سنتی در رابطه است. آن ها با فردیت جدید خود دیگر نمی خواهند فقط نقش «همسر وفادار» و یا «مادر فداکار» را ایفا کنند.

«ترس من این است که ازدواج به شکل سنتی آدم ها را از یکدیگر دور کند. ببینید ازدواج سنتی یک چارچوب دارد، منظورم فقط ازدواج سنتی نیست که مثلاً با خواستگاری و بدون آشنایی قبلی انجام می شود. مثلاً تصور این است که، زن باید جهیزیه ببرد، مرد باید هزینه زندگی را در بیاورد، زن وظایف خانه داری را انجام می دهد... ازدواج یک اسم بزرگی دارد باعث می شود که حس کنید در همه شرایط باید ماند. ولی همبازی این حس را به آدم می دهد که هر وقت تحت فشار قرار بگیرید بتوانید از این زندگی خارج شوید» (۳۲ ساله، شاغل).

«ترجیح می دهم زندگی مجردی و رابطه با دوست پسر را تجربه کرده باشم بعد وارد زندگی مشترک بشوم. به نظر من یک مشکل بزرگی که ازدواج دارد این است که خیلی زن و شوهر درگیر هم هستند. من در زندگی مجردی

چیزی که لذت می‌برم این است که تایم‌هایی هست که مختص به خودمه. فعلاً خیلی چیزها را باید تجربه کنم خیلی کارهای نکرده دارم و هنوز زوده که بخوام زندگیم را به‌طور کامل با کسی تقسیم کنم» (۲۴ ساله، دانشجوی رشته هنر، شاغل نیم وقت).

موضوعی که در شمار بزرگی از مصاحبه‌ها مطرح می‌شود طلاق و مسائل و مشکلات مربوط به آن است. در کمتر مصاحبه‌ای از طلاق و مسائل مربوط به آن سخنی به میان نیامد:

«اگر بروید دادگاه بگویید این آقا معتاد هست، الان جدیداً می‌گویند ترکش بده، کمک کنید ترک کند، اگر بگویید خانم باز است، می‌گویند اشکال ندارد، در جمهوری اسلامی مرد حق دارد چندتا زن داشته‌باشد» (۳۰ ساله، کارشناسی، شاغل).

«یادم می‌آید تو جلسه دادگاه قاضی به من گفت هر اعتیادی که خطرناک نیست. وقتی مرد خرج خانه را می‌دهد که دیگر مشکلی نیست. چرا می‌خوای جدا شوی؟ مگه میزنت؟ خب این تفکر یعنی چه؟ یعنی باید من را می‌کشت تا می‌تونستم طلاق بگیرم؟ یا باید کتکم میزد یا اسید میپاشید رو صورتم» (۳۱ ساله، کارشناسی، شاغل).

راه حل‌های «شرعی» مانند صیغه شدن برای بسیاری تحقیر آمیز و نپذیرفتنی است هر چند شمار کوچکی ناچار شده اند در موارد مشکل ساز دست به دامان آن شوند :

«باور کنید برای من کلمه صیغه چندان آور است. فکرش را کنید که باید در ازای مبلغی و برای مدت معینی خودتان را به مردی بفروشید و به برده جنسی او تبدیل شوید. حالا بعضی از دوستان وقتی گیر می‌افتند می‌گویند صیغه هستیم. برای من همین هم قابل قبول نیست» (۳۲ ساله، کارشناسی، شاغل).

تجربه متمایز شدن در زندگی هنجار شکنانه

همخانگی، افراد را به گونه ای مستقیم و چالشی در برابر نهادهای رسمی، خانواده و یا جامعه قرار می‌دهد. با آن‌که شماری از خانواده‌ها در جامعه‌ای پر از ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها برای جوانان نقش «ضربه‌گیر» را دارند و



تا حدودی خود را با گرایش‌های موجود در میان نسل جدید سازگار می‌کنند و یا دست کم به‌طور آشکار در برابر آنها قرار نمی‌گیرند ولی شکاف نسلی واقعیت مهم تجربه روزمره جامعه است (منادی، ۱۳۸۵). کسانی که سبک زندگی همبازی در شکل‌های گوناگون آن را انتخاب می‌کنند ناچارند نوعی از کنار آمدن با خانواده را برگزینند که در آن هم شیوه‌های پنهان کاری و ظاهر سازی دیده می‌شود و هم دوری جستن و یا رابطه کنترل شده برای کاستن از تنش‌ها. همین روایت به گونه‌ای دیگر در رابطه با جامعه و مردمانی وجود دارد که چنین انتخاب و سبک زندگی را ”ضد ارزش“، ”نامشروع“ و ”غیر شرعی“ تلقی می‌کنند.

هنجار شکنی و فشار اجتماعی

معنای زندگی کردن به شیوه هنجار شکنانه در جامعه ای با حکومت دینی دست و پنجه نرم کردن با مشکلاتی است که گاه زندگی عادی روزمره را پردردسر و دشوار می‌کند. مشکل زوج‌های هنجارشکن فقط نهادهای رسمی و نیروهای پلیس نیست. گاه همسایه‌ای کنجکاو و ”مؤمن“ نقش پلیس را ایفا می‌کند و مواظب رفت و آمدها و روابط دختران و پسران در داخل ساختمان‌هاست. در نتیجه یکی از معیارهایی که زوج‌های همخانه برای اجاره خانه در نظر می‌گیرند همین میزان آزادی رفت و آمد و عدم نظارت همسایه ها، نگهبان و یا صاحبخانه است:

«مسئله اصلی برای ما دستگاه دولتی است. چون اگر قرار باشد طرف بگذارد برود تو ازدواج رسمی هم این کار را می‌تواند بکند. ولی در مورد همبازی، این ترس احتمالا همیشه هست که برای ما دردسر ایجاد بشود، همسایه‌ها اعتراض کنند، پلیس و اطلاعات بیایند سراغت» (۲۸ ساله، کارشناسی ارشد، عکاس).

«ما در یک ساختمان ۱۶ واحدی زندگی می‌کنیم و خوشبختانه صاحبخانه در ساختمان ما نیست. ترجیح من این است که صاحبخانه نزدیک من زندگی نکند. مثلاً از دوستان شنیدم که صاحبخانه وقتی باشد باید خیلی مراعات کنند. برای آوردن دوست پسرشون خیلی احتیاط می‌کنند. اکثراً خیلی حساس

هستند که همسایه‌ها نفهمند که دوست پسر دارند. تو طبقه‌ی ما یک آدم فضول هست. بعد دو تا پسر مجرد هستند واحد بغلی. کاری به کار ما ندارند» (۳۱ ساله، کارشناسی، شاغل).

«توی سفر ما یک جایی توی چادر بودیم، کنار دریا، نصف شب ساعت سه یک نفر ما را بیدار کرد، آمدیم بیرون، گفت که اینجا چه کار می‌کنید؟ گفتیم کمپ کردیم خوابیدیم. زن و شوهرین؟ گفتیم نه. گفت یعنی چی؟ یعنی عقد نیستید؟ گفتیم نه. گفت حرامه. گفتیم همینی که هست. گفتیم خانواده‌ها هم اطلاع دارند. پرسید چرا هتل نمی‌روید؟ گفتیم که ما پول نداریم. تا گفتیم پول نداریم شیشه رو کشید بالا رفت» (۲۷ ساله، کارشناسی، شاغل).

زنانی که رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج را تجربه می‌کنند حتا نمی‌توانند روی همبستگی زنان دیگر هم حساب کنند :

«با توجه به قداست ازدواج در جامعه در مورد زنانی که به سمت همخانگی می‌روند همیشه بدبینی وجود دارد. هنوز بحث انتخاب زن در یک رابطه مطرح نیست و مردهای جامعه ما فکر می‌کنند چون این زن با یک مرد رابطه‌ی خارج از ازدواج داشته با دیگران هم می‌تواند داشته باشد و القای همین فکر باعث شده زنها هم به این زن‌ها احترام نگذارند» (۲۵ ساله، دانشجوی فوق لیسانس).

مشکلات عملی همزیستی بدون ازدواج گاه به حوزه‌هایی سرایت می‌کند که تصور آن برای مصاحبه‌شوندگان دشوار بوده است. مثلاً استفاده از برخی خدمات پزشکی برای زنان می‌تواند به‌دلیل این سبک زندگی دشوار شود. «برای من پیش آمد که سر مشکلی پیش دکتر رفتم، خواستم صادق باشم و گفتم مجردم. او از معالجه‌ی من خودداری کرد و با برخوردی بسیار زننده که مدت‌ها با آن درگیر بودم به من گفت که از مطب او خارج شوم» (۳۱ ساله، کارشناسی، شاغل).

«همین که تو یه هتل نمی‌توانید یک اتاق بگیرید یک دردسر در سفرهاست. خیلی جاها ما مجبور بودیم به دروغ تظاهر کنیم که زن و شوهر هستیم یا بریم سراغ راه حل صیغه برای فرار از دردسر» (۲۷ ساله، کارشناسی ارشد،



(شاغل).

هنجارشکنی و خانواده

پشت کردن به نظم خانوادگی و زندگی به گونه‌ای دیگر می‌تواند شکاف و تنش آشکاری را در خانواده به وجود آورد. این تنش و درگیری فرهنگی و اخلاقی ابتدا میان جوان و مادران و پدران پدیدار می‌شود. اما به تدریج پای خانواده بزرگ (خویشاوندان) هم به این تنش کشیده می‌شود. بخش کوچکی از مصاحبه شوندگان موفق شده‌اند با گفت‌وگو و ارتباط نزدیک به تدریج نظر مثبت خانواده یا بخشی از اعضای آن را جلب کنند. ولی در شمار بزرگی از روایت‌ها تنش و شکاف سبب دوری و حتا درگیری می‌شود:

«تو ایران انتظار از پسر این است که کار خوب داشته باشد، ماشین و خانه داشته باشد، یا مدرکش رو گرفته باشد. وقتی این شرایط فراهم نیست از نظر خانواده‌ها یک مشکل بزرگ محسوب است و اجازه ازدواج را نمی‌دهند. ما هم به همین خاطر تصمیم گرفتیم با هم زندگی کنیم تا ببینیم بعد چه می‌شود» (۳۰ ساله، کارشناسی ارشد، شاغل).

«ما ناچاریم با خانواده ارتباط نداشته باشیم. پدرم به هیچ وجه نمی‌تواند با این قضیه کنار بیاید، به این خاطر که یک پس‌زمینه مذهبی دارد. از نظر او زندگی من کاملاً غیرقابل قبول است. با این که فکر مادرم بازتر است ولی او بین پدرم و ما انتخابی ندارد» (۲۹ ساله، کارشناسی ارشد طراحی، شاغل).

«من خودم الان ده ساله دارم راحت زندگی می‌کنم. ولی برای دیگران باید قایم کنم، مثلاً من سر اون یکی دوست‌پسرم، بهتر بود خاله‌ام نفهمد، این نفهمد، آن یکی نفهمد. اجازه نمی‌دادم بدانند» (۳۱ ساله، کارشناسی، شاغل). آن گونه که مصاحبه‌ها نشان می‌دهند شماری از خانواده‌ها کم و بیش در جریان رابطه دختر خود هستند ولی این مطلع بودن و مخالفت شدید نکردن به معنای پذیرش علنی روابط جنسی خارج از ازدواج نیست. موضوع اصلی این است که در بسیاری از موارد گفت‌وگو میان خانواده و نسل جوان بر سر رابطه با دیگری به بن بست کشیده می‌شود. به نظر می‌رسد گاه شکاف ژرف میان نهادها و هنجارهای رسمی و نسل جوان بر رابطه آنها با

خانواده آثار مهمی دارد. به عبارت دیگر، سایه‌ی جامعه و فشارهای هنجاری بر فضای گفت‌وگو میان خانواده و نسل جوان سنگینی می‌کند. خانواده‌ها گاه می‌توانند در گفت‌وگوی با دختر و یا پسر خود با این سبک زندگی کنار بیایند، ولی مشکل برای بسیاری از افراد نهادهای رسمی و دیگران آنست که از آنها درباره‌ی فرزندان‌شان و نوع زندگیشان می‌پرسند و فشار بیرونی گاه سبب مخالفت آشکار و یا منفعل در خصوص همبازی و رابطه‌ی جنسی بیرون از ازدواج می‌شود:

«من مامانم را می‌پپانم. نمی‌گذارم بیاد یا مثلاً اگر بشود وقتی بیاد و برود که دوست پسر نباشد. صد در صد می‌دانم که خانواده‌ام هیچ وقت قبول نمی‌کنند چنین چیزی را. من فکر نمی‌کنم جامعه هم از من چنین چیزی را بپذیرد» (۲۸ ساله، دانشجوی دکترا، شاغل نیمه وقت).

«خانواده‌ی دوستم تو روستا زندگی می‌کنند، بعد همه اینستاگرام دوستم رو فالو می‌کنند. به مادرش گفته بودند مبارکه، آقا پسر داماد شده، چرا خبر ندادید؟ بعد مادرش به او گفته یعنی چی این کارا؟ قشنگ مثل بچه آدم ازدواج کنید، ماشین بخرید، خونه بگیرید، بچه بیارید، این جوری که نمی‌شود زندگی کرد» (۲۷ ساله، کارشناسی، شاغل).

«وقتی دماغم را عمل کردم، پدر و مادرم حتا از من نپرسیدند از کجا پول آورده ای برای عمل... یعنی نمی‌خواستند بدانند. ظاهرش این است که بعد از چند تا دعوا قرار شده دیگر در کار من دخالت نکنند. حتا به نظرم ترس دارند از دانستن درباره‌ی زندگی خصوصی من در تهران. وگرنه برای من کاری نداشت به آن‌ها بگویم دوست پسر من پزشک است و من بیشتر وقت‌ها خانه‌ی او هستم...» (۲۶ ساله، دانشجوی کارشناسی ارشد فیزیک).

آموختن زندگی اجتماعی به سبک متفاوت

زندگی نیمه پنهان به معنای سبک خاصی از زندگی است که در آن به‌گونه‌ای دائمی باید مراقب همه چیز بود برای فرار بی وقفه از دید کسانی که می‌توانند دردسرساز باشند. این شیوه‌ی زندگی که گاه فرد را به دروغ‌گویی و ریا کاری وادار می‌کند می‌تواند برای شماری پر از تنش و فشار روانی دائمی



باشد:

«اگر از ما بپرسند ما می‌گوئیم ازدواج کردیم. بعد مثلاً خیلی از فالوئرامون یا وقتی خانه دوستان می‌رویم، از ما می‌پرسند ازدواج کردید؟ به‌ناچار جواب می‌دهیم ازدواج کردیم. چون من رابطه خودم را با دوست پسر من مثل یک ازدواج می‌دانم. فقط من با اون سند جمهوری اسلامی مشکل دارم...» (۳۱) ساله، کارشناسی، شاغل).

«من دیگر حساسی پوست کلفت شدم. ۱۵ سال پیش در زیر زمین خانه خودمان یک اتاق داشتم اسمش را گذاشته بودم به شوخی زندگی زیرزمینی. چون می‌شد مستقل باشی، موسیقی با صدای بلند گوش کنیدی. البته دوست پسر من هم یواشکی می‌آمد پیش من. الان از خانواده جدا شدم و خانه مستقل دارم، هم محل زندگی است هم کار. خانواده هم عادت کرده به شیوه زندگی من. ولی هنوز زندگی‌ام به‌نوعی زیر زمینی است...» (۳۵) ساله، گرافیسیت شاغل).

«این‌که من همیشه حواسم جمع باشد کسی نفهمد و پنهان کنم کار آسانی نیست. این‌که استرس داشته باشم، رفت و آمدهایم را کنترل کنم بار و فشار روانی بر من وارد می‌کند. هیچ نهاد و جایی نیست که بخواهد از حقوق کسی مثل من دفاع کند. چون این شکل زندگی رسمیت ندارد...» (۳۲) ساله، مهندس، شاغل).

یکی از راه‌های فرار از انزوای اجتماعی در جامعه‌ای که سبک‌های زندگی غیرهنجاری را نمی‌پذیرد شکل دادن به شبکه‌های بسته است که افراد آن به شیوه‌ای خاص زندگی می‌کنند و یا همبازی را می‌پذیرند. شبکه‌های اجتماعی کوچک منزوی به فضاهای زندگی و هویت یابی جایگزین تبدیل می‌شوند:

«تقریباً نصف اطرافیان و دوستان من به این شیوه زندگی می‌کنند و از زمانی که با این سبک زندگی آشنا شدم بیشتر با کسانی معاشرت می‌کنم که با این طرز زندگی مشکلی ندارند». (۳۱) ساله، شاغل وکیل).

«بیشتر رابطه ما با کسانی هست که ما را همین‌طوری قبول دارند و یا دوستان ما که شبیه ما زندگی می‌کنند... این آدم‌ها هم زیاد نیستند. ما با این

گروه این طرف و اون طرف می‌رویم» (۲۸ ساله، کارشناسی ارشد کامپیوتر، شاغل).

بحث و نتیجه‌گیری

نتایج مصاحبه‌ها نشان می‌دهند که معنای هنجار شکنی در رابطه جنسی و ازدواج برای همگان یکسان نیست. در مورد برخی می‌توان از مقاومت خاموش و منفعل سخن به میان آورد. این گروه بیشتر به نیازها و حس‌های شخصی توجه دارند. مقاومت آشکار در مورد کسانی صدق می‌کند که معنای رفتار خود را در رابطه هنجارها و نهادهای رسمی تفسیر می‌کنند. مخالفت با ازدواج یا مخالفت با مربوط کردن ازدواج به رابطه جنسی بیشتر از دیدگاه مخالفت با ازدواج به سبک و سیاق سنتی و پذیرش فرودستی زن و یا قیّم بودن مرد است. این گروه با ازدواجی موافق‌اند که در آن همزیستی تفاهمی و بین‌الاهذانی میان دو نفر شکل گیرد. معیارهایی که شمار بزرگی از زنان مصاحبه شده به خاطرشان به زندگی با سبک هنجار شکنانه پناه آورده‌اند برابری در زوج، احترام به فردیت و آزادی زن است. ازدواجی که به‌صورت قراردادی برای رابطه‌ای نابرابر باشد، از سوی قوانینی تحقیر آمیز مورد حمایت قرار گیرد یا خواست فرزندآوری یا انجام نقش همسر فداکار و مطیع را در پی آورد آنها را بدبین می‌کند. گاه اهمیت استقلال فردی و برابری در رابطه زناشویی تا به آن اندازه است که حتا دورنمای مجرد ماندن تا پایان عمر و یا بچه دار نشدن هم آنان را از چنین انتخابی باز نمی‌دارد.

تحلیل مصاحبه‌ها با زنانی که تجربه اشکال گوناگون همبازی را از سر می‌گذرانند نشان دهنده دگرگونی‌های ذهنیتی مهمی است که در حوزه سکسوالیته و نهاد ازدواج در میان گروه‌هایی در بطن جامعه ایران و به‌رغم فشارهای هنجاری و نظارت و کنترل نهادهای رسمی شکل گرفته است. پویایی ذهنیتی جدید اجازه می‌دهد مفاهیمی مانند ازدواج و یا خانواده سنتی و نقش‌های مردانه و زنانه در آن، که برای بسیاری در جامعه بدیهی و طبیعی‌اند، به پرسش کشیده شوند. این خوانش سنجش‌گرانه نوعی استقلال و خودمختاری و غلبه بر «شبح دیگری که هر کس در وجود خویش دارد» و



توجه بیشتر به علاقه و حس های فردی در رابطه زناشویی را در پی می آورد. واقعیت این است که رابطه جنسی پیش از ازدواج و سهل-گیری جنسی به پدیده رو به گسترش و "آشکار" در جامعه ایران تبدیل شده است. همزمان بر خلاف بسیاری کشورهای دیگر، رواج روابط جنسی خارج از ازدواج با گسترش چشمگیر اشکال همخانگی همراه نیست چرا که هنجارهای رسمی، سنت های اجتماعی و فشار نهادهای کنترل اجتماعی انتخاب این سبک زندگی را پرهزینه و دشوار می سازد.

همان گونه که مصاحبه ها نشان می دهند همزیستی بین الاهدانی زمانی می تواند در عمل و در تجربه های فردی شکل گیرد که زنان صاحب بدن خود و تصمیم گیرنده درباره رابطه جنسی خود باشند. به نظر می رسد این دسته از زنان بدنی را که متعلق به دیگری (شوهر، برادر و پدر) بود و ناموس آنها به شمار می رفت را باز پس می گیرند. دشواری این فرایند انسان شناختی غلبه کردن بر موانع روان شناسانه، اخلاقی و هنجاری در رابطه با دیگران و در درون خویش است. درست به همین دلیل است که ساخت و پرداخت ذهنیت جدید پیرامون رابطه جنسی و میل به سوژه بودن در رابطه زوج به شکل گیری خویشتن جدیدی می انجامد که ویژگی آن مخالفت آشکار با هنجارها و نظام ارزشی حاکم است. برای این دسته از زنان، همسر و مادر وفادار بودن برای این یا آن مرد دیگر هنجار اصلی زن بودن در جامعه را تشکیل نمی دهند. چنین زنی دیگر ناموس مرد نیست، بدون قیّم وجود دارد و به گفته یکی از مصاحبه شوندگان "عشق در رویاها و برای دیگری" را کنار گذاشته و به بازیگر برابر حقوق در زوج تبدیل شده است.

رویداد اصلی در همبازی دگرگونی در رابطه قدرت است. بخش مهمی از مصاحبه با زنانی که یکی از اشکال روابط جنسی خارج از ازدواج را تجربه کرده اند حکایت از ظهور زنانگی می کند که در آن برابری در رابطه با دیگری خواستی اساسی است. به نظر می رسد این میل آشکار به برابری در رابطه هم واکنشی (به نابرابری های موجود) است و هم ادراکی (تجربه سنجش گرانه، شناخت، هوشیاری جدید). بخشی از این هوشیاری واکنشی است به بی عدالتی ها و تناقض های بزرگ در جامعه ایران و وجود هنجارهایی که موجب

نابرابری میان زنان و مردان می‌شود. در نگاه بخش بزرگی از مصاحبه‌شوندگان هنجارها و قوانین موجود، ظالمانه و به زیان زنان‌اند. بخش بزرگ‌تر این هوشیاری مربوط می‌شود به نوعی آگاهی و درک جدید از چگونگی زن بودن: «فکر می‌کردم در جامعه‌ای که در آن نابرابری و ظلم به زنان بخشی از قوانین است کسی را پیدا کرده‌ام که طرفدار برابری است. اما این مرد که در ظاهر صحبت از مخالفت با سنت می‌کرد در توقعاتی که از من داشت کاملاً سنتی بود». یکی از جنبه‌های مهم روند سوژکتیویته برابری خواهی و یا زن بودن به گونه‌ای دیگر (به گونه غیر هنجاری) فاصله‌گیری سنجش‌گرانه از نقش‌های سنتی و تکیه به تجربه‌ها و شناخت شخصی در رابطه جنسی است. در هر جامعه‌ای سکسوالیته، ازدواج و خانواده نوعی از رابطه است با خویش، با دیگری و با محیط بیرونی و دنیا. ذهنیت و تخیل فردی در رابطه پرتنش میان خویش و دیگری شکل می‌گیرد، متحول می‌شود و بر هویت جنسی فرد تأثیر می‌گذارد. در آنچه زنان پیرامون تجربه‌ها و نگاه خود به سکسوالیته گفته‌اند دو سطح از رابطه مشاهده می‌شود. رابطه اول میان خویشستن و دیگری است. نوعی گفت‌وگوی پیوسته آشکار و پنهان، خواسته و ناخواسته، مستقیم و غیر مستقیم. زمانی این گفت‌وگو رودررو و خواسته است و زمانی هم خاموش و غیر مستقیم. فرد با روابط اجتماعی و خانوادگی، با مشاهده، خواندن و یا گوش دادن، به بازنمودها و دنیای ارزشی خود بازمی‌گردد و پیرامون آنها چند و چون می‌کند: «این خانم به شدت باحجاب بود. روسری‌اش را تا چونه‌اش می‌آورد. همش از خدا و نماز و دعا و این‌چیزها حرف می‌زد. بهش گفتم تو که این قدر معتقدی، چطور به شوهرت خیانت می‌کنی؟ شوهرش هم زندان بود. برگشت گفتم من این آدم را دوست دارم...».

رابطه دوم میان خویشستن و خویشستن است در گفت‌وگوی درونی و خاموش. بازاندیشی پیرامون ارزش‌ها و هنجارها، کیستی زنانه، ازدواج، گناه و یا لذت و رابطه جنسی: «وقتی با خودم فکر می‌کنم می‌بینم هنوز در ۲۸ سالگی آمادگی ازدواج و بچه دار شدن ندارم. دلم می‌خواهد، آدم با تجربه و پخته‌تری بشوم. یک شکست عشقی بد داشتم در ۲۳ سالگی. دنیا روی سرم خراب شده بود. رفتم پیش یک روان‌شناس. دو سال طول کشید تا برگردم به حالت



عادی...».

خویشتن و تخیل زنانه جدید و زن بودن به گونه‌ای دیگر از درون این دو گفت‌وگوی پیوسته متولد می‌شود. در اینجا می‌توان از نوعی دگرگونی هستی‌شناسانه شماری از زنان سخن گفت که در اثر پویایی دنیای ذهنی، تجربه‌ها و یادگیری‌های عملی شکل می‌گیرد. وجه نمادین این هوشیاری و تخیل با تفسیرها و برداشت‌های افراد پیوند خورده است. خوشبختی، عشق، لذت، ازدواج، رابطه جنسی، بدن، گناه و باکره بودن یا نبودن مفاهیمی‌اند که در این دیالکتیک پیچیده چند بعدی دارای معنا در وجه نمادین می‌شوند. اگر در گذشته حس دوست داشتن خیالی یا واقعی در رابطه سطحی و کوتاه پیش از ازدواج حاصل می‌شد و فرد هم به آن رضایت می‌داد و آن را می‌پذیرفت، امروز نیاز به اطمینان به معنای رابطه با معیارها و خواست‌های جدید نزد گروهی از زنان به وجود آمده است: «۲-۳ سالی لازم بود تا با موضوع باکرگی کنار بیایم و از شر این تابو که رو مغزم فشار می‌آورد خلاص بشوم. فکر نکنم به اینکه به‌خاطر یک رابطه جنسی شدم یک دختر معیوب و خراب».

بخش بسیار بزرگی از مصاحبه‌شوندگان متعلق به طبقه متوسط شهری، شاغل و دارای تحصیلات دانشگاهی و یا ساکن تهران و شهرهای بزرگ‌اند و تقریباً همه آنها از طریق رسانه‌ها ارتباط زنده و فعالی با دنیای امروز دارند. این متغیرهای عینی که در پژوهش‌های همانند نیز یافت می‌شوند در دگرگون کردن دنیای بازیگران اجتماعی نقشی فعال ایفا می‌کنند. اما این عوامل «بیرونی» به تنهایی و به‌صورت خطی سبب دگرگونی‌های ذهنیتی و تخیل اجتماعی نشده‌اند. اتفاق مهمی در دنیای ذهنی و تخیل این زنان به‌وقوع پیوسته و شهادت اجتماعی که در رفتارهای آنها مشاهده می‌شود دارای اصالت پدیده نهادگزاری در جامعه است. سکسوالیه از این منظر در ایران به جنبه‌ای خصوصی و فردی فرو کاسته نمی‌شود و یکی از حوزه‌های مهم زایش پردرد هویت زنانه متفاوت نوپیدایش در جامعه است.

زنانی که در مصاحبه‌ها شرکت کردند در روابط زناشویی خواهان به‌رسمیت شناخته شدن عاملیت زنانه‌اند و رفتن به‌سوی روابطی که می‌تواند برای آنها پیامدهای اجتماعی منفی مانند طرد شدن، انزوا، مجازات، انگشت‌نما شدن و

بازماندن از زندگی اجتماعی متعارف را داشته باشد. این گونه متمایز شدن از دیگرانی که هنوز در چارچوب فرهنگ سنتی به زن می‌نگرند در عمل منجر به شکل گرفتن گروهی در جامعه می‌شود با هویت خاص. به وجود آمدن شبکه های بسته میان کسانی که همخانگی را تجربه می‌کنند و یا روابط خارج از ازدواج دارند نوعی سپر حفاظتی در برابر اکثریتی است که این سبک زندگی را نمی‌پذیرد. واکنش منفی نهادهای رسمی و جامعه به این پدیده، در عمل از شکل‌گیری پویایی طبیعی و بدون تنش جلوگیری می‌کند.

داده‌های این پژوهش کیفی مربوط به زنانی می‌شود که با کنش هنجارشکنانه در امر رابطه جنسی در روندهای دشوار نوسازی روابط خانوادگی و سکسوالیته مشارکت می‌کنند. اما در ضمن نباید تصور کرد که روابط زن و مرد در چارچوب خانواده - هنجاری همواره نابرابر و ظالمانه است. مطالبات و تجربه‌های برابری خواهانه در درون ازدواج‌های رسمی هم وجود دارد و رو به گسترش است. گسترش رفتارهای جدید جمعیتی در سطح کلان از جمله به دلیل تسلیم نشدن زنان به روابط یک‌سویه و زورگویی‌های مردانه در روابط زناشویی و اهمیت پیدا کردن همزیستی تفاهمی است. این دو حرکت، یکی آرام و خاموش، دیگری رادیکال و پرخروش، در برابر یکدیگر نیستند و به‌طور موازی برای تغییر جامعه و جایگاه زنان مشارکت می‌کنند.

* استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لورن (Lorraine) (نانسی، فرانسه)

منابع

- آزاد ارمکی، ت. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی خانواده ایرانی. چاپ اول. تهران: سمت.
- آزاد ارمکی، ت. و شریفی ساعی، م. ح. (۱۳۹۰). تبیین جامعه‌شناختی روابط جنسی آنومیک در ایران، جامعه پژوهی فرهنگی، ۲، ۴۳۵ - ۴۶۲.
- آزاد ارمکی، ت.، شریفی ساعی، م. ح.، ایثاری، م.، طالبی، س. (۱۳۹۰). سنخ‌شناسی الگوهای روابط جنسی پیش از ازدواج در ایران. جامعه پژوهی فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲ (۲)، ۱-۲۴.
- آزاد ارمکی، ت.، شریفی ساعی، م. ح.، ایثاری، م.، طالبی، س. (۱۳۹۱). هم‌خانگی: پیدایش شکل‌های جدید خانواده در تهران. جامعه پژوهی فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۳ (۱)، ۴۳-۷۷.
- اعزازي، ش (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی خانواده. تهران: روشنگران و مطالعات زنان



پیدایش پرتنش سکسوالیته جدید در جامعه ایران:

- باستانی، س.، گلزاری، م.، روشنی، ش. (۱۳۸۹) طلاق عاطفی، علل و شرایط میانجی. مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۳ (۱)، ۲۴۵-۲۴۱.
- بخارایی، ا. (۱۳۸۶). جامعه شناسی زندگی های خاموش در ایران (طلاق عاطفی). تهران: پژواک جامعه.
- بهروزیان، ب.، حسنونند، ا. (۱۳۹۵) بازسازی معنایی روابط جنسی پیش از ازدواج: ارائه یک نظریه زمینه ای. مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳ (۲)، ۲۱۲-۱۸۷.
- خلج آبادی فراهانی، ف.، کاظمی پور، ش. و رحیمی، ع. (۱۳۹۲) بررسی معاشرت با جنس مخالف پیش از ازدواج بر سن و تمایل به ازدواج در دانشجویان شهر تهران، خانواده پژوهی، شماره ۳۳.
- خلج آبادی فراهانی، ف. و مهریار، ه. (۱۳۸۹). بررسی نقش خانواده در ارتباط با جنس مخالف در دختران دانشجو در تهران. خانواده پژوهی، ۲۴: ۴۴۹-۴۶۸.
- رفاهی، ژ.، گودرزی، م. و میرزایی چهارراهی، م. (۱۳۹۱). بررسی عوامل موثر بر شکل گیری رابطه دوستی پیش از ازدواج بین دختران و پسران دانشجو. جامعه شناسی زنان، ۱: ۱۱۷-۱۳۳.
- زارع شاه آبادی، ا. و سلیمانی، ز. (۱۳۹۱) بررسی عوامل مرتبط با گرایش دانشجویان به روابط پیش از ازدواج در دانشگاه یزد. فصلنامه رفاه اجتماعی، ۴۵: ۳۳۹-۳۶۵.
- ساروخانی، ب. (۱۳۸۵). مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده. تهران: سروش.
- صفایی، م. (۱۳۹۰). جوانان و عشق: تأثیر زمینه های اجتماعی در مفهوم پردازی رابطه عاشقانه. مجله اجتماعی روانشناختی زنان، ۹ (۲): ۸۱-۱۰۴.
- ضرابی، و.، مصطفوی، ف. (۱۳۹۰) بررسی عوامل موثر بر سن ازدواج زنان در ایران. یک رویکرد اقتصادی. فصلنامه پژوهش های اقتصادی، ۱۱ (۴): ۳۳-۶۴.
- عزتی، ن. و کاکابرای، ک. (۱۹۹۵). پیش بینی خیانت زناشویی بر اساس کیفیت زندگی زناشویی و ۵ عامل بزرگ شخصیتی. ماهنامه پژوهش ملل، ۱ (۹): ۷۵-۸۲.
- عظیمی هاشمی، م.، رستا، م.، عابدزاد نوبریان. (۱۳۹۲) بررسی عوامل موثر بر بروز طلاق عاطفی میان زوجین در خانواده. فصلنامه مطالعات جامعه شناختی ایران، ۳ (۱۰): ۳۱-۴۶.
- عظیمی هاشمی، م.، اعظم کاری، ف.، بیگناه، م.، رضا منش، ف. (۱۳۹۴). ارزش ها، نگرش ها و الگوهای کنش جوانان در خصوص همسرگزینی و رابطه پیش از ازدواج. راهبرد فرهنگی، ۹: ۱۷۹-۲۱۲.
- علی تبار، ه.، قنبری، س.، زاده محمدی، ع.، حبیبی، م. (۱۹۹۳) بررسی رابطه بین روابط جنسی پیش از ازدواج با نگرش به روابط فرازناشویی. فصلنامه خانواده پژوهی، ۱۰ (۳۸): ۲۶۷-۲۵۵.
- قاراخانی، م. (۱۳۸۶). دختران جوان و ارزش های زنانگی (پژوهشی در میان دانش آموزان متوسطه شهر تهران). مطالعات فرهنگی و ارتباطات. ۳ (۹): ۷-۲۸.
- قدوسی، س.، بیات، ف. (۱۳۹۳) ازدواج سفید: درد یا درمان. زنان امروز، ۱ (۵): ۱-۱۲.
- قنبریان، م. (۱۳۹۶). بررسی ازدواج سفید در نظام حقوقی ایران و غرب (مدرنیته). فصلنامه مطالعات حقوق، ۱۷: ۱۶۹-۱۸۱.
- کاظمی پور، ش. (۱۳۸۸) سنجش نگرش جوانان نسبت به ازدواج و شناخت آثار و پیامدهای آن. دانشگاه اسلامی، ش ۴۲: ۷۵-۹۵.
- کریمیان، ن.، سالاری، س.، ملکاری، ب. (۱۳۹۴). رابطه همخانگی در ایران: بررسی کیفی علل و انگیزه های گرایش. فصلنامه مطالعات روانشناسی، ۶ (۲۱): ۱۷۷-۱۹۹.
- گرمارودی، غ.، مکارم، ج.، علوی، ش. و عباسی، ز. (۱۳۸۸). عادات پرخطر بهداشتی در دانش آموزان شهر تهران. فصلنامه پژوهشکده علوم بهداشتی جهاد دانشگاهی (پایش)، ۹ (۱): ۱۱-۱۹.
- گلچین، م.، صفری، س. (۱۳۹۶). کلان شهر تهران و ظهور نشانه های الگوی تازه ای از روابط زن و مرد؛ مطالعه زمینه ها، فرایند، و پیامدهای همخانگی. تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۰ (۱)، ۲۹-۵۷.
- لادیه-فولادی، م. (۲۰۰۲) جمعیت و سیاست در ایران از سلطنت مشروطه تا جمهوری اسلامی. موسسه ملی

مطالعات جمعیت‌شناسی فرانسه، دفتر شماره ۱۵۰.
 محمدی، ف. و محمدی، ح. (۱۳۹۵) مطالعه کیفی پیامدهای ارتباط با جنس مخالف در میان نوجوانان دختر و پسر
 (مطالعه موردی: نوجوانان شهر مشهد). مطالعات و تحقیقات اجتماع در ایران، ۵ (۴)، ۶۴۱-۶۶۲.
 مرکز آمار ایران (۱۳۵۹). نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۵۵. تهران: مرکز آمار ایران.
 مرکز آمار ایران (۱۳۸۵). نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۸۵. تهران: مرکز آمار ایران.
 مرکز آمار ایران، (۱۳۹۰). نتایج سرشماری نفوس و مسکن سال ۱۳۹۰. تهران: مرکز آمار ایران.
 مرکز آمار ایران (۱۳۹۵) نتایج سرشماری نفوس و مسکن سال ۱۳۹۵. تهران: مرکز آمار ایران.
 موحد، م. و عباسی شوازی، م. ت. (۱۳۸۵) بررسی رابطه جامعه‌پذیری و نگرش دختران به ارزش‌های سنتی و مدرن در زمینه روابط بین شخصی بین دو جنس پیش از ازدواج. مطالعات زنان، ۱، ۶۷-۹۹.
 منادی، م. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی خانواده. تهران: نشر دانژه.
 نصرتی‌نژاد، فرهاد و بهرامی، گیتی. (۱۳۹۶) عوامل تعیین‌کننده همبازی. فصلنامه مددکاری اجتماعی، ۶ (۲)، ۳۵-۴۲.

- Afary, J. (2009). Sexual politics in modern Iran. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Becker, H.S. (1985). Outsiders. Études de sociologie de la déviance. Paris : Editions Métailié.
- Berger, P. & Luckman, T. (1967). La construction sociale de la réalité. Paris : Armand Colin.
- Bozon, M. (2009). Sociologie de la sexualité, Paris, Armand Colin.
- Cefaï, D. (1998). Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz : Naissance d'une anthropologie philosophique. Paris et Genève : Librairie Droz.
- De Singly, F. (2017). Sociologie de la famille contemporaine. Paris : Armand Colin.
- Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité, T.1 : La volonté de savoir (1976) T.2 : L'usage des plaisirs, T3 : Le souci de soi (1984), Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984). Le souci de soi. Paris : Gallimard.
- Khalajabadi Farahani F, Cleland, J. & Mehryar AH (2011). Associations between family factors and premarital heterosexual relationships among female college students in Tehran. Int Perspect Sex Reprod Health, 37(1).
- Le Goff, J. (1991). Le refus du plaisir, dans Amour et Sexualité en Occident. Paris : Seuil.
- Mahdavi, P. (2009). Passionate uprisings: Iran's sexual revolution. California, CA: Stanford University Press.
- Mead, M. (1963). Moeurs et sexualité en Océanie. Paris : Pocket, coll. «Terre humaine » (rééd.).
- Nazio, T. (2008). Cohabitation, Family & Society. London: Routledge.

سلسه مراتب مردانگی و مردان همجنس‌گرا در ایران^[۱] کلودیا یعقوبی*

در کتاب «همجنس‌گرایی در ادبیات عربی» فردریک لاگرانژ دسته‌بندی‌های زیر را درباره‌ی حضور جنسیت‌های گوناگون و شخصیت‌های همجنس‌گرای مرد در ادبیات عربی ارائه می‌دهد: «یکی از جوانب معمول جامعه سنتی، محکوم‌کردن یا ساده‌انگاری است که ... یک شخصیت همجنس‌گرا، چه شخصیت مرکزی یا فرعی، اغلب به عنوان فردی خنثی که دچار مرض و بیماری است، بی‌ارزش معرفی می‌شود، این شخصیت نهایتاً به مرگ یا به خودکشی می‌رسد؛ جنبه‌ی دیگر اینکه همجنس‌گرایی ممکن است در رابطه با آسیب با دیگری بیان شود.»^[۲] درحالی‌که ادبیات فارسی تا حدی مبتلا به سکوت

۱- این مقاله اولین بار به زبان انگلیسی در مجله ایران نامگ با مشخصات زیر چاپ شده است. در اینجا لازم می‌دانم از کمک‌های خانم فریده شهریار و آقای آیدین ترکمه در ویراستاری این مقاله تشکر و قدردانی به عمل آورم.

“The Abject Outsider: “The Story of Two Gay Men.” *Journal of Iran Namag, Iranian Men and Masculinities Special Issue* 3. 1 (spring 2018): 164-188.

2- Frederic Lagrange, “Homosexuality in Arabic Literature,” *Imagined Masculinities: Male*

درباره‌ی جنسیت (مردانگی) می‌باشد، رمان گرافیک امیر سلطانی و خلیل بندیب، «تلاش برای پذیرفته شدن ازسوی خانواده: داستان دو هم‌جنس‌گرا در ایران» (از این پس «یوسف و فرهاد»)، خاطرات آرشام پارسی به نام «تبعید بخاطر عشق» و بیوگرافی ژان بنینی و محمد خردادیان به نام «بخاطر عشق محمد»، شخصیت‌های هم‌جنس‌گرای مشابه با دسته‌بندی‌های لاگرانژ را به ما ارائه می‌دهند.^[۳]

رمان «یوسف و فرهاد» سکوت حاکم درباره‌ی جنسیت‌های مختلف (مردانه) را می‌شکند و مردانگی را به عنوان امری غیرتکینه^[۴] و نه به عنوان نتیجه‌ی یک ساختار بیولوژیکی و اجتماعی باز تعریف می‌کند. این رمان تلاش‌های یک هم‌جنس‌گرا به نام یوسف برای پذیرش از طرف خانواده‌اش را به تصویر می‌کشد. یوسف و فرهاد (معشوق یوسف) بعد از افشای گرایش جنسی خود مورد آزار و اذیت و خشونت قرار می‌گیرند.^[۵] آن‌ها از خانواده‌های‌شان و جامعه درخواست پذیرش و احترام می‌کنند اما به جای آن طرد می‌شوند. این رمان نشان می‌دهد که آنچه در برساختن ساختار مردانگی حاکم (دگرجنس‌گرا، طبقه متوسط و غیره) کانونی است، انقیاد مردانگی هم‌جنس‌گرایانه بعنوان

>>Identity and Culture in the Modern Middle East, ed. Mai Ghoussoub and Emma Sinclair-Webb (London: Saqi Books, 2006), 175. The word "trauma" has been translated as آسیب in this passage.

3- Amir Soltani and Khalil Bendib, *Yusef and Farhad Struggling for Family Acceptance in Iran: The Story of Two Gay Men* (OutRight Action International, 2015); Arsham Parsi and Marc Colburne, *Exiled for Love: The Journey of an Iranian Queer Activist* (Halifax: Roseway Publishing, 2015); and Jean Beaini and Mohammad Khordadian, *For the Love of Mohammad: A Memoir* (U.S.: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014).

4- non-singular

۵- نام شخصیت‌های رمان گرافیک، یوسف و فرهاد، ممکن است از اهمیت ویژه‌ای برای مبحث این مقاله برخوردار باشد. فرهاد نام مهمترین شخصیت در شعر عرفانی، خسرو و شیرین، اثر شاعر معروف نظامی گنجه‌ای می‌باشد که فرهاد را به عنوان مظهر عشق و زیبایی خالص معرفی می‌کند. یوسف نام یوسف پیامبر یکی از دوازده فرزند حضرت یعقوب است. در اسلام، یوسف ایده‌آل زیبایی مردانه در نظر گرفته می‌شود. با این حال، زیبایی و جنسیت مردانه یوسف در تولیدات فرهنگی ایران در طول تاریخ جای بحث و بررسی دارد. لطفاً رجوع شود به مقاله ذیل:

Claudia Yaghoobi, "Yusef's 'Queer' beauty in Persian Cultural Productions," *The Comparative Journal* 40. 1 (Fall 2016): 245-266.



انسانی ضعیف و زنانه می‌باشد.^[۶] این انقیاد مردانگی هم‌جنس‌گرایانه باعث بهنجارسازی دگرجنس‌گرایی می‌شود در حالی که هم‌جنس‌گرایی را غیرطبیعی می‌داند. اگرچه امروزه ایران یکی از ۷۵ کشور جهانی محسوب می‌شود که هم‌جنس‌گرایی را جرم می‌انگارد، رمان سلطانی و بندیب نشان می‌دهد که نسل جدید جامعه‌ی ایران بی‌تردید به سمت رابطه‌ای روادارانه‌تر و پذیراتر نسبت به جامعه‌ی "دگرباش"^[۷] تکامل می‌یابد. با بررسی شخصیت‌های رمان، این مقاله یوسف و فرهاد را به عنوان «بیگانه‌ی سرافکنده» جامعه‌شان تلقی می‌کند که همزمان مرزهای جنسیتی را مشخص، و آغاز به بی‌ثبات‌سازی مردانگی هژمونیک می‌کنند و در عین حال سکسوالیته‌ی آنها در پیوند با همان مردانگی مسلط دگرجنس‌گرا و طبقه‌متوسط برساخته و تعریف می‌شود.^[۸]

جهت بررسی سلسله‌مراتب مردانگی در ایران در ژانرهای ادبی مختلف، در این مقاله، خاطرات آرشام پارسی و محمد خردادیان را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم. کتاب «تبعید بخاطر عشق» شیوه‌ی کنارآمدن آرشام پارسی را با هویت خود به‌عنوان یک مرد هم‌جنس‌گرا در ایران و تلاش‌هایش برای ایجاد یک جامعه مجازی اینترنتی برای هم‌جنس‌گرایان ایرانی، و افزایش آگاهی جهانی درباره‌ی جامعه‌ی دگرباشان ایرانی سخن می‌گوید. «تبعید بخاطر عشق» شکنجه‌ها و زندانی‌شدن‌های مردان هم‌جنس‌گرا، شرایط سبعانه‌ی اجتماعی-فرهنگی، و قوانین خشن اسلامی علیه هم‌جنس‌گرایی را تشریح می‌کند. کتاب «بخاطر عشق محمد» نوشته محمد خردادیان و ژان بنینی پیچیدگی‌های رابطه خردادیان، رقص مشهور ایرانی را به‌عنوان یک مرد هم‌جنس‌گرا نشان می‌دهد که در ازدواجی دگرجنس‌گرا گیرافتاده ولی عاشق مردی دیگر است. این کتاب به محدودیت‌های اجتماعی فرهنگی که مردان را مجبور به ازدواج با زنان

6- See Raewyn W. Connell, *Masculinities* (CA: University of California Press, 1995).

7- LGBTQ - lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer

(همجنس‌گرایی مردانه / همجنس‌گرایی زنانه، دو جنس‌گرایی، تراجنس‌ی)

۸- جهت مطالعه درباره رابطه بین همجنس‌گرایان و دگرجنس‌گرایان مراجعه شود به مقاله ذیل:

Clyde W. Franklin II, "Ain't I a Man? The efficacy of black masculinities for men's studies in the 1990s?" in *The American Black Male: His Present Status and His Future*, ed. R. Majors and J. Gordon (Chicago: Nelson-Hall, 1994).

می‌کند اشاره دارد، و به این واقعیت می‌پردازد که بسیاری از مردان هم‌جنس‌گرا به این خاطر تن به چنین ازدواج‌هایی می‌دهند که از طرد اجتماعی اجتناب کنند در حالی که همزمان رابطه‌ی هم‌جنس‌گرایانه‌ی خود را نیز حفظ کنند. این نوع روابط محرمانه نه تنها نشان‌دهنده‌ی تاثیر ازدواج دگرجنس‌گرایانه بر مردان هم‌جنس‌گراست، بلکه نشان می‌دهد که چگونه چنین تصمیماتی زندگی زنان درگیر در چنین ازدواج‌هایی را نیز تغییر می‌دهند. با استفاده از روایت‌های پارسی و خردادیان از تجربه‌های زیسته‌شان، این مقاله تاثیر سرکوب‌ها و سکوت‌ها را بر افرادی که زندگی‌شان متاثر می‌شود آشکار می‌کند. با تمرکز بر سه ژانر مختلف، این مقاله می‌کوشد نشان دهد که چه چیزی (هم‌جنس‌گرایی مردانه) در تکوین مردانگی غالب نادیده انگاشته شده است، و همچنین به سکوت عمومی در مورد سکسوالیته‌ها و کنش‌های جنسی^[9] مختلف می‌پردازد.^[10] به گفته‌ی جوآن اسکات، «آثاری از این دست گواهی است بر جهانی از ارزش‌ها و شیوه‌های جنسی آلترناتیو که وجودشان برساخت هژمونیک اجتماعی و در این نمونه‌ی خاص، برساخت اجتماعی فرهنگی هژمونی جنسیت و سکسوالیته را باطل می‌کند.^[11] با تمرکز بر تجربیات پارسی و خردادیان، این زندگی‌نامه‌ها تجربیات گروهی از مردان را در معرض دید قرار می‌دهند که متفاوت محسوب می‌شوند، و همزمان تاریخ طولانی مکانیزم‌های سرکوب‌گر را فاش می‌کنند. اگرچه خاطرات منابع موثق‌تری به شمار می‌روند – زیرا نوعی اعتبار را به یک روایت نسبت می‌دهند – رمان‌های تصویری در محافل آکادمیک اغلب دارای اعتبار کمتری تلقی می‌شوند. با این حال از دید من انتخاب ژانر رمان تصویری از سوی سلطانی و بندیب وسیله‌ای است برای ابطال گفتمان‌های هژمونیک مردانگی در ایران و نیز ژانرهای ادبی غالب در دنیای آکادمیک.

9- Sexual practices

10- Judith Newton, "White Guys," *Feminist Studies* 24: 3 (Fall 1998): 575-560.

11- Joan W. Scott, "The Evidence of Experience," *Critical Inquiry* 17. 4 (Summer, 1991): 773-797.



سلسله مراتب مردانگی

صرف نظر از اینکه عنوان رمان گرافیکی و موضوع آن درباره رابطه بین یوسف و فرهاد می‌باشد، آقای جعفری، پدر یوسف، مناسب‌ترین نماینده مردانگی حاکم در رمان است. اگرچه آقای جعفری از نظر شخصیت‌پردازی همانند قهرمانان رمان‌ها نیست، اما ضدقهرمان هم محسوب نمی‌شود. با این حال، می‌توان او را به عنوان تجسمی از مردانگی دگرجنس‌گرا در ایران امروز در نظر گرفت. البته، آقای جعفری را نمی‌توان نماینده مردانگی هژمونیک معمول جامعه‌ی ایرانی در نظر گرفت، اما به عنوان سرپرست خانواده، او می‌تواند قدرت خود را بر یوسف اعمال نماید. همانطور که کانل اشاره می‌کند، «چهره عمومی مردانگی هژمونیک لزوماً مردی قدرتمند نیست بلکه اصولی است که قدرت مرد هژمونیک را حفظ می‌کنند، و تعداد زیادی از مردان از آن اصول و قدرت حمایت می‌کنند».^[۱۲] مردانگی هژمونیک «ایده‌آلی است دست‌نیافتنی» که اکثر مردان تلاش در دستیابی به آن ایده آل دارند. هژمونی از طریق «رابطه بین ایده‌آل‌های فرهنگی و قدرت‌های نهادی ایجاد می‌شود»^[۱۳] که مدعی قدرت هستند.^[۱۴] مردانگی غالب از قدرت در «جامعه مردسالار» و نهادهای هژمونیک بهره می‌جوید، و در معرض خطر نیست^[۱۵]. آقای جعفری در این دسته از مردانگی قرار می‌گیرد.

از آنجایی که مردانگی یک ساختار خاص فرهنگی است، پاسخ به سوالات در مورد مردانگی خاورمیانه را باید در فرهنگ خاورمیانه جست.^[۱۶] تعریف ایده‌آل مردانگی در جوامع مسلمان به طور کلی، و به ویژه در ایران، را باید در خانواده و تولید مثل پیدا کرد. این به معنای آن است که از یک مرد انتظار

12- Raewyn W. Connell, *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics* (CA: Stanford University Press, 1987), 185.

13- Connell, *Gender and Power*, 185.

14- Connell, *Masculinities*, 77.

15- Ibid, 79.

16- See D. D. Gilmore, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity* (New Haven, CT and London: Yale University Press, 1990) and *Misogyny: The Male Malady* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2001).

می‌رود که ازدواج کند، همسر داشته باشد، و پدر شود. ملیحه اسلم می‌نویسد، «مرکزی‌ترین و تقریباً عمومی‌ترین انتظار از جنسیت مردانه این است که نان‌آور خانواده باشد. عدم رعایت این تعاریف باعث ساقط شدن از مردانگی می‌شود.»^[۱۷] به گفته امان‌الله دسندی، «مردانگی حول محور قدرت تعریف می‌شود و افراد قدرت‌مند نیاز به پایگاه دارند. این پایگاه در زندگی مردان مسلمان خانواده دگرجنس‌گرا می‌باشد.»^[۱۸] از آنجایی که همجنس‌گرایی موضوع بحث عمومی در کشورهایمانند ایران نمی‌باشد، به گفته آسیه سرچ، «زندگی برای هویت‌های به اصطلاح «منحرف» سخت‌تر است ... در کشورهایی ... که اسلام مذهب رایج است، این موضوع همچنان به طور عمد نادیده گرفته می‌شود. در واقع سکوت مداوم و سنتی در مورد این موضوع مانع از آن می‌شود که اشخاص همجنس‌گرا احساسات خود را ابراز و هویت جنسیتی خود را در ملا عام آشکار نمایند.»^[۱۹] در چنین جوامعی، «آشکارنمودن هویت جنسیتی» که سیدمن "کنارآمدن شخصی و عمومی دراماتیک با یک هویت اجتماعی جنجالی" می‌داند، اغلب با خشونت و ازدست‌دادن خانواده و جامعه همراه است.^[۲۰]

در رمان «یوسف و فرهاد» این واقعیت که یوسف می‌ترسد هویت جنسی خود را به خانواده‌اش اعلام کند و زمانی که این کار را می‌کند، با خشونت و طرد شدن از خانواده مواجه می‌شود، دلیل اصلی این سکوت عمومی و

17- Maleeha Aslam, "Gender Theory," in *Gender-Based Explosions: The Nexus between Muslim Masculinities, Jihadist Islamism and Terrorism* (Tokyo: UNU Press, 2012), 85. Regarding the importance of establishing family in perception of masculinity, see also Marcia Claire Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012).

18- Amanullah De Soudy, "Feminists' Nonothering Hermeneutics," in *The Crisis of Islamic Masculinities* (London, NY: Bloomsbury Publishers, 2015), 72-3.

19- Asia Siraj, "On Being Homosexual and Muslim: Conflicts and Challenges," in *Islamic Masculinities*, ed. Lahoucine Ouzgane (New York: Zed Books, 2006).

20- S. Seidman et al., "Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States," in *Sexuality and Gender*, ed. C. L. Williams and A. Stein (Massachusetts: Blackwell, 2002), 427.



بی‌توجهی نسبت به بازنمایی جنسیت‌های گوناگون به‌ویژه همجنس‌گرایی آشکار می‌شود. محمد خردادیان نیز در خاطرات خود از پیچیدگی‌های این ترس و سکوت عمومی سخن می‌گوید. او می‌نویسد: «قبل از سن نوزده سالگی، محدودیت‌های متولدشدن در فرهنگ یا مذهب خاصی را که به افراد دیکته می‌کردند چه کسی را، چگونه، و چه زمانی دوست داشته باشند، و عدم تحمل عبور از این خطوط قرمز را درک کرده بودم.»^[۲۱] این محدودیت‌ها باعث می‌شوند که خردادیان در معرض کشمکش‌های دردناک و ناراحت‌کننده‌ای قرار گیرد تا بالاخره جرات پیدا کند هویت جنسی واقعی خود را به همسر، خانواده و دوستانش ابراز نماید. به همین ترتیب، آرشم پارسی در خاطرات خود تجربیات مشابه‌ای را توصیف می‌کند. آرشم نیز در تبعید جرات ابراز هویت جنسی خود به خانواده‌اش را پیدا می‌کند. با توجه به خشونت علیه جامعه دگرباش در ایران، پارسی به مسئله جدی جنایات و اعدام‌های وحشیانه همجنس‌گرایان اشاره دارد. او می‌نویسد: «قتل همجنس‌گرایان ثواب محسوب می‌شد چرا که به عقیده آنان اراده خدا انجام می‌شد.»^[۲۲] اما می‌پرسد: «چه احساسی به انسان دست می‌دهد وقتی می‌فهمد که زندگی‌اش هیچ ارزشی برای کسانی که در مسند قدرت هستند، ندارد؟»^[۲۳] اگر چه خانواده‌های خردادیان و پارسی به نظر می‌رسد که از درک بالایی برخوردارند، چنین پذیرشی را نمی‌توان به تمام خانواده‌های ایرانی تعمیم داد. اگر چه خردادیان و پارسی جامعه را برای حمایت از باورهای سنتی در رابطه با همجنس‌گرایان و دولت را برای اعمال قوانین مجازات‌های سخت انتقاد می‌کنند، در رمان «یوسف و فرهاد» نویسندگان بر نهاد خانواده و تلاش‌های یوسف برای مورد پذیرش قرارگرفتن از طرف خانواده متمرکز می‌شوند. البته حقیقت این است که پشت مشکلات خانواده در پذیرفتن فرزندان همجنس‌گرا همواره افکاری همانند، «پس مردم چه فکری می‌کنند؟» و «نمی‌خواهم فرزندم اعدام شود»، وجود دارد که خود تاکید بر دیدگاه‌های سنتی و سیاسی جامعه علیه همجنس‌گرایان و در نظرگرفتن همجنس‌گرایی بعنوان جرم دارند.

21- Beaini and Khordadian, For the Love of Mohammad, 25.

22- Parsi and Colborne, Exiled for Love, 13.

23-Ibid

در رمان «یوسف و فرهاد»، زمانی که آقای جعفری از هم‌جنس‌گرایی یوسف مطلع می‌شود، به گونه‌ای با او رفتار می‌کند که قدرت هژمونیک خود را به نمایش می‌گذارد. بلافاصله پس از روبروشدن با یوسف، آقای جعفری سیلی به صورت یوسف می‌زند و مکاتبات شعری یوسف و فرهاد را تحقیر و آن‌ها را «کثافت‌کاری» می‌نامد.^[۲۴] آقای جعفری پسرش را به‌کل از زندگی‌اش حذف می‌کند، پوستره‌ای او را از بین می‌برد و وسایلش را به خیابان می‌اندازد. به‌منظور تثبیت جایگاه پست و فرومایه پسرش، آقای جعفری یوسف را با بیرون‌انداختن از خانه در زیر باران تحقیر می‌کند و بنابراین موقعیت خود را به عنوان مرد دگرجنس‌گرای غالب و همچنین پدرسالار خانواده تثبیت می‌کند.



تصویرشماره ۱: پانلهایی از صفحه ۹ رمان. در اینجا آقای جعفری که تازه از رابطه‌ی یوسف و فرهاد مطلع شده است، سیلی به صورت یوسف زده، مکاتبات او با فرهاد را محکوم کرده و او را از خانه بیرون می‌اندازد.

این نشان می‌دهد که برای آقای جعفری دگرجنس‌گرا، مردانگی هم‌جنس‌گرا در پایین سلسله جنسیتی قرار دارد و باید تحت سلطه باشد. برای آقای جعفری (و تمام کسانی که مایل به مجازات هم‌جنس‌گرایان هستند)، گرایش جنسی یوسف باعث مطرودشدن او از تعاریف هژمونیک مردانگی می‌شود. دسوندی در مورد سلسله مراتب مردانگی در اسلام اشاره می‌کند به سنت نبوی که تأکید بر «شکل شجاعانه و قهرمانانه بیش از شکل نرم‌تر مردانگی در اسلام دارد»، که نمایانگر آن است که «سنت‌ها همواره تقریباً متناسب و بسته به طرز تفکر، خواسته‌ها و نیازهای افرادی که غالب جامعه می‌باشند».^[۲۵]

24- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 7.

25- De Soudy, "Introduction," 10.



در واقع، درک آقای جعفری از همجنس‌گرایی پسرش در همین خطوط دوگانه‌انگاری جنسیت‌ها که با مفاهیم «همجنس‌گرا هراسی»^[۲۶] تحریف شده‌اند و همجنس‌گرایی را نوع نرم‌تر و زنانه‌تر مردانگی می‌دانند قرار می‌گیرد. همانطور که آسیه سراج استدلال می‌کند، «هنجارهای هتروسکسیسم ساختار دگرجنس‌گرای مردانگی وابسته به یک دوگانه‌انگاری ثابت از مرد/زن است، خلاف این ساختار در واقع مرد همجنس‌گراست.»^[۲۷] بنابراین از طریق هویت جنسی خود، مرد همجنس‌گرا (و زن همجنس‌گرا) این دوگانگی غالب جنسی را به چالش کشانده و هژمونی را مختل می‌کند.

در مورد همجنس‌گرایی در ایران، افسانه نجم‌آبادی استدلال می‌کند که آنچه همجنس‌گرایی را «یک حمله‌ی فرهنگی و توهین اخلاقی در ایران محسوب کرد ... شرم از کونی‌بودن بود. به عنوان مخرب‌ترین کلمه در قلمرو جنسیت، کونی به معنای مقعد است، اما در زبان فارسی انحصاراً به معنای ورود از راه مقعد می‌باشد.»^[۲۸] با توجه به این که داستان حدود ۲۰ صفحه است، یوسف تقریباً بلافاصله به عنوان شریک منفعل در رابطه به تصویر کشیده می‌شود. چنین کاربردی به خواننده کمک می‌کند تا رفتار توهین‌آمیز آقای جعفری نسبت به یوسف را بهتر بفهمد چرا که به نظر آقای جعفری جنسیت یوسف به شهرت خانواده آسیب خواهد رساند و بنابراین یوسف ارزش یک فرد زنده را ندارد. این دیدگاه آقای جعفری در رویارویی یوسف با راننده‌ای نشان داده شده است. راننده یوسف را صدا زده و می‌گوید: «هی، خوش‌تیپ، برسونت ...!» اما وقتی یوسف دعوت راننده را رد می‌کند، راننده خشمگین می‌گوید: «بچه چاقال منو رد می‌کنی؟» همچنین زمانی که آقای جعفری یوسف را از خانه بیرون می‌اندازد، بچه‌های محله او را «اواخواهر و کونی» صدا

26- Homophobia

27- Asia Siraj, "On Being Homosexual and Muslim," 212.

28- Afsaneh Najmabadi, *Professing Selves: Transexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran* (Durham, NC: Duke University Press, 2013), 138. I have used the spelling of the word 'kuni' or 'koonie' the way it has been spelled in various works. The word "partner" has been translated as شریک

شریک منفعل هنگام سکس کونی محسوب می‌شود.



سوی همسایه ها مورد آزار و اذیت قرار می گیرد.

31- Parsi and Colborne, *Exiled for Love*, 24.



کلمه «کونی» است.^[۳۲] این باور که شریک پذیرنده منفعل در رابطه مستحق محکومیت است با گفتمان های سنتی دنیای عرب (همچنین یونان) در مورد میل و رابطه‌ی جنسی همجنس‌گرایان مطابقت دارد که «ترجیح‌دادن نقش منفعل در رابطه جنسی ... را ضد مردانگی می‌دانند.»^[۳۳] چنین گفتمان‌هایی بر اهمیت موقعیت، یعنی نقش فعال و منفعل، در رابطه جنسی را تأکید می‌کنند.^[۳۴] در جوامع پیشامدرن دنیای عرب مسلمان، شریک منفعل را زنانه، بیمار، آسیب‌شناختانه، یا گناهکار محسوب می‌کردند چرا که تصور می‌شد که شریک منفعل یا غیرفعال در رابطه از کون‌دادن لذت می‌برد.^[۳۵] در گفتمان‌های سنتی پزشکی دنیای عرب، در ادامه گفتمان‌های مشابه در یونان، مردی که خواستار نفوذ از مقعد بود را به عنوان بیماری با داروهای تجویزی در نظر می‌گرفتند. این یک وضعیت ذاتی محسوب و «اوبنه» نامیده می‌شد. فرد مبتلا به بیماری نیز «ماءبون» نامیده می‌شد و «در تناقض با مردانگی ایده‌آل قرار می‌گرفت.»^[۳۶] اعتقاد به نقش جنسیتی منفعل زن و فاعل مرد تا به امروز ادامه دارد و همان‌طور که نجم‌آبادی می‌گوید، «این دوگانگی جنسیتی هرگونه شکافی در مردانگی هژمونیک را به عنوان زن‌صفت توصیف می‌کند.»^[۳۷] زمانی که آقای جعفری با زهراخانم و مریم در مورد همجنس‌گرایی یوسف صحبت می‌کند، او را زنانه و منفعل و مبتلا به بیماری لاعلاج محسوب می‌کند.^[۳۸]

با ثبت تجربیات شخصیت‌های «بیگانه‌ی سرافکنده» خود، رمان «یوسف

32- Ibid, 37.

33- Khaled El-Rouayheb, "Pederasts and Pathics," in *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World: 1500-1800* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005), 21.

34- Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 107.

35- El-Rouayheb, "Pederasts and Pathics," 16. See also Frederic Lagrange, "Homosexuality in Arabic Literature," 171.

36- El-Rouayheb, "Pederasts and Pathics," 19-21.

37- Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards* (CA: University of California Press, 2005), 3.

38- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 4.

و فرهاد» نشان می‌دهد چطور پدر یوسف همواره پسرش را محکوم، او را از عضویت در خانواده طرد و حتی انسانیت او را انکار می‌کند. زمانی که آقای جعفری با زهرا خانم و مریم درباره‌ی پسرش صحبت می‌کند، از زمان گذشته استفاده می‌کند و کاملاً خود را از یوسف جدا می‌کند.^[۳۹] او میل جنسی یوسف را به عنوان یک اقدام خودخواهانه برای بی‌آبرویی خانواده می‌انگارد که باعث رسوایی باورنکردنی در زندگی وی شده است. او از یوسف می‌پرسد: «آخه چطور تونستی این قدر خودخواه باشی پسر؟»^[۴۰] هنگامی که یوسف دست به خودکشی می‌زند، آقای جعفری در اتاق انتظار بیمارستان بی‌رحمانه‌تر برخورد می‌کند و اظهار می‌دارد: «اول اون رسوایی، حالا هم این...» نقطه‌نظری که وقتی در کنار صحبت‌های قبلی او با زهراخانم و مریم که زندگی‌اش راحت‌تر بود اگر پسرش مرده بود خوانده شود سنگ‌دلانه‌تر به نظر می‌رسد.^[۴۱] بی‌اعتنایی آقای جعفری و عدم حساسیت نقطه نظرات وی باعث می‌شود مریم به او یادآوری کند که از اینکه یوسف نمرده شکرگذار باشد.^[۴۲] به نظر آقای جعفری، افشای هویت جنسی یوسف و خودکشی‌اش یک اقدام عمومی شرم‌آور بود که مایه آبروریزی خانواده است. آقای جعفری نه تنها یوسف را به عنوان شریک منفعل در رابطه‌اش می‌داند، بلکه خودکشی او را نیز یک اقدام ضعیف و غیر مردانه می‌انگارد.^[۴۳]

39- Ibid, 2.

40- Ibid, 4.

41- Ibid, 13.

زهراخانم و مریم شخصیت‌های اثر دیگر سلطانی و بندیب به نام «بهشت زهرا» می‌باشند. رمان «بهشت زهرا»، داستان مرد جوانی به نام مهدی است که بعد از انتخابات مجدد ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد با شرکت در تظاهرات سال ۲۰۰۹ در ایران ناپدید شده و مادر و برادرش به دنبالش هستند. مادر مهدی، زهرا خانم، دوست ارمنی وی مریم و پدر یوسف در واقع همگی در هر دو رمان حضور دارند، و در خانه زهرا خانم است که رمان «یوسف و فرهاد» شروع می‌شود.

42- Ibid, 13.

43- Ibid, 13.

با این وجود، یوسف تنها شخصیت داستان نیست که تحت تابعیت سلسله مردانگی آقای جعفری قرار می‌گیرد. درصحنه بیمارستان، هنگامیکه آقای جعفری با فرهاد روبرو می‌شود، او را با تهدید و خشونت از اتاق ملاقات بیرون انداخته، به او توهین می‌کند، او را حرامزاده و اواخواهر صدا می‌زند، و هیچ حقی برای او قائل نمی‌شود.



علاوه بر اینکه مردان زیردست (از جمله همجنس‌گرا) از نظر فیزیکی ضعیف محسوب می‌شوند، عامل بسیار مهم دیگر در حفظ هژمونی برای مردان دگرجنس‌گرای طبقه متوسط انکار «تعاریف فرهنگی و شناخت از جنسیت‌های مختلف نیز می‌باشد.»^[۴۴] در رمان «یوسف و فرهاد»، این انکار از طریق انکار انسانیت یوسف و امتناع از استفاده از نام یوسف از طرف آقای جعفری عملی می‌شود. وقتی از آقای جعفری در مورد یوسف می‌پرسند، وی پاسخ می‌دهد: «او هیچ نامی ندارد.»^[۴۵] این نگرش منفی نسبت به تایید هویت یوسف در سراسر رمان ادامه دارد. این بی‌توجهی آقای جعفری به اذعان هویت یوسف با طرد او از خانواده جعفری مطابقت دارد. به این ترتیب، یوسف از هویت خانوادگی و اجتماعی خود محروم می‌شود. این درحالیست که آقای جعفری که یوسف را از خانواده طرد کرده، خود تنها شخصیت رمان است که فقط با نام خانوادگی (انکار نام) و کلمه افتخاری «آقا» به رسمیت شناخته می‌شود. با این حال، عدم هویت آقای جعفری تاثیر متفاوتی دارد که باعث می‌شود او به راحتی نمونه مردانگی هژمونیک ایران محسوب شود.

با نفی روایات هنجاری، تعصب و «همجنس‌گرا هراسی» آقای جعفری در مقابل پذیرش و حمایت برادرش تیمور از یوسف قرار داده شده است. تیمور نقش صدای وجدان آقای جعفری را بازی می‌کند در حالیکه یادآور ریاکاری آقای جعفری می‌شود که به خاطر عشق، قبل از ازدواج با همسرش رابطه‌ی جنسی داشته است. به نظر تیمور، عشق، عشق است، چه بین زن و مرد و چه بین دو مرد. عموی یوسف رابطه جنسی قبل از ازدواج والدین یوسف و همجنس‌گرایی یوسف را مقایسه کرده و عقاید آقای جعفری در مورد برتری یکی بر دیگری را نفی می‌کند.^[۴۶] با این حال، ظاهر فیزیکی این دو برادر به طور قابل توجهی با یک دیگر در تضاد است. تیمور قد بلند، عضلانی با ریش کامل است در حالی که آقای جعفری کوتاه قد، لاغر با سبیل نازک است. در حالیکه تیمور کار و کاسبی خوبی در کافی‌نت خود دارد، آقای جعفری راننده تاکسی است که آن را «تابوت» می‌نامد و شغلی است که عمدتاً با طبقه

44- Connell, Gender and Power, 186.

45- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 2.

46- Ibid, 15.

کم‌درآمد جامعه در ارتباط است. تضاد بین این دو برادر نشان می‌دهد که رابطه‌ی بین گروه غالب و گروه زیردست در سلسله مراتب مردانگی ثابت نیست. در شرایط خاص، این ساختار قدرت تغییر می‌کند. این بیشتر وقتی مشخص می‌شود که راننده عصبانی دیگری با آقای جعفری روبرو می‌شود و او را «اواخواهر» می‌نامد.^[۴۷] این امر آقای جعفری را به شدت عصبانی می‌کند و باعث برخورد فیزیکی بین دو راننده می‌شود. استدلال اسکات با این برخورد مطابقت دارد. وی می‌نویسد: «نه تنها هم‌جنس‌گرایی دگرجنس‌گرایی را با توصیف محدودیت‌های منفی‌اش تعریف می‌کند، و نه تنها مرز بین این دو قابل تغییر است، بلکه هر دو در داخل ساختار اقتصادی فالیک عمل می‌کنند.»^[۴۸] اگرچه آقای جعفری (مثل سایر مردان مشابهش) بخاطر دگرجنس‌گرایی در جامعه دارای قدرت است، او نیز هر لحظه ممکن است در معرض قدرت مردان دیگر که بالاتر از او در سلسله مراتب قدرت هستند قرار بگیرد. اما این تحت‌سلطه‌بودن به معنای آن نیست که مردان زیردست همواره تابع مردان بالاتر هستند همانطور که خاطرات خردادیان و پارسی و رمان «یوسف و فرهاد» نشان می‌دهند، مردان تابع اغلب چنین ساختارهای قدرتی را به چالش می‌کشند و آن‌ها را مختل می‌کنند.



تصویر شماره ۳: پانلهایی از صفحه ۳۳ رمان. این زمانست که راننده دیگری آقای جعفری را «اواخواهر و کونی» می‌نامد و این آقای جعفری را به شدت عصبانی کرده و باعث می‌شود او با راننده با خشونت برخورد کند.

47- Ibid, 20.

48- Scott, "The Evidence of Experience," 779.

ساختار اقتصادی فالیک ساختاریست که به الویت دادن به آلت مردانگی می‌پردازد.



واکنش آقای جعفری به یوسف و افشای هویت جنسی‌اش نشان می‌دهد که چگونه خانواده و خانه تصویر عمومی مردان را شکل می‌دهند. حوزه خصوصی خانه رابطه سیال در عین حال فراگیر با مرد بودن دارد.^[۴۹] اگرچه این حوزه خصوصی به دیوارهای داخل خانه محدود می‌شود عملکرد جنسیتی مردان را تحت تاثیر قرار می‌دهد. مردها نه تنها باید نقش فرزند پسر، همسر، و پدر خانواده را در چهارچوب خانه بازی کنند، بلکه به عنوان یک فرد فعال سیاسی، فرهنگی و حرفه ای باید در جامعه نیز با این هویت‌ها دست و پنجه نرم کنند.^[۵۰] به همین ترتیب، شفافیت در رابطه با هویت جنسی‌شان می‌تواند بالقوه برایشان مرگبار باشد. همانند یوسف، بسیاری از مردان همجنس‌گرای مسلمان مورد پذیرش قرار نمی‌گیرند. عمل شناسایی به عنوان یک همجنس‌گرا به معنای ریسک‌پذیری است که به خاطرش یوسف مجبور به پیدا کردن فضای جدیدی برای به‌نمایش گذاشتن مردانگی و موقعیت اجتماعی خود می‌شود.^[۵۱] یکی شدن با جامعه دگرباش^[۵۲] و احتمال طرد شدن از جامعه قبلی ممکن است نیاز به کشیدن مرزهای جدید بین فضاهای خصوصی و عمومی داشته باشد. جودیت باتلر یادآور می‌شود که جنسیت پایدار نیست، بلکه ترکیبی است از حرکت‌های فیزیکی بدن، اعمال و اشارات که همگی تشکیل‌دهنده توهمی از جنسیت فردی می‌باشند.^[۵۳] تعریف باتلر از جنسیت به عنوان هویتی که به عنوان نقش ایفا می‌شود^[۵۴] و نه به عنوان یک هویت ثابت ما را به طرف

49- Joanna De Groot, "The Bureaucrat, the Mulla and the Maverick Intellectual 'at Home': Domestic Narratives of Patriarchy, Masculinity and Modernity in Iran, 1880-1980," in Raffaella Sarti, ed., *Men at Home*, Special Issue of *Gender & History* 27, no.3 (2015): 791-811. See also Joanna de Groot, "Brothers of Iranian Race": Manhood, Nationhood and Modernity in Iran 1870-1914," in *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*, ed. Stefan Dudink, Karen Hagemann and John Tosh (Manchester: Manchester University Press, 2004), 137-56.

50- de Groot, "The Bureaucrat, the Mulla and the Maverick Intellectual 'at Home,'" 795.

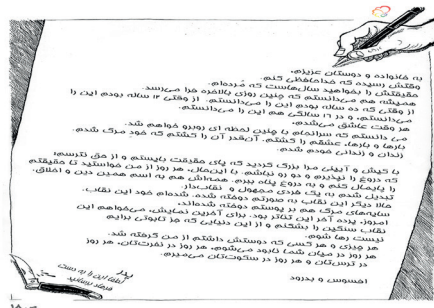
51- Ibid

52- LGBTQ – lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer

53- Judith Butler, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," *Theatre Journal* 40. 4 (December 1988): 519-531.

54- Performative sexual and gender identity

درک بهتری از جنسیت به عنوان یک هویت هدایت می‌کند. در رمان «یوسف و فرهاد»، یوسف باید پاسخگوی تعریف خود از مردانگی و هویت‌اش باشد و آن را نیز اجرا کند. خروج ناگهانی ولی اجباری یوسف از خانه و خانواده نشان‌دهنده رد کردن نقش‌های سنتی مردانگی از طرف اوست. پدر یوسف نه تنها او را مجبور به افشای عمومی هویت جنسی‌اش می‌کند، بلکه شعرهای عاشقانه یوسف را مچاله کرده و از خانه دور می‌اندازد. همان‌طور که یوسف زیر باران قدم می‌زند و در معرض توهین و ملامت همسایگان قرار می‌گیرد، در ذهن خود شعری از سعدی شیرازی، شاعر معروف قرن سیزدهم میلادی، می‌خواند: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست»^[۵۵] با این حال، چون یوسف نمی‌تواند به طور صریح نظریات متناقض خود را بیان کند، تصمیم می‌گیرد تا احساس خود را به طور خشم مردانه معمول بروز ندهد بلکه تعریف خود از مردانگی را ارائه دهد. این در حالی است که یوسف تعریف جامعه از هم‌جنس‌گرایی به عنوان یک «اواخواهر» را رد می‌کند.



تصویر شماره ۴: پانلهایی از صفحه ۱۸ رمان. نامه‌ای که یوسف قبل از اقدام به خودکشی می‌نویسد و به جا می‌گذارد. به عنوان یک فضای امن، یوسف «فضای سوم نوشتن»^[۵۶] را انتخاب می‌کند،

55-Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 8.

این بیت شعر از غزل شماره ۱۳ سعدی شیرازی است که به عنوان شعری عرفانی محسوب می‌شود. این بیت اشاره دارد به ایده عشق عرفانی که بر این باور است که تمام مخلوقات خداوند نشانه‌ای از حضور خداوند بر روی زمین هستند و از طریق تعمق در مورد زیبایی و عشق ورزیدن به مخلوقات، هرچند غیرمعمول، یک صوفی یا هر فردی می‌تواند به زیبایی و عشق الهی هدایت شود.

56-Third writing space – a space which does not conform to the binary of the homo vs.



جائیکه او می‌تواند تعریف خاص خود از مردانگی را به جامعه ارائه دهد. شعر سعدی شیرازی که یوسف در ذهن خود تکرار می‌کند نشان‌دهنده آن است که او عشق عرفانی تمام مخلوقات را به خشم و نفرت ترجیح می‌دهد. انکار و طرد یوسف از طرف آقای جعفری این امکان را برای یوسف فراهم می‌کند تا درک و تعریف خود از مردانگی را ارائه دهد. در «فضای سوم نوشتن» در نامه خود به خانواده‌اش او درخواست بخشش دارد و این خود نشان‌دهنده مردانگی فروتن است. خروج یوسف از حیطه خانواده نشان‌دهنده آن است که او نقش کودک خانواده را ترک کرده و تعریف جدیدی از مردانگی برای خود احیا کند. به این ترتیب، یوسف نه تنها مردانگی هژمونیک را به چالش می‌کشد، بلکه مرزهای آن را علامت‌گذاری می‌کند درحالی‌که هویت جنسیتی خود او نیز در رابطه با همین هژمونی تعریف شده است.

موی صورت و فرم بدن

تا چه حد «بدن به عنوان مرکز اعمال آزمایشات و نگرش‌ها، هم وضعیت موجود را تکرار و هم آن را به چالش می‌کشد؟»^[۵۷] در رمان «یوسف و فرهاد»، اینکه نویسندگان عمداً ویژگی‌های کلیشه‌ای برای ظاهر شخصیت‌ها ارائه می‌دهند یا خیر مهم نیست، بلکه این مهم است که ظاهر فیزیکی شخصیت‌ها گویای گرایش جنسی آنها است. اعتقادات سنتی در مورد اینکه همجنس‌گرایان مرد هویت جنسیتی خود را با آرایش یا مدل موی خود اعمال می‌کنند نمایانگر دیدگاه غلط عموم از جامعه همجنس‌گراست. در خاطرات خود، پارسی توضیح می‌دهد چگونه در اتاق انتظار کمیسیون عالی پناهندگان سازمان ملل، ایرانی دیگری از او می‌پرسد که چرا آنجاست و هنگامی که او پاسخ می‌دهد که به دلیل گرایش جنسی‌اش، دروغگو محسوب می‌شود چراکه ریشش را نتراشیده و آرایش صورت ندارد.^[۵۸] این نوع تعاملات، ریشه در

hetero sexuality

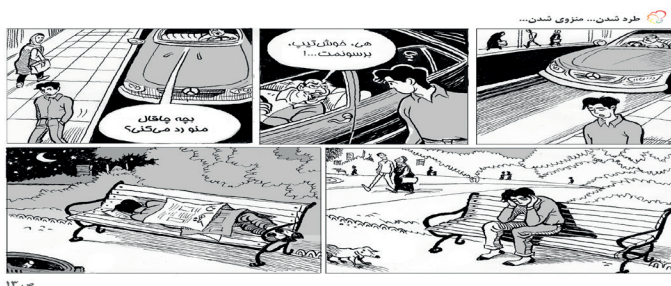
منظور از فضای سوم نوشتن فضایی است که بیرون از چهارچوب همجنس‌گرایی و دگرجنس‌گرایی می‌باشد.

57- Anthony Shay and Jennifer Fisher, ed. "Introduction," in *When Men Dance: Choreographing Masculinities Across Borders* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 9.

58- Parsi and Colborne, *Exiled for Love*, 1-2.

دیدگاه‌های کلیشه‌ای و تاکید بر درک غلط عموم از افراد هم‌جنس‌گرا و ظاهر فیزیکی‌شان دارند.

در رمان «یوسف و فرهاد»، ویژگی‌های فیزیکی شخصیت‌ها، به خصوص استفاده از ویژگی‌های «زنانه» یوسف و فرهاد اغراق‌آمیز است. یکی از جنبه‌های تصاویر رمان استفاده یا عدم وجود ریش و موی صورت است. از لحاظ تاریخی در دنیای اسلام، ریش و سبیل همواره به عنوان ویژگی‌های قابل ملاحظه‌ای از مردانگی و افتخار مردان محسوب می‌شده‌اند.^[۵۹] شخصیت‌های بدون ریش در رمان سلطانی و بندیب این مفاهیم غالب مردانگی را به چالش می‌کشند. در مقابل، شخصیت‌های مرد دیگر رمان به وضوح دارای ریش و سبیل هستند. بندیب شخصیت‌های اصلی‌اش را بدون موی صورت می‌کشد تا توجه خواننده را به کلیشه‌ها و ادراکات معمول از هم‌جنس‌گرایی به عنوان نوع زنانه و نرم‌تر مردانگی جلب کند. از سوی دیگر، ریش، سبیل، یا هر دو ویژگی‌های خاص صورت‌های مردان مسن‌تر و مردانه‌تر می‌باشند.



تصویر شماره ۵: پانلهایی از صفحه ۱۳ رمان. این هنگامی است که یوسف بی‌هدف و سرگشته در خیابان‌های قدم می‌زند و مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرد، با سگ‌های ولگرد شب را به سر می‌برد، و شب با روزنامه کیهان خود را می‌پوشاند.

جالب است که آقای جعفری و راننده غریبه‌ای که یوسف را در خیابان مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند، هیچ‌کدام ریش ندارند. فرد غریبه یک سبیل نازک و تراشیده دارد در حالیکه آقای جعفری سبیل ضخیم و پرپشت دارد. همان‌طور که یوسف پس از طرد شدن از خانواده بی‌هدف در خیابان قدم می‌زند، وی

59- El-Rouayheb, "Pederasts and Pathics," 26.



مورد آزار و اذیت این راننده غریبه قرار می‌گیرد که او را «اواخواهر کثیف»^[۶۰] می‌نامد. صورت کاملاً تراشیده یوسف محرک اعمال راننده می‌شود که درکی کلیشه‌ای از ظاهر فیزیکی همجنس‌گرایان دارد. در اینجا این نکته قابل توجه است که اظهارنظر راننده اشاره‌ای است به گروهی از جمعیت دگرجنس‌گرا که در کنار ازدواج و خانواده دگرجنس‌گرای خود تمایلات همجنس‌گرایی نیز دارند. جالب اینجاست که آقای جعفری دقیقاً فاقد همان چیزی است که یوسف و فرهاد ندارند: یعنی ریش. ابروهای پرپشت آقای جعفری و صورت استخوانی راننده غریبه ویژگی‌های فیزیکی هستند که نشان‌دهنده دیدگاه‌های محدود آنها در رابطه با همجنس‌گرایی می‌باشند. این ویژگی‌های فیزیکی متناقض یادآوری مناسب این گفتمان می‌باشند که برای شکل‌دادن به شخصیت خود هر فرد نیاز به یک «ابژه دیگر» دارد. به گفته جودیت باتلر برای «شکل‌گیری فردیت هر شخصی نیاز به شناسایی با جنسیتی توهمی دارد و این شناسایی از طریق انکار آنچه «ابژه دیگری» است صورت می‌گیرد، انکاری که بدون آن شخص قادر به شکل‌دادن به شخصیت خود نمی‌باشد»^[۶۱] حضور بدون ریش یوسف و فرهاد آنها را در گروه «بیگانه‌ی ابژه» قرار می‌دهد که از طریق انکار آنها پدر دگرجنس‌گرای یوسف و راننده غریبه بتوانند فردیت خود را اثبات نمایند.

علاوه بر موی صورت، یوسف و فرهاد دارای مژه‌های بلند، لب‌های شبیه زنانه و بدن شهوانی و اندام برجسته می‌باشند. انگشتان باریک و بلندشان درهم‌آمیخته و یکدیگر را در آغوش می‌گیرند. آنجایی که یوسف و فرهاد زیر آسمان تاریک شب به عشقشان اعتراف می‌کنند، به چشم‌های بزرگ، زیبا و نارسیس‌شکل همدیگر خیره می‌شوند. اما یوسف و فرهاد فقط با ویژگی‌های جسمی زنانه کشیده نشده‌اند که این خود تلاشی برای شکستن کلیشه‌هاست. در شب خصوصی خود در کوه‌ها، یوسف و فرهاد دارای بدن عضلانی و بازوهای پرمو تجسم شده‌اند. اما اندام متناسب و بدن عضلانی

60- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 9.

61- Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (London, NY: Routledge, 2014), 3.

«ابژه دیگری» به معنای دیگریست که در مقابل خود فرد قرار دارد.

آنها با بدن نیرومند و قوی عمو تیمور فرق دارد. بدن‌های آنها همچنین با بدن استخوانی و ترسناک آقای جعفری فرق دارد. اما بندیب روی چشم‌ها و لب‌های شخصیت‌های «مردانه» تمرکز نمی‌کند و در عوض ابروهای ضخیم و پرپشت و صورت استخوانی آقای جعفری را مورد اهمیت ویژه قرار می‌دهد. این ویژگی‌های زیباشناسی متناقض بین یوسف و فرهاد و شخصیت‌های مرد دگرجنس‌گرا تلاشی برای نشان‌دادن سلسله‌مراتب مردانگی، درک غلط عموم از افراد هم‌جنس‌گرا و از بین‌بردن تصورات غالب کلیشه‌ای هستند. نویسندگان از طریق تصویر و متن تاکید می‌کنند که زنانگی و مردانگی هر دو قابل آموختن هستند و اگرچه تا حدودی تحت‌تاثیر ژنتیک و توقعات اجتماعی هستند، این توقعات و ژنتیک بر آنها امر نمی‌شود و با توجه به تفاوت‌های ظاهری و معانی متفاوتی که برای زنانگی و مردانگی وجود دارد، هر شخصی می‌تواند هر کدام از آنها را پذیرا باشد، تصور و احیا کند.^[۶۲]



تصویر شماره ۶: پانلهایی از صفحه ۸ رمان. این تصویری از لحظات صمیمانه یوسف و فرهاد در کوه‌هاست. در اینجا، آنها از نمادهای مذهبی و صوفیزم استفاده می‌کنند.



دین و صوفیزم

به گفته اسلم رابطه بین دین و جنسیت وابسته به هم است، با توجه به اینکه دین در خدمت جنس مذکر است.^[۶۳] با این حال، در رمان گرافیک سلطانی و بندیب، دین به عنوان مشکل یا ریشه مسائل مربوط به جوانان همجنس‌گرا مطرح نشده است. برای نویسندگان این رمان، هنجارهای فرهنگی، قوانین دولتی، و توقعات خانوادگی در مورد جنسیت و مردانگی مسئله کلیدی هستند، درحالی که دین، به ویژه صوفیزم، به عنوان یک راه حل بالقوه معرفی شده است. روایت سلطانی و بندیب به دنبال غلبه برگفتمان های همگانی در مورد جنسیت مردانه از طریق استفاده از گفتمان صوفیزم و نمادهای مذهبی است.

در رمان «یوسف و فرهاد»، اشارات به تصاویر امام دوازدهم شیعه، امام مهدی، فراوان است.^[۶۴] حرکت یوسف بین فضاهای اجتماعی یا حالات روحی مختلف در رابطه به جامعه‌اش را می‌توان با غیبت امام زمان مقایسه کرد. برای نشان‌دادن این مقایسه‌ها، باید به اثر دیگر سلطانی و بندیب به نام «بهشت زهرا» مراجعه کنیم. رمان «بهشت زهرا»، داستان مرد جوانی به نام مهدی است که بعد از انتخابات مجدد ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد با شرکت در تظاهرات سال ۲۰۰۹ در ایران ناپدید شده و مادر و برادرش به دنبالش هستند. اگرچه ناپدیدشدن مهدی در رمان «بهشت زهرا» با طرد یوسف از خانواده فرق دارد، هر دو به دنبال «پناهی» در پاسخ به بی‌عدالتی‌های روا شده به ایشان هستند. مادر مهدی، زهرا خانم، دوست ارمنی وی مریم و پدر یوسف در واقع همگی در هر دو رمان حضور دارند، و در خانه زهرا خانم است که رمان «یوسف و فرهاد» شروع می‌شود. زمانی که آقای جعفری از مشکلاتش در مورد هویت جنسیتی پسرش برای زهرا خانم و مریم می‌گوید، در ابتدا تمایلی به سخن‌گفتن در مورد آن ندارد، که باعث می‌شود زهرا خانم و مریم

63- Aslam, "Gender Theory," 73.

۶۴- گفته می‌شود که مدت کوتاهی پس از مرگ پدرش، امام دوازدهم، امام مهدی، یا «کسی که توسط خدا هدایت می‌شود»، مخفی شده است. این پنهان شدن نمایانگر رد رهبری خداوند از بشریت در نتیجه بی‌عدالتی‌ها در جهان آن زمان بوده و هنگامیکه آخرزمان برسد، امام مهدی دوباره ظهور می‌کند و به اعتقاد شیعیان، در این زمان او با صلح کامل و عدالت باز می‌گردد.

مجبور به حدس‌زدن دلیل ناراحتی او شوند. قبل از اینکه مشخص شود آقای جعفری غصه‌ی هویت جنسیتی پسرش را می‌خورد، مریم از او می‌پرسد، «خب پس معتاد نیست، دزد و قاضی آدم‌کش هم که نیست، ولی از همه این‌ها هم بدتره؟» که زهرا خانم جواب می‌دهد: «خیلی شبیه به داستان پسر، مهدیه.»^[۶۵] زمانی که زهرا خانم اظهار می‌دارد که این شرایط وضعیت پسر به قتل رسیده‌اش را به یاد او می‌آورد، آقای جعفری می‌گوید: «شاید مهدی شما از دنیا رفته باشه، اما هنوز توی وجودتون زنده است ... پسر من هنوز زنده است، ولی تو قلبم دیگه مرده.»^[۶۶] در اینجا به نظر می‌رسد که سلطانی و بندیب این نکته را یادآور می‌شوند که در ایران هم‌جنس‌گرایان مرده محسوب می‌شوند. نویسندگان به طور کافی جهل جامعه را از اینکه هم‌جنس‌گرایی را بدتر از قتل در نظر می‌گیرند را نشان می‌دهند. یوسف به هیچکس آسیبی نرسانده و دزدی یا قتلی مرتکب نشده است، با این حال همانند مهدی که علیه دولت در تظاهرات شرکت کرده بود مجرم محسوب می‌شود. بنابراین، یوسف هم فقط به خاطر هویت اصلی‌اش بر علیه دولت ایستاده و در معرض خطر و سرنوشتی همچون سرنوشت مهدی است. این ایده زمانی که آقای جعفری یوسف را از خانه به بیرون می‌اندازد و پوستر «یک عشق» او را، که شبیه پوسترهای روی دیوار اطاق مهدی و پیراهنی که در تظاهرات پوشیده هستند، پاره می‌کند مشخص‌تر می‌شود.^[۶۷] اصطلاحات توصیفی که آقای جعفری استفاده می‌کند تا اقدامات و اعمال پسرش را «مجرمانه» جلوه دهد، تاکید بر شرمساری و آبروریزی خانواده دارند. بعد از اینکه یوسف اقدام به خودکشی می‌کند، آقای جعفری به او مقداری پول که برای عروسی یوسف پس‌انداز کرده بود می‌دهد و از او می‌خواهد «برو برای خودت یه خانواده دیگه پیدا کن. یه پدر دیگه، یه مادر دیگه. برای این کارها هم برو یه کشور دیگه» چراکه «توی ایران ما هم‌جنس‌باز نداریم.»^[۶۸] این نه تنها اشاره‌ی

65- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 3.

66-Ibid

67- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 8; Soltani and Bendib, *Zahra's Paradise* (New York: Macmillan, 2011), 95, 126, and 188. The "One Love" poster of Bob Marley.

68- Soltani and Bendib, *Yousef and Farhad*, 16.



واضحی به گفته رئیس‌جمهور سابق ایران احمدی‌نژاد دارد، بلکه بیانگر آن است که «همجنس‌گرا» و «ایرانی» بودن با یکدیگر در تناقض هستند.^[۶۹] اما آقای جعفری هیچ‌وقت به طور خاص از یک مرجع اسلامی یا منبع مذهبی برای محکوم کردن هویت جنسیتی یوسف استفاده نمی‌کند، اگرچه به این مسئله که دولت همجنس‌گرایان را از جرثقیل آویزان و اعدام می‌کند اشاره می‌کند.^[۷۰] بنابراین مشکل از ساختارهای جنسیتی مردانگی مبتنی بر فرهنگ و قوانین دولت تئوکراتیک علیه جنسیت‌های گوناگون است و نه یک حکم مذهبی.

سلطانی و بندیب بی‌باکانه از نمادها و استعاره‌های صوفیزم استفاده می‌کنند تا عشق یوسف و فرهاد را به تصویر بکشند. زمانی که این زوج لحظات عاشقانه‌ای در کوه‌ها می‌گذرانند، یوسف و فرهاد به شاعر صوفی معروف مولانا و مرشدش شمس به عنوان عاشق و معشوق اشاره می‌کنند.^[۷۱] رابطه‌ی بین مولانا و شمس و اشارات به آنها در این رمان به فلسفه معروف «شاهدبازی» در صوفی‌گری اشاره می‌کند. فلسفه «شاهدبازی» اجازه «امکان عشق بین انسان و خالق، و ... را می‌دهد، و پذیرای احتمال وحی الهی یا تجربه‌ی حضور خداوند است.»^[۷۲] با توجه به این فلسفه، تمام مخلوقات خداوند نشانه‌هایی از وجود و حضور او بر روی زمین محسوب می‌شوند که تعمق زیبایی ایشان فرد را در مسیر روحانی به سمت اتحاد الهی هدایت می‌کند. زیبایی مخلوقات خداوند در واقع شاهد یا شهادت به زیبایی و عشق خداوند می‌دهند. در حالیکه سلطانی و بندیب ممکن است این فلسفه را در ذهن داشتند، دیدگاه ایشان از صوفیزم با استدلال احمد هم مطابقت دارد که «صوفیزم تعمق و دیدگاه منفعل را برجسته می‌داند. کلمه اسلام خود

69- See www.dailymail.co.uk/news/article-483746/We-dont-gays-Iran-Iranian-president-tells-Ivy-League-audience.htm

70- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 16.

۷۱- برخی محققین براین باورند که مولانا و شمس واقعا عاشق و معشوق بودند، در حالی که عده‌ای دیگر این چنین رابطه‌ای را انکار می‌کنند.

72- Dror Ze'evi, "Morality Wars: Orthodoxy, Sufism, and Beardless Youth," in *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006), 81.

متضمن تسلیم، پذیرش، سرسپردگی – که همه تکرار ویژگی‌های کلیشه‌ای زنانه هستند – می‌باشد.^[۷۳] بنابراین شبیه هم‌جنس‌گرایی، صوفیزم هم به نوبه خود گفتمان‌های غالب را درباره مذهب و دین به چالش می‌کشد.

علاوه بر اشارات به امام زمان، هنگام ابراز عشق یوسف و فرهاد اشاره‌هایی به مذهب و «کعبه» و «زیارت» نیز می‌کنند.^[۷۴] تیمور نیز از زبان مذهبی استفاده می‌کند و زیبایی مخلوقات خداوند را تاکید می‌کند. پس از اقدام به خودکشی یوسف، تیمور به یوسف می‌گوید که «ما به اندازه کافی شهید دادیم. الان وقت ظهوره.»^[۷۵] در نهایت، فرهاد یوسف را به قم که از اهمیت مذهبی خاصی برخوردار است پیش عموی آیت‌الله خود می‌برد تا به آنها پناه دهد. فرهاد عموی خود را «متعصب اهل دل» توصیف می‌کند که این سؤال را برای یوسف مطرح می‌کند که «یک آیت الله اهل دل؟ آیا این متناقض نیست؟»^[۷۶] وقتی این زوج به قم می‌رسند، عموی آیت‌الله درحال کار در باغ‌اش است و از طبیعت به عنوان بخشی از مخلوقات خداوند صحبت می‌کند. با توجه به اعتقادات صوفیانه، این نظر باعث می‌شود آیت‌الله یوسف و فرهاد و عشقشان را نیز بخشی از مخلوقات خداوند محسوب کند. یوسف از این پذیرایی آیت‌الله از تمایلات جنسی او و فرهاد شگفت زده می‌شود، اما این پذیرش نشان‌دهنده‌ی آموزه‌های صوفیانه از عشق است. از طریق عشق، شخصیت‌های رمان قادر به رسیدن به صلح و پذیرش هستند. آیت‌الله‌ای که با دانش مرتبط است و در قم که مرکز آموزش الهیات است زندگی می‌کند، جویای عشق است و این را از طریق پناه‌دادن به این زوج عاشق نشان می‌دهد.

رمان گرافیک به عنوان وسیله‌ای برای درون‌واژگونی (به چالش

73- D. S. Ahmed, "Gender and Islamic Spirituality: A Psychological View of 'Low' Fundamentalism," in *Islamic Masculinities*, ed. L. Ouzgane (London and NY: Zed Books, 2006), 18-20.

74- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 6.

75- Ibid, 14.

76- Ibid, 18.



کشیدن وضعیت کنونی)

از لحاظ تاریخی، رسانه‌های مصور^[۷۷] و رمان گرافیک برای مباحث جدی به کار گرفته نشده‌اند. تابوو شرم خاصی در مورد استفاده از رمان گرافیک وجود دارد چرا که باور بر این است که رمان گرافیک برای موضوعات شاد و عمدتاً برای نوجوانان جذاب است. رمان‌های گرافیک به صورت کلیشه‌ای به عنوان رمان‌های «فاقد محتوای فکری» معرفی شده‌اند.^[۷۸] با این حال، تعدادی رمان گرافیک با پیام‌های جدی، همانند رمان کلاسیک «ماس»^[۷۹] اثر آرت اسپیگل‌من که داستان پسری است که بدن‌بال تجربیات پدرش در طول هولوکاست است، وجود دارد. رمان گرافیک «پرسپولیس» اثر مرجان ساتراپی نمونه دیگری است که «بیوگرافی شخصی را به ژانر رمان گرافیک معرفی کرد.»^[۸۰] در حالی که محققان بسیاری رمان گرافیک را به عنوان یک هنر فاقد محتوای فکری دست کم می‌گیرند، به تدریج رمان گرافیک به عنوان جایگزینی برای به تصویر کشیدن پیام‌های تحریک‌آمیز، به دلیل بیان خلاقانه در قالب ادبی که با ترکیب تصویر و کلمات نکته‌ای را تأکید یا ایده‌ای را ترسیم می‌کند، به رسمیت شناخته می‌شود.^[۸۱]

استفاده از رمان گرافیک انتخاب جالبی برای نشان دادن عشق بین یوسف و فرهاد است. هم رسانه‌ای استفاده شده و هم موضوع داستان غیرسنّتی و غیرمتمعارف می‌باشند که هماهنگی بین‌شان باعث می‌شود خوانندگان به دنبال رویکردی متفاوت در فهم مشکلات شخصیت‌ها، مطرود بودن هم‌جنس‌گرایان در ایران، سلسله‌مراتب مردانگی و فقدان مشروعیت رمان گرافیک در دنیای آکادمیک باشند. موضوع داستان و رسانه استفاده شده خوانندگان را به

77-Comic

78- Steven Hoover, "The Case of Graphic Novels," in Communications in Information Literacy 5. 2 (2012): 174-186.

79- Art Spiegelman, Maus. (Penguin Books, 1991).

80-Jeremy J. Llorence, "Exploring Graphic Literature as a Genre and its Place in Academic Curricula" in McNair Scholars Journal 15. 1 (2011): 30-40.

81- Hoover, "The Case of Graphic Novels," 178.

پذیرش فرم‌های مختلف از نه تنها مردانگی بلکه سبک‌های نوشتاری تشویق می‌کنند. در رمان «یوسف و فرهاد»، عناصری از تصاویر، خواننده را به تفکر انتقادی وامی‌دارند. نمونه‌ای از این تصاویر حضور سگی در کنار یوسف است وقتی یوسف شب را در کوچه و خیابان به سر می‌برد.^[۸۲] همین سگ بعداً دوباره وقتی یوسف روی نیمکت خوابیده است دیده می‌شود.^[۸۳] در اسلام، سگ‌ها ناپاک محسوب شده و از تماس با آن‌ها باید اجتناب شود. می‌توان به این نتیجه رسید که هویت جدید یوسف به عنوان یک فرد هم‌جنس‌گرا با ناپاکی‌های یک سگ یکسان در نظر گرفته می‌شود، به همین علت حمایت خانواده‌اش را از دست می‌دهد. علاوه بر این می‌توان اینطور تفسیر کرد که بی‌خانمانی یوسف وضعیتی است که به طور مستقیم با قوانین دولت مرتبط است، همانطور که در تصویری که یوسف روی نیمکت پارک خوابیده، رویش را با روزنامه دولتی «کیهان» پوشانده است و در پس زمینه تصویر ماه هلال و ستارگان آسمان دیده می‌شوند.^[۸۴] اینها فقط چند نمونه‌ی کوچک در سراسر رمان می‌باشند، اما این اشارات برخلاف باور عمومی باعث می‌شوند که رمان گرافیک روش قابل‌توجهی برای این نوع داستان‌گویی باشد که خواننده را مجبور به تحلیل منتقدانه‌تر و با وجدان‌تر آنچه روی صفحه‌ی کتاب به عنوان تصویر و متن است بکند بر خلاف صرف تحلیل و تجزیه متن که در محیط‌های آکادمیک انجام می‌شود.

استفاده از رمان گرافیک به عنوان رسانه‌ای غیرسنتی در آموزش عالی سلسله‌مراتب متعارف در دنیای آکادمیک را به چالش می‌کشد.^[۸۵] با وجود این، در مورد خاص هم‌جنس‌گرایی در ایران، به نظر می‌رسد که شیوه‌ی

۸۲- سگ‌ها در رمان بهشت زهرا نیز حضور چشمگیری دارند. در این رمان، سگ‌ها کشته و به رودخانه انداخته می‌شوند که به نوعی پیش‌بینی وقوع حوادث آینده برای جوانان، ازجمله مهدی، در تظاهرات می‌باشد. این نمادگرایی اشاره دارد به اعتراضات و به چالش کشاندن دولت توسط جوانان و در نظرگرفته شدن جوانان به عنوان سگ‌های ناپاک از طرف دولت است.

83- Soltani and Bendib, Yousef and Farhad, 9.

84- Ibid.

85- J. B. Carter, "Comics, the Canon, and the Classroom," in Teaching Visual Literacy: Using Comic Books, Graphic Novels, Anime, Cartoons, and More to Develop Comprehension and Thinking Skills, ed. N. Grey and D. Fisher (Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 2008), 47-56.



غیرسنتی داستان‌گویی متناسب با موضوع و محتوای داستان است چرا که داستان زندگی جامعه دگرباش^[۸۶] در ایران شایستگی به رسمیت شناخته شدن را دارد. با استفاده از رمان گرافیک، نویسندگان ترکیبی از تصاویر متفکرانه و کلمات کلیدی را ارائه می‌دهند که خواننده را وادار به استفاده از مهارت‌های فکری اطلاعاتی برای درک پیام قوی داستان می‌کند. هم از رسانه و هم موضوع داستان بخاطر عدم رعایت استانداردهای معمول در جامعه انتقادات بسیاری شده است. علاوه براین، هم موضوع داستان و هم رسانه‌ی آن خواننده را وادار به نفی روش‌های متداول و تشویق به پذیرش انواع مختلف دیدگاه‌ها در سبک نوشتاری و همچنین انواع مختلف شیوه‌های زندگی و افراد می‌کند.

* کلودیا یعقوبی استادیار کرسی روشن مطالعات فارسی در دانشگاه کارولینای شمالی در چپل‌هیل است و نویسنده‌ی کتاب «عطار، صوفیزم ایرانی، و عرفانی اروپایی» (۲۰۱۷).

کلیشه‌های هویت جنسی و جنسیتی: دوگانه‌های زن و مرد، زنانه و مردانه، زنانگی و مردانگی در ورزش زنان ایران

پروانه حسینی*

در چند دهه گذشته حضور زنان در ورزش‌های به طور سنتی مردانه در دنیا افزایش یافته است. با وجود تمام مشکل‌ها ورزشکاران زن ایرانی نیز در این سال‌ها اراده خود را برای ورود و حضور در ورزش‌های به اصطلاح مردانه نشان داده‌اند. حضور پررنگ زنان در ورزش موضوع هویت جنسی و جنسیت و سکسوالیته را در ورزش بیش از پیش مطرح می‌کند. ورزش از یک سو نگرش یک جامعه نسبت به مسائل مربوط به جنس، جنسیت، و سکسوالیته را منعکس می‌کند و از سوی دیگر خود سازنده‌ی نگرش جامعه نسبت به این مسائل است. مایکل مسنر، دیوید ویتسون، ودونالد سابو جامعه‌شناسان ورزشی، ورزش را یکی از مرد-محورترین نهادهای اجتماعی می‌دانند که توسط مردان و برای مردان ساخته شده است.^[۱] ورزش دیسکورسی جنسیت‌زده است.^[۲] این جنسیت‌زدگی، حتی برای کسانی که به شدت با ایدئولوژی‌ها و عادات و قواعد تبعیض‌آمیز مخالفند، اغلب عادی و طبیعی به نظر می‌رسد زیرا

1- Whitson, David, Michael A. Messner, and Donald F. Sabo. "Sport, men, and the gender order: Critical feminist perspectives." (1990): 19.

2-Van Dijk puts it, "we are subject to re/producing the hegemonies that oppress us" (van Dijk, 1993). T



ما هژمونی‌هایی را که سرکوب‌مان می‌کند (باز) تولید می‌کنیم.^[۳] به این ترتیب گرچه دسته‌بندی ورزش مردانه و زنانه اساس طبیعی ندارد و توسط اجتماع ساخته شده است، با تکرار و بازتولید مداوم باورهایی که اساس آن را می‌سازند چنان طبیعی به نظر می‌رسند که به ندرت نقد می‌شوند. تکرار و بازتولید نقش مهمی در دوام زنانه یا مردانه شمردن ورزش‌ها دارند زیرا، همانطور که لینزی مین خاطرنشان می‌کند، حتی دیسکورس‌ها و دسته‌بندی‌های غالب برای نگه داشتن وضع موجود خود نیاز به (باز)تولید مداوم دارند.^[۴]

عادی و طبیعی به نظر رسیدن کلیشه‌هایی که اساس تقسیم ورزش به زنانه و مردانه هستند باعث می‌شود فضای ورزش‌هایی که به طور سنتی در دسته ورزش‌های مردانه قرار دارند در مقابل ورود، بقا، و تاثیرگذاری زنان مقاومت کند. یکی از نگرانی‌های ساختار جنسیت‌زده‌ی ورزش این است که مرز بین دو دسته‌ی مرد و زن مخدوش شود. ان هال، جامعه‌شناس و پژوهشگر حوزه‌ی ورزش زنان، توضیح می‌دهد در جامعه‌ای که ورزش محلی برای بازتولید مناسبات مردسالاری محسوب می‌شود، بدن ورزشکار حکم صحنه‌ی نمایشی را پیدا می‌کند که باید در آن - همان‌طور که ان هال بیان می‌کند- «زنانگی» سنتی مسلط به نمایش دربیاید.^[۵] این نمایش زنانگی سنتی بر بدن زن ورزشکار خود تضمین‌کننده تسلط نگاه مردسالارانه و دگرجنس‌گرایانه در ورزش است. منظور از زنانگی سنتی مسلط مشخصات و ویژگی‌هایی است که در دسته‌بندی مرسوم زن و مرد، به طور سنتی به دسته‌ی زنان نسبت داده شده است. مشخصاتی مثل ویژگی‌های ظاهری چهره و بدن زن، هویت جنسی و جنسیتی زن، و گرایش جنسی زن. در این نگاه سنتی به زن و مرد، بر «تفاوت» به شدت تأکید می‌شود. این ویژگی‌ها معیارهای مشخص و ثابتی برای تفاوت‌گذاری بین زن و مرد و تعیین‌کننده‌ی مرز بین آن‌ها محسوب می‌شوند که نهایتاً به دستاویزی برای اعمال تفکیک و تبعیض جنسیتی

3-ibid

4-Mean, Lindsey J. "Making masculinity and framing femininity." Examining identity in sports media (2009): 65, p69.

5-Hall, M. Ann. "The discourse of gender and sport: From femininity to feminism." Sociol-ogy of Sport Journal 5.4 (1988): 330-340.

دوروزش تبدیل می‌شوند.

در دیدگاه سنتی، زنان ورزشکاری که دارای معیارهای سنتی زنانگی نیستند یا به عبارتی شکلی متفاوت (آلترناتیو) از زن را ارائه می‌دهند نوعی تهدید برای ساختار مردسالارانه محسوب می‌شوند. حضور و نمود شکل‌های متفاوت از زن در ورزش موجب تغییر تعریف و معیارهای محدود و قطعی از زن و زنانگی در جامعه می‌شود. با تغییر تعریف زن و زنانگی تعریف و معیارهای ثابت مرد و مردانگی نیز زیر سؤال می‌رود. به این ترتیب حضور شکل‌های متفاوت زنان ورزشکار برای ساختار سنتی یک تهدید محسوب می‌شود. یکی از استراتژی‌های مقابله با این تهدید دیگری‌سازی این زنان است. لیندزی مین توضیح می‌دهد که دیگری‌سازی ورزشکاران زن متفاوت با معیارهای سنتی و اخراج آن‌ها از دسته‌ی زنان در واقع از محدوده‌های دسته‌بندی زن و مرد محافظت می‌کند و به این ترتیب از نزدیک شدن ویژگی‌های زنانه به دسته‌ی مردانه جلوگیری می‌کند تا مردانگی ورزشی دست نخورد.^[6] با از بین بردن «تهدید» شکل‌های متفاوت زنانگی در ورزش، میدان منحصراً در اختیار نمایش مردانگی قرار می‌گیرد.^[7]

دیگری‌سازی زن ورزشکاری که در تعریف سنتی زن نمی‌گنجد راه را برای حذف او از میدان ورزشی باز می‌کند. حذف شکل غیر سنتی زن ورزشکار از میدان به معنی پاسداری از تعاریف سنتی زن و زنانگی از یک سو و رفع خطر خدشه‌دار شدن قطعیت و ثبات تعاریف سنتی مرد و مردانگی است.

من در این مقاله سعی می‌کنم در سه بخش سه دوگانه‌ی زن و مرد، زنانگی و مردانگی، زنانه و مردانه را به بحث بگذارم. این دوگانه‌ها در واقعیت درهم‌تنیده هستند ولی من سعی می‌کنم که در هر بخش بر یکی از آن‌ها تمرکز بیشتری کنم تا مفاهیمی هم‌چون هویت جنسی و جنسیت و گرایش جنسی روشن شده و ارتباط‌شان با ورزش زنان شفاف و نقد شود. برای مصداقی شدن بحث در هر بخش یک رویداد ورزشی در ایران را ذکر کرده و با مرور و تحلیل اخبار و گفتگوهای درون یا اطراف آن رویداد به‌کاربرد

6-Mean, Lindsey J. "Making masculinity and framing femininity." *Examining identity in sports media* (2009): 65, p69.

7-Ibid



مفاهیم مورد بحث در میدان واقعیات نوری می‌تابانم تا مشخص‌تر دیده شود. در آخر به طور خلاصه به این سؤال می‌پردازم که آیا حضور زنان در ورزش با وجود مشکلاتی که در مقاله ذکر می‌شود می‌تواند نشان از توانمندسازی زنان باشد یا خیر.

هویت و گرایش جنسی ورزشکاران زن

مورد فوتبال زنان ایران: «فوتبالیست‌های دوجنس‌ه تیم فوتبال زنان ایران لو

رفتند! مردان زن‌نما یا زنان مردنما؟»

یکی از روش‌های رایج برای دیگری‌سازی ورزشکاران زن به عنوان ترفندی برای حفاظت از مردانگی و دگرجنس‌گرایی مسلط این است که هویت جنسی این ورزشکاران زیر سؤال برود. برای زیر سؤال بردن هویت جنسی ورزشکاران زن از معیارهای سنتی تعریف زن استفاده می‌شود و چنان‌چه زنی مشخصات متناسب شده به زن را نداشته باشد زن بودن او زیر سؤال رفته و تحت فشار قرار می‌گیرد که یا در درون محدوده‌ی تعریف سنتی زن بگنجد و یا به کل از صحنه خارج شود. حضور زن ورزشکاری که «شبیه مردان» تشخیص داده می‌شود مرز بین مرد و زن را تهدید می‌کند و ساختار مبتنی بر این دسته‌بندی او را تحمل نمی‌کند. با اخراج این زن از ورزش، به ویژه ورزش‌هایی که به طور سنتی مردانه محسوب می‌شوند، هم دسته‌بندی زن و مرد محفوظ می‌ماند و هم با بحران‌سازی در فضای ورزشی زنانی که در ورزش‌های مردانه فعالیت می‌کنند و تحریف و تضعیف آن، ورزش مردانه هم‌چنان در تسلط مردان باقی می‌ماند.

یکی از رویدادهایی که در دنیای ورزش برای ورزشکاران زن ایرانی پیش آمد و مدتی خبرساز شد ماجرای زیر سؤال رفتن هویت جنسی فوتبالیست‌های چند تیم زنان ایران بود. بررسی ادبیات به کار رفته توسط مسئولین و رسانه‌ها و ورزشکاران در طول این جریان نشان می‌دهد که چطور با ترفند تشکیک در هویت جنسی این ورزشکاران و به‌خصوص «دوجنسی» یا «دوجنسیتی» خواندن شان از آن‌ها دیگری‌سازی ساخته شد که نباید در دسته‌ی زنان حضور داشته باشند.

اصطلاح دو جنسی یا دوجنسیتی در این نوشته‌ها معادلی نه چندان دقیق ولی رایج از intersex است. دوجنسی در این معنا توصیف‌گر انواعی از مختصات جنسی است که در هیچ یک از دو دسته‌ی مرسوم زن یا مرد نمی‌گنجند. این موضوع در حوزه ورزش بر تشخیص صلاحیت ورزشکار برای شرکت در مسابقات زنان یا مردان تمرکز دارد. معیار تشخیص صلاحیت ورزشکاران برای امکان حضور در مسابقات در گروه زنان به دلیل حساسیت این مسئله و عدم قطعیت پاسخ آن، همراه با یافته‌های به روز علمی و تجربه‌ها و انتقادات و بازنگری‌های جدید، بارها تغییر کرده و هنوز به ثبات نرسیده است. در طول سال‌ها تست‌های مختلفی -از معاینه بدنی گرفته تا تست‌های هورمونی- به عنوان تست تشخیص صلاحیت استفاده شده و تغییر کرده است.

امروزه در ورزش حرفه‌ای در جهان یک نکته‌ی مهم در مورد دسته‌بندی گروه زنان و گروه مردان در ورزش این است که این معیار باید درواقع بر اساس مختصاتی باشد که روی توانایی‌های سرعتی و قدرتی شخص تأثیر می‌گذارد. سکسوالیته که به گرایش جنسی و عاطفی نسبت به کسانی که در درون گرایش فرد می‌گنجند^[۸] گره می‌خورد، تعیین‌کننده‌ی معیار قرارگرفتن یا ننگرفتن در گروه زنان نیست. به عبارتی از آنجایی که گرایش جنسی عامل تاثیرگذاری بر توانایی‌های سرعتی و قدرتی ندارد پس یک ورزشکار زن می‌تواند دگرجنس‌گرا، دوجنس‌گرا، یا هم‌جنس‌گرا باشد. خلط موضوع گرایش جنسی در ورزش زنان بیش‌تر از آن‌که بر اساس قوانین بین‌المللی ورزشی باشد تکیه بر تابوهای اخلاقی یک جامعه دارد و ترفندی است برای تنگ کردن عرصه بر ورزشکاران زن، به ویژه اگر در قالب‌های سنتی تعریف زن نگنجد. نگاهی به جریانی که برای فوتبال زنان ایران پیش آمد نمونه‌ای از این روند است.

خلاصه‌ی جریان از این قرار بود که در مهر ماه سال ۱۳۸۸ محمد مرتضوی‌نژاد مدیرعامل باشگاه شن‌سای ساوه در رسانه‌ها - از جمله خبرگزاری دولتی ایسنا- اعلام کرد که از دروازه‌بان تیم عقاب در لیگ فوتبال بانوان به اتهام دوجنسه بودن شکایت کرده. او در نامه‌ای خطاب به علی کفاشیان خواستار محرومیت «دوجنسه‌ها» در فوتبال زنان شد. کفاشیان- رئیس فدراسیون

8-Krane, Vikki. "Sport for LGBT athletes." *Routledge international handbook of sport psychology* (2016): 238.



فوتبال- دستور رسیدگی به این موضوع را به «کمیته بانوان فدراسیون» صادر کرد. کمیته بانوان فدراسیون فوتبال این اتهام را تکذیب کرد. اما با شکایت دوباره مدیرعامل باشگاه شن‌سا و رسانه‌ای کردن آن، شایعات به خبرها اضافه شدند و سرانجام به دلیل حساس بودن موضوع منجر به کناره‌گیری، اعتراض، و اخراج تعدادی از فوتبالیست‌های زن ایران شد که در ادامه مطلب به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

مرور نوع ادبیات برخی از مسئولین ورزشی و نحوه خبررسانی رسانه‌ها از یک سو نشانگر اختلاط معیارهای ورزشی و غیرورزشی است و از سوی دیگر نشان می‌دهد چگونه با این ترفند به ورزشی که توانسته بود با موفقیت از انحصار مردان خارج شود ضربه بخورد.

خبرآنلاین در تاریخ ۲۰ مهر در خبری تحت عنوان «بحران دوجنسه‌ها در فوتبال بانوان» خبرشکایت مرتضوی‌نژاد از باشگاه عقاب مبنی بر دختر نبودن بعضی از بازیکنان تیم را با مقایسه‌ی این جریان با ماجرای کاستر سمایا اعلام کرد و او را این‌گونه معرفی کرد:

«کاستر سمایا ۱۸ ساله دوست داشت دختر باشد. او نیمی از وجودش دختر بود و با همین جنسیت نیم‌بها بود که در مسابقات دوومیدانی بانوان جهان شرکت کرد و برای کشورش آفریقای جنوبی مدال طلا گرفت اما تنها دقایقی پس از این قهرمانی، رسوایی بزرگی به پا شد و همه چیز به هم ریخت. او از نظر کمیته پزشکی فدراسیون جهانی پسر محسوب می‌شد چون نیمی از وجودش هم پسرانه بود. کاستر دوجنسه همراه با مدالش اشک می‌ریخت.»^[۹] و در ادامه اضافه کرد:

«این درست حکایتی است که صبح دیروز استارتش را خبرگزاری دولتی ایسنا برای ورزش ایران زد. گزارش سرویس ورزشی ایسنا از راز **مگویی** فوتبال بانوان ایران که تا به حال همه با هم درگوشی فقط درباره‌اش **پیج** می‌کردند، رسانه‌ای شد تا **شوکی** به جامعه ورزش کشور وارد شود. این بار هم این مرتضوی‌نژاد مدیرعامل باشگاه شن‌سای ساوه بود که از رسوایی بزرگی پرده برمی‌داشت. او که پیش از این با فدراسیون بر سر تیم فوتسالش به بن‌بست

۹- <https://www.khabaronline.ir/detail/20078/sport/iran-soccer> دوشنبه ۲۰ مهر ۱۳۸۸ بحران

دوجنسه‌ها در فوتبال بانوان دختران فوتبالیستی که کاملاً دختر نیستند

رسید، این بار با رسانه‌ای کردن گزارش **دوجنسه‌ها**، خبرساز شد. ماجرای درگیری دو بازیکن تیم بانوان شن‌سا با گلر تیم عقاب آغازی بود برای انتشار حقیقتی که تا به حال از پرداختن به آن **واهمه** وجود داشت.^[۱۰]

خبرگزاری جام جم در ۲۱ مهر ماه از مجتبی شریفی، رئیس کمیته انضباطی فدراسیون فوتبال نقل کرد «در صورت احراز وجود، **دوجنسی‌ها** در لیگ برتر فوتبال زنان از حضور در رقابت‌های لیگ محروم خواهند شد».^[۱۱]

خبرگزاری جام جم در مورد این موضوع این‌گونه نوشت: «**دوجنسی‌ها**؛ جنجال جدید در فوتبال بانوان گروه ورزش: موضوع **دوجنسی‌ها** در فوتبال بانوان چالشی بزرگ فراروی مسئولان فدراسیون فوتبال قرار داده است، مساله‌ای که اگر ثابت شود **شرمندگی** بزرگی برای فوتبال بانوان به حساب می‌آید».^[۱۲]

کلماتی مثل «رسوایی» و «شرمندگی» در متن‌های بالا با خود بارهای معنایی مربوط به خطا و بی‌اخلاقی را حمل می‌کند. کلماتی مثل «شوک» و «راز مگو» به موضوع جنبه‌ی غیرآشنا بودن و رمزآلود بودن می‌دهد. به این ترتیب زنان ورزشکار مورد نظر از لحاظ هویت جنسی زیر سؤال می‌روند و این زیر سؤال رفتن همراه با اتهام بی‌اخلاقی و همچنین رمزآلود بودن هستند. به عبارتی با این ترفند این زنان همزمان گناهکار و دیگری شمرده می‌شوند که مستحق محرومیت از حضور در میدان ورزشی هستند.

متن خبرگزاری مهر سعی دارد با قیاس این شکایت با ماجرای کاستر سمانیا نشان بدهد که یک خطای قانونی و اخلاقی شکل گرفته است. این درحالی است که در این مرحله از جریان فوتبال زنان ایران فقط خبر شکایت و درخواست پیگیری قطعی بود و بقیه‌ی اخبار فقط به شنیده‌ها و شایعات و حدس‌ها تکیه داشت. یک نکته مهم این است که اساساً در خبر مربوط به کاستر سمانیا تحریف صورت گرفته. کاستر سمانیا نه‌تنها «رسوا» نشد بلکه به مسابقات برگشت و مدال‌های او به او بازگردانده شد. اما مهم‌ترین اشتباهی

۱۰- همان

۱۱- جام جم کد خبر: ۶۷۰۴۴۴۵۷۱۰۳۷۲۸۱۵۰۳ تاریخ: سه شنبه ۲۱ مهر ۱۳۸۸ #

<http://jamejamonline.ir/online/670444571037281503>

۱۲- همان



که این متن و به تبع آن این قیاس و نتیجه‌گیری مرتکب شده است این است که با مقایسه‌ی مورد کاستر سمانیا با فوتبالیست‌های زن ایرانی می‌خواهد این نتیجه‌گیری را القا کند که دوجنسه بودن در ورزش حرفه‌ای دنیا خطا و جرم محسوب می‌شود و شخص دوجنسه مثل یک خاطی و مجرم از میدان ورزشی بیرون انداخته می‌شود. این متن با استفاده از چنین قیاسی از یک سو عرصه را بر فوتسالیست‌های مورد نظرش تنگ می‌کند و از سوی دیگر ابهامات و غلط فهمی‌های رایج در جامعه را در مورد تعریف دوجنسی و قوانین بین‌المللی ورزشی تشدید می‌کند و با تقویت این ابهامات و کج فهمی‌ها افکار عمومی را علیه این ورزشکاران زن می‌شوراند. نکته‌ی کلیدی که خبرگزاری مهر یا خود از آن بی‌خبراست و یا آگاهانه آن را تحریف می‌کند این است که از اساس آنچه که معیار بررسی صلاحیت کاستر سمانیا بود نه «دوجنسه» بودن یا نبودن او بلکه تست‌های هورمونی مورد تأیید نهادهای بین‌المللی ورزشی بوده است. بنابراین با اتکا به مورد سمانیا نمی‌شود ثابت کرد که دوجنسه بودن دردنیای ورزش خطا یا جرم است. در مورد کاستر سمانیا در این مقاله مفصل خواهم پرداخت زیرا که این نمونه مصداق خوبی برای دقیق شدن در موضوعات پرابهام هویت جنسی و سکسوالیته در قوانین ورزشی جهان است. گفتگوهای رسانه‌ای و مسئولین ورزش کشور نشان از آن دارد که تمام این رویدادها در سایه‌ای از ابهام رخ داده. در ادبیات بسیاری از رسانه‌ها از واژه‌هایی مثل شرم، رسوایی، راز و خطا بیشتر در جهت تشدید ابهامات استفاده می‌شود تا شفاف‌سازی مشکل مطرح شده. حتی تعدادی از مسئولین ورزشی که مخالف این برخوردها هستند با پرده‌پوشی و ملاحظات و محدودیت‌های اعمال شده بر بحث‌های مربوط به مسائل جنسی نمی‌توانند از ابهامات بکاهند.

خبرگزاری خبرآنلاین در ۲۰ مهر ۱۳۸۸ در حالی‌که از حضور دوجنسه‌ها در فوتبال زنان خبر می‌دهد به نقل از شهرزاد مظفر سرمربی تیم زنان می‌نویسد: «اصلاً مگر می‌شود به خاطر نوع صدای یک بازیکن به او تهمت زد. این‌ها فقط می‌خواهند دیگران را خراب کنند. همه بازیکنان تیم من دختر هستند و

ما تیمی بی‌مشکل را از این بابت داریم.»^[۱۳]
و به نقل از فریده شجاعی رئیس کمیته بانوان فدراسیون فوتبال می‌نویسد:
«برخی هورمون‌ها در بعضی بازیکنان وجود دارد؛ ولی دلیل نمی‌شود که آن‌ها مرد باشند.»^[۱۴]

سپس این خبرگزاری برای خود فریده شجاعی و شهرزاد مظفر هم از واژه اتهام استفاده می‌کند و می‌نویسد:
«البته او (شجاعی) درحالی ماجرا را تکذیب می‌کند که همراه با مظفر متهم‌اند که آگاهانه مانع از انجام تست پزشکی از بازیکنان مشکوک تیم شده‌اند.»^[۱۵]

در ۲۱ مهرماه فریده شجاعی طبق نوشته‌ی خبرگزاری جام‌جم آنلاین حضور دو جنسی‌ها را در فوتبال بانوان به شدت تکذیب می‌کند و این‌گونه توضیح می‌دهد:

«گویا یکی از مربیان زن ایران پیش از مسابقات جام ملت‌ها طی نامه‌ای به AFC اعلام کرده که ۴ بازیکن تیم ملی ایران مشکوک به دوجنسی بودن هستند. بعد از ورود تیم ایران به تایلند بلافاصله این ۴ بازیکن توسط کمیته پزشکی مسابقات برای انجام معاینات و برخی آزمایشات از جمله آزمایش خون، هورمون و.. فراخوان شدند. کمیته برگزاری مسابقات اجازه داد این بازیکنان در رقابت‌ها حضور پیدا کنند و اعلام کرد که ظرف ۲۰ روز نتیجه را به فدراسیون ایران گزارش می‌کند.»^[۱۶]

طبق نوشته‌ی این خبرگزاری شجاعی این‌گونه ادامه می‌دهد که:
«پس از گذشت زمان تعیین شده، طی نامه‌ای به فدراسیون ایران اعلام شد که این ۴ بازیکن در سلامت کامل به سر می‌برند و مشکلی تحت عنوان

۱۳- <https://www.khabaronline.ir/detail/20078/sport/iran-soccer> دوشنبه ۲۰ مهر ۱۳۸۸ بحران دوجنسه‌ها در فوتبال بانوان دختران فوتبالیستی که کاملاً دختر نیستند

۱۴- همان

۱۵- همان

۱۶- جام‌جم کد خبر: ۶۷۰۴۴۴۵۷۱۰۲۷۲۸۱۵۰۳ : سه شنبه ۲۱ مهر ۱۳۸۸

<http://jamejamonline.ir/online/670444571037281503#>



دوجنسه بودن ندارند.^[۱۷]

نقل قول‌های بالا نشان می‌دهد که فریده شجاعی و شهرزاد مظفر با وجود مخالفت با اتهام‌زنی‌ها، از فوتبالیست‌های زن مورد اتهام با شفافیت دفاع نمی‌کنند. این عدم شفافیت جا را برای برچسب‌زنی و دیگری‌سازی و فشار و نهایتاً اخراج زنان ورزشکار از میدان‌های ورزشی باز نگه می‌دارد. این ابهامات هنوز ادامه دارد و در سایه این ابهامات ترفند دیگری‌سازی زنان ورزشکار می‌تواند تکرار شود.

هشت سال بعد در سال ۱۳۹۴ تشکیک در مشروعیت حضور بعضی از ورزشکاران زن در فوتبال و فوتسال ایران باردیگر در رسانه‌ها داغ شد. نوع اخبار پخش شده نشان می‌دهد که هنوز ابهامات و اختلاط مفاهیم وجود داشته و به آن دامن زده می‌شود. برای مثال این بار گرایش جنسی زنان ورزشکار مورد سوال قرار می‌گیرد. خبرگزاری باشگاه خبرنگاران جوان در مهر ۱۳۹۴ با تشکیک در گرایش جنسی بعضی از ورزشکاران زن می‌نویسد: "این بازیکنان با کمک دست‌های پشت پرده بدون انجام عمل جراحی و با هویتی نامشخص به مصاف دختران ظریف و فعال در سایر تیم‌های لیگ برتری رفتند و حق آن‌ها را ضایع کردند."^[۱۸]

سپس از زیر سوال بردن گرایش جنسی ورزشکاران به عنوان حربه‌ای برای زن‌دانستن آن‌ها و اخراجشان این‌گونه استفاده می‌کند: «منبع آگاه ما که ارتباط نزدیکی با این بازیکنان داشته معتقد است: این بازیکنان که سال‌ها در فضای فوتبال بانوان بازی کرده‌اند، اگرچه تحت عمل جراحی قرارگرفتند اما هنوز گرایش‌ات مردانه دارند. [...] اقدام تغییر جنسیت این بازیکنان در سنین بالا رخ داده است و از لحاظ پزشکی برخی گرایش‌ات آن‌ها پابرجاست. [...] حضور این افراد تأثیر منفی بر نگرش و عملکرد سایر دختران خواهد داشت»^[۱۹]

ادبیات رمزآلود و کارآگاهی این گزارش در آخر به حکم دادن نیز می‌رسد. در انتهای این گزارش از یکی از زنان مورد اتهام با اسم مستعار «ب» در تیم

۱۷- همان

۱۸- ۲۰۲ مهر ۱۳۹۴- ۰۸:۲۰ باشگاه خبرنگاران جوان دو جنسه‌های فوتبال لو رفتند/ مردان زن‌نما یا زنان مردنما؟

۱۹- همان

زنان نقل می‌کند که می‌گویند این مسائل شخصی است و من تمایلی به گفتگو درباره مسائل شخصی نداشتم ولی این مسئله الان در کمیته پزشکی فدراسیون مطرح است ولی به من اجازه حرف زدن نمی‌دهند. این گزارش این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که:

«این که چه کسی اجازه صحبت به "ب" را نمی‌دهد مهم نیست و آنچه اهمیت دارد اصل قضیه‌ای است که باید اصلاح شود.»^[۲۰] آن‌گونه که از متن برمی‌آید منظور از «اصلاح» حذف این بازیکنان است و مسئله اصلی نه روشن شدن موضوع بلکه خود حضور ورزشکاری است که بشود هویت و گرایش جنسی او را زیر سؤال برد.

در سال ۱۳۹۵ نیز شاهد ادامه روند اتهام‌زنی جنسی پرابهام برای دیگری سازی ورزشکاران زن هستیم. در تابستان این سال باشگاه ملوان ناگهان تیم فوتبال زنان را که پرونده بسیار خوبی داشت و توانسته بود در مسابقات ورزشی موفقیت‌های چشم‌گیری کسب کند منحل کرد. در صحبت‌ها و خبرهای مربوط به انحلال تیم فوتبال زنان ملوان از ترفند مبهم‌گویی و رازگونه نگه داشتن مفاهیم مربوط به هویت جنسی و اشاره تلویحی به تابوهای اخلاقی علیه ورزشکاران زن استفاده می‌شود. باشگاه ملوان در بیانیه انحلال تیم فوتبال زنان در مورد دلایل تصمیم توقف فعالیت در حوزه فوتبال زنان اعلام کرد:

"شاید دلایل مالی کوچک‌ترین بخش از دلایل این تصمیم بود و بزرگ‌ترین دلیل آن‌را باید در مواردی جست و جو کرد که نمی‌توان در یک جامعه اسلامی آن‌ها را مطرح کرد."^[۲۱]

رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی عبارت «نمی‌توان در یک جامعه اسلامی آن‌ها را مطرح کرد» را اشاره به همجنس‌گرا بودن بازیکنان تعبیر کردند. سرپرست تیم زنان^[۲۲] با انتشار بیانیه‌ای اعتراض خود را ابراز کرد و گفت که سوء مدیریت مدیران باشگاه دلیل انحلال تیم است و گفت که اشاره به

۲۰- همان

۲۱- فردا نیوز جراح آبروی ورزشکاران در معضلات ورزش آیا همجنس‌گرایی در فوتبال بانوان گمانه زنی‌های بی‌شرمانه است؟ ۱۳ مرداد ۱۳۹۵

۲۲- نام او در منبع ذکر نشده است.



مسائل اخلاقی توهین و تهمت به تیم زنان است برای توجیه سهل انگاری‌های مدیران باشگاه.^[۲۳]

همچنین نصرت ایراندوست سرمربی اسبق باشگاه ملوان و پگاه نوری و سارا قمی، بازیکنان قدیمی تیم فوتبال بانوان ملوان بیانیه‌ی باشگاه را اهانت به تمام زنان ورزشکار و اقدامی علیه آبروی بازیکنان تیم زنان ملوان خواندند.^{[۲۴][۲۵]}

سارا قمی در بخشی از اعتراض خود با اشاره به توهین به تیم زنان می‌گوید: «اصلاً مدرکی داشته‌اند که چنین اتهام بزرگی به زنان ورزشکار زده‌اند؟ فکر می‌کنید اگر مدرکی داشتند، تابه‌حال صبر می‌کردند و دست‌روی‌دست می‌گذاشتند؟ [...] من با قاطعیت می‌گویم هرگز چنین مسائلی در میان نبوده. از این موارد گذشته، فدراسیون فوتبال و سازمان لیگ به‌شدت مراقب چنین مواردی هستند و هرگز از کنار آن نمی‌گذرند».^[۲۶]

در همین راستا خبرگزاری ایسنا در ۱۶ مرداد ۱۳۹۵ با اشاره به عبارت «دلیل واقعی انحلال این تیم را نمی‌توان در یک جامعه اسلامی مطرح کرد» در بیانیه باشگاه ملوان می‌نویسد: «چرا هرگاه نام زنی در میان است ناگهان بوی واژه «بهتان» به مشام می‌رسد؟ و پشت‌بندش بارشی از سؤالات دیگر: چرا هرگاه پای زنی یا زنانی در میان است یک موضوع غیراخلاقی را شکل می‌دهیم؟ آیا «زنان» مترادف واژه «بهتان» اند؟»^[۲۷]

به این ترتیب تشکیک در هویت جنسی ورزشکاران زن، اختلاط مفاهیم مربوط به هویت جنسی و سکسوالیته به عنوان معیارهای بازدارنده حضور برخی از ورزشکاران زن در گروه ورزش زنان، تحریف صورت مسئله و تقویت تابوهای اخلاقی، تشدید ابهامات موجود در گفتگوهای مربوط به هویت و

۲۳- جوابیه تیم بانوان ملوان به بیانیه باشگاه ۱۳:۰۷ ۱۰/۰۵/۱۳۹۵

24-<http://varzeshabanovan.com/31643>

۲۵- آفتاب نیوز تاریخ: ۱۱ مرداد ۱۳۹۵ - ۰۹:۵۹

<http://aftabnews.ir/fa/print/385647>

۲۶- همان

۲۷- گاهی متفاوت به انحلال تیم فوتبال بانوان ملوان <https://www.isna.ir/news/95050109596> نگاه می‌کنیم
متفاوت به انحلال تیم فوتبال بانوان ملوان ایسنا مرداد ۱۳۹۵

گرایش جنسی ورزشکاران زن و ارتباط آن با قوانین ورزشی فضایی را می‌سازند که در آن به راحتی بتوان یک یا چند ورزشکار زن و حتی کل یک تیم را تحت فشار قرار داد و افکار عمومی را نیز با خود همراه کرد.

در اینجا برای شفاف‌سازی ارتباط بین هویت جنسی و مقررات جهانی ورزش به مورد کاستر سمانیا بازمی‌گردم. بررسی پرونده کاستر سمانیا و همچنین پرونده‌ی ورزشکار دیگر به اسم دوتی چاند که مثل مورد کاستر سمانیا بسیار جنجالی و نمادین شد و روندی که پرونده این دو نفر در این چند سال طی کرد به روشن شدن مقررات جهانی ورزشی در مورد هویت و گرایش جنسی و تفکیک مفاهیم دخیل در این حوزه از جمله دوجنسی بودن و جایگاه قهرمانان دوجنسی در ورزش قهرمانی کمک می‌کند.

کاستر سمانیا دونده سرعتی اهل افریقای جنوبی است. او در مسابقات جهانی سال ۲۰۰۹ برنده مدال طلا شد. او بعد از قهرمانی ملزم به گذراندن آزمایش تعیین جنس (سکس) شد و صلاحیت حضورش در گروه زنان برای انجام آزمایش‌ها به حالت تعلیق ماند. جواب آزمایش به طور رسمی منتشر نشد ولی در رسانه‌ها پیچید که او مشخصات دوجنسی دارد.

در ۶ جولای ۲۰۱۰ صلاحیت حضور او در گروه زنان مورد تأیید فدراسیون جهانی دوومیدانی IAAF قرار گرفت و به مسابقات بازگشت. او در مسابقات ۸۰۰ متر قهرمانی جهان ۲۰۱۱ برنده مدال نقره و در المپیک ۲۰۱۲ و ۲۰۱۶ برنده مدال طلا شد. او در المپیک ۲۰۱۲ پرچم‌دار کشور آفریقای جنوبی شد. در این مدت ورزشکاران، فعالین حقوق بشر، و مسئولین رده بالای کشور آفریقای جنوبی از سمانیا حمایت کردند و از فدراسیون بین‌المللی دوومیدانی برای خدشه دار کردن حریم خصوصی سمانیا انتقاد کردند. همچنین مربی سمانیا در اعتراض به عملکرد فدراسیون استعفا داد. ریس فدراسیون پذیرفت که این نهاد باید در نحوه برخورد و خبر ملاحظه بیشتری می‌کرده.

رویداد مشابه دیگری در سال ۲۰۱۵ اتفاق افتاد که معیار تعیین صلاحیت حضور در گروه زنان در مسابقات ورزشی را تحت تأثیر قرار داد. در این سال صلاحیت دوتی چاند دونده‌ی هندی از طرف فدراسیون ورزش هند زیر سوال رفت. دوتی چاند مدارکی را به «دیوان داوری ورزش» ارائه داد که نشان می‌



داد آزمایش تستوسترون که از سال ۲۰۱۱ مقرر شده بود از لحاظ علمی معتبر نیست و نمی‌تواند معیار درستی برای پذیرش یا حذف ورزشکاران در گروه زنان باشد. زنان ورزشکار زیادی برای کاهش میزان تستوسترون خون خود تا حد مجاز این آزمایش به دارو و حتی جراحی بدن رو آورده بودند. اما دوتی چاند حاضر به مصرف داروهای کاهش‌دهنده تستوسترون نشد و در اعتراض به این روند اعلام کرد که «می‌خواهم همان که هستم بمانم».^[۲۸] سرانجام در سال ۲۰۱۵ «دیوان دآوری ورزش» به دلیل عدم صراحت در شواهد علمی مقررات IAAF درباره سطح مجاز هورمون را به مدت دو سال به حالت تعلیق درآورد. این تغییر باعث شد کاستر سمانیا و دوتی چاند صلاحیت حضور در مسابقات زنان را باز به دست بیاورند.

چاند در سال ۲۰۱۶ به المپیک راه یافت. در سال ۲۰۱۷ در مسابقات قهرمانی آسیا دو مدال برنز و در بازی‌های آسیایی ۲۰۱۸ یک مدال نقره برد. او اظهار کرد که گرچه به مسابقات برگشته ولی در مورد برخوردهای آینده با خود و ورزشکاران زن دیگری که مورد سؤال قرار می‌گیرند نگران است. همان سال کاستر سمانیا در مسابقات قهرمانی جهانی ۲۰۱۷ برنده مدال طلا شد. در آوریل ۲۰۱۸ فدراسیون جهانی دو و میدانی اعلام کرد که از نوامبر ۲۰۱۸ تنها برای زنان دوندۀ در دو ۴۰۰ متر، ۸۰۰ متر، و ۱۵۰۰ متر میزان تستوسترونی تعیین کرده است. افراد و موسسه‌های بسیاری معتقدند که از آنجایی که کاستر سمانیا در این رشته‌ها مسابقه می‌دهد او هدف این مقررات جدید است و از او حمایت کرده‌اند.^[۲۹]

همان‌طور که مورد کاستر سمانیا و دوتی چاند نشان می‌دهد معیار قرار گرفتن در گروه زنان سال‌ها است که مورد مطالعه و آزمایش و بحث و تغییر است. در مورد اهمیت و مقدار تستسترون به عنوان معیار تعیین‌کنندۀ صلاحیت ورزشکار برای حضور در گروه زنان هنوز اختلاف نظرهای علمی و سیاسی وجود دارد. ولی آن‌چه که فدراسیون‌های ورزشی و کمیته المپیک

28- I am who I am. Dutee Chand, <https://indianexpress.com/article/sports/sport-others/big-picture-i-am-who-i-am/>

۲۹- برای نمونه مراجعه شود به:

New Track and Field Regs. Limiting Women's Hormone Levels Spark Intense Debate <https://www.seeker.com/culture/the-science-behind-iaaf-testosterone-rules-for-womens-track-and-field>

بیشتر بر سر آن به توافق و اجماع نظر رسیده‌اند این است که هویت جنسی ورزشکاران زنی که دو جنسی یا ترنس‌جندر هستند مانعی برای عضویت آنان در گروه زنان نباید باشد. و از آن مهم‌تر گرایش جنسی ورزشکاران نه تنها مانعی ایجاد نمی‌کند بلکه یک امر خصوصی غیر ورزشی محسوب می‌شود و به همین دلیل نباید به بهانه‌ی تشخیص صلاحیت آن‌ها در حضور در گروه زنان (یا مردان) مورد کنجکاو و سؤال قرار بگیرد. در واقع از آنجایی که دو جنسی بودن یا ترنس‌جندر بودن یا همجنس‌گرا بودن به خودی خود به ورزشکار برتری بدنی نمی‌دهند، معیار صلاحیت حضور در گروه زنان نیستند. آنچه که معیار محسوب می‌شود در حال حاضر میزان تستسترون و اندروژن است که چنانچه به میزان مورد تأیید کمیته‌های پزشکی فدراسیون‌های جهانی برسد دیگر حتی اگر ورزشکار دو جنسی یا ترنس‌جندر باشد مجاز است در گروه زنان مسابقه بدهد. در این میان گرایش جنسی از آنجایی که هیچ ربطی به معیارهای ورزشی ندارد نمی‌تواند از طرف این نهادهای ورزشی مورد سؤال قرار بگیرد. برای نمونه کاستر سماتیا یک همجنس‌گرا است که با وجود باز شدن پرونده صلاحیت او حضور در گروه زنان، همجنس‌گرا بودنش هرگز از طرف فدراسیون جهانی دو میدانی به عنوان یک مسئله مطرح نشده.

به این ترتیب چنانچه یک شخص با معیارهای ورزشی جهانی یک زن شناخته شود و میزان تستسترون و اندروژن او در حدود مقررات باشد مجاز است در گروه زنان قرار بگیرد و هویت‌ها یا گرایش‌های جنسی مثل دو جنسی، ترنس‌جندر، و همجنس‌گرایی نباید مانعی برای او باشد. تشکیک در هویت و گرایش جنسی زنان ورزشکار و اختلاط آن با تابوهای اخلاقی و استفاده از ادبیات کارآگاهی و شرم‌زده کردن و مرموز کردن موضوع تنها کاربردش دیگری‌سازی زنان ورزشکار است جهت حذف آن‌ها از میدان‌های ورزشی و حفظ تعاریف و دوگانه‌سازی زن و مرد سنتی تحت تسلط نگرش مردسالارانه و دگرجنس‌گرایانه.



جنسیت و چالش زنانگی ایده‌آل سنتی برای ورزشکاران زن

مورد فوتسال زنان ایران: «دوست داری نیلوفر اردلان را چه طور بشناسند؟»

علاوه بر دوگانه‌ی زن و مرد که بیشتر به حوزه‌ی هویت جنسی و مطالعه بدن تعلق دارد، دوگانه‌ی دیگری که در ورزش تاثیرگذاری دارد دوگانه‌ی زنانگی و مردانگی است. در اینجا با بررسی دوگانه‌ی زنانگی و مردانگی و همینطور زنانه و مردانه می‌کوشم وارد حوزه جنسیت و ارتباط آن با ورزش زنان شوم. جنسیت بیشتر به ویژگی‌ها و رفتار و نقش‌های اجتماعی مربوط می‌شود که به یک جنس نسبت داده می‌شود. جنسیت نه یک امر ذاتی بلکه یک برساخته اجتماعی است. تعریف زنانگی و مردانگی بر اساس باورهای یک جامعه شکل می‌گیرد و در طول تاریخ چنان مستحکم می‌شود که عادی و طبیعی جلوه می‌کند. جنسیت از طریق رفتار به نمایش درمی‌آید و در طیفی از افراد با هویت‌های جنسی مختلف دیده می‌شود^[۳۰] و به این ترتیب نظریه جودیت باتلر مبنی بر برساخته بودن اجتماعی مفاهیم «مردانه» و «زنانه» را ثابت می‌کند^[۳۱]. درک این واقعیت که جنسیت برساخته‌ای اجتماعی (و تاریخی) است به ما کمک می‌کند که بفهمیم که جنسیت نمی‌تواند اساس اعتقاد ما به وجود یک نوع «وحدت ذاتی» باشد زیرا که هیچ چیز مشترکی در «مونث» بودن وجود ندارد که تمام زنان را با هم گره بزند.^[۳۲] برخی از ویژگی‌های منتسب به زنانگی و مردانگی به دلیل قدمت تاریخی از یک طرف و پشتوانه‌های اقتصادی-سیاسی-فرهنگی از طرف دیگر به راحتی قابل نقد نیستند. میشل فوکو معتقد است از آنجایی که گفتمان‌های مسلط اجازه نمی‌دهند خارج از چهارچوب آن‌ها راه‌های زیادی برای توضیح و (باز)تولید

30- McGannon, Kerry R., et al. "Negotiating Gender and Sexuality: A Qualitative Study of Elite Women Boxer Intersecting Identities and Sport Psychology Implications." *Journal of Applied Sport Psychology* (2018): 1-19.

31- Butler, Judith. "Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory." *The Routledgefalmer Reader in Gender & Education*. Routledge, 2006. 73-83.

32- Wheaton, Belinda, and Alan Tomlinson. "The changing gender order in sport? The case of windsurfing subcultures." *Journal of sport and social issues* 22.3 (1998): 252-274. 1978؟ ح).

گفتمانی انسان، اشیاء و رویدادها باقی بماند، ما در عین مقاومت علیه شکل‌هایی از مردانگی و زنانگی (باز) تولید آن‌ها نیزهستیم.^[۳۳]

یکی از ویژگی‌هایی که اجتماع به طور سنتی به «زنانگی» پیوند زده است ویژگی تمایل به مراقبت از دیگران است. پیوند ویژگی مراقبتی و زنانگی زن مادر به اوج خود می‌رسد. در چهارچوب این دیدگاه سنتی مادری و زنانگی چنان با هم پیوند می‌خورند که زن تا وقتی مادر نشده یک زن کامل شمرده نمی‌شود. با این نگرش زنانگی زن با مادر شدن به تکامل می‌رسد. سپس در این نقش اولویت همیشگی زن نه خود بلکه فرزندش است. اگر زن اولویت مطلق زندگی خود را رسیدگی به فرزند قرار ندهد نه تنها زنانگی او زیر سؤال می‌رود بلکه گویی زنانگی ایده‌آل جامعه را خدشه‌دار کرده است، پس باید توبیخ و تنبیه شود. جامعه به زن مادری که می‌خواهد هدفی شخصی مثل ورزش قهرمانی را دنبال کند عذاب وجدان می‌دهد مگر این‌که ثابت کند در درجه اول نقش مراقبتی را به نحو احسن ایفا می‌کند. به عبارتی کافی نیست که زن به لحاظ بیولوژیک مادر شود بلکه باید طبق معیای اجتماعی نقش مراقبتی را به نحو ایفا کند که زنانگی مطلوب و ایده‌آل جامعه محفوظ بماند.

بسیاری از تحقیقاتی که مشکل عدم شرکت زنان در فعالیت‌های غیرخانگی از جمله ورزش و تفریح را بررسی کرده‌اند نشان می‌دهند که ایدئولوژی‌های مسلط زنانگی باعث می‌شود که زنان کارهای مربوط به خانه و خانواده را بر نیازهای خود مقدم بشمارند.^[۳۴]

وودوارد به ویژگی مراقبت از دیگران که در طول تاریخ به زنان نسبت داده شده است اشاره می‌کند و می‌گوید که برای زنان اولویت قابل شدن به فعالیت ورزشی یا تفریحی از طرف جامعه- که انتظار تعهد به مراقبت از دیگران از زن دارد- یک حرکت رادیکال به حساب می‌آید.^[۳۵]

33-Foucault, Michel. "The archaeology of knowledge, trans." *AM Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972) 24* (1972)

34-Wheaton, Belinda, and Alan Tomlinson. "The changing gender order in sport? The case of windsurfing subcultures." *Journal of sport and social issues* 22.3 (1998): 252-274.

35- Woodward, V. (1996). Gybe round the buoys!- Femininity, Feminism and >>



در ایران اطلاق ویژگی مراقبتی به زنانگی در لایه‌های مختلف فرهنگی و تاریخی و حتی قانونی صورت می‌گیرد. فشار تحمیل نقش مراقبتی به زنان باعث می‌شود که یا زنان بسیاری نتوانند ورزش حرفه‌ای را دنبال کنند و یا بابت صرف وقت برای دنبال کردن ورزش حرفه‌ای احساس گناه کنند. در این بستر فشار به زن ورزشکار برای کم کردن یا ترک ورزش حرفه‌ای تا وقتی که شکلی افراطی و رسانه‌ای پیدا نکند مورد توجه و انتقاد جامعه قرار نمی‌گیرد. یکی از مواردی که برای یک زن مادر ورزشکار ایرانی پیش آمد و توجه جامعه را جلب کرد مورد ممانعت همسر قهرمان فوتسال زنان ایران، نیلوفر اردلان، بود. بررسی این مورد نشان می‌دهد چگونه نقش مراقبتی مادرانه زنانگی می‌تواند به عنوان روشی عادی برای فشار به یک قهرمان ورزشکار زن برای خارج شدن فعالیت ورزشی استفاده شود و چگونه بستر قانونی و فرهنگی که زن را به شدت وابسته به خانواده می‌شمارد شرایط این اجحاف را فراهم می‌آورد.

در شهریور ماه سال ۱۳۹۴ درست چند روز قبل از اعزام تیم ملی فوتسال زنان ایران به مالزی برای شرکت در جام ملت‌های آسیا، نیلوفر اردلان یکی از اعضای تیم در صفحه اینستاگرام خود نوشت که همسرش به او اجازه خروج از کشور نداده است. نیلوفر اردلان بازیکن فوتسال و کاپیتان تیم ملی فوتسال زنان ایران است. او خانم گل دو دوره اول بازی‌های همبستگی کشورهای اسلامی شده است. از دیگر افتخارات اردلان می‌توان به قهرمانی‌های پیاپی در لیگ‌های فوتبال و فوتسال زنان، دو دوره نایب‌قهرمانی مسابقات فوتبال زنان غرب آسیا نام برد. خبر ممانعت همسر نیلوفر اردلان از حضور او در مسابقات آسیایی به سرعت در خبرگزاری‌های ورزشی و شبکه‌های اجتماعی پخش شد. طبق بند سوم از ماده ۱۸ قانون گذرنامه صدور گذرنامه برای یک زن منوط به اجازه و موافقت کتبی شوهرش است. البته قانون پیش‌بینی کرده در موارد اضطراری دادستان هم می‌تواند اجازه صدور گذرنامه را صادر کند ولی این روند دادگاهی نیاز به زمان و آگاهی به وجود این تبصره وادله دارد و در کل

...Windsurfing women. (Unpublished draft paper, March 1996, p 6. Cited by Wheaton, Belinda, and Alan Tomlinson. "The changing gender order in sport? The case of windsurfing subcultures." *Journal of sport and social issues* 22.3 (1998): 252-274.

یک استثنا حساب می‌شود. دلیل مخالفت همسر نیلوفر اردلان با اعزام او به مسابقات این بوده که همان روزها مدرسه پسران‌ها شروع می‌شده و ایشان اصرار داشته‌اند که نیلوفر اردلان به عنوان مادر باید پسرشان را همراهی کند. سرانجام نیلوفر اردلان به دلیل مخالفت همسرش، مهدی توتونچی مجری برنامه شب‌های فوتبالی، با خروج او از کشور و ضبط گذرنامه‌اش نتوانست تیم ملی فوتسال زنان ایران را در جام ملت‌های آسیا سال ۲۰۱۵ همراهی کند. این مسابقات به قهرمانی تیم ایران انجامید و تیم ایران قهرمانی را به نیلوفر اردلان تقدیم کرد. این جریان موجب واکنش‌های زیادی در شبکه‌های مجازی شد. همچنین رسانه‌ها این خبر را پوشش دادند و با اعضای تیم ملی فوتسال و شخص نیلوفر اردلان مصاحبه کردند. یکی از مصاحبه‌های مفصل با نیلوفر اردلان توسط آزاده نامداری در برنامه تلویزیونی «آبان» انجام شد.^[۳۶] من این مصاحبه را به عنوان نمونه‌ای از مصادیق پیوند ویژگی مراقبتی با زنانگی در فضای ورزشی ایران برای تحلیل انتخاب کردم.

مصاحبه آزاده نامداری با نیلوفر اردلان در سال ۱۳۹۵ در یک برنامه تلویزیونی پر مخاطب به اسم «آبان» انجام شد. در آن زمان آزاده نامداری خود مجری زن معروفی بود که چند سال قبل ماجرای اختلاف او با همسرش جنجالی شده بود. برنامه با معرفی نیلوفر اردلان شروع شد. آزاده نامداری نیلوفر اردلان را «فوتسالیست نمونه و یک مادر دوست داشتنی» معرفی کرد و در دقایق اول مصاحبه از اردلان درباره‌ی پسرش سؤال کرد. این که حتی یک مجری زن با تجربه و آگاه به مسائل زنان به عنوان همسر و مادر، هنگام معرفی یک قهرمان ورزشی زن مادر بودن او را در کنار حرفه ورزشی‌اش قرار بدهد و بلافاصله با پرسش از فرزندش بر نقش مادری او تأکیدی مضاعف کند نشان از اولویت قایل شدن بر نقش مراقبتی مادری دارد. در مصاحبه‌های بسیاری با زنان در حرفه‌های مختلف این تأکید بر مادری فراوان مشاهده می‌شود در صورتی که هنگام مصاحبه با مردان سرشناس در ورزش یا حرفه‌های دیگر به این اندازه درباره نقش پدری آن‌ها و فرزندانشان تأکید نمی‌شود و حتی شاید حرفی از آن زده نشود.



در ادامه‌ی مصاحبه آزاده نامداری از نیلوفر اردلان پرسید «دوست داری نیلوفر اردلان را چطور بشناسند؟» اردلان جواب داد: «دوست داشتم من را با حرفه ام بشناسند. نه با اتفاقی که برایم افتاد. من برای فوتبال زحمت کشیده بودم و حسرتش برایم ماند که در اولین مسابقه جام ملت‌های آسیا باشم. وقتی بقیه فوتسال‌بست‌ها را مردم می‌بینند می‌گویند این همان است که گل زد. ولی وقتی که من را می‌بینند می‌گویند این همان است که آن اتفاق برایش افتاد (اشاره به حذفش از تیم اعزامی به دلیل عدم اجازه خروج از کشور از طرف همسرش)». پاسخ اردلان نشان می‌دهد که برای زنان ورزشکار نیز مثل مردان ورزشکار مهم است که با مقام و مهارت ورزشی‌شان شناخته بشوند. ورزش حرفه‌ای بخشی از هویت آن‌هاست و برای آن‌ها در حاشیه یا سایه قرار گرفتن این بخش از هویت‌شان دردناک است.

زنان ورزشکار زیادی تحت فشار همسر و خانواده از فعالیت ورزشی خود می‌کاهند و یا ورزش را ترک می‌کنند. ولی اکثر این زنان ورزشکار از فشارهایی که خانواده بر آن‌ها می‌آورد سخن نمی‌گویند. اما نیلوفر اردلان زمانی که اسمش از تیم اعزامی حذف شد خود اعلام کرد که دلیل این حذف عدم اجازه همسرش با خروج او از کشور است. در این مصاحبه او توضیح می‌دهد که به این دلیل از علت حذف شدنش حرف زده که برایش مهم بوده که توانایی و صلاحیت ورزشی او نفی نشود. او می‌گوید: «مسائل شخصی‌ام را علنی کردم چون نمی‌خواستم توانایی فنی خودم را ببرم زیر سؤال».

آزاده نامداری با اشاره به نقش مادری نیلوفر اردلان و علت مخالفت همسرش با حضور او در مسابقات آسیایی از او می‌پرسد: «در ایران خانم‌ها هنوز مانده‌اند من کدام هستم؟ نمی‌توانند بین حرفه‌شان و مادر بودن تعادل برقرار کنند. به نظرت می‌شود بالانس برقرار کرد؟» اردلان جواب می‌دهد «در فرهنگ ما خیلی احساسی هستیم. اگر از بچه‌ت بزنی خیلی‌ها به تو می‌گویند تو مادر خوبی نیستی، دنبال کار خودتی. باید به اینجا برسیم که فکر کنیم بچه ما در آینده می‌تواند به ما افتخار کند [...] رادان (نام فرزند) در آینده به من افتخار می‌کند. اگر تنهاش گذاشتم نرفتم خوشگذرانی.»

این سؤال‌ها و جواب‌ها نشان می‌دهد که گرچه برای نیلوفر اردلان به عنوان

یک ورزشکار زن بخش حرفه‌ای هویتش بسیار با اهمیت است ولی فضای گفتگو و جامعه تحت تسلط گفتمان اهمیت نقش مراقبتی زن مادر است. گویی زن ورزشکار باید ثابت کند که مادر وظیفه‌شناسی است و اگر هم گاهی به فعالیت حرفه‌ای خود می‌رسد برای تفریح و خوش‌گذرانی نیست بلکه در این فعالیت ورزشی نیز اهمیت فرزند لحاظ شده و در نظر گرفته شده که فرزند به او افتخار خواهد کرد. گفتنی است که گفتمان مادری در این برنامه-که قرار است تربیونی باشد برای برجسته کردن بخش ورزشی هویت زن- چنان نهاده شده است که در بین برنامه تبلیغات بازرگانی پوشک بچه با شعار «هیچ چیز جای غریزه مادری رو نمی‌گیره» پخش می‌شود. گویی مخاطبان فقط زن تصور شده‌اند و زنان مادر هستند و دغدغه آن‌ها در این بحث هم مراقبت از فرزندان.

نسبت دادن ویژگی‌های مربوط به مراقبت به زن به عنوان یک ویژگی بارز جنسیت زن بیش از این که به غریزه و بیولوژی زن ربط داشته باشد به تاریخ و فرهنگ مربوط است. نیلوفراردلان در پاسخ به این سؤال که آیا فوتبال مردانه است اظهار می‌کند «فوتبال احتیاج به استقامت دارد. می‌گویند که خانم‌ها روحیه‌شان شکننده است ... من زنی قوی هستم. در فوتبال و زندگی شکست باعث درج‌ازدن من نشده است. روحیه شکننده ندارم.» او به این ترتیب فوتبال را نه مردانه بلکه ورزشی پرچالش معرفی می‌کند که نیاز به استقامت و قدرت دارد و بر «زنی قوی و شکست‌ناپذیر» بودن خود در ورزش تأکید می‌کند. او در ادامه می‌گوید که مشکلاتی که برای او پیش آمد باعث شد که بیشتر به دنبال کسب دانش در مورد حقوق خود به عنوان یک زن برود و در این روند این دغدغه را کسب کرده که زنان جامعه با حقوق خود آشنا بشوند.



نمایش عضله خط قرمز ورزش زنان

مورد بدن‌سازی زنان ایران: «احضار ورزشکارنماهای نیمه‌عریان زن ایرانی به دادسرا»

علاوه بردوگانه‌های زن و مرد وهمچنین زنانگی و مردانگی، دوگانه‌ی دیگری که بر ورزش تأثیر می‌گذارد دوگانه‌ی زنانه و مردانه است. این دوگانه از بدو تولد، دختر یا پسر را در دو دسته منفک قرارداده و از رنگ لباس و نوع اسباب‌بازی گرفته تا ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری و جسمانی متناسب به هر دسته را به اعضای آن دسته تحمیل می‌کند. ورزش هم تحت تأثیر چنین معیارهایی قرار گرفته، ورزش‌هایی زنانه و ورزش‌هایی مردانه محسوب می‌شوند. اما ورزش فقط از نگرش جنسیت زده‌ی اجتماع تأثیر نمی‌پذیرد بلکه خود نیز به عنوان دیسکورسی قوی نقش عادی‌سازی و بازتولید نگرش سنتی مسلط در جامعه را نیز دارد. لیندزی مین گفتمان ورزش را از نوع «بنیادین» یا «خود-سازنده» می‌داند. او توضیح می‌دهد که مقاومت در مقابل گفتمان‌های بنیادین و نقد آن‌ها بسیار دشوار است، چون گفتمان‌های بنیادین درمقیاسی وسیع‌تر عادات فرهنگی و اجتماعی را تبیین و عادی می‌کنند.^[۷]

بازدارندگی دختران از ورود به ورزش‌هایی که دارای ویژگی‌های به اصطلاح زنانه نیستند از کودکی شروع می‌شود (و برعکس). در چند دهه‌ی اخیر در جهان حضور ورزشکاران زن در ورزش‌هایی که قبلاً مردانه محسوب می‌شد به سرعت رو به افزایش است. ورزش‌هایی مثل بوکس، کشتی و بدن‌سازی از جمله این ورزش‌ها هستند. از ورود زنان در این ورزش‌ها به صورت حرفه‌ای بیش از چند دهه نمی‌گذرد. در جوامعی که از لحاظ قانونی، فرهنگی، و آموزشی نسبت به کلیشه‌ها و تبعیض‌های جنسی و جنسیتی حساسیت و آگاهی بیشتری وجود دارد، مسیر ورود و پیشرفت زنان در این نوع ورزش‌ها بازتر و هموارتر است. از طرف دیگر در جوامعی که فرهنگ و قانون همچنان بازتولید کننده‌ی دوگانه زنانه و مردانه است و این دو را در مقابله با هم تعریف می‌کند زنان با ممنوعیت و محدودیت‌های بیشتری در ورزش‌های

37-Mean, Lindsey J. "Making masculinity and framing femininity." *Examining identity in sports media* (2009): 65, p68.

منسوب به مردان مواجه هستند.

همان‌طور که مین تأکید می‌کند دسته‌بندی زنانه و مردانه در خلأ به وجود نمی‌آید بلکه در تقابل و تضاد با یکدیگر شکل می‌گیرند. در دیدگاه سنتی مشخصات بدنی رابطه‌ای محدود و از پیش تعیین شده با ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری دارد. بدن کوچک و ظریف با ملایمت (و حتی گاهی ضعف) شخصیتی و بدن درشت و عضلانی با خشونت و قدرت پیوند می‌خورد. از طرفی در این دیدگاه ظرافت لازمه‌ی زنانگی است و قدرت لازمه‌ی مردانگی. ضعف زنانگی را تهدید نمی‌کند و خشونت تهدیدی برای مردانگی نیست. برعکس خشونت برای زنانگی یک تهدید به حساب می‌آید و ضعف تهدیدی برای مردانگی. به این ترتیب ویژگی‌های مطلوب منتسب به زنانگی یا مردانگی ایده‌آل و هم‌نشینی آن با مشخصات خاص بدنی زن یا مرد موجب تقسیم‌بندی ورزش به زنانه و مردانه می‌شود. در این گفتمان اگر بدن زن مشخصات منتسب به مردانگی (مثل خشونت و قدرت) پیدا کند در واقع تصویر زنانگی مطلوب را خدشه دار می‌کند. از آنجایی که دسته‌بندی مردانه و زنانه در ورزش در تقابل و تضاد با یکدیگر شکل می‌گیرد با به هم ریختن تصویر مطلوب زنانگی تصویر مطلوب مردانگی نیز دچار تغییر می‌شود.

دیسکورس‌های بنیادی آن‌قدر طبیعی به نظر می‌رسند که پیش فرض‌ها اولیه‌شان به ندرت مورد نقد و سؤال قرار می‌گیرند. تقسیم ورزش به مردانه و زنانه در این نوع گفتمان شکل گرفته است. هر چه این ورزش‌ها بر پیش‌فرضیات عادی‌سازی‌شده‌تری در مورد ویژگی‌های مردانه و ویژگی‌های زنانه بنا شده باشد در مقابل ورود و حضور زنان مقاوم‌تر است. این پیش‌فرض‌ها آن‌قدر مقاومت دارند که وقتی بدن زن ورزشکار دارای ویژگی‌هایی مثل عضلانی بودن و قدرت می‌شود برای اجتناب از به هم ریختن تعاریف زنانگی و مردانگی، زن صاحب بدن عضله‌ای و قوی را به داشتن ویژگی‌های مردانه نسبت می‌دهند و این را تعریف به حساب می‌آورند. «تو خودت یک پامردی» تعریفی است که زنان ورزشکار زیادی که ویژگی‌های تداعی‌کننده قدرت دارند از تحسین کنندگان خود می‌شنوند. منظور از مرد در این تعریف نه بدن و جنس مرد بلکه مردانگی است. زن در حالی که به لحاظ جنسی زن می‌ماند



از لحاظ جنسیتی به دسته مردان نسبت داده می‌شود. به این ترتیب تعاریف زنانگی و مردانگی جای خود باقی می‌مانند و پیوند زنانگی با ملایمت (و ضعف) و مردانگی با قدرت برقرار مانده و از مرز بین زنانگی و مردانگی محافظت می‌شود.

تحقیقات در حوزه جنسیت و زنان نشان می‌دهد زنانی که در ورزش‌های به طور سنتی مردانه ورزش می‌کنند و بدنی عضلانی می‌پروراند از نگاه جامعه سنتی «زن واقعی» و «زیبا» نیستند چون بدن‌شان «مردانه» می‌نماید.^[۳۸] این در حالی است که طبق یافته‌های تحقیق‌های میدانی این زنان ورزشکار اغلب خودشان از عضلانی بودن بدن خود لذت می‌برند و اظهار می‌کنند که نیروی جسمانی بالا به آن‌ها احساس قدرت، لذت و اعتماد به نفس می‌دهد.^[۳۹] یکی از ورزش‌هایی که بر اساس پرورش و نمایش عضله شکل گرفته است و به همین دلیل بیشتر ورزشی مردانه محسوب می‌شود ورزش بدن‌سازی است. زنان در اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی وارد ورزش بدن‌سازی شدند. تا مدتی بعد از ورود زنان به ورزش بدن‌سازی امتیازاتی که داوران مسابقات بدن‌سازی زنان به شرکت‌کنندگان می‌دادند تحت تأثیر استانداردهای زیبایی زنانانه بود. در یکی از معروف‌ترین مسابقات بدن‌سازی زنان رقابت دو زن بدن‌ساز توجه بسیاری را جلب کرد. راشل مک‌لش و بو فرانسیس در مرحله نهایی با یک‌دیگر رقابت می‌کردند. نهایتاً بو فرانسیس که بدنی عضلانی‌تر و چهره‌ای بدون آرایش داشت مسابقه را به راشل مک‌لش باخت.^[۴۰] معیار «ظرافت زنانه» در امتیازدهی به این ورزشکاران در مسابقات باعث می‌شد که با وجود پرورش حرفه‌ای‌تر عضله‌ها امتیاز کمتری بگیرند. به تدریج با انتقاد از داور

38-Wheaton, Belinda, and Alan Tomlinson. "The changing gender order in sport? The case of windsurfing subcultures." *Journal of sport and social issues* 22.3 (1998): 252-274. p 258.

39-Gilroy, Sarah. "The emBody-ment of power: Gender and physical activity." *Leisure Studies* 8.2 (1989): 163-171.

40-The main theme of the movie *Pumping Iron II: The Women* pitted the sultry and curvaceous Rachel McLish, the current champion; against the super-muscular Bev Francis. This "rivalry" brought to light the true dilemma of Women's Bodybuilding and exposed the root of all the controversy (aesthetics vs size) which was the focal point at that time and which still continues today

مسابقات این معیارها زیر سؤال رفت و تغییراتی در آن به وجود آمد. به هر حال حضور زنان در ورزش بدن‌سازی در جهان به سرعت افزایش یافت و در حال حاضر بسیاری از مهم‌ترین مسابقات بدن‌سازی از جمله مسترالمپیا و میس‌المپیا به‌طور هم‌زمان برای زنان و مردان برگزار می‌شود. در ایران با وجود این‌که بدن‌سازی مردان بسیار قوی و شناخته شده است، این ورزش برای زنان به رسمیت شناخته نمی‌شود.

در چهار-پنج سال اخیر اقبال به بدن‌سازی در میان زنان ورزشکار ایرانی افزایش چشم‌گیری داشته است. چندین زن بدنساز در رسانه‌های غیر دولتی و شبکه‌های مجازی از جمله اینستاگرام شناخته و بسیار معروف شدند. تا این‌که ناگهان در شهریور ۱۳۹۵ در خبرها آمد که دو زن بدن‌ساز ایرانی همراه با چند مربی مرد خود در مسابقات جهانی بدن‌سازی شرکت کرده و امتیازهای بالایی نیز آورده‌اند. عکس حضور بدن‌سازان زن در اینستاگرام پخش شد و بلافاصله این دو زن و مربی‌هایشان (که اسم‌شان در خبرها ذکر نمی‌شد) به دادسرای فرهنگ و رسانه احضار شدند. دو ورزشکار زن و چهار مربی مردی که در مسابقاتی در خارج از ایران حضور داشتند تا انجام مراحل تحقیقات و بازپرسی ممنوع‌الفعالیت و ممنوع‌الخروج شدند. ناصر پورعلی‌فرد، رئیس فدراسیون بدن‌سازی ایران اعلام کرد: "فدراسیون بدن‌سازی و پرورش اندام هیچ فعالیتی در بخش بانوان ندارد و اعتقاد داریم این ورزش مناسب بانوان نیست. عباس جعفری دولت‌آبادی، دادستان تهران نیز اعلام کرد که ورزشکاران نباید در شبکه‌های اجتماعی تصاویر "نامناسب و خلاف شئون اسلامی" از خود منتشر کنند.^[۴۱]

در شهریور ۱۳۹۶ از ناصر پورعلی‌فرد به عنوان رئیس یکی از فدراسیون‌های بزرگ و پرجمعیت ایران که رشته‌های پرورش اندام، پاورلیفتینگ، قوی‌ترین مردان، بادی کلاسیک، فیزیک، مچ‌اندازی و پرس سینه را تحت پوشش قرارمی‌دهد سؤال شد که آیا احتمال دارد بانوان هم در مسابقات بدن‌سازی شرکت کنند؟ او جواب داد که با توجه به فرهنگ اسلامی کشور برگزاری هرگونه رقابتی در رشته بدن‌سازی برای بانوان مطلقاً ممنوع است و چنان‌چه

۴۱- احضار زنان بدنساز 'نیمه عریان' به دادسرای فرهنگ در ایران <https://www.balatarin.com/topic/2016/9/22/1016975>



موردی در داخل و یا خارج کشور در زمینه مسابقات بانوان دیده شود، به صورت قاطع با متخلفان برخورد می‌کنیم و از فعالیت این‌گونه بانوان جلوگیری می‌شود. از او سؤال شد که بانوان در کدام یک از شاخه‌های زیرمجموعه فدراسیون می‌توانند فعالیت کنند؟ او جواب داد: فقط مچ‌اندازی.^[۴۲]

در مدت یک سال بعد از رویداد حضور بدن‌سازان زن در مسابقات خارج از ایران و احضار آن‌ها به دادگاه، تصاویر زنان بدن‌ساز از شبکه‌های مجازی آن‌ها حذف شد ولی زنان در باشگاه‌ها به ورزش بدن‌سازی ادامه دادند و تصویرهای پوشیده شده جای تصاویر قبلی را گرفت. چند بدن‌ساز زن نیز، از جمله هدی جراح و مونا پورصالح، ایران را ترک کرده در خارج از کشور ورزش بدن‌سازی حرفه‌ای را ادامه دادند. در ۲۶ آبان سال ۱۳۹۵ ناصر پورعلی فرد اعلام کرد در جلسه‌ای که به عنوان رئیس فدراسیون بدن‌سازی ایران با مجمع فدراسیون جهانی داشته‌اند پیشنهادی به اعضا مبنی بر لزوم جلوگیری فدراسیون جهانی از حضور بانوان بدن‌ساز ایرانی در تمامی مسابقات خارجی ارائه داده و این طرح با ۶۸ رأی موافق به تصویب اعضا رسید و از این تاریخ هیچ زن ایرانی با گذرنامه و تابعیت ایرانی نمی‌تواند در مسابقات خارجی حضور پیدا کند. به نظر می‌رسد که علت رأی آوردن این طرح یکی تعداد کشورهای اسلامی موافق با ممنوعیت بدن‌سازی برای زنان بوده و دیگری اعلام این‌که ورزش بدن‌سازی برای زنان خلاف فرهنگ ایرانی و اسلامی است.

از آنجایی که عضلانی بودن در طول تاریخ در کنار مفاهیم قدرت و کنترل قرار گرفته و هر سه به مردانگی نسبت داده شده^[۴۳]، عضلانی شدن زن ورزشکار مفهوم قدرت و کنترل را ازانحصار مردانگی درمی‌آورد. به عبارتی با عضلانی شدن زن، زنانگی دیگر ذاتاً و الزاماً به ظرافت پیوند نمی‌خورد. از طرف دیگر با بازتعریف این مفاهیم و بازچینی این پیوندها، نسبت زنانگی و مردانگی با مفاهیم قدرت، کنترل، ظرافت، و محافظت تغییر می‌کند و

ممنوعیت بدن‌سازی برای بانوان 1396/6/1 ایران آنلاین <http://www.ion.ir/News/251887.html> 42-

43-Wheaton, Belinda, and Alan Tomlinson. "The changing gender order in sport? The case of windsurfing subcultures." *Journal of sport and social issues* 22.3 (1998): 252-274. p 258.p 259.) Aslo Bryson, 1987; Connel, 198, 1987, cited by Wheaton, Belinda, and Alan Tomlinson, P 259.

چالش‌های جدیدی برای ساختار مردسالارنه می‌آفریند. در اینجا لازم است به نقش حجاب نیز اشاره‌ای کنم. حجاب در این ساختار نمادی از نیاز به محافظت از زن و میل به قدرت و کنترل‌گری مرد است. اما حجاب بیش از این‌که محافظ زن باشد تضمین‌کننده‌ی تفکیک بین زن و مرد در حکومت اسلامی است. اگر در غرب اروتیزه کرده بدن زن و اصرار به نگه داشتن ویژگی‌های منتسب به زنانگی در زنان ورزشکار یک استراتژی برای حفاظت مرز میان زنانگی و مردانگی است، در جمهوری اسلامی ایران پوشاندن بدن زن ورزشکار استراتژی حفاظت از این مرز است. این دو روش دو روی یک سکه هستند. پوشاندن بدن زن ورزشکار نشانه‌ی تفاوت دیدگاه جمهوری اسلامی با غرب نسبت به مشخصات مطلوب بدن زنانه نیست. جمهوری اسلامی و غرب تا وقتی که مشخصات بدنی مثل ظرافت را مطلوب زن بدانند و ویژگی‌های شخصیتی مثل ملایمت و شکنندگی را به زنانگی نسبت دهند هر دو دو روی سکه‌ی دیدگاه سنتی مردسالارنه‌ی دگرجنس خواهانه هستند. با این تفاوت که در چند دهه گذشته انتقادات فمینیست‌ها و ورزشکاران در غرب موجب عقب‌راندن تسلط نگاه سنتی به زن ورزشکار شده ولی در ایران قانون حجاب مانعی جدی بر سر راه ورزشکاران زن باقی مانده است. هرچه یک ورزش با پوشاندن بدن متناقض‌تر باشد، برای زنان ممنوع‌تر می‌شود.

کشتی با وجود این‌که نمادین‌ترین ورزش مردانه سنتی ایران است از آن جایی که با پوشش کامل قابل اجرا است توانسته برای زنان رسمیت پیدا کند. برای بسیاری از مسئولین هنوز کشتی ورزشی مناسب زنان محسوب نمی‌شود ولی از آن جایی که با پوشش کامل اجرا می‌شود از آن ممانعت جدی به عمل نمی‌آید. همچنین وزنه‌برداری با وجود این‌که ورزشی مردانه محسوب می‌شود، از آن جایی که با پوشش تناقضی ندارد، برای زن ایرانی ممنوع نیست. در مقایسه با کشتی و وزنه‌برداری ورزش بدن‌سازی از آن جایی که بر پرورش و نمایش بدن استوار است و به همین دلیل با پوشش تعارض کامل دارد برای زن ایرانی ممنوع محسوب می‌شود.

نگاهی به عنوان خبرهای مربوط به شرکت زنان بدن‌ساز ایرانی در مسابقات



بین‌المللی نشان می‌دهد که پوشیدگی بدن چه نقش مهمی در پذیرش ورزش زنان درنگ‌ناهنج سنتی جامعه ما دارد. لیست زیرعنوان ده گزارشی است از خبر حضور زنان ایرانی بدن‌ساز در مسابقات بین‌المللی و احضار آن‌ها به دستگاه قضایی که در مهر ماه سال ۹۵ بیش‌ترین خواننده‌ها را داشته است.^[۴۴]

احضار زنان بدن‌ساز 'نیمه عریان' به دادسرای فرهنگ در ایران
احضار ورزشکاران زن و مربیان پرورش اندام
زنان بدن‌ساز خلافکار ایرانی !!!
احضار "ورزشکاران زن نیمه عریان" توسط دستگاه قضایی ایران
تصاویر زنان نیمه عریان بدن‌ساز ایرانی جنجال‌ساز شد!
احضار «ورزشکارانهای نیمه‌عریان زن» به دادسرای فرهنگ در تهران
به نظر شما علت احضار زنان ورزشکار به دادسرا به چه علت است ؟
احضار ورزشکارانهای نیمه عریان زن ایرانی به دادسرا + تصاویر
در این عناوین خبری بیش‌ترین اشاره بر «عریانی» شده. بدن زن بدن‌ساز از
طرفی به جرم (در حالی‌که از لحاظ قانونی حجاب در خارج از ایران اجباری
نیست) و شرم پیوند می‌خورد و از طرف دیگر هم‌زمان اروتیزه می‌شود. این
ترفندها گرچه با هم دچار تناقض هستند ولی همه ابزاری برای خارج کردن
زن از ورزش بدن‌سازی هستند.

حضور زنان در چهارچوب جنسیت‌زده‌ی ورزش ایران: توانمندسازی یا ابزار شدن ورزشکاران زن؟

بسیاری از جامعه‌شناسان ورزشی فمینیست مثل مایکل مسنر افزایش حضور
زنان در ورزش را گرچه مثبت می‌دانند ولی خاطرنشان می‌کنند که این حضور
لزوماً به «برابری و آزادی و توانمندسازی اجتماعی برای زنان» نمی‌انجامد.^[۴۵]
جنیفر هارگریوز هشدار می‌دهد که افزایش ناگهانی تعداد ورزشکاران زن در
ورزش‌هایی که به طور سنتی تحت سیطره مردان بوده در ظاهر این‌گونه

بالا ترین مهر ۹۵ <https://www.balatarin.com/topic/2016/9/22/1016975> 44-

45-Messner and ..

می‌نماید که باعث از بین رفتن هژمونی مردان می‌شود ولی یک تناقض در خود دارد.^[۴۶] منتقدین به این موضوع اشاره می‌کنند که قبلاً در این قبیل ورزش‌ها ویژگی خشونت و مردانگی را به هم پیوند می‌دادند، ولی حالا ورود زنان به این ورزش‌ها ممکن است نه به معنی پایان هژمونی مردان در ورزش بلکه در واقع نشانه‌ی نوعی سازش زنان در ساختار مردسالارانه و همکاری برای تقویت آن باشد زیرا که لزوماً مفاهیم سنتی مردانگی را بازتعریف و دگرگون نمی‌کند. یکی از نگرانی‌هایی که محققین فمینیست ابراز می‌کنند این است که ممکن است برخلاف قابلیت‌های توانمندگر ورزش‌هایی مثل بدن‌سازی، فعالیت در درون این ساختارها بیش‌تر از این که اثر رهایی‌بخش داشته باشد هم‌چنان ایدئولوژی به بی‌قدرتی زنان را تقویت کند. منظور این است که اگر تغییردرنگاه به بدن زنان رخ ندهد و زنان همچنان زیرنگاه مردانه به بدن خود نگاه کنند آن‌گاه ساختار مردسالارانه از اساس تکانی نمی‌خورد و فقط لایه‌های سطحی و مصادیق آن تغییرمی‌کنند.

از طرفی با وجود چالش‌های موجود و قوانین و فضای جنسیت‌زده‌ی مسلط بر ورزش زنان، افزایش حضور زنان در ورزش به خودی خود یک حرکت مثبت در جهت توانمندساز شمرده می‌شود. این حضور به‌ویژه در ورزش‌های تحت سیطره‌ی مردان اهمیت بیش‌تری دارد زیرا که هم در بعد واقعی و هم در بعد نمادین آن روشی برای ایجاد تغییر در جایگاه زن و ورود به فضاهای به اصطلاح مردانه برای از بین بردن محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های مردسالارانه است. مین در تحقیق در مورد زنان موج سوار به نتیجه می‌رسد که این زنان با عمل و حضور خود خودآگاهانه و ناخودآگاهانه هنجارهای مربوط به بدن زن را می‌شکستند و به این ترتیب ایدئولوژی‌های مردسالارانه‌ای را که قدرت جسمانی را معادل مردانگی می‌داند به چالش می‌کشیدند.^[۴۷] به همین ترتیب افزایش حضور زنان ورزشکار ایرانی در ورزش‌هایی مثل فوتبال، ورود رسمی آن‌ها به ورزش کشتی، و ورود غیررسمی آن‌ها به ورزش بدن‌سازی نمونه‌هایی از عقب راندن محدودیت‌ها و فعالیت‌هایی توانمندساز هستند. ورود و افزایش حضور زنان در ورزش‌هایی که قبلاً فقط متعلق به مردان بود، از جهت

46- Windsurf 269

47- As Birrell and Theberge (1994, p. 366)



هویت‌سازی نیز اهمیت دارد. میدان ورزشی صحنه‌ای می‌شود برای شکستن کلیشه‌ها و به عقب راندن ایدئولوژی‌های کنترل‌گر مردسالارانه. زنان در این فضاها دایره‌ای وسیع‌تر از تعریف زن و زنانگی را تجربه و تعریف می‌کنند. ورزشکاران زن در این میدان در مورد جایگاه خویش به چانه‌زنی می‌پردازند و ویژگی‌های منسوب به مردانگی را از انحصار مردان درآورده به وسعت تعاریف زنانگی می‌افزایند. از بُعدی دیگر افزایش حضور زنان در این ورزش‌ها موجب گسترده و غنی‌تر شدن تنوع صداها و صداهای زنان در ورزش به عنوان یکی از گفتمان منعکس‌کننده و سازنده‌ی ساختار اجتماعی-فرهنگی-سیاسی می‌شود. این تنوع صداها به درک این مفهوم کمک می‌کند که جنسیت با این که یک برساخته اجتماعی است، تعریفش پویا و مرزهایش وسیع و باز است. یادگیری و رشد مهارت‌های ورزشی هم‌چنین می‌تواند موجب تقویت اعتماد به نفس ورزشکاران شود. گیلروی از تعبیر پیر بوردیو مبنی بر «تبدیل سرمایه فیزیکی به سرمایه اجتماعی» برای توضیح اهمیت تأثیر مهارت بر اعتماد به نفس استفاده می‌کند.^[۴۸] بنابراین زنان ورزش‌کار با پرورش و رشد مهارت‌های شخصیت اجتماعی خود را نیز می‌سازند.

این مقاله را با نقل قولی از مصاحبه‌های شیرین نوبهاری یکی از زنان بدن‌ساز ایرانی به پایان می‌رسانم. شیرین نوبهاری در مصاحبه با روزنامه قانون از علاقه و استعداد و اراده خود در ورزش بدن‌سازی صحبت می‌کند. او از این که نگاه جامعه به بدن عضله‌ای او با سوء برداشت همراه است و همچنین از محدودیت‌های قانونی بدن‌سازی زنان ایران گلایه می‌کند. و مصاحبه این‌گونه به انتها می‌رسد:

قانون: حرف آخر؟

شیرین نوبهاری: امیدوارم تفکر، علم و آگاهی مردم ایران به سمتی برود که متفاوت بودن را بد ندانند. اگر کسی توانسته متفاوت باشد برایش ارزش قائل باشید. فکر نکنید حتماً مشکلی دارد و از راه بی‌راهه وارد شده.^[۴۹]

48- Gilroy, Sarah. "Working on the body: Links between physical activity and social power." *Researching women and sport*. Palgrave Macmillan, London, 1997. 96-112.

۴۹- زن ایرانی قهرمان پرورش اندام و بدنسازی (زن قهرمان بدنسازی)

مجموعه: اخبار ورزشی

* پروانه حسینی کاندیدای دکتری مطالعات خاورمیانه با گرایش انسان‌شناسی از دانشگاه آریزونا است. از موضوعات مورد علاقه‌ی ایشان در تحقیق جنسیت، سکسوالیته، سیاست بدن و ورزش زنان در ایران است. پروانه حسینی در حال حاضر در دانشگاه ایالتی وستر ماساچوست مشغول تدریس «سیاست‌های بهداشت زنان» است. او همچنین به عنوان کنشگر و ترویجگر حقوق زنان فعالیت می‌کند.

بررسی ارتباط مطالبات

جنبش فمینیستی و جنبش دگرباشان ایران^[۱]

زینب پیغمبرزاده*

در این مقاله به مطالبات مشترک جنبش فمینیستی^[۲] و جنبش دگرباشان^[۳] ایران، ارتباط این دو جنبش با یکدیگر و همین طور تأثیر جهانی شدن بر درک ایرانیان از سکسوالیته می‌پردازم و نشان می‌دهم در گفتمان مسلط در جنبش فمینیستی ایران، جنس و جنسیت در دوگانه زن و مرد و با نگاهی همان‌جنسیتی‌هنجار^[۴] بحث شده و نگاه به روابط جنسی، دگرجنس‌گراهنجار^[۵] است.

۱- نسخه اولیه این مقاله در کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان در استکهلم در خرداد ۱۳۹۷ ارائه شده است.

۲- در اینجا منظور از جنبش فمینیستی جنبشی است که به نابرابری‌های مبتنی بر جنسیت اعتراض می‌کند.

۳- منظور از دگرباش (queer) فرد غیردگرجنس‌گرا (همجنس‌گرا، دوجنس‌گرا+) و یا غیرهمان‌جنسیتی (تراجنسیتی) است. جنبش دگرباشان جنبشی است که به نابرابری‌های مبتنی بر گرایش جنسی و هویت جنسیتی اعتراض می‌کند.

۴- همان‌جنسیتی (Cisgender) فردی است که هویت جنسیتی زن یا مرد را که در آغاز تولد به او نسبت داده شده، می‌پذیرد. به عبارت دیگر، فرد همان‌جنسیتی فردی است که تراجنسیتی نیست. همان‌جنسیتی‌هنجار (Cisnormative) (باور به این است که همه افراد باید جنسیتی را که در آغاز تولد به آن‌ها نسبت داده شده، بپذیرند).

۵- دگرجنس‌گرا (Heterosexual) فردی است که به افرادی با جنس و یا جنسیت متفاوت از خود، گرایش

معدود کنشگرانی که به موضوع گرایش جنسی می‌پردازند، با رویکردی تک‌جنس‌گراهنجار^[۶] در دوگانه دگرجنس‌گرا/همجنس‌گرا، تنوع گرایش‌های جنسی و سیالیت سکسوالیته را نادیده می‌گیرند. در نتیجه، غیرتک‌جنس‌گرایان (دوجنس‌گرایان+) در این بحث‌ها حذف می‌شوند. این نگاه دوگانه‌گرا به هویت جنسیتی و گرایش جنسی تحت تأثیر رسانه‌های جریان اصلی^[۷] «غربی» و نظام بین‌المللی پذیرش پناهجویان شکل گرفته است که از پناهجویان انتظار دارد گرایش ثابت و تغییرناپذیرشان را به همجنس اثبات کنند.

جنبش فمینیستی داخل ایران

جنبش فمینیستی ایران هم مانند بسیاری از جنبش‌های اجتماعی دیگر در کشورهای مختلف تلاش دارد هم‌زمان برای تغییر قانون و تغییر فرهنگ

<<جنسی و یا عاطفی دارد. دگرجنس‌گراهنجاری (Heteronormativity) باوری است که دگرجنس‌گرایی را تنها گرایش جنسی به‌هنجار و طبیعی تلقی می‌کند.

۶- تک‌جنس‌گرایی (Monosexuality) گرایش جنسی تنها به یک جنس یا جنسیت است. هر دو گروه دگرجنس‌گرایان و همجنس‌گرایان، تک‌جنس‌گرا هستند. تک‌جنس‌گراهنجاری (Mononormativity) باوری است که تنها گرایش به یک جنس یا جنسیت را به‌هنجار و طبیعی تلقی می‌کند (Firestein, ۱۹۹۶). در این مقاله به پیروی از بسیاری از نظریه‌پردازان (Monro, ۲۰۱۵) و کنشگران حقوق دوجنس‌گرایان (Ochs, ۲۰۰۵)، دوجنس‌گرایی+ را معادل غیرتک‌جنس‌گرایی یعنی گرایش جنسی و یا عاطفی به بیش از یک جنس و یا جنسیت تعریف می‌کنم. دوجنس‌گرا+ در این‌جا می‌تواند شامل افرادی باشد که خودشان را دوجنس‌گرا (bisexual)، همه‌جنس‌گرا (pansexual)، سیال (fluid)، کویر (queer) تعریف می‌کنند یا ترجیح می‌دهند از هیچ برچسبی استفاده نکنند. دوجنس در اینجا به این معنی نیست که دوجنس‌گرایان معتقدند تنها دوجنس وجود دارد یا تنها به دو جنس گرایش دارند بلکه دو جنس شامل «جنس و جنسیت مشابه فرد» و «جنس و جنسیت متفاوت با فرد» است (The Bisexual Index).

Firestein, B.A. (ed.) (1996) *Bisexuality: The Psychology and Politics of an Invisible Minority*. Thousand Oaks, CA, London and New Delhi: Sage Publications.

Monro, S. (2015). *Bisexuality: Identities, Politics and Theories*. Palgrave Macmillan.

Ochs, R. (2005). *Bisexual Etiquette* in Ochs, R. and Rowley, S. E. (eds). *Getting Bi: Voices of Bisexuals around the World*. Boston: Bisexual Resource Center.

The Bisexual Index. What is Bisexuality? Retrieved from: <http://www.bisexualindex.org.uk/index.php/bisexuality>

۷- منظور از رسانه‌های جریان اصلی (Mainstream media) رسانه‌های پرمخاطبی است که توانایی تأثیرگذاری گسترده بر روی افکار عمومی را دارند.



جامعه تلاش کند. بسیاری از کنشگران حقوق زنان برای آن که با سرکوب حکومتی مواجه نشوند یا برای برقراری ارتباط با افشار سنتی‌تر جامعه، ناچار به خودسانسوری هستند. این خودسانسوری گاهی به این معناست که افراد یا گروه‌ها درباره برخی مطالبات‌شان سکوت می‌کنند، مثلاً از حق آزادی انتخاب پوشش صحبت نمی‌کنند و گاهی نیز به این معناست که گفتمان محافظه‌کاری را که به آن باور ندارند، بازتولید می‌کنند. برای مثال درباره سازگاری اسلام با برابری حقوق زن و مرد صحبت می‌کنند یا ایدئولوژی خانواده مقدس هسته‌ای متشکل از پدر و مادر و فرزندان را بازتولید می‌کنند.

صحبت از حق رابطه جنسی و عاطفی آزادانه در فرهنگ ایران تابو است و این حق در قانون ایران نه تنها در زمینه رابطه با همجنس بلکه حتی در چارچوب رابطه خارج از ازدواج با جنس دیگر هم به رسمیت شناخته نمی‌شود. هر چند در سال‌های اخیر رابطه خارج از ازدواج با جنس دیگر و حتی زندگی خارج از ازدواج با جنس دیگر در میان بخشی از جامعه تا اندازه‌ای پذیرفته شده است، اما هنوز در جامعه دگرجنس‌گراهنجار ایران، رابطه با همجنس یکی از بزرگترین تابوهاست و مطرح کردن این موضوع توسط کنشگران داخل کشور عملاً غیرممکن است. محدود کنشگرانی که در این زمینه در داخل ایران فعالیت کرده‌اند، همیشه مجبور بوده‌اند هویت خودشان را مخفی کنند و بسیاری از این دسته از کنشگران هم پس از مدتی مجبور به خروج از ایران شده‌اند. برخی از این کنشگران حتی پس از خروج از ایران هم، همچنان با فشارهای اجتماعی و حکومتی مواجه هستند. در ادامه به گفتمان حکومتی رسمی‌ای می‌پردازم که نه تنها خط قرمزهای قانونی صحبت از جنسیت در ایران را ترسیم می‌کند، بلکه تابوهای اجتماعی را هم بازتولید می‌کند.

سیاست‌های مرتبط با دگرباشان در ایران

در ایران هم مانند بسیاری از کشورهای اسلامی بر اساس قرائتی متداول از فقه اسلامی، رابطه با همجنس جرم‌انگاری شده است^[۸]. از سویی دیگر،

۸- قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۰۲/۰۱ در مجلس شورای اسلامی قابل دسترسی در <https://ilo.org/>

در سیستم درمانی رسمی ایران افرادی که به همجنس‌گرایی دارند پس از بررسی توسط از تیمی از روانشناسان، روان‌پزشکان و پزشکان، «بیماری روانی» نامیده می‌شوند. علاوه بر این، این سیستم درمانی به افرادی که هویت جنسیتی‌ای را که جامعه در آغاز تولد به آن‌ها نسبت داده شده نمی‌پذیرند (تراجنسیتی‌ها) هم برچسب «اختلال» هویت جنسیتی و «بیمار روانی» می‌زند. تراجنسیتی‌ها خدمات مشاوره و مددکاری محدودی در برخی از شهرهای بزرگ ایران دریافت می‌کنند و می‌توانند پس از کسب مجوز عمل از دادگاه، برای یک وام محدود کمک هزینه جراحی تطبیق جنسیت اقدام کنند. حتی پیش از انجام عمل جراحی هم داشتن مجوز جراحی تطبیق جنسیت می‌تواند زندگی روزمره را برای افرادی که پوشش و ظاهرشان در چارچوب انتظارات حکومت از پوشش مطلوب یک زن یا مرد نمی‌گنجد، راحت‌تر کند. گاهی حتی مشکلات تراجنسی‌ها در رسانه‌های قانونی کشور مورد اشاره قرار می‌گیرد.^[۹] تعداد محدودی فیلم مانند آینه‌های روبرو یا سریال تلویزیونی گلشسته و نمایش‌های مانند خودکار بیکار و آبی مایل به صورتی هم درباره زندگی آن‌ها به صورت قانونی در ایران تولید شده است.

[۲۰code.pdf/penal/۲۰۲۰۶۲۶۶۳۶-F/۱۲۵۱۹۰/۱۰۳۲۰۲/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC](https://code.pdf/penal/۲۰۲۰۶۲۶۶۳۶-F/۱۲۵۱۹۰/۱۰۳۲۰۲/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC)

9- Bahreini, R. (2012). Denying Identities, Maiming Bodies: Human Rights Violations against Individuals of Diverse Sexual Orientations and Gender Identities in the Islamic Republic of Iran. Justice for Iran. Retrieved from: <https://justice4iran.org/wp-content/uploads/2013/11/Denying-Identities-Maiming-Bodies-Justice-for-Iran-Report-November2012.pdf>

Human Rights Watch. (2010). We are a buried generation: Discrimination and violence against sexual minorities in Iran. Retrieved from <https://www.hrw.org/report/2010/12/15/we-are-buried-generation/discrimination-and-violence-against-sexual-minorities>

Iran Human Rights Documentation Centre. (2013). Denied identity: Human rights abuses against Iran's LGBT community. Retrieved from: <http://www.iranhrdc.org/english/publications/reports/1000000398-denied-identity-human-rights-abuses-against-irans-lgbt-community.html>

OutRight Action International. (2016a). Being lesbian in Iran. Retrieved from: <https://www.outrightinternational.org/sites/default/files/OutRightLesbianReport.pdf>

OutRight Action International. (2016b). Being transgender in Iran. Retrieved from: <https://www.outrightinternational.org/sites/default/files/OutRightTransReport.pdf>

Small Media. (2012). LGBT republic of Iran: An online reality? Retrieved from: <https://small-media.org.uk/old/pdf/lgbtrepublic.pdf>



«بیماری روانی» دانستن گرایش به همجنس (همجنس‌گرایی و دوجنس‌گرایی+) مبتنی بر یک نگرش روان‌شناختی قدیمی است که از قرن نوزدهم در برخی کشورهای اروپای غربی و شمال آمریکا رواج پیدا کرد^[۱۰] و در پی تلاش‌های جنبش‌های دگرباشان چند دهه پیش در این کشورها منسوخ اعلام شد^[۱۱]. «بیماری روانی» دانستن عدم پذیرش هویت جنسیتی نسبت داده شده در آغاز تولد هم مبتنی بر یک رویکرد روانشناختی قدیمی است که این نگاه هم بعد به تدریج توسط انجمن‌های روانشناسی کشورهای مختلف اروپای غربی و آمریکای شمالی منسوخ اعلام شده است^[۱۲]. از سویی دیگر، بر اساس بند ۷ بخش بیماری‌های روانی در آیین‌نامه معافیت پزشکی خدمات سربازی، مردان ایرانی که به همجنس‌گرایی دارند می‌توانند با قبول برچسب «بیماری روانی» از ورود به خدمت سربازی معاف شوند. بر اساس بند ۱۲ همین بخش آیین‌نامه، افرادی هم که هویت جنسیتی‌شان متفاوت از هویت جنسیتی نسبت داده شده در آغاز تولد است هم می‌توانند در صورت انجام جراحی تطبیق جنسیت از خدمت سربازی معاف شوند^[۱۳]. این استراتژی در برخی کشورهای اروپای غربی و شمال آمریکا هم دهه‌ها برای دور نگه داشتن

10- Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of sexuality*. New York: Basic Books.

11- Drescher, J. (2015). Out of DSM: Depathologizing homosexuality. *Behavioral Sciences (Basel, Switzerland)*, 5(4), 565-575.

12- Talley, A. E., Tomko, R. L., Littlefield, A. K., Trull, T. J., & Sher, K. J. (2011). The influence of general identity disturbance on reports of lifetime substance use disorders and related outcomes among sexual minority adults with a history of substance use. *Psychology of Addictive Behaviors*, 25(3), 530-541.

۱۳- آیین‌نامه معافیت پزشکی مشمولان خدمت وظیفه عمومی. مصوب ۱۳۹۳/۳/۲۴ در هیأت وزیران. قابل دسترسی در:

در معاونت قوانین ومقررات سازمان وظیفه عمومی ناجا (۱۳۹۶) مجموعه قانون خدمت وظیفه عمومی و آیین‌نامه‌های آن.

<http://vazifeh.police.ir/uploads/ghanon-khemat-vazife.pdf>

دگرباشان ایرانی تجربه خودشان را از فرآیند معافیت سربازی در این ویژه‌نامه ثبت کرده‌اند: مجله اقلیت (۲۰۱۲) اقلیت سرباز، شماره یکم، سال یکم، شهریور و مهر ۱۳۹۱، قابل دسترسی در:

http://aghaliat.blogspot.com/2013/02/blog-post_11.html

دگرباشان از فضای نظامی مورد استفاده قرار گرفته است^[۱۴] و به تازگی هم ترامپ بعد از رسیدن به ریاست جمهوری حضور افراد ترنس را در ارتش آمریکا منع کرده است.

برخی محققین این مجموعه سیاست‌ها درباره گرایش جنسی و هویت جنسیتی را تلاش حکومت ایران برای کنترل جنسیت و سکسوالیته در ایران می‌دانند^[۱۵]. برخی دیگر معتقدند این شرایط ممکن است گروهی از همجنس‌گرایان را به سمت عمل‌های جراحی «تغییر جنسیت» سوق دهد^[۱۶]. این نگرش تراجنسیتی بودن و همجنس‌گرایی را دو مقوله کاملاً متفاوت و بی‌ارتباط با یکدیگر جلوه داده، هویت جنسیتی و گرایش جنسی را اموری ثابت و غیرقابل تغییر تلقی می‌کند و فراموش می‌کند حتی در کشورهایی که ارتباط با همجنس قانونی است هم، بسیاری از افرادی که در حال حاضر هویت جنسیتی‌شان را به عنوان تراجنسیتی هویت‌یابی می‌کنند، ممکن است در مقطعی از عمرشان خودشان را در زمینه گرایش جنسی‌شان به عنوان همجنس‌گرا هویت‌یابی کرده باشند^[۱۷]. برخی محققین تأکید دارند که نباید اراده و فاعلیت دگرباشان را در مقابل این قوانین نادیده گرفت. از نظر آن‌ها نه تنها تراجنسیتی‌ها در ایران به صورت آگاهانه از این سیاست دولتی برای بهبود شرایطشان استفاده کرده‌اند^[۱۸]، بلکه حتی گاهی همجنس‌گرایان ایرانی

14- Wilson-Buford, K (2013). From Exclusion to Acceptance: A Case History of >>Homosexuality in the U.S. Court of Military Appeals. *Journal of Homosexuality*, 60 (2/3), 250-272.

15- Najmabadi, A. (2013). *Professing selves: Transsexuality and same-sex desire in contemporary Iran*. Duke University Press.

16-Kollman, K., & Waites, M. (2009). The global politics of lesbian, gay, bisexual and transgender human rights: An introduction. *Contemporary Politics*, 15(1), 1-17.

امین، شادی (۱۳۹۴) جنسیت ایکس، تجربه زیست همجنس‌گرایان و ترنسجندرها در ایران. شش‌رنگ و عدالت برای ایران

17- Halberstam, J. (1998). *Female masculinities*. Durham, NC: Duke University Press.

Hale, C. (1998). Consuming the living dis(re)membering the dead in the Butch/FTM borderlands. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4(2), 311-348.

Crawley, S. (2002). Prioritizing audiences: Exploring the differences between stone butch and transgender selves. *Journal of Lesbian Studies*, 6(2), 11-24.

18- Saeidzadeh, Z. (2016). *Transsexuality in contemporary Iran: Legal and social misrecog-*



نیز به عنوان یک سیاست موقتی از این قوانین استفاده می‌کنند و بدون آن که در نهایت تحت عمل جراحی قرار گیرند برای مدتی وانمود می‌کنند که تراجنسیتی هستند، تا بتوانند در این دوره به عنوان یک بیمار و نه یک مجرم فشار کمتری را در جامعه احساس کنند^[۱۹]. علاوه بر این با وجود اینکه بیمار تلقی کردن دگرباشان مبتنی بر یک رویکرد منسوخ روانشناختی غربی است، نگاه حکومت ایران به سکسوالیته تحت تاثیر گفتمان مقابله با «تهاجم فرهنگی غرب» هم تعریف می‌شود.

سیاست‌های کشورهای «غربی» در مقابل دگرباشان ایرانی

سال‌هاست یک مناظره گفتمانی بین سیاستمداران و رسانه‌های جریان اصلی برخی کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی از یک سو و برخی از کشورهای اروپای شرقی، خاورمیانه و شمال آفریقا از سویی دیگر بر سر حقوق دگرباشان در جریان است^[۲۰]. از یک سو، سیاستمداران و رسانه‌های کشورهایی چون ایران و برخی کشورهای اروپای شرقی و آفریقا با تأکید بر مذهب و سنت، رابطه با همجنس را گناه و سزاوار مجازات و گرایش به همجنس را «فرهنگ منحط غربی» می‌دانند که توسط رسانه‌های غربی تبلیغ می‌شود و باید با سانسور و فیلترینگ جلوی رشد آن را گرفت. برخی هم حتی منکر وجود همجنس‌گرایان در کشورشان شده‌اند^[۲۱]. از سوی دیگر گروهی از

19-Abdi, M. A. (2011). Gender outlaws between earth and sky: Iranian transgender asylum seekers trapped within heteronormative (inter) national frameworks, Master Thesis, University of Central Europe.

20-Renkin, H. Z (2009). Homophobia and queer belonging in Hungary. *Focaal –European Journal of Anthropology*, 53, 22-37.

Graff, A. (2010). Looking at Pictures of Gay Men: Political Uses of Homophobia in Contemporary Poland. *Public Culture*, 22 (3), 159-167.

21-Shakhsari, S. (2013). Transnational Governmentality and the Politics of Life and Death, *Middle East Studies*, 45(2). 340-342.

Korycki, K & Nasirzadeh, A (2013), 'Homophobia as a Tool of Statecraft: Iran and Its Queers', in Meredith L. Weiss and Michael J. Bosia (eds.) *Global Homophobia: States, Movements, and the Politics of Oppression*, (pp. 174-195), University of Illinois Press: Cham paign, IL.

سیاستمداران و رسانه‌های برخی از کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی این ایده را بازتولید می‌کنند که کشورهایی که «غربی» و «متمدن» تلقی می‌شوند، باید دگرباشان کشورهای «غیرغربی» را از دست دولت‌ها و مردم این کشورها که «غیرمتمدن» نامیده می‌شوند، نجات دهند^[۲۲]. این نگاه شرق شناسانه کشورها را به کشورهای «متمدن غربی» و کشورهای «غیرمتمدن شرقی» تقسیم می‌کند^[۲۳]. حمایت از پناهجویان دگرباش در تبلیغات این گروه‌ها اهمیت زیادی دارد، هر چند در عمل پناهجویان دگرباش حتی پس از پذیرش درخواست پناهندگی‌شان در این کشورها با مشکلات بسیاری روبرو هستند. هر دو طرف این مناظره گفتمانی، رواج رابطه با همجنس در تاریخ کشورهایی مثل ایران^[۲۴] را نادیده می‌گیرند و به تأثیر استعمار در تدوین قوانین ضد رابطه با همجنس و باور به «بیمار روانی» دانستن افرادی که به همجنس‌گرایی دارند، نمی‌پردازند^[۲۵].

جنبش فمینیستی خارج از ایران

هر چند دهه‌هاست ایرانیان خارج از کشور تلاش کرده‌اند با انتشار نشریه و کتاب بر افکار عمومی داخل کشور تأثیر بگذارند، در سال‌های اخیر گسترش دسترسی به رسانه‌های همگانی مثل رادیو و ماهواره در کنار افزایش دسترسی به اینترنت، امکان ارتباط روزمره ایرانیان خارج از کشور با ایرانیان ساکن ایران را گسترش داده است. امروزه نقش فضای مجازی در زندگی افراد در سراسر دنیا پررنگ‌تر شده است. با وجود این که حکومت ایران در دوره‌های مختلف

شش‌رنگ (۱۳۹۶) «نقض حقوق همجنس‌گرایان افتخار ماست»: نفرت‌پراکنی دولتی علیه اقلیت‌های جنسی در ایران، قابل دسترسی در:

<http://frang.org/wp-content/uploads/۱۲/۲۰۱۷/Official-Hate-Speech-against-LGBT-People-in-Iran-FA.pdf>

22- Massad, J. A. (2008). *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

23- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage.

24- Najmabadi, A. (2005). *Women with Moustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Berkeley: University of California Press.

Afary, J. (2009). *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge University Press.

25- Puar, J. (2007). *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.



تلاش کرده است با فیلترینگ یا اختلال در سرعت اینترنت جلوی دسترسی آزاد ایرانیان به فضای مجازی را بگیرد، اما ایرانیان همواره راهی برای دسترسی به اطلاعات مورد نظرشان پیدا کرده‌اند. در چنین شرایطی نه تنها تأثیر کنشگران خارج از کشور بر مخاطب داخل کشور افزایش پیدا کرده است، بلکه این دسته از کنشگران درک بهتری از جامعه ایران و تحلیل بهتری از بازخورد مخاطبشان پیدا کرده‌اند.

با وجود برخورداری از آزادی‌های قانونی و اجتماعی، هنوز بسیاری از کنشگران فمینیست خارج از کشور با همان گفتمان دگرجنس‌گرا محور و همان جنسیتی‌محور رایج در داخل ایران درباره جنس، جنسیت و سکسوالیته صحبت می‌کنند. این موضوع می‌تواند دلایل مختلفی داشته باشد. برخی از کنشگران فمینیست فکر می‌کنند طرح مباحث مرتبط با دگرباشان برای مخاطب ایرانی زود است و جامعه آمادگی مواجهه با آن را ندارد. آن‌ها مانند کنشگران داخل کشور بیم دارند اگر حقوق دگرباشان را مطرح کنند جامعه به فمینیست‌های ایرانی انگ منحرف و یا تندرو بزند و نتوانند درباره دیگر جنبه‌های حقوق زنان که معتقدند بر رفع تبعیض به دلیل گرایش جنسی و یا هویت جنسیتی ارجح است، مثل خشونت خانگی و حقوق مرتبط با ازدواج، طلاق و حضانت کودک و حق خروج از کشور به مخاطب اطلاع رسانی کنند. گروهی نیز موضوع گرایش جنسی را تنها مشکل اقلیت‌های جنسی و جنسیتی می‌دانند. از نظر آن‌ها دگرجنس‌گراهنجاری و همان جنسیتی‌هنجاری نقشی محوری در تولید و بازتولید کلیشه‌های جنسیتی ندارند و بنابراین معتقدند که این موضوع در جنبش فمینیستی اولویت ندارد. در نتیجه بیشتر به نقد کلیشه‌های رایج درباره زنانگی می‌پردازند، مردانگی مسلط دگرجنس‌گرا محور و همان جنسیتی‌محور^[۲۶] کمتر مورد نقد قرار می‌گیرد و در بحث در دوگانه زن و مرد، مردانگی‌های به حاشیه رانده شده مانند مردانگی مردان همجنس‌گرا، دوجنس‌گرا+ و تراجنسیتی نادیده گرفته می‌شود. این دسته از فمینیست‌ها ممکن است کنشگرانی را که به گرایش جنسی و هویت جنسیتی می‌پردازند، مورد انتقاد قرار دهند که با زندگی در خارج از کشور توانایی درک شرایط

26- Connell, R. (2005). Masculinities. Los Angeles: University of California Press.

ایران و نیازهای مخاطب ایرانی را از دست داده‌اند یا به دنبال کسب تأیید گروه‌ها و رسانه‌های «غربی» هستند و به امید دریافت بودجه از منابع غربی به این موضوع می‌پردازند. در ادامه به این می‌پردازم که اندک کنشگران فمینیستی که از حقوق دگرباشان جنسی صحبت می‌کنند، چه دیدی نسبت به این موضوع دارند.

جنبش دگرباشان

نظرسنجی سازمان ایلگا (انجمن جهانی همجنس‌گرایان، دوجنس‌گرایان و تراجنسیتی‌ها و میان‌جنسی‌ها) در سال ۲۰۱۷ در کشورهای مختلف که در فضای مجازی صورت گرفت، نشان دهنده آن است که ایرانیان کمتر از میانگین جهانی و حتی کمتر از میانگین خاورمیانه به گرایش جنسی و هویت جنسیتی دیگران احترام می‌گذارند. در این تحقیق کشورهای ترکیه، ایران، عراق، اسرائیل، اردن و عربستان سعودی در خاورمیانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند.^[۲۷] نگاه منفی‌تر ایرانیان به دگرباشان نسبت به میانگین پاسخگویان این کشورها می‌تواند ناشی از رشد جنبش دگرباشان جنسی در ترکیه و اسرائیل باشد. از سوی دیگر شرایط در حال بهبود است و دگرباشان ایرانی که به نظرسنجی اسمال مدیا در فضای مجازی در سال ۲۰۱۷ پاسخ داده‌اند، معتقدند در ده سال گذشته آگاهی عمومی در بین ایرانیان در زمینه حقوق دگرباشان افزایش پیدا کرده است.^[۲۸] این تغییر تا حدی هم در بین رسانه‌های جریان اصلی و کنشگران اجتماعی دیده می‌شود، اما تحت تأثیر رسانه‌های جریان اصلی «غربی» و سیستم پناهنده‌پذیری سازمان ملل و کشورهای پناهنده‌پذیر، دگرباشان ایرانی و کنشگران این حوزه نگاهی تک‌جنس‌گراهنجار به گرایش جنسی دارند.

جنبش دگرباشان ایران از سال‌های ابتدایی روی کار آمدن حکومت اسلامی

۲۷- دوجنس‌گرا (۱۳۹۷) نگرش نسبت به اقلیت‌های جنسی و جنسیتی در ایران، خاورمیانه و جهان. قابل دسترسی در: <http://dojensgara.org/2018/05/13/4170>

28- Small Media. (2018). Breaking the Silence: Digital Media and the Struggle for the LGBT Right in Iran. Retrieved from: https://smallmedia.org.uk/media/projects/files/BreakingTheSilence_2018.pdf



در ایران، حول محور حمایت از حقوق پناهجویان دگرباش شکل گرفته است، چرا که بعد از انقلاب ۱۳۵۷، ایرانیان زیادی به دلیل گرایش جنسی و یا هویت جنسیتی‌شان درخواست پناهندگی کرده‌اند. معمولاً ایرانیان دگرباش تنها بعد از خروج از ایران امکان آشکارسازی عمومی گرایش جنسی و هویت جنسیتی‌شان را پیدا می‌کنند. همان طور که شاخساری نشان می‌دهد^[۲۹]، پناهجویانی که از سیستم‌های کنترل کننده کشورهای خود فرار کرده‌اند، ناچارند به قوانین سیستم کنترل کننده پناهنده‌پذیری تن در دهند. در چنین شرایطی همان طور که سیاست‌های حکومت جمهوری اسلامی، دگرباشان را به سمت دوگانه زن و مرد همان جنسیتی دگرجنس‌گرا می‌راند و کنشگران اجتماعی را از اشاره به گرایش جنسی باز می‌دارد. از آنجایی که پناهجویانی با گرایش جنسی سیال نسبت به همجنس‌گرایان و تراجنسیتی‌ها شانس کمتری برای دریافت پناهندگی بر اساس گرایش جنسی دارند^[۳۰]، سیاست‌های پناهنده‌پذیری سازمان ملل و کشورهای پذیرنده پناهجویان دگرباش نیز پناهجویان ایرانی و کنشگران این حوزه را به سمت انکار سیالیت گرایش جنسی می‌رانند. تحقیقی که در کشور هلند که به بررسی پرونده‌های پناهجویی سال‌های ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶ پرداخته، نشان‌دهنده آن است که در این دوره شانس دوجنس‌گرایان برای دریافت پناهندگی بر اساس گرایش جنسی کمتر از همجنس‌گرایان نبوده^[۳۱] است اما

۲۹-Shakhsari, S. (۲۰۱۰). Blogging, Belonging, and Becoming: Cybergovernmentality and the Production of Gender and Sexed Diasporic Subjects in Weblogistan, Doctoral Dissertation, University of Stanford.

Shakhsari, S. (2012). From homoerotics of exile to homopolitics of diaspora. *Journal of Middle East Women's Studies*, 8(3), 14-40.

Shakhsari, S. (2013). Transnational Governmentality and the Politics of Life and Death, *Middle East Studies*, 45(2). 340-342.

Shakhsari, S. (2014). The queer time of death: Temporality, geopolitics, and refugee rights. *Sexualities*, 17(8), 998-1015.

30- Rehaag, S. (2009). Bisexuals Need Not Apply: a comparative appraisal of refugee law and policy in Canada, the United States, and Australia. *International Journal of Human Rights*, 13(2), 415-436.

31- Jansen, S. (2019). *Pride or Shame? Assessing LGBTI Asylum Applications in the Netherlands following the XYZ and ABC Judgments*. (Dorren, S., Trans). Amsterdam: COC Netherlands. Retrieved from: <https://www.coc.nl/wp-content/uploads/2019/01/Pride-or-Shame->

هنوز تحقیقات بیشتری لازم است تا بررسی شود که آیا شانس دوجنسگرایان در سایر کشورهایی که پناهندگان را بر اساس گرایش می‌پذیرند، هم نسبت به گذشته بالاتر رفته است یا این تغییرات محدود به هلند است. همان طور که تراجنسیتی‌ها برای کسب مجوز جراحی تطبیق جنیست و یا مردان همجنس‌گرا و یا زنان تراجنسیتی برای معافیت از سربازی ناچارند هویت جنسیتی و گرایش جنسی‌شان را مطابق انتظارات سیستم درمانی ایران تعریف کنند، پناهجویان دگرباش نیز ناچارند روایتی مطابق انتظارات سازمان ملل و یا اداره‌های مهاجرت از هویت جنسیتی و گرایش جنسی‌شان ارائه کنند. تحقیقات مختلف نشان می‌دهد که تصمیم‌گیرندگان پروسه‌های پناهندگی معمولاً هویت جنسیتی و گرایش جنسی را اموری ثابت و غیرقابل تغییر می‌دانند و پیش‌فرض‌های زیادی درباره نحوه رفتار، گفتار و پوشش پناهجویان دارند^[۳۲]. در نتیجه پناهجویان ناچارند بر اساس انتظارات این تصمیم‌گیرندگان نقش بازی کنند و گاهی حتی با کمک کنشگران اجتماعی و وکلا برای ایفای این نقش‌ها از پیش تمرین کنند^[۳۳].

LGBTI-asylum-in-the-Netherlands.pdf (Last access: 30 Jan 2019).

32-Bogner, D., Brewin, C. & Herilhy, J. (2010). Refugees' Experiences of Home Office Interviews: A Qualitative Study on the Disclosure of Sensitive Personal Information. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(3), 519-535.

Bohmer, C. & Shuman, A. (2007). *Rejecting Refugees: Political Asylum in the 21st Century*. London: Routledge.

Millbank, J. (2005). A Preoccupation with Perversion: The British Response to Refugee Claims on the Basis of Sexual Orientation, 1989-2003. *Social and Legal Studies* 14(1): 116-138

Millbank, J. (2009). 'The ring of truth': A case study of credibility assessment in particular social group refugee determination. *International Journal of Refugee Law* 21: 1-33.

Jansen, S. & Spijkerboer, T. (2011). *Fleeing Homophobia*, COC Netherlands and University of Amsterdam. Retrieved from: https://www.coc.nl/wp-content/uploads/2013/11/Fleeing-Homophobia-report-EN_tcm22-232205.pdf

Querton, C. (2012). "I Feel Like as a Woman, I am not Welcome": A Gender Analysis of UK Asylum Law, Policy and Practice. London: Asylum Aid.

Sweeney, J. (2009). Credibility, Proof and Refugee Law. *International Journal of Refugee Law* 21(4): 700-726.

33- Luker, T. (2014). Performance Anxieties: Interpellation of the Refugee Subject. *Law Ca-*



در حالی که دستورالعمل‌های اداره‌های مهاجرت کشورهای «غربی» و سازمان ملل^[۳۴] بر حمایت از افرادی که به دلیل گرایش جنسی یا هویت جنسیتی در معرض خطر قرار گرفته‌اند، تأکید می‌کنند و گاهی به روشنی بر اهمیت دفاع از حقوق دوجنس‌گرایان و نفی دوجنس‌گراهراسی اشاره می‌کنند، همان‌طور که پیش از این اشاره شد، در عمل به دلیل نگاه تک‌جنس‌گراهنجار تصمیم‌گیرندگان اداره‌های مهاجرت و سازمان ملل، پناهجویان غیرتک‌جنس‌گرا (دوجنس‌گرا) در مقایسه با همجنس‌گرایان و ترنس‌ها شانس کمتری برای قبول درخواست پناهندگی‌شان دارند^[۳۵]. تحت تأثیر گفتمان غالب در بین

nadian Journal of Law and Society, 30, (1), 91– 107.

Zagor, M. (2014). "Recognition and Narrative Identities: Is Refugee Law Redeemable?," in Rubenstein, K.; Nolan, M.; Jenkins, F. (eds). *Allegiance and Identity in a Globalised World* Cambridge: Cambridge University Press.

34-UNHCR. (2011). *Working with Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender & Intersex Persons in Forced Displacement*. Retrieved from <http://www.refworld.org/docid/4e6073972.html>.

UNHCR. (2012). *Guideline on International Protection NO. 9*, Retrieved from <http://www.unhcr.org/509136ca9.pdf>.

The Council of the European Union. (2004). Council Directive 2004/83/EC. Retrieved from <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32004L0083:en:HTML>.

U.S. Citizenship and Immigration Services. (2011). *Guidance for Adjudicating Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Intersex Refugee and Asylum Claims*. Retrieved from <https://www.uscis.gov/sites/default/files/USCIS/Humanitarian/Refugees%20%26%20Asylum/Asylum%20Native%20Documents%20and%20Static%20Files/RAIO-Training-March-2012.pdf>.

35-Rehaag, S. (2009). Bisexuals Need Not Apply: a comparative appraisal of refugee law and policy in Canada, the United States, and Australia. *International Journal of Human Rights*, 13(2), 415-436.

La Violette, N. (2015). *Canadian Appellate Level Decisions Dealing with Refugee Claims Based on Sexual Orientation and Gender Identity*. University of Ottawa. Retrieved from: <https://ssrn.com/abstract=2594937>

Vogler, S. (2016). Legally queer: The construction of sexuality in LGBQ asylum claims. *Law & Society Review*, 50 (4), 856-889.

Jansen, S. & Spijkerboer, T. (2011). "Fleeing Homophobia", COC Netherlands and University of Amsterdam. Retrieved from: https://www.coc.nl/wp-content/uploads/2013/11/Fleeing-Homophobia-report-EN_tcm22-232205.pdf

تصمیم‌گیرندگان روند پناهندگی، کنشگران ایرانی و کنشگران غیرایرانی که در زمینه کمک به پناهندگان ایرانی فعالیت می‌کنند نیز، نگاهی تک‌جنس‌گراهنجار به گرایش جنسی دارند و تصور می‌کنند همه افراد یا دگرجنس‌گرا هستند یا همجنس‌گرا و این نگاه را در تولیدات مکتوب^[۳۶] و شفاهی رسمی و ارتباطات غیررسمی‌شان به پناهجویان منتقل می‌کنند.

در نتیجه پناهجویان غیرتک‌جنس‌گرا (دوجنس‌گرا) معمولاً ناچارند گرایش جنسی‌شان را پنهان کنند و خودشان را همجنس‌گرا معرفی کنند. مثلاً سازمان دوجنس‌گرایان انگلیس در سال ۲۰۱۵ در نامه‌ای سرگشاده اعلام کرد که بسیاری از پناهجویان دوجنس‌گرا+ ابراز کرده‌اند که وکلا، کنشگران اجتماعی یا حتی کارکنان اداره مهاجرت به آن‌ها توصیه کرده‌اند، خودشان را همجنس‌گرا معرفی کنند تا شانس پذیرش درخواست پناهندگی‌شان را افزایش دهند^[۳۷]. با توجه به نقش محوری فرآیند پناهندگی در اجتماع دگرباشان ایرانی، این موضوع از یک سو نامرئی بودن دوجنس‌گرایان+ ایرانی را بازتولید می‌کند و از سویی دیگر وقتی روابط دوجنس‌گرایان+ با جنس دیگر در گذشته یا گرایش جنسی فعلی‌شان به جنس دیگر فاش می‌شود، دیگر پناهجویان دگرباش و کنشگران این حوزه به آن‌ها برچسب دروغ‌گو و فرصت طلب می‌زنند.

دوجنس‌گراهراسی به معنای داشتن عقاید منفی درباره دوجنس‌گرایان+ یا حذف آن‌ها در اجتماع دگرباشان ایرانی رایج است. مثلاً واژه «همجنس‌باز» که توسط افراد دگرباش‌ستیز برای اشاره به افرادی که به همجنس‌گرایش دارند استفاده می‌شود، هنوز توسط تعداد قابل توجهی از همجنس‌گرایان ایرانی به عنوان واژه‌ای برای تحقیر غیرتک‌جنس‌گرایان استفاده می‌شود. از سوی دیگر در حالیکه عبارت ال‌جی‌بی‌تی مخفف ل‌ب‌ب‌ب‌ب (زن همجنس‌گرا)، گی (مرد همجنس‌گرا)، بای‌سکشوال (دوجنس‌گرا) و ترنس (تراجنسیتی) است، ترجمه مخفف ال‌جی‌بی‌تی به همجنس‌گرایان و ترنس‌ها در رسانه‌های فارسی امری

۳۶- پیغمبرزاده، زینب (۱۳۹۳) ال.جی.بی.تی ایران «بی» ندارد، در دگرباشی جنسی در پیشگاه فقه، قانون و جامعه‌ی ایران، کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنسگرا (ایگل‌هرک)، قابل دسترسی در: <http://iran.outrightinternational.org/wp-content/uploads/Dusseldorf2015-high.pdf>

37- Bi UK (2015). Bisexual Asylum Seekers, Retrieved from <https://bisexualresearch.word-press.com/2015/05/20/bisexual-asylum-seekers/> accessed 15 January 2017.



معمول است^[۳۸]. برای مثال تلویزیون صدای آمریکا در ترجمه سخنانی جان کری هنگام ارائه گزارش سالانه وضعیت حقوق بشر از واژه «همجنس‌بازان» به عنوان معادلی برای ال‌جی‌بی‌تی استفاده کرد و پس از آن که مورد اعتراض کنشگرانی که این واژه را توهین‌آمیز می‌دانند، قرار گرفت^[۳۹]، عبارت همجنس‌گرایان و ترنس‌ها را جایگزین «همجنس‌بازان» کرد^[۴۰].

تک‌جنس‌گراهنجاری مختص جامعه ایران نیست و مثل دگرجنس‌گراهنجاری و همان‌جنسیتی‌هنجاری در کشورهای مانند ایران تحت تاثیر فرهنگ غربی شکل گرفته است. جنبش دوجنس‌گرایان+ سال‌هاست به تک‌جنس‌گراهنجاری در کشورهای غربی اعتراض می‌کند. تحقیقات نشان می‌دهند به دلیل تبعیضات موجود، دوجنس‌گرایان به خصوص زنان جوان دوجنس‌گرا بیش از هر گرایش دیگری در معرض افسردگی قرار دارند^[۴۱]. در نتیجه تلاش کنشگران اجتماعی و در پی انتشار نتایج این تحقیقات، در سال‌های اخیر سازمان‌های دگرباش و حتی دولت‌های کشورهای مختلف سعی دارند بیش از گذشته

۳۸- پیغمبرزاده، زینب (۱۳۹۳) ال.جی.بی.تی ایران «بی» ندارد، در دگرباشی جنسی در پیشگاه فقه، قانون و جامعه‌ی ایران، کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنسگرا (ایگل‌هرک)، قابل دسترسی در: <http://iran.outrightinternational.org/wp-content/uploads/Dusseldorf2015-high.pdf>

۳۹- ماچولند (۱۳۹۴) ترجمه به همجنس‌بازان غلط و توهین‌آمیز است، قابل دسترسی در: <http://macholand.org/fa/manzarpour1>

۴۰- صدای آمریکا (۱۳۹۴) گزارش وزارت خارجه آمریکا درباره وضعیت حقوق بشر جهان در سال ۲۰۱۴ منتشر شد، قابل دسترسی در:

<https://ir.voanews.com/a/us-human-rights-report-iran/۲۸۴۶۹۱۲.html>

41-Ross, L., Bauer, G., MacLeod, M., Robinson, M., MacKay, J., & Dobinson, C. (2014). Mental health and substance use among bisexual youth and non-youth in Ontario, Canada. *PloS One*, 9.

Balsam, K., Beauchaine, T., Mickey, R., & Rothblum, E. (2005). Mental health of lesbian, gay, bisexual, and heterosexual siblings: Effects of gender, sexual orientation, and family. *Journal of Abnormal Psychology*, 114, 471-476.

Shearer, A., Herres, J., Kodish, T., Squitieri, H., James, K., & Russon, J...Diamond, G.S. (2016). Differences in mental health symptoms across lesbian, gay, bisexual, and questioning youth in primary care settings. *Journal of Adolescent Health*, 59, 38-43.

Stone, D., Luo, F., Ouyang, L., Lippy, C., Hertz, M., & Crosby, A. (2014). Sexual orientation and suicide ideation, plans, attempts, and medically serious attempts: Evidence from local youth risk behavior surveys, 2001- 2009. *American Journal of Public Health*, 104, 262-271.

دوجنس‌گرایان را در کنار دیگر گرایش‌های جنسی در برنامه‌هایشان در نظر بگیرند.

این تک‌جنس‌گراهنجاری رایج در بین کنشگران ایرانی نیز تحت تأثیر رسانه‌های جریان اصلی غربی شکل گرفته است. به عنوان نمونه، بسیاری از رسانه‌های فارسی زبان و حتی کنشگران حقوق دگرباشان هنوز از عبارت ازدواج همجنس‌گرایان به جای ازدواج با همجنس استفاده می‌کنند^[۴۲] و زمانی که مورد انتقاد قرار می‌گیرند، به استفاده از این عبارت در رسانه‌های جریان اصلی غربی استناد می‌کنند. در موردی دیگر می‌توان به حذف دوجنس‌گرایان در روز ۱۷ می اشاره کرد. این روز ابتدا تنها روز جهانی مبارزه با همجنس‌گراهراسی نامیده می‌شد و چند سال بعد تراجنسیتی‌هراسی و بعد هم دوجنس‌گراهراسی به نام رسمی این روز اضافه شد^[۴۳]، اما بسیاری از گروه‌های فعال در شبکه‌های اجتماعی فارسی زبان هنوز در اشاره به این روز، دوجنس‌گرایان و حتی گاهی تراجنسیتی‌ها را از یاد می‌برند.

نتیجه‌گیری

تحت تأثیر خط قرمزهای حکومت ایران و تابوهای اجتماعی، جنبش فمینیستی ایران حتی در خارج از کشور نیز کمتر به این نکته توجه می‌کند که کلیشه‌های جنسیتی و پیش‌فرض‌های جامعه مردسالار از رفتار زن و مرد تحت تأثیر دگرجنس‌گراهنجاری و همان جنسیتی‌هنجاری شکل گرفته‌اند. هم‌چنین تأکید بیشتر بر روی کلیشه‌های مرتبط با زنانگی است و مردانگی کمتر در بین کنشگران ایرانی مورد توجه قرار گرفته است. به همان صورت که بخشی از سیاست‌های جمهوری اسلامی با الگوگیری از یک گفتمان منسوخ غربی (بیمار روانی دانستن دگرباشان) شکل گرفته است، محدود کنشگران ایرانی‌ای که بر حقوق همجنس‌گرایان و ترنس‌ها تمرکز می‌کنند و غیرتک‌جنس‌گرایان (دوجنس‌گرایان+) را نادیده می‌گیرند نیز، تحت تأثیر

۴۲- پیغمبرزاده، زینب و راد، سوده (۱۳۹۴) غیرهمجنس‌گرایان هم با همجنس خود ازدواج می‌کنند، سایت زمانه، قابل دسترسی در: <https://www.radiozamaneh.com/225339>

43- Dayagainstthomophobia.org (n.d.), What is May 17? Retrieved from: <https://dayagainstthomophobia.org/what-is-may-17th/>



یک گفتمان تک‌جنس‌گراهنجار «غربی» اند که خوشبختانه به تدریج نه تنها از سوی اجتماع دگرباشان غربی بلکه از سوی دولت‌های «غربی» نیز منسوخ دانسته می‌شود. در چنین فضایی نه تنها دوجنس‌گرایان، بلکه سایر اقلیت‌های جنسی و جنسیتی مانند میان‌جنسی‌ها^[۴۴] و هیچ‌جنس‌گرایان^[۴۵] نیز به فراموشی سپرده می‌شوند.

* زینب پیغمبرزاده دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی در دانشگاه هادرسفیلد انگلیس است و از سال ۲۰۱۵ به عنوان دستیار پایان‌نامه با ایران آکادمیا همکاری می‌کند. او در سال ۲۰۱۴ انجمن کویر فمینیست اسپکتروم را به همراه سوده راد برای ترویج برابری جنسیتی در بین فارسی‌زبانان پایه‌گذاری کرد.

۴۴- میان‌جنسی (Intersex): میان‌جنسی اصطلاحی عمومی برای افرادی است که با آناتومی جنسی داخلی و یا خارجی متنوع متولد می‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را در دو دسته معمول مرد یا زن طبقه‌بندی کرد.

۴۵- هیچ‌جنس‌گرا (Asexual): کسی که تمایلات جنسی را تجربه نمی‌کند. افراد هیچ‌جنس‌گرا تحت پوشش اصطلاحی عمومی که به عنوان چتر هیچ‌جنس‌گرا شناخته می‌شوند، قرار می‌گیرند که شامل افراد هیچ‌عاطفه‌گرا (aromatic)، هیچ‌جنس‌گرای عاطفی (demisexual) و کم‌جنس‌گرا (graysexual) می‌شود.

زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

پرستو اله‌یاری*

چکیده

این سخن بسیار رایج است که زنان اهل کار کردن نیستند و به‌محض ازدواج کردن یا بچه‌دار شدن کار را رها می‌کنند و همین ادله‌ای اصلی است که بیشتر کاستی‌های تحصیلی و شغلی یا کمبود موقعیت‌های شغلی را برای زنان توضیح می‌دهد. این مقاله به دنبال یافتن دلایلی است که چرا زنان به‌راستی بعد از گذشتن از تمام مراحل تحصیلی، آموزش عالی، یافتن شغل و کار کردن، کار را رها می‌کنند. پژوهش پیش‌رو در چهارچوب روش کیفی انجام شده است و در آن با ۲۱ زن ساکن ایران طی سال‌های ۹۲-۹۳ که قبلاً شاغل بودند و بعد خودخواسته سازمانشان را ترک کردند و با روش گلوله برفی و فراخوان در فضای مجازی انتخاب شدند، مصاحبه شد و متن مصاحبه‌ها کدگذاری و به روش تماتیک تحلیل گردید. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که دلایل آن‌ها مختلف و البته مکمل، شبیه قطعه‌های پازلی است که به هم متصل‌اند و بر یکدیگر تأثیر

می‌گذارند. اشکالات کاری و سازمانی و فشار نقش‌های خانوادگی پررنگ‌ترین دلایلی هستند که در زیر سایه مناسبات مردانه فضای کار و البته همراه با فشار مضاعف خشونت نمادین نقش‌های زنانه بر آنها، ماندن در محیط کار را برای زنان تحمل‌ناپذیر می‌کند و باعث ترک کردن کارشان می‌شود.

کلیدواژه: اشتغال زنان، ترک کردن کار، مناسبات مردانه، مسئولیت‌های خانوادگی، اشکالات کاری و سازمانی

مقدمه

کمتر پیش‌آمده که زنان از کسب و کارشان صحبت کنند، یا شاید هم صحبت‌های کاری زنان، اغلب برحسب عادت در زمینه‌های دیگر شنیده و تحلیل شده‌است. مسائل زنان بیش از یک قرن است که در تمام دنیا تبدیل به موضوع روز شده‌است و به‌صورت نظری و عملی در هر سند و قرارداد حقوقی، قانونی و اجتماعی دست‌کم چند تبصره وجود دارد که در خصوص گنجاندن تبعیض مثبت در مسئله زنان، یا در مورد فراموش نکردن مسئله زنان در آنها تذکر داده شده‌است. مانند «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» که در تاریخ هجدهم دسامبر ۱۹۷۹ میلادی به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید. همچنین کمیسیون مقام زن^[۱] از اولین نهادهایی که توسط شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل در ۱۹۴۶ به وجود آمد و کار آن نظارت بر وضعیت زنان و ترویج حقوق آنها در سراسر دنیا است^[۲] (جلالی، ۱۳۸۳). با همه این تذکرات، قوانین و تبصره‌ها همچنان سهم زنان از بازار کار و مناصب شغلی با وجود دارا بودن نیمی از جمعیت دنیا بسیار کمتر از نسبت جمعیتی آنها است. عجیب‌تر آن‌که هنوز دستمزد دریافتی

1-Commision on the status of women

۲- تعداد فراوان قطعنامه که در خصوص رعایت حقوق زنان در برقراری صلح و امنیت صادر شده است؛ مانند قطعنامه ۱۲۶۱ در تاریخ ۲۵-Aug-۹۹؛ ۱۲۶۵ در تاریخ ۱۷-Sep-۹۹؛ ۱۲۹۶ در تاریخ ۱۹-Apr-۰۰؛ و همچنین موضوع بسیاری از دعاوی دادگاه‌های بین‌المللی بوده است. اعلامیه «لغو خشونت علیه زنان» در تاریخ ۲۰-Sep-۹۳ و بسیاری از موارد دیگر.



زنان بسیار کمتر و جایگاه شغلی آن‌ها در بازار کار پایین‌تر از مردان است و با اینکه به‌طور فزاینده به عنوان نیروی کار وارد می‌شوند، اغلب با مشاغل با دستمزد و امنیت کم و محدودیت در تحرکات اجتماعی، کار خود را به پایان می‌برند (انجلا لوسی^[۳] و همکاران، ۲۰۱۱). از جمله اینکه هنوز در تمام دنیا نسبت قابل‌توجهی از زنان شاغل به‌ویژه در آسیای شرقی و جنوبی، کارشان را ترک می‌کنند (گزارش سازمان بین‌المللی کار^[۴]، ژانویه ۲۰۱۶)، تا آنجا که این پدیده در برخی از جوامع تبدیل به مسئله شده است. در ایران هم به نظر می‌رسد موضوع رها کردن کار توسط زنان، مسئله پنهانی است که چندان به آن پرداخته نشده است. درعین حال مسئولان و گروه‌هایی در جامعه، افزایش تقاضای زنان برای کار را دلیلی برای کمبود فرصت‌های اشتغال، استخدام و گاهی نیز میزان کم دستمزد کاری (مردان) ذکر می‌کنند و این‌گونه، کاستی‌های بازار کار را توجیه می‌کنند؛ بدون اینکه به بخش دیگر موضوع یعنی مشکلات اشتغال زنان، از جمله چرایی رها کردن کار توسط آنها بپردازند.

بیان مسئله

طبق مطالعات و پژوهش‌های اخیر، شاغل بودن به کاهش و حتی از بین بردن خیلی از مسائل زنان کمک می‌کند. زنان شاغل تا حد زیادی از شاغل بودنشان خوشحال‌اند (جواهری و همکاران، ۱۳۸۹)، همچنین زنان رضایت شغلی بیشتری نسبت به مردان دارند (اندرو ای. کلارک^[۵]، ۱۹۹۵) و از افسردگی‌های متداول زنان خانه‌دار به دورند و احساس رضایتمندی و اعتمادبه‌نفس بیشتری دارند. درنتیجه شاغلین زن به یکی از پیش راه‌های سلامت که رضایت فردی و شادمانی است تا حد زیادی نزدیک می‌شوند. تغییر مناسبات اقتدار در خانواده (توسلی و همکاران، ۱۳۹۰)، یکی از پیامدهای اشتغال زنان است که می‌تواند تا حد زیادی از خشونت‌های خانوادگی جلوگیری کند. نقص‌های قانونی- اجرایی در حوزه خانواده، مثل

3-Angela Luci, Johannes Jutting and Christian Morrison

4-International Labor organization (ILO)

5-Andrew E. Clark

نداشتن حق طلاق دو جانبه و افزایش میزان مهریه، با مشارکت زنان در تأمین مخارج خانواده ساده‌تر بین زوجین مطرح می‌شود و با آسیب اجتماعی و فردی کمتر اصلاح و با تغییرات منصفانه اجرا می‌شود. درآمد مستقل برای زنان، آن‌ها را تا حد زیادی از ضعف‌های اجتماعی مختلف که به دلیل نداشتن منبع مالی مستقل با آن مواجه هستند، بر حذر می‌دارد. وابستگی اقتصادی زنان به مردان که جزء پایه‌های اصلی مردسالاری است، با اشتغال زنان سست شده و تغییر ساختارهای دیگر مردسالاری را در جامعه ساده‌تر می‌کند. همه این‌ها جامعه را قدم‌به‌قدم به سوی تشکیل خانواده برابر و پیشبرد دموکراسی نزدیک‌تر می‌کند.

شناخت و فهم دلایل خود زنان برای ترک کار یکی از قدم‌هایی برای بهبود، تغییر و اصلاح ساختار و سازوکار اشتغال زنان است. در این مطالعه به دنبال یافتن پاسخ این سؤال اصلی هستیم که: «چرا زنان کارشان را ترک می‌کنند؟» و برای پاسخ به این سؤال بر روایت خود زنان از دلایلشان برای ترک سازمان یا شرکت کاری-شان تمرکز می‌کنیم. هدف از این مطالعه یافتن و برجسته کردن نقاط پنهان اشتغال زنان، با فهم و کشف دلایل خروج آنها از سازمان (محل کارشان) است. درک موارد ریز و جزئی از محیط کار و نیز از خانواده‌ای که زنان در آن تربیت شدند و خانواده‌ای که هم‌اکنون در آن زندگی می‌کنند که زنان را به ترک کردن کار سوق داده است.

مرور ادبیات (بحث‌های نظری)

پژوهش‌ها و مطالعات جهانی و ملی در مورد اشتغال زنان عموماً شامل چند شکل کلی ارائه و تحلیل آمار اشتغال، مشارکت در اقتصاد، بررسی موانع اشتغال و تحلیل کلی آن‌هاست. موانع اشتغال زنان تقریباً در دنیا مشابه است و شامل تبعیض، تقلب، فشارهای کاری، دستمزد کم، عدم ارتقای شغلی، عدم امنیت کاری و محدودیت در تحرکات اجتماعی در مطالعات جهانی می‌شود؛ همچنین تبعیض جنسیتی، موانع بیولوژیکی و شخصیتی، ناتوانی فیزیکی و بنیه جسمی، عدم دستمزد برابر، طبقه اجتماعی، سواد، حجم ساعت کار و سابقه کار، در پژوهش‌های داخلی بیان شده است. پرننگ‌ترین موانع



ذکرشده در تحقیقات، فرهنگ نظام مردسالار به‌طور مستقیم و تأثیرات آن بر فرهنگ خانواده و لذا عدم مشارکت مردان در کارهای خانوادگی است. در پژوهش‌های مرور شده، نظریه‌هایی که به توضیح و تحلیل مفاهیم می‌پردازند شامل: نظریه‌های شبکه، جذب اجتماعی، ادراک و عقاید قالبی، نقش اجتماعی و همچنین نظریه نوکلاسیک، تجزیه شدن بازار کار و نظریه‌های جنسیتی است.

علاءالدینی و رضوی (۱۳۸۲)، ویژگی‌های جنسیتی تحولات -اوایل دهه ۸۰- بازار کار در ایران را با تحلیل داده‌های سرشماری ۱۳۷۵ بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که جمعیت شاغل دارای تحصیلات بالا، از دیگر دسته‌ها افزایش سریع‌تری داشته‌اند - ولی سطح بالاتر تحصیلات زنان منجر به سطح بالاتر مشارکت و اشتغال آن‌ها نشده است. بعد از حدود یک دهه، وضعیت فعالیت و اشتغال زنان این بار با تأکید بر سرشماری ۱۳۸۵، توسط یزد خواستی و احمدی (۱۳۸۶) بررسی شده است. شواهد سرشماری مانند سابق، افزایش چشم‌گیر بیکاری زنان را نسبت به بیکاری مردان تأیید می‌کند. علاوه بر آن این پژوهش با توجه به افزایش زنان پذیرفته‌شده و فارغ‌التحصیل در مراکز آموزش عالی، افزایش تعداد بیکاران زن را هم پیش‌بینی می‌کند.

راوودراد (۱۳۸۳) درمجموع استادان دانشگاه‌های دولتی تهران، با انجام مصاحبه حضوری به این یافته رسیده است که بین آنچه زنان متخصص علاقه‌مند به انجام آن هستند و امکاناتی که در عمل برای تحقق این علاقه در اختیارشان قرار می‌گیرد فاصله وجود دارد. او ریشه اصلی فاصله‌ها را وجود تبعیض جنسیتی تبیین کرده است که فرصت‌های شغلی را بیش‌تر در اختیار مردان قرار می‌دهد. مشابه این مطالعه هم قبلاً در دانشگاه برکلی کالیفرنیا توسط ماری ان منسون^[۶] و همکارش (۲۰۰۲) انجام شده است. منسون و گلدن^[۷] باینکه از نظریه «بازنمایی ناقص^[۸] زنان» یاد می‌کنند، ولی ثابت بودن شکاف بین درصد زنان و مردان عضو هیئت‌علمی را باوجود افزایش نسبی تعداد زنان دانشگاهی و نیز زنانی که مدرک دکترا گرفتند مؤید بازنمایی ناقص

6-Mary An. Manson

7-Marc Golden

8-Under-representation

زنان می‌دانند؛ همچنین آنها گسترده‌تر شدن شکاف بین دستمزد زنان و مردان را با نظریات دیگری مانند «کار در برابر خانواده»^[۹] و یا «سقف شیشه‌ای»^[۱۰] توضیح می‌دهند. این دو به زمان بچه‌دار شدن، در زندگی زنان دانشگاهی و طی کردن مراحل بعد تا رسیدن به هیئت‌علمی پرداخته‌اند و در تحقیق خود به این رسیده‌اند که بچه‌داری و خانه‌داری برای زنان دانشگاهی در ادامه کار تحصیلی و شغلی آن‌ها موانع مهمی هستند. همچنین شربتیان (۱۳۸۶)، نوروزی (۱۳۸۳) و ابوذری و غلامی (۱۳۸۸) علاوه بر عدم توجه به آموزش زنان، تمایز کاری میان اشتغال «زنان/ مردان» را هم در گروه موانع اجتماعی اشتغال زنان بیان می‌کنند.

همچنین عوامل اقتصادی مؤثر در اشتغال زنان هم بررسی‌شده و صادقی و عماد زاده (۱۳۸۳) آن را تحلیل کرده‌اند. آن‌ها بیان می‌کنند که افزایش تحصیلات عالی زنان، افزایش تولید داخلی و حجم سرمایه‌گذاری، سهم اشتغال زنان را در بازار کار افزایش می‌دهد. در عوض میان میزان اشتغال و سطح تحصیلات زنان با کاهش نرخ رشد جمعیت، رابطه معکوسی وجود دارد. دقیقاً به ازای ۱ درصد افزایش در نرخ باروری، ۲۰٫۰۳ درصد اشتغال زنان کاهش می‌یابد. همچنین بهرامی تاش و هوگلاند^[۱۱] (۲۰۱۱) نیز ۶۰٪ از افزایش مشارکت در اشتغال زنان بین سال‌های ۱۹۸۶ و ۲۰۰۶ را به کاهش باروری نسبت دادند.

از تحقیقاتی که تأثیر اشتغال زنان را بر کیفیت زندگی خود آن‌ها بررسی و تحلیل کرده، پیمایش کمی جواهری و همکاران (۱۳۸۹) است. در این تحقیق رابطه‌ی بین خشنودی شغلی و کیفیت زندگی زنان تأیید شده است. در مقاله آن‌ها میانگین نمره‌ی پاسخگویان درباره رضایت از شاغل بودن در مقیاس ۱ تا ۵، ۳٫۶ است که بیش‌ازحد متوسط خرسند هستند. همچنین در نمونه تحقیق دیگری در بریتانیا، به دلایل خوشحال‌تر بودن زنان نسبت به مردان در کار می‌پردازد. (کلارک^[۱۲]، ۱۹۹۵)

9-Work versus family

10-Glass silling

11-Hooglund, Eric

12-E. Clark, Andrew



رسانه‌ها و کتب درسی و آموزشی هم نقش پررنگی در ثابت کردن کلیشه نقش‌های سنتی زنان دارند. فروتن (۱۳۹۰) تمام کتاب‌های درسی دوره ابتدایی، راهنمایی و اکثر کتاب‌های عمومی رشته‌های متخلف دوره دبیرستان سال تحصیلی ۱۳۸۸-۸۹ را با روش تحلیل محتوای ظاهری در قالب کلمات و تصاویر بررسی کرده است. نتایج پژوهش فروتن مشخص می‌کند که الگوی سنتی تفکیک نقش‌های جنسیتی داخل و خارج خانه و مدل «مرد نان‌آور خانوار» به‌وضوح در این کتاب‌های درسی بازنمایی شده است.

حضور زنان در دنیای خارج از خانه، تعاملات خانوادگی و روابط زن و مرد را تغییر داده است. توسلی و سعیدی (۱۳۹۰) در تحقیق خود مشخص کرده‌اند که میزان دسترسی زن و مرد به درآمد و تحصیلات، می‌تواند اقتدار به نفع هر یک از آن‌ها را در خانواده افزایش بدهد.

نکته‌ای که به‌طورمعمول در این تحقیقات به چشم می‌خورد توصیف و حتی در مواردی ترویج کلیشه نقش سنتی «زن خانه‌دار/ مرد نان‌آور» است؛ بدون تلاش زیادی برای جلوگیری از بازتولید آن. مقاله‌هایی که اشتغال و زنان از کلیدواژه‌هایشان هستند، پر است از تأثیر اشتغال زنان بر فرزندان، بر همسر، بر اختلافات خانوادگی، بر نابسامانی جامعه، بر طلاق، بر فقر، بر اعتیاد، بر بزه‌کاری فرزندان و ... فارغ از پرداختن به خود زن و مسائل مرتبط با او؛ مثل خودشکوفایی، انگیزه، تمایل، رضایت شخصی و دیگر متغیرهای فردی زن، جدا از نقش‌های از پیش تعریف‌شده. عجیب است که حتی تأثیر نرخ باروری که در هر صورت محصول دو جنس زن و مرد است، تقریباً در هیچ‌یک از تحقیقات داخلی بر زندگی و اشتغال و تحصیل مردان، به‌طور خاص با تأکید بر واژه «مرد»، بررسی نشده است. تاکنون در تحقیقات داخلی، مطالعات بیشتر راجع به اشتغال و بالندگی و دیگر موضوعات اجتماعی فردی، همه برای انسانی که به‌طور بدیهی مرد فرض شده‌اند، بوده است؛ و نیز به‌تازگی حواشی استثنایی به نام زن، که تأثیرش بر بقیه حوزه‌ها اهمیت دارد موردبررسی قرار می‌گیرد؛ آن هم نه به عنوان فاعل در اصل اجتماع و پدیده‌ها و مسائل آن.

در ادبیات جهانی پرداختن به موضوع کار زنان کمابیش پر سابقه‌تر از ایران هستند شده است. تحقیقی در سال ۱۹۸۹ موضوع جنسیت در خانواده را از

سه منظر ازدواج، کار و وظایف والدینی بررسی کرده و حدود ۲۵ سال قبل دستمزد و کار خانوادگی و تعامل و مشارکت در وظایف والدینی را پیشنهاد می‌کند (تامپسن و واکر^[۱۳]، ۱۹۸۹). در پژوهش دیگری از مغرضانه بودن تحلیل‌ها و مدل‌های زنانه- مردانه تلقی کردن شغل‌ها در جامعه‌شناسی کار انتقاد می‌شود و استفاده از مدل مرد به منزله کارمند را به‌عنوان تنها مدل استاندارد، تحریف‌شده می‌نامد (فلدبرگ و گلن^[۱۴]، ۱۹۷۹). مقاله دیگری به دلیل تقسیم‌کاری در زندگی زناشویی، دستمزد پرداختی به زنان قبل و بعد از ازدواج و کمبود نقل و انتقالات کافی سرمایه مالی به زنان می‌پردازد و چشم‌انداز اقتصادی برای زنان را همچنان ضعیف می‌داند و تغییراتی در قوانین کار زنان و سیاست‌های اجتماعی و تعهد مردان به مسئولیت‌های برابر بچه‌داری را توصیه می‌کند (هلدن و اسمک^[۱۵]، ۱۹۹۱). بالاخره پرستن^[۱۶] (۱۹۹۴) دلایل خروج زنان از شغل‌های فنی و مهندسی را فشار کاری به دلایل خانوادگی و عدم تخصیص ترفیع شغلی به زنان در آن شاخه بیان می‌کند. هانت^[۱۷] (۲۰۱۰) نیز در تحقیق مشابه، دلایلی مشابه پرستن برای خروج زنان از رشته‌های علوم و مهندسی ذکر می‌کند و البته نارضایتی از دستمزد را هم به آن‌ها اضافه می‌کند. در مقابل و حدود یک دهه بعد پژوهشی در استرالیا در دانشکده مدیریت منابع انسانی دلایل خروج زنان را بررسی کرده (متز^[۱۸]، ۲۰۱۱) و به مجموعه‌ای از عوامل می‌رسد که زنان را تحت فشار سازمان‌هایشان و در ساختار مردسالارانه نشان داده و البته رفتارهای غیردوستانه و تبعیض‌آمیز و فرهنگ مردانه که در مسئولیت‌های خانوادگی هم جاری است را جز دلایل خروج زنان از کار بیان می‌کند. لوسی و همکاران (۲۰۱۱) در پژوهشی برای ارزیابی گذار کشورهای درحال توسعه، شاخص‌هایی مثل تحصیلات و تجربه، تعهد و وظیفه، محدودیت‌ها و انباشت‌های دارایی را به‌عنوان عوامل باثبات

13-Thompson, Linda, Walker, Alexis J.

14-L. Feldberg, Roslyn, Glenn, Evelyn Nakano

15-C. Holden, Karen, Smock, Pamela J.

16-Anne E. Preston

17-Jennifer Hunt

18-Isabel Metz



در نتایج بازار کار معرفی می‌کنند و تعصب اجتماعی تبعیض‌آمیز و قوانین ضد زن را عامل اصلی ماندن زنان در شغل‌های نامناسب^[۱۹] معرفی می‌کنند.

روش تحقیق

این مطالعه بر اساس روش کیفی، استفهامی - اکتشافی^[۲۰]، با استفاده از فن مصاحبه‌ی با سؤال^[۲۱] انجام شده است. با تک‌تک مشارکت‌کنندگان در مکان موردنظر آن‌ها (۸ مورد در خانه خودشان، ۶ مورد در خانه من، ۴ مورد در کافی‌شاپ یا فضای باز، دو مورد از طریق اسکایپ و دو مورد به‌ناچار تلفنی)، بدون حضور شخص سوم و بدون استفاده از تسهیلگر در طول زمانی ۳۰ تا ۱۸۰ دقیقه مصاحبه انجام شد، ضمن آنکه با موافقت آن‌ها تمام مصاحبه ضبط شد. عموماً ابتدا سؤال‌های ساخت‌یافته برای آمادگی زمینه کار و آشنایی با مشارکت‌کننده طرح شد. مثلاً اینکه (خودت را معرفی کن، چند سال داری؟ مجردی یا متأهل؟ با کی زندگی می‌کنی؟ تحصیلات چیست؟ و شغلت چه بود؟) برای نزدیک‌تر شدن به عمق تجربه‌های مشارکت‌کنندگان، بعد از سؤال‌های آشنایی از آن‌ها خواستم که داستان ترک کارشان را تعریف کنند با این پرسش که چه شد از کارت بیرون آمدی؟ مشارکت‌کنندگان تجربیات خود را شرح دادند و توصیف کردند. من مشاهده‌گر و همدل به دنبال جزئیات و وضوح معنا، از خلال روایت‌های آن‌ها سؤال‌هایی را برای تکمیل کردن و شاید واکاوی دلایل گسترده‌تر پرسیدم. در آخر هم از آن‌ها خواستم توضیح بدهند که در چه صورتی حاضر بودند در کار بمانند تا میزان ناچاری آن‌ها را از ترک کار بفهمم.

با بررسی و جستجوی سؤال اصلی در تحقیقات انجام‌شده به موضوع مشترکی در بسیاری از تحقیقات جهانی (ماری ان منسون و مارک گلدن، ۲۰۰۲) و (ایزابل متز، ۲۰۱۱) رسیدم که به یافته‌ای اشاره داشتند که به نظریه «کار در برابر خانواده» شناخته می‌شود و بیان می‌کند که انعطاف‌ناپذیری

19-Bad jobs

20-Abduction-Exploratory research

21-Semi structured

محیط‌های کاری، طبیعت چنان جوامعی است که تحت نظارت و تسلط مردان ایجاد شده و زنان را ناچار به انتخاب بین کار و خانواده می‌کند. با این دید، یکی از محورهای مطالعه را مسئولیت‌های خانوادگی و نقش مادری در نظر گرفتم. علاوه بر آن در تمام تحقیقات موضوعات دیگری نیز در کنار دلایل مذکور وجود دارد که به ویژگی‌ها و فضای کاری اشاره دارند. بنابراین محور اصلی سؤال‌ها را در چهار محور اصلی زیر استوار کردم.

- انگیزه‌های کار
- مسئولیت‌های خانوادگی و نقش مادری
- نوع و ویژگی‌های کار
- فضای کاری

در محور انگیزه‌های کار، زمان (سن مخاطب در آغاز به کار و اکنون) و دلیل آغاز به کار، سنجش انگیزه مالی کار کردن، سنجش وضعیت فرهنگی-اقتصادی خانواده، بررسی سابقه اشتغال زنان در خانواده و واکنش خانواده و نزدیکان به کار کردن فرد بررسی می‌شود. در محور مسئولیت‌های خانوادگی و نقش مادری، تعهد مردان خانواده به مسئولیت‌های برابر خانوادگی، تعهد همسر به مسئولیت‌های برابر بچه‌داری، فشار کاری خانواده بعد از تولد فرزند، اشتیاق و انگیزه کار بعد از تولد فرزند و حفظ سرمایه کاری بعد از زایمان سنجیده می‌شود. محور نوع و ویژگی‌های کار بیشتر به انتخاب شغل و انطباق آن با علائق شخصی، علاقه‌مندی به جنسیت فضای کاری، انگیزه ارتقا و پیشرفت شغلی می‌پردازد. فضای کاری نیز همین‌طور که از اسمش پیداست، فضای کاری را از جنبه ارتباط‌ها، زمان کار، قوانین داخلی سازمان‌ها و توجه به فعالیت و کار زنان مورد پرسش قرار می‌دهد.

در این مطالعه داده‌ها به روش تماتیک^[۳۲] تحلیل شدند. روند کار به این صورت بود که مصاحبه‌ها را به‌طور کامل با اضافه کردن حالات مشارکت‌کنندگان (احساسات و حرکات صورت) هنگام گفتگو پیاده کردم. کدگذاری برای تمام مصاحبه‌ها انجام و تم‌ها (مقوله) و زیرتم‌های ابتدایی از کدها استخراج شد. پس از اصلاح کدها، تم‌ها و زیرتم‌های کلی و مشترک بین تمام مصاحبه‌ها



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

گردآوری و بعد از بررسی و ارزیابی دو کارشناس (کارشناس ارشد جامعه‌شناسی و دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی) در دو نوبت و به‌صورت رفت و برگشتی، تم‌ها و زیرتم‌های کلی اصلاح‌شده، تقلیل داده و تحلیل آن‌ها آغاز شد. در این تحقیق کد^[۲۳] و واحد معنا را با این تعریف استفاده کردم: برجستگی که برای دیتاکسترتک^[۲۴] یا واحد معنا در تحلیل محتوای کیفی انتخاب می‌شود را کد گویند. واحد معنا، کلمات، جملات، یا پاراگراف‌هایی هستند که متضمن جنبه‌هایی مرتبط با همدیگر از رهگذر محتوا و زمینه‌شان هستند. کدها پیوندی است که پژوهشگر میان داده‌ها و مقولات یا [تم^[۲۵]ها] برقرار می‌کند (لیندلف و تیلور، ۱۳۸۸: ۲۷۴). نمونه‌ای از ساختن کدها و زیرتم^[۲۶]ها از متن مصاحبه‌ها در جدول شماره ۱ آورده شده است:

جدول ۱

زیرتم	کد	دلایل ترک کردن / (data extract) واحد معنا	مصاحبه‌شونده
مانع‌تراشی همسر	مخالفت همسر	می‌خواهم وقتی می‌آیم خونه غذای گرم داشته باشم نمی‌دانم فلان داشته باشم و... نداشت بروم	۰۰۹
ناامنی جنسی	پیشنهاد ناامن	شما ساعت ۲ بیا اداره، دقیقاً بعد از ساعت اداری گفتم آن موقع من بیایم چی کار؟ گفت بیا حرف بزنیم. تاکسی خوب گیر... نمی‌آمد	۰۱۲
ناامنی	حس ناامنی	گفت بیا حرف بزنیم. تاکسی خوب گیر نمی‌آمد... باز با خوش‌بینی تمام گفتم اشکال نداره و می‌روم و رفتم و تمام مدت هم حس پدی داشتم و می‌گفتم کاش اتفاق پدی برای من نیفتد	۰۱۲

23- code

24-Data extract

25- theme

26- Sub-theme

نمونه‌گیری

مصاحبه‌ها با ۲۳ زن ساکن ایران، طی سال‌های ۹۲-۹۳ که قبلاً شاغل بودند، ولی خودخواسته کارشان را ترک کردند انجام شد. قبل از مصاحبه‌ها با بیش از ۵۰ زن که ویژگی‌های تحقیق را داشتند، سؤال اصلی مطالعه را مطرح کردم و هدف آن را توضیح دادم. ۵۰ نفر مذکور با سؤال و پرس‌وجو از افراد مختلف برای معرفی نمونه‌هایی که ویژگی گروه مورد تحقیق را دارند و با روش گلوله برفی^[۲۷] و فراخوان در شبکه‌های اجتماعی شناسایی شده‌اند. با روش گلوله برفی فقط موفق به انتخاب ۸ نفر شدیم، بنابراین برای تکمیل نمونه‌های تحقیق از روش فراخوان در شبکه‌های اجتماعی (فیس‌بوک، گوگل پلاس) استفاده شد بدین طریق بقیه نمونه‌ها با میل شخصی درخواست مشارکت در تحقیق را پذیرفته و برای مصاحبه تماس گرفتند و از بین آنها انتخاب نهایی صورت گرفت.

از بین آن‌ها ۲۶ زن داوطلب شرکت در پژوهش شدند. از آن تعداد با ۲۳ نفر قرار برای مصاحبه هماهنگ شد و درنهایت ۲۱ مصاحبه برای تحلیل انتخاب و پیاده شد. زنان مشارکت‌کننده بدون توجه به نوع شغل و به صورت نمونه‌گیری نظری^[۲۸]، با آگاهی از تکراری نبودن بیش از اندازه یک شغل خاص، همچنین بدون توجه به سن و از گروه‌های سنی مختلف انتخاب شده‌اند.

در مورد نوع شغل زنان، دو بخش آموزش و سلامت (بهداشت و درمان) که بیشترین تعداد زنان شاغل در ایران را داراست به‌طور عمدی موردتوجه قرار گرفت که در بین نمونه‌ها از هرکدام حداقل یک نمونه با شغل‌های ذکرشده باشند. موضوع دیگری که در این نمونه‌ها وجود دارد و شایان‌ذکر است، چهار مورد بازنشستگی زودتر از موعد یا بازخرید سال‌های باقی‌مانده تا سن بازنشستگی است که این موارد را هم به دلیل همپوشانی ویژگی‌های آن‌ها با ویژگی‌های ترک کار، جزء نمونه‌های تحقیق آورده‌ام. همچنین سه نفر از مصاحبه‌شوندگان از زنان مطلقه، به دلیل محدودیت‌های اقتصادی و واکنش‌های اجتماعی خاص به شرایط آن‌ها، به‌عنوان بخشی از زنان شاغل،

27- Snowball sampling

28- Theoretical sampling

به هر فرد از سایر تم‌ها در مصاحبه‌ها پررنگ‌تر بیان می‌شد. در ادامه تم‌های این پژوهش توضیح داده می‌شود.

اشکالات سازمانی و کاری

اشکالات سازمانی و کاری، در این گزارش عبارت از اجرا نشدن قوانین کاری مثل بیمه، قرارداد، زمان کار و شرح وظایف نامشخص کار برای هر فرد، نپرداختن اضافه‌کاری تا شرایط نامساعد کاری و اشکال در مدیریت کاری است که به نسبت بسیار زیادی در صحبت‌های مشارکت‌کنندگان تکرار می‌شود. «ما قرارداد نداشتیم تو این کارمان» (عذرا) گرچه به نظر می‌آید اشکالات سازمانی و بوروکراتیک کل بازار کار را شامل می‌شود و فراتر از جنسیت، همه افراد شاغل را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ ولی درعین حال برای زنان فشارهای دیگری مانند مناسبات مردانه محیط کار و تسری این فشارها در خانواده و بقیه فشارهای کاری هم وجود دارد که چنین مواردی را برای زنان سخت و پرفشار می‌کند. همچنان نکته‌ی دیگری هم مطرح است که باعث می‌شود زنان در چنین شرایطی کار را ترک کنند، همین‌طور که شاید بتوان صحبت‌های سودابه را با این نظر تحلیل کرد؛ عدم اجبار شاغل بودن و نداشتن مسئولیتی در قبال تأمین هزینه خانواده است؛ نکته‌ای که به نظر می‌رسد توقعات کلیشه‌ای از «مرد نان‌آور»، نه تنها باعث تبعیض‌ها و نابرابری‌های علیه زنان شده است بلکه مردان را هم مجبور به ماندن و تحمل شرایط بد و غیرسالم بوروکراتیک کرده است چون مسئولیت تأمین مادی خانواده، عرفی و قانونی با آنهاست. همچنان که در بررسی الگوی سنتی تفکیک نقش‌های جنسیتی در کتاب‌های درسی، الگوی «مرد نان‌آور» به‌وضوح در آنها بازنمایی شده است (فروتن، ۱۳۸۹).

در نهایت کار ایشون [همسر] باید زندگی را بچرخاند از نظر مالی (سودابه) تعداد زنان شاغل کمتر از یک‌پنجم مردان شاغل در سرشماری سال ۱۳۹۰ اعلام شد، در مقابل تعداد زیاد زنان جویای کار بیانگر عدم وجود موقعیت شغلی برای زنان است که در یافته‌های این پژوهش نیز این واقعیت نشان داده می‌شود. در اغلب موارد فرصت شغلی برای زنان بسیار محدود است.



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

در نتیجه این تحقیق شغل زنان بیشتر به‌ناچار و علی‌رغم علاقه و تحصیلات آن‌ها انتخاب‌شده و اشکالات بسیاری را برایشان به همراه آورده است. مانند کار غیرمفید، فرسایشی، غیرخلاقانه، صوری، نامربوط به تخصص و تجربه فرد که در صحبت‌های زینب، ایوا، سلین، وفا، مهتاب، مهین، الهام، ساناز، فیروزه و... بارها به این موارد اشاره شده است.

من با فوق‌لیسانس بالاترین مدرک را داشتم تو تمام کارمندهای آنجا. بعد آنجا داشتم تلفن جواب می‌دادم. (زینب)

یا اگر هم کار مربوط به تحصیلات فرد بوده، به دلیل اشکالات مدیریتی و سازمانی منجر به فشار شدید مسئولیت‌های کاری شده است.

زمان تحویل پروژه خیلی کم بود. بعد از تو انتظار داشتند تو همان زمان کم بهترین کار را تحویل بدهی که هیچ ایرادی نداشته باشد. (عذرا)

یافته‌های این تحقیق با پژوهشی در ایالات متحده آمریکا، مشابه است. در آن پژوهش پرنستن (۲۰۰۶) بیان می‌کند: زمانی که نرخ ناچیزشماری^[۲۹] مهارت افراد بالا می‌رود، زنان متخصص بیشتر از مردان، عدم تطابق بین مهارت‌های خویش و میزان ارزش‌گذاری سازمان و همچنین تبعیض‌های محیط کاری را درک می‌کنند و اغلب دو برابر مردان شغلشان را رها می‌کنند.

نگاه مردانه

نکته قابل‌توجه در این یافته‌ها، فشار بسیار شدیدی است که زنان علی‌رغم اشتراک در رودررو بودن با مشکلات مدیریتی، سازمانی، قانونی و اجرایی با مردان شاغل، برخلاف آن‌ها و به‌تنهایی متحمل می‌شوند. فشار مناسبات و فضای به‌شدت مردانه کار به‌طور علنی و البته غیرعلنی و ضمنی زنان را از محیط کار پس می‌زند و باعث رانده شدن و طردشدن آن‌ها از کار می‌شود. در پژوهش متز (۲۰۱۱) در بخش بانکداری استرالیا، این‌طور بیان می‌شود که باوجود این‌که بانکداری با تعداد زیاد زنان شاغل در بانک، هنوز در تسلط زنان است ولی همچنان با سلسله‌مراتب مردانه کنترل می‌شود. طبق یافته‌های این تحقیق نیز زنان در هر شغلی و هر صنفی که کار می‌کنند، همواره

باید در اثبات دائمی توانایی و مهارت خود باشند، اغلب در انواع روابط کاری به دلیل مردانه بودن مناسبات و فشار قضاوت جنسیتی همیشگی دچار تنش زیاد می‌شوند و بی‌اعتنایی و عدم توجه به تخصص و قابلیت‌های آن‌ها به تدریج احساس سرخوردگی را برایشان به همراه می‌آورد. مهتاب، ایوا، سهیلا، ساناز، حنا، سلین و زینب همه نمونه‌های مشخص بسیاری را در ارتباط با این مفاهیم روایت کردند. برای نمونه:

می‌دانست کار را خوب انجام داده کار به بهترین نحو انجام داده ولی خوب هیچ ابراز نمی‌کرد. (مهتاب)

مرتب به تو این چیز ممکن است داده بشود که تو بر اساس لیاقت‌هایت [اینجا] کار نمی‌کنی تو چون دختری، چون خوشگلی، چون فلانی... (حنا)
تو یک جمع مردانه، زنی و دائم می‌خواهی اثبات کنی که من از شما بهتر کار می‌کنم. (شیرین)

به نظر می‌آید فضای کار، اندک روزه‌ها را هم برای زنان تاب نمی‌آورد و بیش از پیش احساس عدم تعلق زنان به آن فضا را بازتولید می‌کند. مناسبات مردانه همواره در حال تولید روابط غیررسمی در فضای کار است که بخش اعظم کار از طریق همین روابط غیررسمی پیش برده می‌شود. زنان تقریباً هرگز به این روابط غیررسمی به دلایل مختلف راه ندارند. از آن دلایل، جنس روابط غیررسمی و گاه پرخطر بودن آن برای زنان است. در این یافته‌ها برای زنان، نگرانی از مخدوش کردن اعتبار فردی در رقابت‌های کاری شدید وجود داشت (ساناز)، درحالی‌که مردان گاهی فضای رقابت را به محیطی دور از دسترس زنان و در مکان‌های غیررسمی هدایت کردند که ساختن رابطه‌های قوی به موازات رابطه کاری، برگ برنده آن‌ها شد چنان‌که محیط‌های پر ریسک برای زنان عملاً امکان رقابت را از آن‌ها گرفت.

می‌رفت خانه نماینده هامون. خیلی راحت پای منقلشان می‌نشست. خیلی راحت... خب من نمی‌توانستم این کار را بکنم. (ساناز)
تو بحث‌های داخلی خودشان ... مثلاً نقشه می‌کشیدند برای یک نفر که بیاندازش یا کی را بیاورند جای کی بگذارند (ایوا)
علاوه بر این، بی‌احترامی و توهین و حتی عادی شدن توهین در محیط کار،



اکثر زنان را اذیت کرده است. کوچک شمردن همیشگی زنان در بازار کار یا دست‌کم گرفتن ارزش کاری آن‌ها، ویژگی تاریخی فضای کار مردسالار است که باعث طرد شدن زنان می‌شود و در شرایطی موجب دست کشیدن آن‌ها از مبارزه و ثابت کردن توانایی‌های خویش است.

بین زمان تحویل پروژه خیلی کم بود. بعد از تو انتظار داشتند تو همان زمان کم بهترین کار را تحویل بدهی که هیچ ایرادی نداشته باشد... ایرادی داشت بدترین توهین‌ها را بهت می‌کردند. (عذرا)

به نظر می‌رسد زنان این پژوهش اغلب زیر نگاه مردانه کار می‌کردند و فشار این وضعیت، یکی از وزنه‌های سنگین تصمیم آن‌ها برای ترک کار است.

فشار چرخه‌ی اندرونی

مسئولیت بچه‌داری، خانه‌داری، مانع‌تراشی خانواده- همسر- دوست‌پسر و عدم حمایت خانواده در مورد کار، زیرم‌های مفهوم فشارهای اندرونی را تشکیل می‌دهند.

در صحبت‌های مفصل با زنان یافتیم که «مادری» گرچه به نظر «یک» واژه است ولی به تدریج مفاهیم انبوهی بر آن تلنبار شده و خواسته و ناخواسته آن را در برگرفته که بسیار پیچیده‌تر از زایش است که تنها جنس زن قادر به انجامش است، با این وجود جالب است توضیح دهم که در هیچ‌کدام از مصاحبه‌ها، اتفاقاً فرزند آوری دلیل ترک کار ذکر نشده است و در عوض اگر هم بچه دلیل بوده، حواشی فرزند آوری و بچه‌داری است نه خود عمل زایش و مفهوم مادری. همه مفاهیمی که به مادری و بچه و تربیت و پرورش و تر و خشک کردن و ... مربوط می‌شوند را در اینجا با کد «مسئولیت بچه‌داری» می‌خوانم تا با مفهوم دقیق «مادری» اشتباه نشود.

مریم به‌طور مستقیم می‌گوید که به خاطر نگهداری از فرزندش و چیزهای دیگر از کار بیرون آمده است و البته او خودش مفهوم «خانه‌نشین شدن» را بیان می‌کند که حاکی از نارضایتی او به خاطر ترک کردن کارش است.

به خاطر نگهداری از غزل و این‌ها خانه‌نشین شدیم. (مریم)
«این‌طور نیست که مردان نتوانند کارهای خانه را انجام دهند، بلکه مردم

فکر می‌کنند که انجام کارهای خانه برای مردان درست نیست» (آلبوت و والاس ۱۳۸۱). همچنین نویسنده‌ای در یکی از داستان‌هایش مانند نسرين، الهام، مریم، منصوره، سهیلا، شیرین، سودابه و مهین به‌خوبی به مفهوم متکثر خانه‌داری برای زنان اشاره می‌کند: «خانم‌های امروزی در خانه نقش یک هماهنگ‌کننده، مسئول روابط عمومی، آشپز، جلد، مدرس از مقطع پیش‌دبستانی تا دانشگاه، مشاور خانواده، راننده‌ی سرویس، آخرین زنجیره‌ی ارتباط خانوادگی، کارپرداز، مربی پرورشی و بانک را به همراه مسئولیت‌های خانوادگی غیرکلیدی ایفا می‌کنند» (گل‌سرخ، ۱۳۹۲).

طبق صحبت‌های مشارکت‌کنندگان اگر پدر یا هر شخص دیگری بخشی از این وظایف را انجام دهد، صرفاً به مسئول واقعی، «زن» کمک می‌کند. حتی ابهام بین «وظیفه^[۳۰]» [به معنی، چیزی که برای کسی هرروز مقرر باشد (لغت‌نامه دهخدا)]، یا «مسئولیت^[۳۱]» [به معنی، مسئولیت چیزی باکسی بودن؛ به گردن او و در عهده‌ی او و در ضمان و پابندی او بودن (لغت‌نامه دهخدا)]، نامیدن خانه‌داری و بچه‌داری از زبان مشارکت‌کنندگان به‌تکلیفی در مواجهه با آن کارها را نشان می‌دهد. همچنین احتمال وجود باور زنانه بودن کارهای اندرونی را تقویت می‌کند. باور شکننده‌ای که نه زنان را قاطع و مصمم در خانه نگه می‌دارد و نه پذیرای کامل نقش مدرن زن شاغل می‌شود که قسمتی از مسئولیت‌های نقش زن سنتی را تفویض کنند و کارهای خانوادگی را به مشارکت بگذارند.

می‌گفت خودت بچه خواستی مشکلاتش را هم خودت تحمل کن. (سهیلا)
در پژوهشی کمی بین ۳۸۴ نفر، در شاخص کارهای خانه، فقط خرید مایحتاج روزانه، رفتاری برابانه را نشان می‌دهد و به‌صورت اشتراکی بین زوجها انجام می‌شود؛ دو رفتار آشپزی و امور تأسیسات خانه، رفتاری بسیار جنسیتی یا «زنانه» - «مردانه» را نمایان می‌کند (جلایی پور و گرامیان نیک، ۱۳۹۰). موضوعی که یافته‌های این پژوهش هم آن را تأیید کرد. باور دیگر اعضای خانواده (همسر، پدر یا مادر) هم گاهی چنین است که این وظیفه یا مسئولیت مختص زن است؛ عملاً مسئولیت‌های خانوادگی را کاری «زنانه»

30- task

31- responsibility



قلمداد می‌کنند.

من از طرف پدر همسر و مادر خودم هم خیلی تحت فشار بودم، که [با لحن متفاوت، برای نقل قول] این بچه مظلومه...، بزرگش کن... (ساناز)
حتی برخی از محققین (شربتیان، ۱۳۸۶) نیز در مطالعه خویش، برگشتن به نقش‌های سنتی، مجموعه‌ای از نقش‌های همسری-مادری-خانه‌داری را توصیه کرده و نقش مادری را ارجح بر تمام نقش‌های زنان یادآوری می‌کند.
در پژوهشی که در آن ۴۱۰ تبلیغات تلویزیون ملی ایران تحلیل محتوا شد، آمارهای به‌دست‌آمده درنهایت نشان داد که استفاده از زنان در آگهی‌ها برای فروش بهتر کالا و خدمات، باعث پررنگ‌تر نمایانده شدن نقش کلیشه‌ای وی - کار در منزل و مکمل نقش مرد - شده است (اسدی و همکاران، ۱۳۹۱).
تأثیر رسانه‌های اغلب چنان همه‌گیر و گسترده است که سهیلا به‌طور مستقیم به این موضوع اشاره می‌کند و همه وظایف بچه‌داری را با مفهوم مهر مادری توصیف می‌کند.

مرتب هم تو مجله، توی روزنامه، تو ... درس‌های خودمان روانشناسی، روان‌پزشکی می‌خواندیم به هر صورت بچه‌ها اگر که محروم بشوند از آن مهر و محبت مادری به هر صورت یک سری از مسائل ممکن است پیدا کنه. (سهیلا)

گره نقش‌های سنتی بر کلافی بافته‌شده که نقش نه‌چندان خویشاوندش هر بار، تودرتو و گره در گره خودش را باز-می‌بافد و دیدن و یافتن مسئله اصلی را سخت‌تر و پیچیده‌تر می‌کند. «مانع‌تراشی همسر، خانواده و دوست‌پسر» از موضوعات تکرارشونده به‌عنوان دلیل ترک کار در گفت‌وگوهای مشارکت‌کنندگان است (ساناز و الهام، حنا، مهتاب، منصوره، سهیلا، شیرین و...). همچنین نوعی از مانع‌تراشی که آنرا «مانع‌تراشی خاکستری» می‌نامم، وجود دارد که در آن طرف مقابل جسارت مخالفت علنی و صریح را نشان نمی‌دهد، ولی در مقابلِ باورهای سنتی جامعه و بعضاً در مقابلِ باورهای ترک‌خورده خود فرد (زن به‌عنوان مفعول، و همسر- خانواده به‌عنوان فاعل) نیز شجاعت حمایت از اشتغال زن را ندارد.

خب یک بداخلاقی خاص خودش را داشت... من وقتم را بیشتر روی بچه

می‌گذاشتم، ۶ کیلو اضافه وزن پیدا کرده بودم.... بعد همه‌اش در آمد و رفت بین خانه خودمان و مادرش بودیم...دائم حرفش این بود که روزهایی که تو نبودی، من همیشه به‌موقع می‌رسیدم (ساناز)

از طرف دیگر، معمولاً خانواده‌ها نیز هم‌نوا با دیگر ساختار مردانه کار و جامعه، حمایت کافی از زنان شاغل نمی‌کنند؛ بلکه گاهی در موارد فشار زیاد بر آن‌ها، زنان را به سکوت، پذیرش و درنهایت ترک کار تشویق می‌کنند. برای تأیید این موضوع در سؤال دیگری در همین پژوهش، از زنان مورد مصاحبه در مورد نظر خانواده‌هایشان، راجع به شاغل بودن یا نبودن آن‌ها سؤال کردم. به اتفاق تمام زنانی که به‌طور خاص مردان خانواده‌شان (پدر، همسر، برادر) نیز از شاغل بودن آن‌ها حمایت کردند، مدتی بعد از این مصاحبه‌ها دوباره مشغول کار کردن شدند. به نظر می‌رسد فضای مردانه پرفشار، حمایت قوی مردان را نیز طلب می‌کند؛ گرچه حتماً مواردی نیز یافت می‌شود که زنان، فقط با حمایت‌های زنان خانواده و یا حتی بدون آن بر فشارهای فضای کار غلبه می‌کنند.

اجبار در سایه

در کنار تمام رشته‌های پیچ‌درپیچ و مناسبات پر تاریخ اندرونی، مفاهیم دیگری هم در صحبت‌های زنان وجود دارد که نتیجه‌ی فرایند جامعه‌پذیری یا بازتولید فرهنگ غالب مردسالارانه است، این باور برای خود زنان هم بدیهی جلوه می‌کند که وظایف و مسئولیت بچه‌داری و خانه‌داری را مختص زن می‌دانند و نگران از دست دادن تنها نقش پذیرفته‌شده خویش هستند. به نظر می‌رسد همین باور و نگرانی، زنان را به خانه‌داری همسر بی‌اعتماد می‌کند (فیروزه، مریم، نسرين، الهام، مهتاب، مهین). «یعنی نه این‌که نخواهد کمک کند... آن کار را قبول نداشتم.» (نسرين). بورديو^[۳۲] چنین وضعیتی را «خشونت نمادین^[۳۳]» می‌نامد و آن را چنین تعریف می‌کند: «خشونت نمادین، خشونت تحمیل‌کننده اطاعت‌هایی است که نه فقط به مثابه اطاعت درک نمی‌شوند،

32- Pierre bourdieu

33-Violence symbolique



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

بلکه با اتکا بر «انتظارات جمعی» و باورهای از لحاظ اجتماعی درونی شده (فهمیده می‌شوند). نظریه خشونت نمادین، همچون نظریه جادو، بر یک نظریه باوری و یا بهتر بگوییم بر یک نظریه بازتولید باورها استوار است» (بوردیو، ۱۹۹۴) نمونه‌های زیادی از زنان این پژوهش با چنین مفهومی از خشونت نمادین روبرو هستند و به‌صورت درونی شده، وظایف خانواده را زنانه تلقی می‌کنند و حتی مشارکت همسر در چنان وظایفی را لطف تلقی می‌کنند (مهین). یا حتی در زمان‌های نبودن در خانه، به دلیل شاغل بودن، همه معوقات خانه‌داری و بچه‌داری را با فشار مضاعف بر خویش جبران می‌کنند (مهتاب، مهین). یا مانند دکتر شیرین از فشار و احساس گناه برای نبودن در خانه به خاطر کار رنج می‌برند.

یک احساس گناه ناخودآگاه داریم از این‌که ساعت‌هایی تو خانه نیستیم. و همین احساس ناخودآگاه که تو ضمیرمان هست باعث می‌شود که آن ساعت‌هایی که تو خانه‌ایم، همش در حال سرویس دادن به بقیه باشیم. هیچ هم فرقی نمی‌کند که در چه مقطع کاری، شغلی، تحصیلی، فرهنگی هستیم. (شیرین)

از طرف دیگر زنان مترصد عدم تعادل بین نقش زن شاغل و نقش‌های دیگر، اولویت را به مسئولیت‌های خانوادگی می‌دهند. به صورتی که حتی برخی از آن‌ها مانند بهناز قبل از قرار گرفتن در نقش همسر- مادر، تصور روبه‌رو شدن با مسئولیت‌های سنتی را دارند و حتی اگر شاغل باشند و مجرد، خودشان را در حال دورخیز ترک کردن کارشان برای پذیرش کامل نقش همسر- مادر قرار می‌دهند.

من به این نتیجه رسیدم که شاید این مادر دیگر درگیر مسائل خودش شده است، کارش و اش اولویت داشت... آن چیزی که تو ذهنم هست، حتی اگر به آن برسیم و بچه‌دار بشوم، قطعاً [کار را] ولش می‌کنم. مطمئنم. (بهناز)

نداشتن اتاقی از آن خود

در این تم مشارکت کنندگان از موضوعاتی مانند قصد ادامه تحصیل، نداشتن اوقات فراغت، تامین مالی از راه دیگر، تردید در دستیابی به ایده‌آل‌های

شغلی، برگشت به محل اولیه زندگی و ... صحبت کردند و این موضوعات را دلیل ترک کار خود بیان کردند، که آنها را تحت نام برنامه‌های شخصی و ویژگی‌های شخصیتی دسته بندی کردم. گرچه این موارد با مفهوم موضوعات فردی معرفی می‌شوند، ولی پس هرکدام از این مفاهیم انبوهی از نابرابری‌های جنسیتی وجود دارد. حتی برنامه‌های شخصی زنان مانند نداشتن اوقات فراغت کافی، جامعه‌ی مردانه‌ای را نمایان می‌کند که زنان از فرصت‌های فراغت ساعات کاری، سهم چندانی ندارند. (هاشمی و همکاران ۱۳۸۷) علاوه بر عدم دسترسی آزادانه به مکان‌های ورزشی، امنیت شهری هم برای زنان به نحوی است که استفاده از فضاهای شهری را برای آن‌ها با مخاطره روبرو می‌کند (بمانیان و همکاران ۱۳۸۷). در صحبت‌های اغلب زنان این پژوهش، دوری راه جزء مخاطرات همیشگی است.

به نظر می‌رسد فضای کلی کار در ایران به نحوی است که زنان معمولاً به آن احساس تعلق نمی‌کنند و سهمی برای خود در آن نمی‌بینند. گویا فضای کار، جایی برای نمود علایق، بروز استعدادها و توانایی‌ها و در یک کلام اتاقي از آن خودشان به زنان نمی‌دهد.

نرگس، منصوره، حسنیه و فیروزه در روایت از زندگی کاری خویش نیاز مالی را در انگیزه‌های کاری برجسته می‌کنند که بسته به برطرف شدن آن نیازها و وجود عوامل دیگر، «موضوعات فردی» به عاملی پرننگ‌تر برای ترک کار آن‌ها می‌شود.

برای خرج تحصیلم کار می‌کردم. (فیروزه)

منصوره، حسنیه و نرگس هر سه در روند طلاق و جدایی، برای تأمین مخارج روزمره زندگی، مجبور به کار کردن می‌شوند. در مورد نرگس اگر از راه دیگری تأمین مالی شود، علاقه به کار کردن ندارد و با دلایل مختلف شخصی مثل کم بودن مهارت، درس خواندن و برگشتن به محل زندگی اصلی، کار را رها می‌کند.

خیلی محیطش برایم جذاب نبود... یک سال و خرده‌ای بود اصلاً از شوهر سابقم پولی نگرفته بودم، آن سکه‌ها را... نمی‌داد... بعد آن را پیگیری کردم... چند تا سکه ازش گرفتم... به خاطر همین سر کار نمی‌رفتم. دوست نداشتم



بروم سر کار واقعاً (نرگس)

فشار مراودات کاری

طبق یافته‌های این پژوهش فشار حاصل از مراودات کاری بعد از تم‌های پیش‌گفته یکی دیگر از دلایل ترک کار زنان است. مراوده بین زنان با دیگر همکاران فارغ از جنسیت، مراوده با همکاران مرد، مراوده با رئیس یا مسئول بالادستی کار سه دسته شکایت‌های مربوط به مراودات است که موجب ترک کار زنان مشارکت‌کننده در این پژوهش شده است.

فیلم‌های سینمایی شوکران و زیرپوست شهر و سریال خواب‌ویدار نمونه‌هایی از فیلم‌های صداوسیما و سینمای ایران هستند که بر روابط کاری زنان با همکاران متمرکز بوده‌اند و در جایگاه رسانه‌ای، ارزش‌های عرفی تبعیض‌آمیز را نمایان و تقویت می‌کنند (قدوسی، ۱۳۹۲). روابط شغلی زنان در ایران اغلب جزء پررنگ‌ترین موضوعات مطرح است. خود زنان، اجتماع و بازار کار معمولاً نسبت به این مراودات حساس‌اند، حتی معیار ارزشی خاصی برای آن در نظر می‌گیرند. مثل این‌که گفته می‌شود شغل معلمی و پرستاری برای زنان خوب است. عرف جامعه مطابق ارزش‌های مردسالاری و بر طبق نقش‌های سنتی، به دلیل مراودات زنان در آن شغل‌ها، حضور آن‌ها در بخشی از مشاغل را نادرست می‌داند و محدود می‌کند.

اضطراب و نگرانی فضای کاری یا شاید هم ترس از دست دادن فرصت است که باعث شده زنان نتوانند این مراودات را کنترل و مدیریت کنند؛ گرچه متقی و همکاران (۱۳۸۳) در پژوهشی بیان می‌کنند که زنان شاغل به نسبت‌های متفاوتی ترس از موفقیت دارند و همین ترس باعث اضطراب و نگرانی می‌شود. درحالی‌که سابقه شاغل شدن دوباره برخی از مشارکت‌کنندگان (ساناز، بهناز، عذرا، حنا و مریم) بعد از مصاحبه‌های این پژوهش، ترس از موفقیت در اشتغال را در آن‌ها جوری تصویر نمی‌کند که مانع از دوباره برگشتن آن‌ها به فضای کار شود. (جدول شماره ۲ در ضمیمه)

من اصلاً احساس آرامش تو کار خیلی کم داشتم، احساس اضطراب تو کار خیلی داشتم، هم‌ا‌ش [باید] مواظب باشم، کارم را آن‌قدر خوب انجام بدهم

که خانم ... نیاید به هم گیر بدهد. (بهناز)

تحقیقات دیگر نیز بر این نکته تأکید می‌کنند که مراودات کاری زنان با مراودات کاری مردان متفاوت است و مردان شبکه روابط اجتماعی قوی‌تری را در محیط کار تجربه می‌کنند مردان دائماً شبکه روابط اجتماعی خود را قوی‌تر می‌کنند، درحالی‌که زنان طبق همین بررسی، اگر ساعات اضافی برای حضور در محل کار داشته باشند، که معمولاً این‌طور نیست و باید برای رسیدگی به امر فرزندان خانواده، هرچه زودتر محل کارشان را ترک کنند (توسلی و نجار نهاوندی، ۱۳۸۷).

عدم امنیت جنسی

موضوعات جنسی شبیه بقیه جوامع، متأسفانه همچنان جزء دلایلی است که زنان، گرچه به‌سختی ولی به‌هرحال از آن نیز یاد می‌کنند. بنابر گزارش کمیسیون بررسی وضعیت زنان در سازمان ملل متحد (CSW)^[۳۴] در سال ۲۰۱۳ بین ۳۰٪ تا ۵۰٪ زنان قربانی آزار جنسی در تمام فضاها، ازجمله فضای کاری هستند. با در نظر گرفتن این نکته که هنوز درصد بسیار بالایی از آزار گزارش نمی‌شود. عدم امنیت جنسی، آزار جنسی، عدم حمایت، ترس، عشق یک‌طرفه، درخواست جنسی، درخواست جنسی در مقابل مزد مالی و سوءاستفاده از شرایط مطلقه بودن از مواردی است که زنان در این مطالعه به آن‌ها اشاره کردند. اصرار اذیت‌کننده، بی‌اعتمادی به مردان، ترس از تعرض مردان، نادیده گرفتن حقوق بدیهی انسان و نگرانی از رفتار جنسی مردان همه عدم امنیت جنسی زنان را نمایان می‌کند. حتی ماندن در شرایط ناامن جنسی، ترس عمیقی در آن‌ها به وجود آورده است که نمونه‌هایی مانند فیروزه، زینب و حسنیه برای همیشه ترجیح می‌دهند کار را رها کنند.

من اصلاً هیچی دیگر باب طبعم نبود... کلاً به مرد جماعت بی‌اعتمادی داشتم که اصلاً نمی‌توانستم قبول کنم که ... چیز بودند، ثبات اخلاقی نبود بین مردا... به خاطر همین... واقعاً من یک نوع ترس دارم و دوست ندارم باهاشون کارکنم. (فیروزه)



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

در نهایت آزار جنسی وجود دارد که بهناز، فیروزه، نرگس، حسنیه، مهتاب، حنا و زینب راجع به آن صحبت کردند. تهدید، ایجاد مزاحمت در محل زندگی خانوادگی، آزار روانی، درخواست جنسی و تجاوز جنسی مواردی است که زنان را به شدت رنجانده و ترسانده است. علاوه بر آن، عدم حمایت مدیران و همکاران و حتی قانون در مقابل آزار و اذیت، و همچنین جدی نگرفتن اعتراض‌های فعالانه زنان نسبت به این خشونت‌ها از سوی مدیران‌شان شرایطی را به وجود آورد که در آن زنان تنها مجبور به ترک محیط کارشان شدند.

یک کسی آنجا بود که خیلی به من علاقه داشت... خیلی اذیت می‌کرد... تهدیدهایی که نمی‌دارم زندگی کنی. نمی‌دارم آب خوش از گلوی پائین برود. (بهناز)

بعد آن آقا با اینکه زنش تو شرکت بود... یک روز علناً به من چیز کرد گفت و اینا (نرگس)

یکهو گفت بیا حضوری پولتو بگیر خیلی یکهو وحشت کردم خیلی دیگه توهین‌آمیز بود (زینب)

سوءاستفاده از شرایط زندگی خصوصی زنانی مثل نرگس و حسنیه که مطلقه هستند، بیشتر از زنان دیگر پیش می‌آید و آن‌ها را آزار می‌دهد. به‌طوری‌که این تم در روایت‌های نرگس و حسنیه از رنگ بیشتری نسبت به بقیه برخوردار است.

خوب اصلاً هر کی شناسنامه آدم را می‌دید این‌طوری می‌کرد... هر کی می‌دید خوب یعنی سر کار این طوری معمولاً دیگر... (نرگس)

همه آدم‌ها هم تا من را می‌بینند مزاحم می‌شوند (حسنیه)

باوجوداینکه تعداد کدهای تجاوز کمتر از آنی است که به‌عنوان وزنه بزرگ و خشن دلایل اصلی ترک کردن کار زنان بتوان آن را برجسته کرد، ولی خودداری زنان از صحبت کردن از تابوهای جنسی مثل این حتی در چنین پژوهش کیفی، وجود بیش از این آمار را محتمل می‌کند. در یافته‌های من نیمی از زنان به موضوعات جنسی اشاره کردند، گرچه شاید در صحبت‌های دوتایی درحالی‌که صدایشان ضبط می‌شد ترجیح دادند بیشتر و عیان‌تر از این کدها بگویند. بااین‌حال حسنیه به‌طور کامل با تعریف تجاوز جنسی وحشتناکی به

او، داستان‌ش را شروع کرد و مهتاب و فیروزه و زینب هم هرکدام به داستان تعرضی مشابه با ناراحتی و سختی فراوان اشاره کردند. من دستم را رو دستگیره در که می‌آورم پایین ایشان دستشان را می‌گذارد رو در. آن اتفاقی که نباید بیفتد افتاد و ایشان خیلی خودشان را به من نزدیک کردند و من خیلی بدم اومد از این حرکت (حسینیه)

دستمزد مالی

دستمزد مالی مشکل اغلب زنان شاغل است؛ گرچه خیلی از زنان با این وجود همچنان در شغل‌های خود حضور دارند و فعالیت می‌کنند. به نظر می‌رسد حتی اگر نامناسب بودن دستمزد زنان، موضوع قابل‌تعمیم به اکثر زنان شاغل باشد، اما همچنان مسئله اصلی و اولیه اشتغال زنان نیست چون به هر ترتیب، جمعیت فراوانی از زنان طبق آمار رسمی و غیررسمی هنوز در بازار کار هستند و کار را به خاطر حقوق کم ترک نکرده‌اند. حقوقی که می‌دهند خیلی پایین است و واقعاً ارزش این که شما بخواهی بابت آن پول بروی سر کار از صبح تا غروب [ندارد]... (نسرین)

زنانی هم که دستمزد کم را از اولین دلایل ترک کارشان ذکر کردند، بعضاً سابقه کاری چندین ساله یا حتی چند ۱۰ ساله داشتند. یعنی سال‌های زیادی، بین بودن در بازار کار، یا ترک کار، ماندن با شرایط بد را انتخاب کردند. ولی به تدریج با فشار نابرابری و تبعیض دستمزد، بازار کار را به لقای آن بخشیدند. شاید همین ترجیح ماندن با شرایط بد، جزء علت‌های تکرار باز تولید چرخه دستمزد پایین به زنان، ترک زودرس کار و به دنبال آن استخدام کمتر و به همین ترتیب دور پرفشار نابرابری اشتغال برای زنان باشد.

ناامنی

ناامنی بالاینکه جزء زیرتم‌های مختلف آمده است، اما در اکثر مصاحبه‌ها خود این مفهوم به‌طورکلی و به‌کرات آورده شد تا جایی که بشود آن را به‌عنوان احساس کلی و غالب بر اکثر زنان شاغل این پژوهش، در نظر گرفت. فشار شدید فضای ناامن جنسی، قانونی و ساختاری در سخنان مشارکت



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

کنندگان، فضای تاریک و سردی را تصویر می‌کند که سختی و استهلاک هرکدام از بیست‌ویک تجربه این تحقیق کاملاً در آن ملموس می‌شود. بدترین احساسم این بود که امنیت نداشتم. (بهناز)

این می‌خواهد پول من را بده، نمی‌خواهد بده. می‌خواهد سوءاستفاده کند. نمی‌خواهد کنه این حجم اینا را نخوهم هی اذیت شوم. (زینب)

اگر یک کلمه از صحبت‌ها را بگویم آقا من همچین مشکلی دارم، درد دل حتی بکنم آن فردا بر علیه من استفاده می‌شود پیش بچه‌های دیگر، به خاطر همین هم من هیچی نمی‌گویم آنقدر نا امن است. یک جوری است (فیروزه)

انقدرش ناراحت شد و گفت آقای فلانی به همه این تعرض را کرده اگر تو نمی‌گفتی من نمی‌خواستم به احدی بگویم که این سر من هم این بلا را آورده (حسنیه)

تبعیض

تبعیض آخرین مقوله پرتعداد در بین صحبت‌های مشارکت‌کنندگان این تحقیق است. به جز تبعیض جنسیتی که در لابه‌لای این مطالعه چندین بار تکرار می‌شود، تبعیض‌های سنی و سابقه‌ای و تبعیض رابطه‌ای در پرداخت حقوق هم وجود دارد که گویا از اشکالات بازار کار ایران است.

با پسرها خیلی چیزتر بودند... [محترمانه‌تر]...اره... حالا نمی‌دانم به خاطر مدرکشان بود یا... [رئیس] با پسرها خیلی رابطه‌اش خوب‌تر بود. (الهام)

بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش سعی به اکتشاف و فهم دلایلی دارد که باعث می‌شود زنان، سازمان یا شرکتی را که در آن کار می‌کردند ترک کنند. همچنین سعی در گسترش مطالعات قبلی که در زمینه‌ی فهم و شناخت و آگاهی بخشی از موانع حضور زنان در بازار کار و هویت کاری زنان انجام شده، دارد. در این تحقیق، ۲۱ زن که قبل از انجام پژوهش شاغل بودند و خودخواسته کارشان را ترک کردند، مشارکت کردند و روایت و دلایل خود را از تجربه ترک کردن کارشان با این سؤال «چرا کارشان را ترک کردند؟» در اختیار این پژوهش

قراردادند. در این پژوهش معلوم شد که دلایل عمده، فشارهای مختلف در محیط کار، شامل اشکالات کاری و سازمانی، نگاه مردانه، مراودات کاری و موقعیت شغلی متزلزل آن‌ها و فشار نقش‌های اندرونی و موضوعات فردی (که چه‌بسا حاصل‌شده از این‌همه فشار است) و در کنار هم قرارگرفته‌شان است که به‌سادگی زنان را به رها کردن کارشان وادار می‌کند. به نظر می‌رسد فضای کاری برای زنان به‌شدت فرساینده است و فشار از جنبه‌های مختلف، شرایط را برای زنان تحمل‌ناپذیر می‌کند.

علاوه بر چند دلیل عمده بالا، دلایل دیگری هم وجود دارد که نمی‌توان هیچ‌کدام از آن‌ها را انکار کرد؛ مانند عدم امنیت جنسی، اجبار در سایه، دستمزد مالی، ناامنی و تبعیض. درعین‌حال مجموع این دلایل، لایه‌های عمیقی از موانع در راه گسترش اشتغال و ثبات حضور زنان در شغل-شان را شکل می‌دهد.

اشکالات کاری و سازمانی و نگاه مردانه از دلایل پررنگ زنان برای ترک کارشان بود که پژوهش استرالیایی یافته-های این تحقیق را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از عوامل که باعث تحت‌فشار بودن زنان از سوی سازمان‌شان می‌شود، به‌عنوان دلیل اصلی زنان برای ترک کردن محیط کارشان مطرح است (متز، ۲۰۱۱). همچنین طبق یافته‌های این تحقیق مشخص شد که فشار روانی بر زنان در بازار کار بسیار بیشتر از مردان است ولی ساختار مردانه بازار کار باعث شده زنان کمتر لب به اعتراض بکشایند، و آنان را به سمت ترک کار سوق می‌دهد. همان‌طور که تحقیقی در بریتانیا نیز مویید این یافته است که بین زن و مردی با شرایط مشابه، شغل مشابه و تجربه یکسان که باید در واقع رضایت شغلی یکسان را گزارش کنند؛ برخلاف انتظار زنان کمتر از مردان مجادله و ابراز نارضایتی می‌کنند (اندرو . ای کلارک ۱۹۹۵). به نظر می‌آید در شرایط نامساعد، مردان بیشتر و سریع‌تر به شرایط پرفشار کاری اعتراض می‌کنند، درحالی‌که زنان شاید به دلایل ساختار مردسالارانه و پذیرش نقش فرودست، کمتر لب به اعتراض یا شکایت از کارفرما، رئیس یا مدیر می‌کشایند؛ درحالی‌که زنان بیشتر از مردان می‌توانند تفاوت‌ها و تبعیض‌های محیط کاری را درک کنند (آنه ای. پرستن، ۲۰۰۶).



چرخه فشار اندرونی یکی دیگر از دلایل زنان برای ترک کارشان است. در این یافته‌ها اندرونی به مجموع وظایف بچه‌داری، وظایف خانه‌داری، مانع‌تراشی خانواده و عدم حمایت خانواده در مورد کار گفته می‌شود. مجموع وظایف خانواده و نگرش‌های کلیشه‌ای نسبت به زنان از طرف جامعه، خانواده و حتی باور خود زنان فشارهای زیادی را بر آن‌ها تحمیل می‌کند که موجب ترک کردن سازمان/ شرکت توسط زنان می‌شود. تحقیقات کمی گذشته در ایران نیز تا حدودی وجود کلیشه‌های جنسیتی را تأیید می‌کند و آن را به نحوی دیگر جز ویژگی‌های بازار کار زنان می‌پذیرد. از جمله پژوهشی راجع به تحلیل سرشماری سال ۱۳۷۵، اختصاص بیشتر شغل‌های به اصطلاح «زنانه» را به زنان توصیف می‌کند و آن را تأییدکننده نظریه‌های جنسیتی در گرایش زنان به جذب در مشاغل زنانه که انعکاسی از نقش خانگی آن‌هاست می‌داند (نوروزی، ۱۳۸۳). همچنین مطالعه‌ای که در استرالیا بین کارمندان بانک انجام شده نیز چنین فشاری را تأیید می‌کند و «مسئولیت‌های خانوادگی» را شاه کلید توضیح دلایل خروج زنان از سازمان‌ها به حساب می‌آورد (متز، ۲۰۱۱).

خانه‌داری و بچه‌داری از نقش‌های سنتی است که طبق این تحقیق «زنانه» تصور کردن آن، فشاری بر زنان مشارکت‌کننده در این مطالعه آورده و آن‌ها را وادار به ترک سازمان‌شان کرد. آموزش اجتماعی و رسانه‌ها در ساختن و بازتولید کلیشه‌های سنتی نسبت به زنان، تأثیر بسیاری دارند. بارها در رسانه‌ها به مردان توصیه می‌شود که برای داشتن زندگی عادلانه‌تر بهتر است که به زنان در وظایف خانه‌داری آن‌ها کمک کنند. از جمله آن که مدیرعامل مرکز فرهنگی- پژوهشی زنان اعتقاد دارد که تمام کارهای داخل خانه با زن است: «بهترین وضعیت این است که تمام کارهای خارج از خانه با مرد و مدیریت منزل شامل مهمانی رفتن، ارتباط با همسایه‌ها، مدیریت خانه و همه اتفاقاتی که در آن رخ می‌دهد با زن باشد. ... کارهای ذاتی برای مردان شامل کار بیرون از خانه، خرید و این قبیل کارها می‌باشد و مدیریت کارهای خانه بر عهده زن است» (رمضانعلی، ۱۳۹۲). حتی نخبگان و روشنفکران هم اغلب نقش‌ها و قالب‌های کلیشه‌ای سنتی را در مورد زنان متصور هستند. رامین جهان‌بگلو، استاد فلسفه‌ی سیاسی و پژوهشگر، در پاسخ این سؤال

که اولین چیزی که بعد از کلمه‌ی زن به ذهن او متبادر می‌شود، چیست؟ می‌گوید: «عشق!» (زن معمار جامعه مردسالار، ۱۳۸۳) و در مورد انتظارات فردی و اجتماعی از همسرش، محبت و عشق به خود او به‌عنوان همسر و به فرزندش به‌عنوان مادر را برمی‌شمرد (همان). سایه بزرگ مردسالاری روی تمام این سخنان سیطره دارد و تقریباً هیچ کجا رسیدگی به وظایف خانه‌داری را به‌عنوان مشارکت در کار خانواده برنمی‌شمردند و همیشه سخن از «کمک به زنان» است. همین سخن رایج که مردان بعد از فوت همسرشان به کسی نیاز دارند که به آن‌ها برسد و کارهایشان را منظم کند، یعنی همسر (زن) به‌عنوان کارمند همیشگی برای سمت خانه‌داری مورد نیاز است و اگر یکی رفت، لازم است به‌سرعت جایگزین شود.

طبق یافته‌های این مطالعه، گره کور مانع‌تراشی‌های خانواده وقتی سفت‌تر می‌شود که زنان، عدم رضایت همسر و خانواده‌شان و حتی جامعه را بدیهی فرض می‌کنند و درخواست ایجاد شرایط برابر در خانواده برای اشتغال را حق خودشان نمی‌دانند؛ یا اگر هم حق خودشان بدانند، اولیتی برایش نسبت به خانه‌داری و بچه‌داری نمی‌بینند؛ فرایند جامعه‌پذیری، پذیرش فشارهای مسئولیت خانه‌داری و بچه‌داری را در زنان درونی کرده است. درحالی‌که این وضعیت برایشان ناخوشایند و نامطلوب است و درواقع اغلب زیر ضرب کار می‌کنند و مورد خشونت نمادین قرار می‌گیرند. مشخص می‌شود که تربیت جنسیتی یا آموزش جنسیتی که در فرایند اجتماعی شدن افراد جامعه انجام می‌شود، و موجب خشونت نمادین بر زنان می‌شود، خانواده‌ها را نیز به‌عنوان مانع اشتغال زنان درگیر می‌کند و مانع‌تراشی آن‌ها جز دلایل ترک کردن کار زنان می‌شود. وضعیت کشاکش بین کار و زندگی برای زنان، موضوعی است که در تحقیقات جهانی نیز مورد مطالعه قرار گرفته است و نتایج آن تحقیقات شبیه کار ماست. در این خصوص بنابر تحقیقی جهانی، مردان در کار خویش به پیشرفت شخصی و حقوق مادی اهمیت بیشتری می‌دهند و زنان به جذاب بودن کار توجه دارند. اما درعین حال زنان کار را با زندگی روزمره خویش تطبیق می‌دهند و دائماً در حال ایجاد تعادل بین کار و زندگی هستند. درحالی‌که در مردان، کار دارای استقلالی است که ارتباطی با مسائل



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

دیگر زندگی روزمره آن‌ها ندارد. از این رو، وضعیت تأهل، تعداد فرزندان، سن و جنس آن‌ها و ارتباط عاطفی با همسر، در یافتن شغل زنان و ماندگاری آن نقش دارد (ILO ۲۰۰۲ - ۲۰۱۰)^[۳۵].

بر پایه این پژوهش این‌طور استنباط می‌شود که هنوز زنان با فضا و بازار کار احساس غریبی می‌کنند و بازار کار از آن زنان نشده است. در واقع به نظر می‌رسد جامعه خود-خواسته زنان را برای محیط‌های غیر خانوادگی و کاری تربیت نمی‌کند و آن‌ها را از فضای کار طرد می‌کند. موضوعی که علاءالدینی و رضوی (۱۳۸۲) هم به آن در تحقیقی اشاره می‌کنند، بنابر مطالعه آنها می‌توان چنین برداشت کرد که دولت با ایجاد محدودیت در مشارکت کامل زنان در جامعه و همچنین فسخ برخی از قوانین قبلی که از حقوق زنان دفاع می‌کرد، در پی از پیش تعیین کردن نقش زنان در جامعه است.

در این پژوهش مشخص شد که موضوعات فردی دلیل دیگری برای ترک کار زنان است. که شاید بتوان با نداشتن مهارت اشتغال‌پذیری^[۳۶] آن را توضیح داد. مهارتی که شاید فشار محیط مردانه کار و نقش‌های اندرونی، به زنان اجازه کسب آن را در محیط کار نمی‌دهد. اصطلاح اشتغال‌پذیری سازه روانی- اجتماعی است که از سه بعد انطباق‌پذیری، هویت شغلی و سرمایه انسانی- اجتماعی تشکیل شده است (جواهری، سراج زاده و رحمانی، ۱۳۸۹). شاید در بازبینی کدهای این پژوهش توسط فرد دیگر، یا با افزایش نمونه‌های مشارکت‌کننده، وزن این تم‌ها جابه‌جا شود. در هر حال به نظر می‌رسد که بازوی پرزوری که بیش از بقیه موانع، زنان را به ترک کارشان وادار کرده است، سه مقوله اشکالات کاری و سازمانی، فشار چرخه اندرونی و نگاه مردانه است.

*پرستو اله یاری، کارشناس مهندسی کامپیوتر و پژوهشگر مستقل ساکن تهران
Parastoo.a@gmail.com

35-ILO calculations based on the European social survey (Norwegian Social Science Data Services: 2002, 2004, 2006, 2008, 2010)

36-Employability

منبع‌ها:

- ابوت، پاملا، والاس، کلو (۱۳۸۰)، ترجمه منیژه نجم عراقی، «جامعه‌شناسی زنان»، تهران، نشر نی، صص ۱۱۴ و ۱۱۵
- ابوذر، اسماعیل، غلامی، نجمه (بهار ۱۳۸۸)، «بررسی روند اشتغال زنان در مقایسه با مردان و عوامل مؤثر بر سهم اشتغال زنان بر بخش صنعت ایران»، مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، سال ۷، شماره ۱
- اسدی، عباس، عبدی، ندا (۱۳۹۱)، «نقش و عملکرد زن در تبلیغات بازرگانی تلویزیون ایران، تحلیل محتوای پیام‌های بازرگانی شبکه ۳ سیما در مهر، آبان و آذر ۱۳۹۱»، پژوهشنامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۹۱: ۲۰-۱
- برناردز، جان (۱۳۸۸)، ترجمه حسین قاضیان، «درآمدی به مطالعات خانواده»، تهران، نشر نی، چاپ دوم
- بمانیان، محمدرضا، رفیعیان، مجتبی، ضابطیان، الهام (۱۳۸۷)، «امنیت تردد زنان در فضاهای شهری و سنجش مشارکتی آن‌ها در بخش مرکزی شهر تهران»، علمی- پژوهشی تحقیقات زنان، سال ۲، شماره ۴: ۳۹-۵۶
- توسلی، افسانه، سعیدی، وحیده (۱۳۹۰) «تأثیر اشتغال زنان بر ساختار قدرت در خانواده‌های شهر ایوانکی»، زن در توسعه و سیاست، دوره ۹، شماره ۳
- توسلی، غلام عباس، نجار نهاوندی، مریم (۱۳۸۷)، «مطالعه تجربی اخلاق کار با تأکید بر جنسیت»، پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۳: ۳۹-۶۰
- جلالی، محمود (۱۳۸۳) «حقوق بشر زنان در حقوق بین‌المللی و حقوق ایران»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۶: ۱۱۵
- جلایی پور، حمیدرضا، گرامیان نیک، محمد (۱۳۹۰)، «نگاهی به مدرنیته در ایران از دریچه روابط شخصی؛ ارزیابی مفهوم «رابطه ناب» گیدنز»، علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۱۹-۵۲
- جواهری، فاطمه، سراج زاده، سید حسن، رحمانی، ریتا (۱۳۸۹) «تحلیل اثرات اشتغال زنان بر کیفیت زندگی آنان (مطالعه موردی: زنان شاغل در وزارت جهاد کشاورزی)»، زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، دوره ۸، شماره ۲
- چکیده نتایج طرح آمارگیری نیروی کار، پاییز ۱۳۹۲، مرکز آمار ایران
- راوودراد، اعظم (۱۳۸۳) «مقایسه نقش شغلی زنان و مردان متخصص: فاصله‌ی نظر و عمل»، مطالعات زنان، سال ۲، شماره ۵
- رمضانعلی، میثم (۱۳۹۲)، مصاحبه با وبسایت زنان پرس <http://zananpress.com/archives/49311>
- شریبتان، محمدحسن (۸/۱۳۸۶)، «بررسی ابعاد و موانع اجتماعی اشتغال زنان»، پیک نور، سال ۷، شماره ۳
- صادقی، مسعود، عمادزاده، مصطفی (۱۳۸۳) «تحلیلی بر عوامل اقتصادی مؤثر در اشتغال زنان ایران» پژوهش زنان، دوره ۲، شماره ۱
- عظیمی نژادان، شبنم (۱۳۸۳)، «زن، معمار جامعه مردسالار»، صص: ۱۱۷-۱۵۸، تهران، اختران
- علاءالدینی، پویا، رضوی، محمدرضا (۱۳۸۲) «وضعیت مشارکت و اشتغال زنان در ایران»، برنامه‌ریزی شهری و سیاست‌گذاری توسعه دانشگاه تهران
- عمرانیان، معصومه، شیخ الاسلامی، راضیه (۱۳۹۱) «نقش سبک‌های دل‌بستگی در ارضای نیازهای اساسی روان‌شناختی فرزندان با توجه به وضعیت اشتغال مادر»، زن در فرهنگ و هنر، دوره ۴،



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

شماره ۲

- فروتن، یعقوب (۱۳۹۰)، «بازنمایی الگوهای اشتغال زنان در متون درسی ایران»، زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، دوره ۹، شماره ۲
- فنی، زهره (۱۳۹۰) «زنان در بازار کار شهری: مطالعه تطبیقی شهرهای تهران و مونترال»، جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشگاه شهید بهشتی
- کار، مهرانگیز (۱۳۸۴) «زنان در بازار کار ایران»، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ سوم
- گل‌سرخی، فیروزه، ۱۳۹۲، «مشق شب»، ماهنامه داستان همشهری، دوره جدید، شماره ۳۱، دی ۱۳۹۲ صص: ۷۵-۷۹
- متقی، محمدحسین، موسی پور، نعمت‌الله، ارجمند کرمانی، شهناز (۱۳۸۳)، «علل ترس از موفقیت در زنان شاغل»، مطالعات زنان، سال ۲، شماره ۵
- نوروزی، لادن (۱۳۸۳) «تفاوت‌های جنسیتی در ساختار شغلی»، پژوهش زنان، دوره ۲، شماره ۱
- هاشمی، سید ضیاء، صدیق سروستانی، رحمت‌الله، خواجه افضل، نسرین (۱۳۸۷)، «تحلیل جامعه‌شناختی سیاست‌های ایران در ورزش زنان، با تأکید بر دوره پس از انقلاب اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد از دانشگاه تهران: ۱۴۳
- هاشمی، سید علی، (۱۳۸۱) «اشتغال زنان و هزینه‌های آن از دیدگاه بنگاه اقتصادی»، پایان‌نامه فوق‌لیسانس برنامه‌ریزی از موسسه عالی، پژوهش زنان، دوره ۱، شماره ۴: ۱۱۲-۱۳۷
- یزدخواستی، بهجت، احمدی، وکیل، (۱۳۸۶) «بررسی وضعیت فعالیت و اشتغال زنان در ایران با تأکید بر سرشماری ۱۳۸۵» دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان، مجله تحقیقات زنان (مجله مطالعات

زنان) دوره ۱ شماره ۳: ۹-۳۲

- An. Manson, Mary and Golden, Marc 2002, "Do babies matter? The Effect of family formation on the life long careers of academic men and women", *Academe*
- Bahramitash, Roksana, Hooglund, Eric, 2011, "Gender in Contemporary Iran, Pushing the Boundaries", New York, Routledge
- Bourdieu, Pierre "Practical reason on the theory of action", Stanford university press, 1998, page 111
- C. Holden, Karen, Smock, Pamela J., 1991, "The Economic Costs of Marital Dissolution: Why Do Women Bear a Disproportionate Cost?", *Annual Review of Sociology*, Vol. 17, (1991), pp. 51-78
- E. Clark, Andrew, 1997, "Job satisfaction and gender: Why are women so happy at work?", *Labour Economics*, Volume 4, Issue 4, December 1997, Pages 341-372
- E. Preston, Anne 2006, "Why have all the women gone?", *National Academy of Engineering*
- L. Feldberg, Roslyn, Glenn, Evelyn Nakano, 1979 "Male and Female: Job versus Gender Models in the Sociology of Work" *Social Problems* University of California Press, Vol. 26, No. 5 (Jun., 1979), pp. 524-538
- Luci, Angela, Jütting, Johannes, Morrisson, Christian, 2011, "Why Do So Many Women End Up in 'Bad Jobs'? A Cross-country Assessment for Developing Countries",

European Journal of Development Research advance online publication 15 December 2011;
doi: 10.1057/ejdr.2011.54

- Metz, Isabel 2011, "Women leave work because of family responsibility: fact or fiction?", Asia Pacific journal of Human Resources
- Neri, Andrea, Conte, Martina Lo, Casadio, Piero, 2012, "Balancing Work and Family: New Mothers' Employment Decisions During Childbearing", AIEL Series in Labour Economics, Part 1, 39-52, DOI:10.1007/978-3-7908-2106-2_3
- Oldrup, Helene, 1999, "Women Working off the Farm: Reconstructing Gender Identity in Danish Agriculture", Sociologia Ruralis, Volume 39, Issue 3, pages 343-358
- Oosten, Van, 2013, "Sexual Harassment in the Workplace: Within the Spectrum of Sexual Violence", Chatham house, <http://www.aglobalvillage.org/journal/issue10/gender-economics/sexual-harassment-in-the-workplace-renate-van-oosten/>
- Salehi Esfahani, Hadi, Shajari, Parastoo, 2012 "Gender, Education, Family, Structure, and the allocation of labor In Iran", Middle East Development Journal, Vol. 4, No. 2, (125008)
- Thompson, Linda, Walker, Alexis J., 1989, "Gender in Families: Women and Men in Marriage, Work, and Parenthood", Journal of Marriage and Family, Vol. 51, No. 4 (Nov., 1989), pp. 845-871

ضمیمه‌ها:

جدول ۲ [۳۷]

اسم/کد	سن/ متولد	تحصیلات	تأهل	شغل	پس از مصاحبه	سابقه کار	ساکن
بهناز/ ۰۰۱	۱۳۶۰	تاریخ/ کارشناسی	مجرد	معلم	شاغل/ معلم	۱۰ سال	تهران
عذرا/ ۰۰۲	۱۳۶۶	مهندسی کامپیوتر	متأهل	برنامه‌نویس	شاغل/ برنامه‌نویس	۳ سال	تهران
مریم/ ۰۰۳	۱۳۶۱	کارشناسی/ حسابداری	متأهل/ م*	کارشناس فروش	خانه‌دار/ جویای شغل	حدود ۱ سال	تهران

: پاورقی‌های جدول شماره ۱- ۳۷

به‌جای بچه‌دار از م در جدول استفاده‌شده- معادل مادر *

به‌جای کارشناس ادبیات فارسی در جدول از ف استفاده‌شده است **



زنان و اشتغال: چرا زنان مجبور به ترک کار می‌شوند؟

اسم/کد	سن/ متولد	تحصیلات	تأهل	شغل	پس از مصاحبه	سابقه کار	ساکن
نسرین/ ۰۰۴	۱۳۳۵/ ۳۶	کارشناسی آمار	متأهل/ م	/دبیر ریاضی	خانه‌دار	حدود ۲۵ سال	تهران
ساناز/ ۰۰۵	۱۳۵۹	کاردانی کامپیوتر	متأهل/ م	کارمند بازرگانی	شاغل/ کارمند	۷ سال و ۶ ماه	تهران
فیروزه/ ۰۰۶	۱۳۵۶	کارشناسی ف*	متأهل	خبرنگار	خانه‌دار/ کمک‌کار همسر	۱۰ سال	کرج
الهام/ ۰۰۷	۱۳۶۱	کاردانی الکترونیک	متأهل/ م	تکنسین الکترونیک	خانه‌دار/ کمک‌کار همسر	۳,۵ سال	تهران
نرگس/ ۰۰۸	۱۳۶۰	دیپلم/ دانشجوی ترک تحصیل کرده	مطلقه	منشی/ فروشنده/ صندوق‌دار	دانشجو/ جویای کار	ابهام در زمان اشتغال	تهران
منصوره/ ۰۰۹	۱۳۴۰	دیپلم	مطلقه/ م	بافته و مربی	خانه‌دار	حدود ۱۰ سال	کرج
سودابه/ ۰۱۰	۱۳۴۱	کارشناسی/ مهندسی شیمی	متأهل/ م	کارمند آموزش	خانه‌دار	۴ سال	کرج
مهین/ ۰۱۱	۱۳۴۶	کارشناسی/ ف	متأهل/م	معلم	خانه‌دار	۳ سال	کرج
مهتاب/ ۰۱۲	۱۳۶۱	مهندسی کشاورزی	متأهل/ م	کارشناس	خانه‌دار	حدود ۷ سال	خرم بید- شیراز
حسنیه/ ۰۱۳	۱۳۶۵	کارشناسی/ مترجمی زبان	مطلقه/ م	خبرنگار	خبرنگار آزاد	۷-۸ سال	بابل
حنا/ ۰۱۴	۱۳۶۴	کارشناسی/ مهندسی پزشکی	متأهل	منشی/ مسئول دفتر	...	حدود ۳ سال	تهران- آبادان
وفا/ ۰۱۵	۱۳۶۴	کارشناسی ارشد/ مهندسی مخابرات	متأهل/ باردار	کارشناس	تدریس خصوصی	۳ سال	تهران/ سمنان

اسم/کد	سن/ متولد	تحصیلات	تأهل	شغل	پس از مصاحبه	سابقه کار	ساکن
ایوا/ ۰۱۶	۱۳۳۸	کارشناسی/ مهندسی الکترونیک	متأهل/ م	کارشناس/ طراح	خانه‌دار/ مترجم	۲۶-۲۷ سال	تهران
سلین/ ۰۱۷	۱۳۶۰	کارشناسی ارشد/ منابع آبخیزداری	مجرد	کارشناس منابع آب/ کارمند	خانه‌دار	حدود ۳ سال	تهران
شیرین/ ۰۱۸	۱۳۳۸	دکترای تخصصی/ جراح زنان	متأهل/ م	پزشک	خانه‌دار	۲۲ سال	تهران
زینب/ ۰۲۰	۱۳۵۹	کارشناسی ارشد/ علوم سیاسی	مجرد	ویراستار	جویای کار	حدود ۷ سال	تهران/ قم
سهیلا/ ۰۲۱	۱۳۳۹	دکترای عمومی/ پزشک	متارکه/ م	پزشک عمومی	خانه‌دار	حدود ۶ سال	تهران/ نهاوند
آذر/ ۰۲۳	۱۳۳۴	دیپلم/ کاردانی	متأهل/ م	معلم ابتدایی	نویسنده	۱۵.۵ سال	تهران

سهم زنان از مشاغل دانشگاهی

پرستو الهیاری

در تمام سال‌های دانشگاه، در دانشکده فنی فقط سه نفر از اساتید زن بودند. یکی استاد روش تحقیق علمی، استاد تنظیم خانواده و استاد یکی از دروس تخصصی. در صورتی که تعداد ما دانشجویان زن، نزدیک به نیمی از کل دانشجویان دانشکده بود. در سطوح اداری به جز تقریباً هشتاد درصد کارمندان که از زنان بودند، رئیس دانشگاه، رئیس دانشکده‌ها، رئیس گروه‌ها، معاون‌های آموزشی و دانشجویی و پژوهشی و اداری و مالی و... همه مرد بودند. چندان ساده نبود تحصیل در دانشگاه مردانه‌ای که به نظر می‌رسید تو مهمان ناخوانده آن هستی. مناسبات استاد و دانشجو همه مردانه بود، کمک‌ها و حمایت اساتید در گرفتن کلاس‌های حل تمرین، کار دانشجویی و گرفتن پروژه‌هایی که به کار بعد از دانشگاه وصل بشود نیز بیشتر شامل حال مردان بود؛ مگر فشارهایی که مربوط به کلیشه‌های جنسیتی و زنانه و روابط غیررسمی فلان استاد مرد با بعضی از دختران بود که گهگاه شنیده می‌شد و فضا را نامطمئن می‌کرد و جسارت تو را برای شکاندن محیط و استفاده بهینه

از محیط آموزشی دانشگاه کم می‌کرد. آن سال‌ها دلایل مختلفی چون کم بودن تعداد دانش‌آموختگان زن در سطوح بالای تحصیلی، کارشناسی ارشد و دکتری (حدود ده درصد در سال‌های ابتدایی دهه هفتاد، طبق آمار موسسه پژوهشی و برنامه‌ریزی آموزش عالی) و نداشتن مهارت و تجربه کار اجرایی زنان برای توضیح شرایط آورده می‌شد.

در حالی که از سال ۱۳۷۷، با پناه‌ودو و یک‌دهم درصد ورودی به دانشگاه، وضعیت به نفع زنان تغییر و این روند ادامه پیدا کرد؛ یعنی دقیقاً دو دهه است که ترکیب جنسیتی ورودی‌های دانشگاه‌های ایران تقریباً برابر و حتی در برخی سال‌ها، ورودی زنان بیشتر از مردان بوده است. همچنین طبق آمار موسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی، خروجی دانش‌آموخته‌های زن در بالاترین سطح یعنی دکتری نزدیک به چهل درصد در سال‌های اخیر شده است.

سهم دانش‌آموختگان دوره دکتری

سال تحصیلی	سال تحصیلی	(سهم مرد درصد)
۸۴-۸۳	۸۴-۸۳	۸۴,۹
۸۵-۸۴	۸۵-۸۴	۸۱,۳
۸۶-۸۵	۸۶-۸۵	۶۸,۸
۸۷-۸۶	۸۷-۸۶	۷۸,۷
۸۸-۸۷	۸۸-۸۷	۷۷,۱
۸۹-۸۸	۸۹-۸۸	۷۵
۹۰-۸۹	۹۰-۸۹	۷۲,۵
۹۱-۹۰	۹۱-۹۰	۷۳,۶
۹۲-۹۱	۹۲-۹۱	۶۷,۸
۹۳-۹۲	۹۳-۹۲	۶۷,۲
۹۴-۹۳	۹۴-۹۳	۶۴,۳



در شرایطی که در ایران نیمی از آموزشگرهای موسسه‌های آموزش عالی را زنان تشکیل می‌دهند، همچنان سهم آن‌ها از هیئت‌علمی پانزده و هشت‌دهم درصد و سمت استادی حدود شش درصد است. (جدول زیر از مجموعه گزارش مفصلی برگرفته‌شده که به موانع زنان در ارتقا به رتبه استادی می‌پردازد و با کتابی به همین نام توسط پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی در بهار ۱۳۹۷ منتشر شده است.) البته بسیاری از اعضای هیئت‌علمی با عنوان مربی آموزشیار و مربی مشغول به آموزشگری هستند که در جدول زیر به دلیل تأکید بر داشتن مدرک دکتری، آمار آن افراد آورده نشده است.

تعداد زنان هیئت‌علمی دارنده مدرک دکتری با تفکیک مرتبه‌های علمی

سال تحصیلی	استاد		دانشیار		استادیار		مجموع هیئت‌علمی	
	کل	زن	کل	زن	کل	زن	کل	زن
۸۵-۸۴	۹۶	۹۷۱	۳۲۸	۱۸۶۰	۷۹۳	۶۸۶۹	۱۲۱۷	۹۷۰۰
۸۶-۸۵	۷۲	۹۷۴	۱۳۷	۱۷۹۳	۱۰۳۴	۷۴۲۱	۱۲۴۳	۱۰۱۸۸
۸۷-۸۶	۶۲	۱۱۱۰	۱۲۶	۲۱۱۳	۹۴۰	۸۷۴۱	۱۱۲۸	۱۱۹۶۴
۸۸-۸۷	۷۰	۱۲۰۲	۱۶۱	۲۴۵۳	۱۱۳۷	۹۳۳۰	۱۳۶۸	۱۲۹۸۵
۸۹-۸۸	۷۵	۱۳۴۲	۲۱۱	۲۷۳۶	۱۲۴۹	۹۸۷۶	۱۵۳۵	۱۳۹۵۴
۹۰-۸۹	۸۱	۱۴۱۹	۲۴۰	۲۹۵۶	۱۴۶۶	۱۰۶۴۴	۱۷۸۷	۱۵۰۱۹
۹۱-۹۰	۷۶	۱۴۸۵	۲۶۱	۳۲۳۲	۱۵۳۶	۱۰۷۸۰	۱۸۷۳	۱۵۴۹۷
۹۲-۹۱	۱۰۱	۱۶۷۶	۳۰۳	۳۶۵۹	۲۰۴۳	۱۲۳۸۹	۲۴۴۷	۱۷۷۲۴
۹۳-۹۲	۱۱۴	۱۹۲۳	۳۶۶	۴۱۲۱	۲۴۵۷	۱۳۷۴۰	۲۹۳۷	۱۹۷۸۴
۹۴-۹۳	۱۳۲	۲۲۶۹	۴۳۹	۴۷۵۹	۲۸۹۴	۱۴۹۲۴	۳۴۶۵	۲۱۹۵۲

علاوه بر آن حضور زنان در پست‌های ارشد اجرایی مانند انواع معاونت‌ها، ریاست گروه، دانشکده و دانشگاه‌ها و دیگر مؤسسات آموزشی و پژوهشی وزارت آموزش عالی بسیار کمتر از مردان است. در حالی که در سراسر جهان پیشرفت پیوستن زنان به جامعه علمی چشمگیر بوده و توانسته‌اند نیمی از سهم جوامع دانشگاهی را از آن خود کنند. در این گزارش سعی در کنکاش این موضوع است که چرا بیست سال بعد از

پیشرفت زنان در گرفتن صندلی‌های دانشگاهی و با موفقیت گذراندن مراتب علمی- آموزشی همچنان سهم آنان در کرسی‌های دانشگاهی و مدیریتی تا این اندازه اندک است؟ ساختار و فرآیندی که زنان هیئت علمی باید طی کنند تا به پست‌های بالاتر اجرایی برسند چگونه است؟ خود زنان در رسیدن به آن پست‌ها چه نقشی دارند؟ موانعی که مقابل آن‌هاست تا چه میزان مربوط به ساختار وزارت خانه و دانشگاه‌هاست و تا چه حد ناشی از بن‌بست‌های شخصی زندگی زنان است؟

در ضمن نگاهی اجمالی شده به مطالعات و گزارش‌هایی که در ایران و در سراسر جهان پیرامون این موضوع صورت گرفته است. علاوه بر آن سعی شده با زنان و مردان دانشگاهی و هیئت علمی که تجربه زیسته در این موقعیت را دارند، راجع به این موضوع صحبت شود تا مفاهیمی از دل صحبت‌های آنان به دست آید. گرچه تعداد زیادی از افراد هیئت علمی زن و مرد، حتی بعد از ذکر نام نبردن از آن‌ها یا استفاده از اسم مستعار در این گزارش، بنا به ملاحظات حاضر به مصاحبه نشدند. روند استخدام دولتی به خصوص به عنوان هیئت علمی در ایران چنان پیچیده و زمان‌بر است که به نظر می‌رسد افرادی که درگیر این فرایند هستند، به محافظه‌کاری سوق داده می‌شوند. گرچه مشخص نیست اگر گزارش قرار بود در نشریه داخلی منتشر شود، نتیجه تلاش‌ها برای مصاحبه به چه صورت می‌بود.

سهم زنان دانشگاهی در کشورهای مختلف

سهم زنان دانشگاهی در دیگر کشورهای دنیا یکی از مسائل زنان بوده است. در گذشته در بسیاری از کشورها سهم کم زنان را نتیجه تعداد کم دانش‌آموختگان مدرک دکتری می‌دانستند، شبیه دلیلی که در ایران بیان می‌شد؛ بنابراین با افزایش تعداد زنانی که مدرک دکتری می‌گرفتند و طراحی و اجرای سیاست‌های برابری جنسیتی در استخدام در دانشگاه‌ها سعی در اصلاح این روند به وجود آمد و بر فرصت‌های برابر برای زنان تأکید شد. گرچه به دلیل تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی، یافته‌ها و طرح‌های کشورهای دیگر مشابه وضعیت ایران نیست، ولی مشخص می‌کند که دیگر کشورها در مسئله



مشترک با چه چالش‌ها و مسائلی روبرو بودند. در اکثر پژوهش‌های بین‌المللی موانع نگرشی و ساختاری باعث عدم ارتقا زنان به مراتب بالاتر دانشگاهی شده است. موانع نگرشی مانند دید کمیته ارتقا به زنان با کلیشه‌های جنسیتی گزارش شده است، کلیشه‌های مانند اعتماد به نفس کم زنان، کمتر حرفه‌ای شدن و جاه طلب نبودن (تد و برد ۲۰۰۰). همچنین عوامل فرهنگی مانند نقش‌های چندگانه زنان که در اغلب پژوهش‌ها به عنوان یکی از موانع گزارش شده است. علاوه بر آن شبکه‌های غیررسمی مردان نیز به عنوان یکی از موانع ساختاری در گزارش‌های مختلفی آورده شده است. در جدول زیر میزان سهم زنان در رتبه استادی در تعدادی از کشورها آمده است.

سهم زنان در رتبه استادی در بعضی از کشورها

کشور	سهم زنان (سال)	کشور	سهم زنان (سال)
پاکستان	۱۹,۷ (۲۰۰۶)	استرالیا	۲۶,۷ (۲۰۱۰)
سريلانكا	۲۴,۵ (۲۰۰۶)	بریتانیا	۲۲,۰ (۲۰۱۳)
هند	۱۸,۵ (۲۰۰۶)	کانادا	۲۰,۶ (۲۰۰۶)

در ایران نیز تحقیقات و مطالعات مختلفی راجع به مسائل مختلف زنان در آموزش عالی از جنبه‌های مختلف انجام شده است. برخی از آن‌ها موضوع مدیریتی و سمت‌های سازمانی زنان را در بستر اشتغال مورد بررسی قرار داده‌اند و بعضی هم مسائل زنان را در محیط‌های دانشگاهی مورد تحقیق قرار داده‌اند. تازه‌ترین کار نمونه تحقیقی است که اطلاعات مختلف اعم از آمار هیئت‌های علمی دانشگاه‌ها و آیین‌نامه‌ها و سیاست‌های اجرایی در مورد آموزش عالی را بررسی کرده است و علاوه بر آن با تعدادی از اعضای هیئت علمی مصاحبه‌های کیفی انجام داده است. درمجموع این مطالعه دو منبع اصلی را برای بازماندن زنان از ارتقای به مرتبه استادی بیان می‌کند: یکی زمینه‌های فرهنگی ارزیابی‌های غیرمنصفانه و دیگری خنثی گرایی کامل مقررات و آیین‌نامه‌های ارتقا (شادی طلب و همکاران، بهار ۱۳۹۷)

یکی از آن کارها، پژوهشی است که راودراد در مقایسه نقش شغلی زنان و مردان متخصص انجام داده و به بررسی نظری و عملی نقش هیئت علمی در

سخنان زنان و مردان دانشگاهی پرداخته است (۱۳۸۳). این گزارش با توجه به پژوهش راودرداد و بر پایه قرار دادن سؤال‌های آن پژوهش نوشته شده است. با این تفاوت که نگاه این گزارش از نوع کیفی است و برای یافتن داده، به سراغ زنان هیئت علمی رفته و مصاحبه‌هایی با سؤال‌های نیمه ساختارمند با آن‌ها در خصوص تجربه زیسته‌شان و تجربیات آن‌ها در محیط دانشگاهی انجام داده است که خلاصه‌ای از نتایج این مصاحبه‌ها بیان می‌شود.

ضرورت حضور زنان در سمت‌های مدیریتی

یکی از سؤال‌های راودرداد در تحقیق سال ۱۳۸۳ که نگرش زنان و مردان هیئت علمی را می‌سنجید این بود: «آیا ضروری است که زنان شاغل در شغل خود دارای سمت باشند؟» حدود ۱۴ سال قبل، ۴۸٫۱٪ پاسخ منفی داده بودند و ۴۲٫۳٪ پاسخ آری و بقیه نیز آن را مشروط به شرایط خاص دانسته بودند. در این بررسی، این سؤال به طور ویژه در مورد افراد هیئت علمی و سمت دانشگاهی پرسیده شد. با این که اندک زنانی که در حال حاضر در وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری دارای پست ریاست یا معاونت هستند، یا قبلاً در یکی از این پست‌ها بودند، حاضر به مصاحبه برای این گزارش نشدند ولی پاسخ بقیه افراد مصاحبه‌شونده مثبت بود. گرچه تعمیم و قیاس تحقیق کمی و کیفی چندان مناسب نیست. با این حال می‌توان به تغییر نگرش جامعه دانشگاهی به نفع زنان در این مقوله با دید مثبت نگریست. یکی از زنان جوان هیئت علمی که در یکی از موسسه‌های پژوهشی وابسته به وزارت علوم شاغل است، در پاسخ این سؤال می‌گوید: «پیشرفت شغلی برای زن و مرد یکی از فرصت‌هایی است که فرد شاغل می‌تواند به تحقق خود برسد و توانایی‌ها و علائق خود را پیگیری کند. نتایج پژوهش‌ها در همه‌جا نشان می‌دهد که زنان با توانایی یکسان نمی‌توانند در حرفه خود به اندازه همکاران مردشان پیشرفت کنند و یک سقف شیشه‌ای مانع از ارتقا و رشد آن‌هاست؛ بنابراین جواب من به سؤال شما مثبت است و فکر می‌کنم فرصت‌های برابر باید برای همه فراهم شود و زنان نیز بدون هراس از مسئله سقف شیشه‌ای و یا هر چیزی که به جنیست آنان برمی‌گردد باید بتوانند رشد کنند.»



همچنین دو استاد زن دانشگاه که سابقه تدریس چندساله در دانشگاه دارند، نگریشان به اخذ پست اجرایی توسط زنان بدیهی است، به همان شکل که برای مردان هیئت علمی وجود دارد. «در دانشگاه‌های ایران، جزئی از روند کار این است که پست‌های آکادمیک وجود دارد و باید بین اعضای هیئت علمی پخش بشود؛ بنابراین هیچ فرقی نمی‌کند که زن یا مرد این پست را داشته باشند» (اعزازی) علاوه بر آن کولایی با توجه به درصد بالای حضور دانشجویان دختر در دانشگاه، درک و مدیریت مسائل آن‌ها را یکی از نکاتی می‌شمارد که توسط سیستم فعلی موردتوجه قرار نمی‌گیرد که ضرورت حضور زنان را در مدیریت غیرقابل انکار می‌کند. «حضور زنان در پست‌های مدیریت یک ضرورت غیرقابل چشم‌پوشی برای رفع تبعیض علیه زنان در حوزه‌های مختلف دانشگاهی و به ویژه مدیریت دانشگاهی است. چرا که اساساً بسیاری از مسائل مربوط به زنان در این مدیریت‌ها یا احساس نمی‌شود یا لمس نمی‌شود یا دیده نمی‌شود یا موردتوجه قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین حضور زنان یک ضرورت غیرقابل انکار است تا آن‌ها مسائل دانشجویان دختر را مدنظر قرار دهند.»

علاوه بر آن شادی طلب و همکاران در گزارش تحقیق خود عدم حضور زنان در تصمیم‌گیری‌های مهم جامعه دانشگاهی و در نتیجه ارتقا نیافتن آن‌ها به مقام استادی را پیامد نبودن زنان در سمت‌های مدیریتی بیان می‌کنند. «چون زنان غالباً در فعالیت‌ها و مشارکت در جامعه علمی به سمت‌هایی منصوب می‌شوند (اگر بشوند!) که در رده‌های ارشد مدیریتی نیست، درنتیجه در تصمیم‌گیری‌های مهم جامعه دانشگاهی نمی‌توانند حضور فعال داشته باشند و امتیازات علمی- اجرایی آن‌ها کفایت ارتقا به مرتبه استادی را نمی‌کند.»

با بررسی ترکیب اعضای هیئت علمی موسسه‌های پژوهشی، مطالعاتی وابسته به وزارت علوم که زیر ساختار وزارت خانه وجود دارند و اعضای هیئت علمی و ریاست آن‌ها توسط وزارت علوم انتخاب می‌شود، به نظر می‌رسد حضور بیشتر زنان، شانس به ریاست رسیدن آن‌ها را در همان مجموعه بیشتر می‌کند و حتی در جذب هیئت علمی زن، نیز مؤثر خواهد بود. به عنوان

نمونه موسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی طبق اطلاعاتی که در وبسایتشان قابل دسترسی است، از بیست‌و‌چهار عضو هیئت علمی، چهارده زن و ده مرد حضور دارند؛ و جز معدود مؤسسات دانشگاهی است که رئیس و یکی از معاونان موسسه هم زن هستند. یکی از زنان هیئت علمی که با او مصاحبه کردم در این خصوص می‌گوید: «من در مصاحبه‌هایی که با اعضای هیئت علمی در دو دانشگاه یکی در تهران و دیگری در یکی از شهرستان‌های دور از مرکز داشتم، به این موضوع برخورد کردم که هم چنان رویه‌های سوگیرانه جنسیتی و استانداردهای دوگانه در انتخاب اعضای هیئت علمی وجود دارد، گرچه به نظر می‌رسد در سال‌های اخیر این روندها رو به تغییر است و در حال حاضر به گفته اساتید زنی که من با آن‌ها مصاحبه کردم، جنسیت در انتخاب افراد به عنوان عضو هیئت علمی نقش کم‌رنگ‌تری بازی می‌کند. حتی در یکی از دانشکده‌های دانشگاه تهران رئیس دانشکده که یک زن بود می‌گفت در سال‌های اخیر بیشتر جذب آنان از میان زنان بوده است به این دلیل که زنان صلاحیت‌های علمی موردنظر از نظر تعداد مقاله و کتاب را بیشتر از مردان داشته‌اند.»

همچنین از نگاهی دیگر اعزازی به دسته‌بندی درون گروه‌های دانشگاه اشاره می‌کند که به این ترتیب افرادی که بیشتر با هم در ارتباط هستند، راحت‌تر می‌توانند با هم کار کنند و در نتیجه ریاست و معاونت بین افراد داخل دسته تقسیم می‌شود. «پست‌های دیگری هم بود مثل معاونت آموزشی و دانشجویی، ولی در سمت ریاست دانشکده تقریباً خانمی نبود که حتی با رضایت رئیس دانشگاه، این پست را گرفته باشد. چون دسته‌بندی درون گروه هم بود که چه کسی راحت‌تر می‌تواند با کی کار کند و این‌جور دسته‌بندی‌ها که در بقیه حوزه‌ها نیز معمولاً وجود دارد.»

به علاوه سیاست‌های دولت‌های مختلف نیز تغییراتی را در جذب زنان به عنوان هیئت علمی رقم زده است. کولایی این تغییرات را در دو دولت اخیر بیان کرده و می‌گوید: «در دوره احمدی‌نژاد با کاهش شدید جذب هیئت علمی زنان مواجه بودیم و فرصت اندکی برای زنان فراهم شد. درحالی‌که زنان بسیاری توانستند تحصیلات خود را در عالی‌ترین سطوح دانشگاهی به اتمام



برسانند ولی متأسفانه آن‌ها در مسیر جذب قرار نگرفتند. البته به لحاظ سیاسی ما شاهد تغییر این رویکرد هستیم؛ یعنی پس از احمدی‌نژاد با روی کار آمدن دولت روحانی تعداد زنانی که امکان ورود به دانشگاه را به عنوان هیئت علمی پیدا کردند از افزایش چشمگیری برخوردار شدند. هم آمار و هم مشاهدات ما نشان‌دهنده این روند تغییر است. ولی به هر حال نمی‌توان موانع فرهنگی-اجتماعی را نادیده گرفت و این موانع همچنان وجود دارند... و همچنان در مقایسه با تعداد دانش‌آموخته‌ها بسیار کم است.» گرچه بررسی آمار در تحقیق شادی طلب و همکاران این موضوع را به این صورت توضیح می‌دهد که تعداد زنان در مرتبه استادیاری در یک دهه اخیر (۸۴-۹۴، دو دوره احمدی‌نژاد و دو سال از دوره اول روحانی) حدود سه برابر شده است در حالی که تعداد کل استادیاران حدود دو برابر شده است. «به عبارت دیگر مردان در تعداد و سهم بیشتری به مرتبه استادی دست‌یافته‌اند و زنان از طی این راه بازمانده‌اند. به همین دلیل نیز افزایش اندک زنانی که به مرتبه استادی دست‌یافته‌اند در مقایسه با افزایش چشمگیر مردان به مرتبه استادی، سبب شده است تا سهم زنان از کل استادان روند نزولی را در پیش گرفته و از رقم ۹,۹٪ در سال ۸۴-۸۵ به ۵,۸٪ در سال ۹۳-۹۴ کاهش یابد.»

تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیک

به نظر می‌رسد سیاست‌های اجرایی مختلف در جذب هیئت علمی و گرفتن پست‌های مختلف تا اندازه‌ای تحت تأثیر نگاه‌های ایدئولوژیک و سیاسی و همچنین تقسیم بندی افراد به خودی/ غیرخودی مرتبط است. اعزازی در توصیف گرفتن ریاست گروه در هر دانشکده از شورای نگهبانی نام می‌برد که علاوه بر تجربه علمی و توانمندی‌های فردی نظر مساعد آن نیز از شروط اصلی اخذ پست رئیس گروهی برای افراد است. «یک شورای نگهبانی وجود داشت که جدا از بحث تجربه و سابقه علمی، فقط افرادی رئیس گروه می‌شدند که اطمینان حاصل می‌شد که رئیس دانشکده و دانشگاه هم با آن‌ها موافق هستند. (به عنوان مثال در دانشگاه علامه) با این حال و با آن سیستم، خانم‌هایی بودند که به ریاست گروه رسیدند یعنی رضایت شورای نگهبان را

کسب کرده بودند و خب البته با این که ریاست چرخشی بود در هر گروه و هر کسی دو بار بیشتر نمی‌توانست در آن پست باشد، آقایانی هم بودند که هیچ‌وقت به ریاست گروه نرسیدند.» یکی دیگر از اعضای هیئت‌علمی نیز با اشاره به دسته‌بندی‌های خودی/ غیرخودی چنین نظری را تأیید می‌کند گرچه او معتقد است در چنین دستگاهی نقش جنسیت باز هم بر چنان روندی بار می‌شود و ظلم ناشی از آن را مضاعف می‌کند: «شغل‌های باپرستیژ [پست‌های دانشگاهی] برای یک عده کمی (خودی) است که البته فقط هم جنسیتی نیست، گرچه جنسیت هم بار می‌شود؛ یعنی تقاطع مسائل مختلف با همدیگر پروسه را برای زنان سخت می‌کند.» علاوه بر آن فرصت‌های پژوهشی- مطالعاتی که در دانشگاه وجود داشت، نیز معمولاً تحت تأثیر تفکیک‌های نانوشته کمتر شامل حال زنان می‌شد. اعزازی در توصیف مناسبات درون دانشگاه در مورد چنین فرصت‌هایی هم حضور حلقه خودی/ غیرخودی را مؤثر بیان می‌کند. «دانشگاه ما فرصت مطالعاتی کم می‌داد و آن بارهایی هم که داد به همان‌هایی داد یا رئیس بودند یا رئیس می‌شدند [می‌خندد]. اگر ساختار دانشگاه را هرم فرض کنید بالای هرم یک حلقه خودی وجود داشت که همه چیز مال آن‌ها بود، بعد یک‌خرده پایین‌تر سمپات‌های حلقه خودی بودند، یک‌خرده پایین‌ترش حاشیه‌ها بودند... زنان اصولاً حاشیه بودند. شرایط هم البته طوری هست که خیلی هم تلاش نمی‌کردند که از حاشیه بیرون بیایند. برای این که آن حلقه خودی خیلی ایدئولوژیک است.»

با این وجود کولایی تعداد اندک زنان در پست‌های میانی را دلیل عدم ارتقا آنان به پست‌های مدیریتی بالاتر ذکر می‌کند، گرچه خود او به دور باطلی در کل ساختار سیاسی اذعان دارد که با وجود آن نمی‌توان انتظار تغییری در شرایط موجود داشت. «در طول سال‌های گذشته، تعداد اندکی از زنان رشد کرده‌اند و ارتقا پیدا کرده‌اند و به طور طبیعی در معاونت‌های دانشگاهی کمتر قرار گرفته‌اند... به محض این که راجع به ریاست دانشگاه‌ها صحبت می‌شود، نگاه به معاونین می‌شود که زنان در آن‌ها کم هستند و تجربه کار اجرایی ندارند و به این صورت ما شاهد یک دور باطل هستیم، البته در مورد همه رشته‌ها مصداق ندارد. بسیاری از زنان در علوم پزشکی در سطح معاون،



ریاست دانشکده‌ها و ... هستند ولی همچنان شاهد عدم دیده شدن آن‌ها هم هستیم. زنانی که رئیس دانشکده‌ها بودند به عنوان رئیس دانشگاه دیده نمی‌شوند و مشکل جدی‌تر در سطح وزارتخانه‌ها که زنان به عنوان معاون وزرا مطرح نمی‌شوند و برای ریاست هم مطرح نمی‌شوند و برای وزارت هم مطرح نمی‌شوند. این دور باطل همین‌طور ادامه پیدا می‌کند.»

همچنین به دلیل ساختار بوروکراتیک نظام اداری کشور، علاوه بر این که طبق گفته یکی از اعضای هیئت علمی «پروژه جذب، پروژه خیلی دشواری است. دیگر این که فرصت شغلی خیلی کم شده است. به عنوان مثال در یک دوره‌ای، افراد در شهرهای دیگر حق بومی گزینی داشتند و آن خیلی راهگشا بود ولی به هر حال نیروهای لازم را گرفتند و برای بعدی‌ها دیگر فرصت شغلی نیست.» استخدام هیئت علمی نیز چندان ساده نیست. معمولاً آموزشگاه‌ها با هر مرتبه علمی در سه حالت استخدام می‌شوند. یا به صورت قراردادی که فقط برای یک سال استخدام می‌شوند و کارفرما دانشگاه یا موسسه‌ای که افراد مستقیم در آن کار می‌کنند، هست. یا به صورت قرارداد پیمانی که زمان قرارداد به مدت سه سال است و کارفرما به جای دانشگاه یا موسسه، وزارت علوم است و بنابراین فرآیند استخدام کمی پیچیده‌تر است. سومین حالت استخدام رسمی است که به نظر باثبات‌ترین حالت استخدام است. در استخدام رسمی نیز کارفرما، وزارت علوم است و جدا از شایستگی‌های علمی و تجربی، باید صلاحیت عقیدتی افراد را هم محک بزنند و در صورت تأیید فرد را استخدام می‌کنند. این بخش از استخدام به نظر به‌طور کامل بر عقاید فرد، یا آنچه نمایان می‌کند، مرتبط است. اغلب افرادی که به صورت پیمانی استخدام می‌شوند، قرارداد کاری‌شان بعد از گذراندن چند دوره به صورت رسمی تبدیل می‌شوند. گرچه گاهی نیز اعضای هیئت علمی پیمانی هیچ وقت به تمديد قرارداد نمی‌رسند یا هرگز به صورت قرارداد رسمی استخدام نمی‌شوند. علاوه بر این حالت‌ها، همواره آموزشگاه‌هایی هستند که پروژه جذب هیئت علمی را طی نکردند و به صورت حق التدریس با دانشگاه قرارداد می‌بندد و بعضی از دروس دانشگاه را ارائه می‌دهند. یکی از اعضای هیئت علمی که در موسسه‌ای وابسته به وزارت علوم کار می‌کند، عدم استخدام نیروهای جدید را به سیاست

جلوگیری از بزرگ شدن دولت نسبت می‌دهد: «کل موسسه جذب ندارد. با این که نیاز احساس می‌شود و بارها اعلام شده، ولی چون ساختار موسسه دولتی است و بیشتر افراد جذب شده در سازمان‌های دولتی، می‌مانند و اخراج آن‌ها چندان معمول و ساده نیست، دولت ترجیح می‌دهد بودجه اضافی برای افراد جدید در نظر نگیرد و سازمان‌ها را بزرگ‌تر نکند.»

گرچه به نظر می‌رسد سیاست‌های ایدئولوژیک حاکم بر ساختار وزارت علوم هم در تمام سال‌ها ثابت نبوده است و با تغییر وزن سیاسی در هر دوره تغییراتی کرده است؛ اما در هر حال به نظر می‌رسد زنان در تمام این تغییرات همیشه کمترین سهم را داشته و در حاشیه بوده‌اند. اعزازی در این مورد می‌گوید: «کسانی هم هستند که از نظر ایدئولوژی با سیستم هم‌خوانی ندارند و تحمل می‌شوند. چون درسشان را خیلی خوب ارائه می‌دادند یا ارتباط‌های خیلی خوبی با دیگر دانشگاه‌های دنیا داشتند و جایگزین نداشتند. این‌ها تحمل می‌شدند. سهل‌گیری‌هایی راجع به پوششان می‌شد. (مثلاً من همیشه به جای مقنعه با روسری می‌رفتم دانشگاه) البته غرولندهایی می‌زدند، اذیت می‌کردند ولی اخراج نمی‌کردند چون به عنوان نمونه ما رسمی-دولتی بودیم. البته دیدید که یک سری استاد هم به محض این که [سابقه کاری] سی سالشان شد، حکم بازنشستگی را از زیر در [اتاقشان] انداختند تو؛ بنابراین چیز پیچیده‌ای است، چون الآن از استخدام چنین آدم‌هایی سعی می‌کنند جلوگیری کنند... ولی به هر حال آنچه که دیدم به‌ندرت خانم‌ها مدیر گروه شدند، خیلی به‌ندرت معاونت‌ها را گرفتند. ریاست دانشکده را هم [در دانشکده علوم اجتماعی] نگرفتند.»

شبکه غیررسمی مردان

از دیگر موانع زنان برای ارتقا به مراتب بالاتر علمی و به تبع آن دستیابی به پست‌های مدیریتی ساختار مردانه‌ای است که با ساختن شبکه‌های غیررسمی ارتباطات بین خودشان، روابط را به سمتی هدایت می‌کنند که معمولاً زنان در آن حضور و جای ندارند. این شبکه‌های غیررسمی در محیط‌های کاری دیگر هم وجود دارد و حتی در کشورهای دیگر نیز به این شبکه‌ها اشاره می‌شود



و آن قدر فراگیر است که تقریباً تمام زنان هیئت علمی مورد مصاحبه به این ویژگی ساختاری دانشگاه اشاره کردند و آن را جز موانع راه یابی زنان به مراتب بالاتر شمردند.

«شبکه های غیررسمی مردان که به لابی هایی منجر می شود که پروژه در آن تعریف می شود و کار علمی گروهی هم گاهی به همین شکل به وجود می آید.» یکی از اعضای هیئت علمی، به این ترتیب دور ماندن زنان هیئت علمی از فعالیت های پژوهشی مختلف و حتی پروژه های علمی را با وجود و تأثیر شبکه های غیررسمی توضیح می دهد. اعزازی نیز ارتقا علمی - پژوهشی را با حضور در این شبکه ها مرتبط می داند: «شبکه روابط غیررسمی شکل می گیرد که زنان جدا هستند و این خیلی مهم است. اگر یک سری از شبکه ها را در نظر بگیرید که قصد انجام کاری را داشتند، ایده ای را می خواستند پیش ببرند، کاری را انجام بدهند، شما از آن شبکه دورید، اصلاً عضو آن شبکه نیستید.» کولابی وجود شبکه های غیررسمی مردانه را در سطوح مختلف نه تنها در دانشگاه، بلکه در سطح مدیریت سیاسی- اجتماعی کشور نیز بسیار شایع می داند و از آن به عنوان موانع حضور زنان در تصمیم گیری های مهم نام می برد: «بعضی از تصمیم ها در محیط های غیر اداری مانند استخرها و سونا گرفته می شوند که زنان امکان ورود به این عرصه ها را ندارند و به همین دلیل خیلی وارد مراحل تصمیم گیری در این مراحل نمی شوند. مردان هم در بسیاری موارد ترجیح می دهند، مردانی را که به عنوان همکار خود انتخاب می کنند در محیط راحت تر و غیر اداری تر ملاقات کنند. البته روابط غیررسمی در سطح مدیریت سیاسی- اجتماعی سطح کشور نه تنها در استخرها، حتی در محافل آخر شب و جاهای دیگر است که زنان در بعضی از سنین دستیابی به این جور محافل ندارند.» در مورد چرایی وجود چنین شبکه ها و محافلی، کولابی آن را ناشی از ساختار مردانه می داند و البته به فراگیر بودن آن در دنیا اشاره می کند. «حتماً ناشی از ساختار مردانه است و در خیلی از جاها هم مرسوم است این جمله که حوزه سیاست اساساً یک حوزه مردانه هست، در طول تاریخ بوده است و به هر حال بخشی از تصمیم گیری ها در سیاست به حوزه رسمی و آشکار و علنی راه پیدا نمی کند و به ویژه در سطح توسعه کشورها

خارج از محیط‌های رسمی اتفاق می‌افتد. به نظر می‌رسد زنان از بسیاری از این گعده‌ها خارج هستند و در نتیجه امکان چانه‌زنی، تعامل و گرفتن امتیازها و منافع را پیدا نمی‌کنند. چنین به نظر می‌رسد که این فقط به وزارت علوم و دانشگاه‌ها محدود نشود و در نظام اداری و بسیاری از حوزه‌ها نیز وجود دارد و البته از موانع ساختاری ارتقا جایگاه زنان در نظام اداری کشور است و همه جا به چشم می‌خورد، کمتر یا بیشتر.»

اعزاز وجود این شبکه‌های غیررسمی را حتی در محیط رسمی دانشگاه ذکر می‌کنند و از تفکیک جنسیتی نانوشته‌ای می‌گویند که زنان را از ورود به شبکه‌های غیررسمی باز می‌دارد: «ما بالاخره بعد از کشمکش‌های فراوان اتاق تکی داشتیم، آن‌هایی هم که نداشتند، هر دو نفر در یک اتاق بودند. یا دو تا خانم یا دو تا آقا به دلیل تفکیک جنسیتی. رئیس گروه برای تقسیم درس‌ها و کلاس‌ها، ترمی یک بار به اتاق ما می‌آمد. ما هم طبق تفکیک نانوشته هرگز به اتاق همکاران مرد نمی‌رفتیم. به تبع آن اگر معاونت آموزشی مرد بود نیز نمی‌رفتیم مگر این که کار بود. امضایی، نامه‌ای، چیزی... از آن طرف همکاران مرد همیشه در اتاق رئیس گروه می‌نشستند و با هم صحبت می‌کردند. خوب با هم دوست بودند، هم جنس بودند و... به تبع آن در اتاق معاونت دانشکده، نتیجه این بود که از کلیه اتفاق‌هایی که در درون دانشکده می‌افتاد یا می‌خواست بیفتد یا حدسیات و این‌ها با خبر بودند... و ما چند تا خانم از کلیه این‌ها بی‌خبر بودیم.» علاوه بر این‌ها یکی از اعضای جوان هیئت علمی شروع شکل‌گیری این گعده‌های مردانه را از زمان دانشجویی ذکر می‌کند و از حمایت‌های بیشتر اساتید مرد از دانشجویان پسر می‌گوید. «در رابطه‌ای که دخترها و پسرها با اساتیدشان دارند، خیلی وقت‌ها پسرها از حمایت بیشتر بهره‌مندند؛ یعنی تقسیم‌کار جنسی وجود دارد. ولی وقتی پروژه‌ای پیش می‌آید که در آن بار مالی وجود دارد، استادها معمولاً پسرها را پیشنهاد می‌کنند. چون فرض بر این است که دخترها که احتیاجی ندارند و نیاز مالی ندارند.»



نقش‌های چندگانه زنان

علاوه بر موانع ساختاری که چند مورد از پررنگ‌ترین آن‌ها در بالا ذکر شد، موانع فرهنگی دیگری نیز در عدم ارتقا زنان به پست‌های مدیریتی و مراتب بالای علمی در دانشگاه‌ها ذکر می‌شود که البته در تمام جنبه‌های زندگی زنان در اکثر کشورها وجود دارد و بسته به بافت فرهنگی هر منطقه و سیاست‌های هر کشور، به پررنگ یا کم‌رنگ شدن آن می‌انجامد که عبارت از نقش‌های چندگانه زنان است. نقش‌هایی مانند مادری- همسری و در کل مجموعه مسئولیت‌های خانوادگی و فرزند پروری که به طور تاریخی و کلیشه‌ای جزء وظایف زنان پنداشته می‌شود و آن را جزء ویژگی‌های زنان معرفی کرده است.

اعزازی در پاسخ این سؤال، وجود چنین مانعی را رد می‌کند با این استدلال که بچه‌ها پروسه کوتاهی از زندگی هر فرد را برای توجه و پرورش نیاز دارند. «از اول عمرش تا آخر عمرش که آدم بچه ندارد... ولی مدیران میانی خیلی با ما همکاری می‌کردند که بتوانیم به وظایف بچه‌داری برسیم و ساعت کلاس‌ها را جوری تنظیم می‌کردند که برای کسی از این بابت مشکلی پیش نیاید. به هر حال این بچه‌ها بزرگ می‌شدند و دیگر ضرورت این که دنبالشان بروی و برسانی و این‌ها وجود نداشت. امروزه البته می‌توانند کمک هم بگیرند و پرستار هم بگیرند برای بچه‌ها.»

یکی از اعضای هیئت علمی این مشکل را حتی از زمان دانشگاه بیان می‌کند و استفاده از سیاست‌های حمایتی مخصوص دانشجویان دکتری را یکی از راهکارها می‌خواند: «معمولاً وقتی داریم دکتری می‌گیریم بچه‌دار می‌شویم و این فقط مخصوص ایران نیست. ولی خب ساختار نگهداری از بچه‌ها در ایران خیلی ضعیف است. مثلاً تو داری دکتری می‌گیری باید خودت را وارد شبکه علمی بکنی ولی مجبوری سریع بروی و به بچه‌ات برسی. گرچه ممکن است آن دید تقسیم‌کار کلیشه‌ای تغییراتی کرده باشد، برای نمونه در تهران دیگر تقسیم‌کار جنسیتی آن مشروعیت سابق را ندارد. البته باز بیشتر کارهای خانه را زنان می‌کنند یا با کمک مادر و پرستار.»

کولایی راهکار مواجهه با چنین مانعی را رویکرد همه‌جانبه به مقوله خانواده

می‌داند. «ما نیازمند یک رویکرد سیستماتیک و همه‌جانبه به مقوله خانواده و نقش‌های زنان هستیم در شرایطی که زنان نقش‌های دیگری هم به عهده گرفتند مثل نان‌آوری و با شغل خودشان به بخشی از نیازها کمک می‌کنند... نیازمند تقویت و ترویج این رویکرد هستیم. رویکردی که زنان و مردان را، پدر و مادر را به مشارکت در امور خانوادگی و حتی فرزند داری سوق بدهد و وقت زنان را برای دانش و مهارتی که آموختند آزادتر کند... نیازمند توجه جدی هستند چون سرمایه‌گذاری گسترده‌ای برای تواناسازی و مهارت‌آموزی و دانش‌آموختگی زنان در جامعه صورت می‌گیرد و جامعه توسعه‌یافته باید بتواند همه شرایط مناسب و همه‌جانبه-گرانه را برای استفاده از این نیازها برآورده کند.» گرچه این را هم می‌پذیرد که گاهی زنان برای رسیدن به وظایف خانگی از پذیرش برخی پست‌های اجرایی خودداری می‌کنند. «اما این واقعیت را هم نمی‌شود انکار کرد که گاهی این زنان خودشان از پذیرش بعضی از مسئولیت‌ها و برخی از پست‌ها خودداری می‌کنند. با توجه به نقش‌های چندگانه زنان، آنان از پذیرش مسئولیت‌های سنگین خودداری می‌کنند تا بتوانند نقش‌های خود را در امور خانگی یا عرصه‌های دیگر به خوبی ایفا کنند و البته این به سنین خاصی مربوط می‌شود و خانم‌های بالای ۵۰ سال اغلب وظایف [خانگی] را به انجام رسانده‌اند و کمتر این نوع مشکلات و موانع را پیش رو دارند.»

یک عضو دیگر هیئت‌علمی که طبق تحقیقاتش وجود چنین مانعی را تأیید می‌کند از ضرورت فراهم آوردن امکانات برای زنان هیئت‌علمی دارای فرزند می‌گوید. «یک دانشگاه شایسته‌سالار باید شرایطی را فراهم کند که زنان نیز بتوانند از این امکانات استفاده کنند و مادری آنان نتواند مانع حضور آنان در کنفرانس‌ها شود. به طور مثال امکاناتی مانند هزینه رفت‌وآمد به همراه مادر دارای فرزند خردسال را برای مادران محقق فراهم سازد. این موضوعی است که در برخی از کشورهای جهان مورد بحث است.» همچنین او می‌افزاید «پژوهشی که من در سال اخیر انجام داده‌ام و هنوز گزارش آن کامل نشده است نشان می‌دهد که مصالحه میان کار و زندگی خصوصی به ویژه برای مادران دارای کودکان خردسال دومین دغدغه بود. از سوی دیگر



همه پژوهش‌ها بر نقش جامعه‌پذیری بر اشتیاق و انگیزه زنان در پذیرش پست‌های سطح بالا تأکید دارند. همچنین پژوهش‌ها بر مقاومت نهاد دانشگاه در مقابل پیشرفت زنان تأکید می‌کند. پژوهش من نیز تأیید کننده این موارد است.»

همچنین کولایی مشکل جدی‌تر را قبل از این که وظایف خانگی بدانند، همچنان مشکل ساختاری و فرهنگی می‌داند که زنان را نادیده می‌گیرد. «نکته مهم‌تر این است که نیازمند یک اراده جدی برای دیده شدن زنان و توانمندی آن‌ها هستیم چرا که این مسئله حتی در مورد زنانی که ازدواج نکردند و اصلاً با چنین موضوعی روبه‌رو نیستند و زنانی که آمادگی پذیرش مسئولیت همه‌جانبه را دارند هم مصداق پیدا نمی‌کند. در نتیجه مشکل ما این زنانی نیستند که وظایف خانگی آن‌ها را از تصدی مسئولیت بازداشته بلکه برمی‌گردیم به همان مشکل ساختاری و فرهنگی که توانمندی زنان اصلاً دیده نمی‌شود و بسیاری از مواقع زنان مورد خطاب برای سمت‌های اجرایی قرار نمی‌گیرند. چون بسیاری از زنان دانش‌آموخته دانشگاهی هستند که اصلاً از فرصت ازدواج گذشتند یا از سن ازدواج گذشتند، آن‌ها هم مورد خطاب قرار نمی‌گیرند برای تصدی این پست‌ها. چرا؟ چون بحث قدرت است. بحث تصمیم‌گیری است و در طول تاریخ این (قدرت) هیچ‌وقت و در هیچ عرصه‌ای به راحتی واگذار نشده است.»

شادی طلب و همکاران با بررسی صحبت‌های افراد هیئت‌علمی و تحقیقات دیگر در این خصوص، تأیید کرده‌اند که زنان هیئت‌علمی برای هماهنگی مسئولیت‌های دوگانه‌شان، به نقطه‌ای می‌رسند که برایشان سرآغاز تجمیع امتیازهای منفی می‌شود. علاوه بر آن، آن‌ها بیان می‌کنند که با توجه به سیاست کشور در ده سال اخیر که حذف کامل یا کاهش خدمات نگهداری فرزندان بوده است، نتیجه‌اش موجب خانه‌نشینی و فرزندآوری بیشتر زنان نمی‌شود بلکه پیامد قابل پیش‌بینی آن می‌تواند ازدواج نکردن و در صورت ازدواج، بچه‌دار نشدن یا به یک فرزند اکتفا کردن باشد.

در مجموع با توجه به گفتگوهای انجام‌شده با زنان هیئت‌علمی می‌توان ساختار مردانه مناسبات داخل دانشگاه، نگاه‌های ایدئولوژیک، شبکه‌های

غیررسمی مردان در تقسیم امتیازها، موانع فرهنگی مرتبط به خانواده و ... را از موارد عدم ارتقای زنان و دستیابی به پست‌های دانشگاه بیان کرد علیرغم آنکه اکثر زنان دستیابی به چنین مشاغلی را بدیهی و بدون ارتباط با جنسیت خود می‌دانند.

منابع:

- Todd, Patricia and Delys Bird(2000), "Gender and Promotion in Academia", Equal opportunities International, Vol. 19, Issues 8
- شادی طلب، ژاله، ابراهیم پور، سمانه، عزیز زاده، ملوک، نخعی، پریسا، ابراهیم پور، مرتضی (۱۳۹۷)، «ارتقای زنان به رتبه استادی در دانشگاه‌های ایران، راهی ناهموار و روندی کند»، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- راودراد، اعظم (۱۳۸۳)، «مقایسه نقش شغلی زنان و مردان متخصص؛ فاصله نظر و عمل»، مطالعات اجتماعی و روان‌شناختی زنان (مطالعات زنان)، دوره ۲، شماره ۵
- موسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی (۱۳۸۴ تا ۱۳۹۳)، آمار آموزش عالی ایران، تهران، ایران.

سیاست‌های ایدئولوژی جنسیتی حکومت ایران و تأثیر آن‌ها بر مهاجران زن جوان در تبریز

معصومه ولایتی*

در نتیجه‌ی جنبش‌های اسلامی در اواخر قرن بیستم و ظهور بنیادگرایی در نقاط مختلف جهان اسلام، فمینیست‌ها مذهب گرایان را پایه‌ی اصلی برای کنترل اجتماعی زنان می‌دانند. در مورد ایران، استدلال می‌کنند که ایدئولوژی‌های مذهبی حکومت اسلامی پس از سال ۱۳۵۷ با مواضع محافظه‌کارانه و بیشتر پدرسالارانه در مورد زنان و خانواده، و اعمال قوانین اجباری نوع لباس و سیاست‌های جنسیتی جداگانه، همه‌ی جنبه‌های روابط جنسیتی را محدود و موقعیت اجتماعی-اقتصادی زنان را تضعیف نموده است. سیاست‌های جنسیتی ویژه با جهت‌گیری به سمت بازگرداندن نقش‌های جنسیتی سنتی، پدرسالارانه و مورد تأیید مذهب در خانواده و جامعه، قطعاً باعث حذف برخی از زنان از فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، و محدودیت آن‌ها به حوزه‌ی خصوصی خانه‌هایشان شده است. با این حال، برخلاف انتظارات، مطالعه‌ی من در مورد زنان مهاجر روستایی-شهری در تبریز که بیشتر آن‌ها متعلق به طبقات اجتماعی پایین‌تری بوده‌اند که به مدت طولانی مورد تبعیض قرار داشته‌اند، نشان می‌دهد که برخی سیاست‌های جنسیتی مذهبی ممکن

است دستاوردهایی برای این زنان فراهم کند.

هرچند لیبرالیسم و سکولاریسم تحت حمایت دولت از نظر حقوق زنان به‌طرز محسوسی پیش از انقلاب ۱۳۵۷ و در زمان حکومت پهلوی در ایران توسعه داده شده بود، اقدامات تبعیض‌آمیز بسیاری علیه تعداد زیادی از زنانی انجام می‌شد که فقیر بودند یا در مرکز اقتصاد سنتی با فرهنگی که مدّ نظر سنت و اخلاق مذهبی بود قرار داشتند. مطالعات استخدام زنان در زمان حکومت پهلوی به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که سیاست‌های جنسیتی مدرنیزه‌سازی و غربی‌سازی دولت برای تعداد زیادی از زنان طبقه کارگر و افرادی که تا حدی اعتقادات مذهبی داشتند چندان کاری نکرد. این سیاست‌های جنسیتی در عوض به زنان بیشتری از گروه‌های اجتماعی ممتاز و دارای ثروت و قدرت کمک کرد.

مقررات روابط جنسیتی پس از انقلاب با تأکید بر ارزش‌های خانواده و رویه‌های جنسیتی سنتی پذیرفته‌شده، احساسی از امنیت و تفسیر ایدئولوژیکی‌تری از سنت‌های آن‌ها ایجاد کرد. سیاست‌های جنسیتی مذهبی حکومت اسلامی، در کمال شگفتی، نقش مهمی در بی‌اعتبار کردن بدنامی‌های اجتماعی به نفع بسیاری از نسل‌های جوان خانواده‌های مهاجر داشت. این ایدئولوژی‌ها نه‌تنها گشایش‌هایی برای آن‌ها فراهم کرد تا جایگاه وسیع‌تری در عرصه‌ی عمومی، آموزش، کار و جنبه‌های دیگر دنیای مدرن بدون کنترل جدی خانواده در اختیار داشته باشند، بلکه با استفاده از ایدئولوژی‌های مذهبی، زنان جوان حقوق بیشتر و رفتار تساوی‌گرایانه‌ای به‌دست آوردند که مادران یا حتی خواهران بزرگ‌ترشان نداشتند. همچنین می‌توان استدلال کرد که تأکید بر اعتدال، عفت و کرامت زنان در نتیجه‌ی سیاست‌های اسلامی‌سازی، نشان‌دهنده انطباق با هنجارها و شیوه‌های سنتی مرتبط با اخلاق است (میرحسینی، ۱۹۹۶). اگر چنین باشد، تشویق ارزش‌های سنتی توسط قانون باعث افول دیدگاه‌های منفی (از نظر اخلاقی و سیاسی) خانواده‌های سنتی و طبقه‌ی پایین‌تر نسبت به آموزش می‌شود. یکی از منابع اطلاعاتی من اظهار داشت:



«گرچه پدرم جلوی تحصیلات مرا پس از کلاس چهارم گرفت، خواهران دیگرم دارند درس می‌خوانند و قصد دارند دیپلمشان را بگیرند. هر وقت به‌خاطر مداخله‌ی پدرم در تحصیلاتم اعتراض می‌کنم، می‌گویند که در آن زمان پیش از انقلاب، مآلها^[۱] می‌گفتند دختران نباید درس بخوانند.»

مصاحبه‌شونده‌های دیگر نیز درباره‌ی تأثیر روحانیت بر تصمیمات والدینشان، و نیز نگرش‌های منفی گسترده نسبت به آموزش مدرن، به‌ویژه آموزش زنان، نظر مشابهی داشتند. یکی از مصاحبه‌شونده‌های مسن‌تر من که تنها دختر ۳۰ ساله‌شان با چهار فرزند بیوه شده بود، عنوان کرد که:

«ما اجازه ندادیم تحصیل کند، زیرا معلم مدرسه‌ی روستای ما مرد بود و این موضوع برای ما پذیرفتنی نبود.»

هرچند اجرای حجاب و نوع لباس پوشیدن به‌وسیله‌ی قانون، تجلی کنترل اجتماعی پدرسالارانه و وابستگی زنان محسوب می‌شود، در ایران و در میان مهاجران جدید کم‌درآمد به شهرها، اجرای نوع لباس پوشیدن تا سطح بالایی طبقه‌بندی عرصه‌ی عمومی را از محیطی «فاسد» به محیطی که برای بسیاری از خانواده‌های سنتی و مذهبی پذیرفتنی بود، تغییر داده است. برای بسیاری از زنان جوان خانواده‌های سنتی، که همیشه در جامعه حجاب داشته‌اند، معرفی نوع لباس پوشیدن اسلامی به‌عنوان نفی حقوق زنان در نظر گرفته نمی‌شد. در عوض، برای اولین بار، حجاب و لباس‌های معمولی ساده که همه می‌پوشیدند، از نظر ایدئولوژیکی در سیاست‌های حکومتی با نام جدید «حجاب اسلامی» به رسمیت شناخته شد. گرچه حجاب برای کسانی که هرگز حجاب دینی یا سنتی نداشته‌اند ممکن است ظالمانه تلقی شود، برای گروه‌های دیگر زنان درجه‌ای از خودمختاری و آزادی فراهم کرد. ایشان از این روند جدید به‌عنوان ابزاری پذیرفته‌شده برای آزاد کردن خود از سطه‌ی

۱- رتبه‌ای پایین در روحانیت شیعه.

پدرسالاری و دسترسی به عرصه‌های عمومی به‌عنوان «جایگزینی برای ورود به مدرنیته» استفاده کردند (سالیوان ۱۹۹۸: ۲۲۶). درواقع، ایدئولوژی‌های جدید اسلامی در ایده‌هایشان در مورد روابط جنسیتی کاملاً سنتی نیستند؛ برعکس، در تفسیر آن‌ها ترکیبی از عناصر قدیمی و جدید وجود دارد (کدی ۱۹۹۹). دسترسی به سطوح بالاتری از آموزش و پرورش، و به‌تبع آن فرصت‌های شغلی و حضور اجتماعی بهتر را می‌توان جبران شیوه‌های سابقاً تبعیض‌آمیز علیه این زنان از ناحیه‌ی ایدئولوژی اسلامی محسوب کرد.

سیاست‌های جنسیتی حکومت

در ایران در سراسر دوره پهلوی (۱۳۵۷-۱۳۰۴)، ایدئولوژی‌های جنسیتی بر مبنای مدرنیته‌ی سرمایه‌داری و تقلیدی از ارزش‌ها و فرهنگ‌های غربی بود (نجم‌آبادی ۱۹۹۱، پایدار ۱۹۹۶). منتقدان مذهبی معتقد بودند که این موارد تأثیر مخربی بر بنیان اخلاقی جامعه و ارزش‌های خانوادگی دارند. زنان طبقه کارگر خانواده‌های سنتی و مذهبی اغلب تحت فشار قرار داشتند و اعضای مرد خانواده به آن‌ها اجازه‌ی حضور فعال در جامعه را نمی‌دادند. در نتیجه، در جنبش ضد شاه، مسئله‌ی زنان به گفتمانی انقلابی تبدیل شد و بسیاری از زنان را بسیج کرد. باوجوداین، در دوران سیاسی پس از انقلاب ۱۳۵۷ و تأسیس حکومت اسلامی، به نقش اصلی زنان در خانواده اهمیت داده شد. تفاوت‌های طبیعی و زیست‌شناختی میان دو جنس زن و مرد به‌طور صریح برجسته شد، و روابط پدرسالاری نسبت به زنان با تغییراتی در قوانین خانواده تقویت شد. این تغییرات سریع و سیاست‌های اسلامی‌سازی همراه با پیامدهای سرکوبگرانه‌ی بالقوه علیه زنان، منجر به نشر حجم گسترده‌ای از مطالب انتقادی شد (افشار ۱۹۸۲، ۱۹۸۷ و ۱۹۸۹؛ طبری ۱۹۸۰؛ طبری و یگانه ۱۹۸۲؛ طوبی ۱۹۸۰). بااین‌حال، در دوره‌ی پس از آیت‌الله خمینی و بعد از جنگ در اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰، آگاهی جنسیتی در ایران رو به رشد نهاد. زنان درخواست برای تغییر را شروع کردند و تفسیرها و خوانش‌های متفاوتی از قوانین اسلامی ارائه کردند. این تحولات و محوریت گفتمان‌های سیاسی زنان در حکومت اسلامی، علی‌رغم ایدئولوژی جنسیتی پیش‌گفته، منجر به



اصلاحاتی در قانون، تحصیلات و اشتغال شد (افشار ۱۹۹۴ و ۱۹۹۹؛ میرحسینی ۱۹۹۵ و ۱۹۹۶؛ هودفر ۱۹۹۶؛ مقیسی ۱۹۹۴؛ نجم‌آبادی ۱۹۹۱؛ پایدار ۱۹۹۶).
بااین‌حال، باوجود طیف وسیعی از مطالب در مورد زنان ایران، مطالعات اندکی به اشتغال یا مشارکت اقتصادی زنان طبقه کارگر توجه دارند (افشار ۱۹۸۵، ۱۹۸۹ و ۱۹۹۷؛ رضوی ۱۹۹۲؛ قوام‌شهیدی ۱۹۹۶؛ هودفر ۱۹۹۵؛ مقدم، ۱۹۹۳؛ پویا، ۱۹۹۹). مهاجران زن ایرانی عمدتاً هم در مطالبی که در مورد زنان ایران نوشته شده و هم به‌طورکلی در ادبیات مهاجرت غایب هستند. در این مقاله، قصد دارم نشان دهم سیاست‌های جنسیتی سیاسی مختلف، چه مخالف و چه تحت پشتیبانی ایدئولوژی‌های مذهبی، چگونه بر دسترسی زنان طبقه کارگر به آموزش و اشتغال تأثیر می‌گذارد. نتیجه‌گیری من این است که سیاست‌های مختلف جنسیتی نقش مهمی در گسترش یا محدودسازی فرصت‌های بالقوه برای زنان، و وضعیت اجتماعی و اقتصادی آن‌ها در خانواده و جامعه ایفا می‌کند.

مطالعه

این پژوهش در دو مرحله در تبریز در شمال غربی ایران انجام شد، شهری که به‌دلیل موقعیت راهبردی در منطقه به‌عنوان مرکز سیاسی، اقتصادی، اداری، صنعتی و تجاری، مقصدی برای مهاجرت گسترده بوده است. در مرحله اول، پرسش‌نامه‌های نظرسنجی به‌صورت تصادفی میان زنان مهاجر در مناطق پایین‌شهر و زاغه‌نشینی تبریز توزیع شد و ۹۲۵ پرسش‌نامه تکمیل و جمع‌آوری گردید. در مرحله دوم، با بیش از ۱۲۰ زن مهاجر، در خانه یا محل کارشان مصاحبه کردم. سن منابع اطلاعاتی از ۱۲ تا ۹۸ سال، و وضعیت تأهل آن‌ها مجرد، متأهل، بیوه، مطلقه و ترک‌شده بود.
در طی تجزیه و تحلیل داده‌ها، عمدتاً روی دو موضوع آموزش و مشارکت اقتصادی زنان در بخش‌های غیررسمی و رسمی اقتصاد و نقش آن‌ها در شکل دادن وضعیت اجتماعی و اقتصادی آن‌ها در خانواده و جامعه تمرکز داشتم. با مقایسه‌ی این عوامل در نسل‌های مختلف منابع اطلاعاتی من، اهمیت عملکرد سیاست‌های جنسیتی سیاسی که توسط ایدئولوژی‌های مذهبی یا در

مخالفت با آن‌ها شکل گرفته بود، از لحاظ دسترسی یا عدم دسترسی زنان به حوزه‌های تحصیل و اشتغال بیشتر شد. این مطالعه نشان می‌دهد نگرش‌های اجتماعی در میان خانواده‌های مهاجر به نفع آموزش و اشتغال زنان در حال تغییر است.

آموزش

این مطالعه با مقایسه‌ی زنان مهاجر از لحاظ سن، طبقه‌ی اجتماعی، وضعیت تأهل هنگام ورود به شهر، سن ازدواج و دلایل موردنظر برای مهاجرت نشان می‌دهد که دسترسی به دانش و آموزش برای زنان مسن‌تر و فقیرتر فراهم نبوده است، چه در محل اولیه‌ی زندگی و چه در مقصد مهاجرت ایشان. سطح پایین سواد زنان و دستیابی به تحصیلات، ازدواج زودهنگام، نرخ زادآوری بالا، مشارکت پایین زنان در نیروی کار رسمی و کار در بخش غیررسمی بافت فرش سنتی و صنایع وابسته، ویژگی‌های مشترک این دسته از زنان است. با وجود قصد حکومت پهلوی به مدرنیزه‌سازی زنان ایرانی و افزایش مشارکت آن‌ها در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و آموزشی، نابرابری‌های اجتماعی نه تنها میان زنان شهری و روستایی، که میان زنان شهری از طبقات مختلف اجتماعی هم ادامه داشت (طبری، ۱۹۸۰؛ طبری و یگانه، ۱۹۸۲؛ نجم‌آبادی، ۱۹۹۱: ۴۸-۵۰؛ مقدم، ۱۹۹۳؛ توحیدی، ۱۹۹۴؛ و پایدار، ۱۹۹۶). از سوی دیگر، علی‌رغم سیاست‌های مدرنیزه‌سازی حکومت برای فعال‌سازی نیروی بالقوه یا واقعی زنان، روابط اجتماعی هنوز تحت سلطه‌ی ارزش‌های سنتی ایدئولوژی‌های پدرسالارانه / محافظه‌کارانه قرار داشت. زنان تحصیل‌کرده خانواده‌های سنتی، که برای نخستین بار از فرصت‌های آموزشی بهره‌مند شده بودند، در معرض مجموعه‌های ارزشی دیگری قرار گرفتند و خود را جایی میان مدل‌های متضاد زنانگی یافتند.^[۲]

۲- یک مدل با استانداردهای مذهبی زنانگی تقویت می‌شد که زنان جوان تحصیل‌کرده آن را از مفاصل و قدیمی می‌دانستند، و مدل دیگر توسط حکومت و ایده‌های وارداتی غربی آن، که به‌ویژه برای زنان تحصیل‌کرده‌ی بخش‌های سنتی طبقه‌ی متوسط به‌عنوان امپریالیسم فرهنگی شناخته می‌شد. برای جزئیات بیشتر درباره‌ی اینکه زنان جوان چگونه در اواخر دهه‌ی ۱۳۵۰ دنبال الگوی دیگری از زنانگی بودند، و مشارکت گسترده‌ی آنان در جنبش ضد شاه سال ۱۳۵۷ که منجر به ایجاد جمهوری اسلامی در ایران شد، به توحیدی (۱۹۹۱: ۲۵۵-۲۶۰؛ و ۱۹۹۴: ۱۲۰-۱۳۲) مراجعه کنید.



علی‌رغم افزایش سریع تعداد نظام‌های آموزشی در مناطق شهری، در سال ۱۹۷۱ نرخ بی‌سوادی زنان روستایی ۹۲٪ و زنان شهری ۵۲٪ بود (آقاجانیان، ۱۹۹۴). با توجه به نقش حیاتی طبقه‌ی اجتماعی در تخصیص منابع آموزشی، مهاجران زن که معمولاً از فقیرترین افراد روستاهایشان بودند و به بخشی از پایین‌ترین بخش‌های اجتماعی شهری تبدیل می‌شدند، بیشتر تحت‌تأثیر نابرابری‌های اجتماعی و توزیع نابرابر منابع قرار گرفتند. «من به مدرسه نمی‌رفتم، چون مدرسه‌ای در روستای ما یا در منطقه‌ی ما وجود نداشت» حسرتی بود که اکثر منابع اطلاعاتی مسن‌تر این مطالعه به زبان می‌آوردند تا محرومیت آموزشی‌شان را توضیح دهند.

جدا از فقدان دسترسی به آموزش در مناطق روستایی در میان مهاجران، که نقش بسیار زیادی در پایین بودن سطح سواد زنان داشته است، هنجارهای ایدئولوژیک هم در آموزش دختران تأثیر منفی گذاشته است. برای چندین دهه، مخالفان مذهبی منتقد نظام آموزشی مدرن حکومت پهلوی، به‌خصوص آموزش زنان بودند، و آن را اقدامی علیه اسلام و تهدیدی اخلاقی برای جامعه مسلمان در نظر می‌گرفتند (مقیسی، ۱۹۹۶: ۴۹). برخی خانواده‌های سنتی و مذهبی با استفاده از این گفتمان ایدئولوژیک، جلوی دسترسی دختران جوان را به همان فرصت‌های تحصیلی محدود هم گرفتند. این موضوع را برخی منابع اطلاعاتی من هم بیان کردند که نسبت به آموزش و زنان تحصیل‌کرده نگرشی منفی در خانواده‌های آن‌ها وجود داشته است. در مقابل، بسیاری از آن‌ها با افتخار پسرانشان را برای ادامه‌ی تحصیل به تبریز می‌فرستادند. بااین‌حال، در همان زمان و علی‌رغم وجود مدارس ابتدایی در روستاهای دختران، از تحصیل ایشان جلوگیری می‌شد. این موضوع گاهی به دلیل وجود معلم مرد در مدرسه‌ی روستا یا نبود کلاس‌های جداگانه بود. یکی از پیامدهای اصلی این اعتقاد و شیوه‌ی ایدئولوژیک در میان خانواده‌های سنتی، ازدواج زودهنگام دختران به‌عنوان بهترین جایگزین برای تحصیل بوده است. این موضوع به‌نوبه‌ی خود نابرابری جنسیتی و نگرش‌های تبعیض‌آمیز خانواده‌های فقیرتر را نسبت به تحصیل زنان به‌عنوان فعالیتی هزینه‌بر و بدون بازگشت سرمایه‌گذاری تشدید می‌کرد.

پس از انقلاب سال ۱۳۵۷، حکومت اسلامی تلاش کرد تا سیستم آموزشی سکولار را از بین ببرد و چارچوب ایدئولوژیک جدیدی را از طریق آموزش ارائه دهد. از نظر سیاست‌های حکومتی، دولت براساس اصل ۳۰ قانون اساسی ایران به ارائه‌ی آموزش رایگان برای تمام شهروندان تا سطح تحصیلات متوسط ملزم شده است. نهضت سوادآموزی برای ترویج سواد پایه میان افراد بزرگسال محروم و بی‌سواد هم در مناطق روستایی و هم در مناطق شهری فعال‌تر شد. در نتیجه، در دوران پس از انقلاب شکاف جنسیتی کاهش و سوادآموزی زنان افزایش یافت (هیگینز و شورغفاری ۱۹۹۴: ۲۲-۳۶). از لحاظ سوادآموزی بزرگسالان، تعداد زنان هم به‌عنوان دانش‌آموز و هم به‌عنوان معلم بیش از مردان است (مرکز آمار ایران، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰). مقبولیت کلاس‌های سوادآموزی در مناطق روستایی و شهری را می‌توان به انعطاف‌پذیری و سازگاری آن‌ها با مسئولیت‌های خانگی زنان، دسترسی آسان به کلاس‌ها از لحاظ محل، در دسترس بودن معلمان زن، و اجازه دادن به زنان برای آوردن بچه‌هایشان به کلاس درس نسبت داد. در نتیجه، این زنان به‌ندرت با مخالفت خانواده‌هایشان، به‌ویژه خویشاوندان مرد، برای حضور در کلاس‌های سوادآموزی مواجه می‌شدند.

با مقایسه سوادآموزی زنان در دوره‌ی زمانی ۱۳۵۵-۱۳۶۵ در استان‌های مختلف ایران براساس رشد اقتصادی آن‌ها و همچنین قومیت زبانی آن‌ها، استدلال شده است که «زنان در مناطق کمتر توسعه‌یافته، و بیشتر قومی و روستایی کشور در سال ۱۳۶۵ نسبت به سال ۱۳۵۵ حداقل به آموزش ابتدایی دسترسی بیشتری داشته‌اند (هیگینز و شورغفاری ۱۹۹۴: ۲۷). در آذربایجان شرقی، نرخ زنان باسواد^[۳] با ۷,۴٪ افزایش از ۲۹٪ در سال ۱۳۵۵ به ۳۶,۵٪ در سال ۱۳۶۵ رسید، در حالی‌که در طول همین دوره‌ی زمانی میزان افزایش برای کل کشور ۴,۸٪ بود (مرکز آمار ایران، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ نقل از آقاجانیان، ۱۹۹۴). در مناطق روستایی، میزان سواد زنان^[۴] از ۱۷٪ در سال ۱۳۵۵ به ۳۶٪ در سال ۱۳۶۵ و ۶۲٪ در سال ۱۳۷۵ افزایش یافت (مرکز آمار ایران، ۱۹۸۰، ۱۹۹۰ و

۳- نسبت زنان باسواد به‌صورت درصد باسوادان زن در جمعیت باسواد شش‌ساله و بالاتر، صرف‌نظر از جنسیت آن‌ها، تعریف می‌شود.

۴- میزان سواد زنان به‌صورت درصد زنان باسواد در جمعیت زنان شش‌ساله و بالاتر، صرف‌نظر از وضعیت تحصیلی بی‌سواد یا باسواد آنان، تعریف می‌شود.



۲۰۰۰). بااین‌حال، این افزایش در میزان سواد زنان و کاهش شکاف جنسیتی در سوادآموزی در سطوح تحصیلات فراتر از سطح ابتدایی انعکاس نیافته است (آقاجانیان، ۱۹۹۴).

تأثیر فقدان دسترسی به سطوح بالاتر تحصیلی در مناطق روستایی آذربایجان شرقی بر پسران روستایی با دختران روستایی یکسان نبود. در مورد کمبود منابع آموزشی، خانواده و جوامع روستایی، دو نهاد روستایی که جریان مهاجرت را کنترل می‌کنند، در تعیین اینکه چه کسی مهاجرت کند و چه کسی نکند، نسبت به جنس‌های مختلف واکنش‌های متفاوتی نشان می‌دهند. درحالی‌که مهاجرت مردان جوان توسط خانواده‌ها و جوامع روستایی ترویج شده و می‌شود، جابه‌جا شدن دختران به‌ویژه برای تحصیل عامدانه ازطریق انواع مختلفی از رویه‌ها و هنجارهای سنتی و پدرسالارانه ریشه‌دار کنترل و محدود شده و می‌شود. درواقع، در هر جامعه، هرگونه تغییر مثبت در وضعیت زنان یا هرگونه آگاهی اجتماعی نسبت به تبعیض جنسیتی، به‌خصوص از نظر دسترسی زنان به منابع اجتماعی، نیاز به درجه‌ی معینی از توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی دارد. برای افرادی که در فقر مطلق زندگی می‌کنند، آموزش زنان اغلب بدون هیچ تردیدی مسئله‌ای اشرافی است که تأمین آن امکان‌پذیر نیست.

شایع‌ترین نوع مهاجرت زنان روستایی در آذربایجان شرقی مهاجرت برای ازدواج بوده است. هرچه فاصله‌ی مناطق روستایی یا دورافتادگی آن‌ها از شهرهای اصلی، به‌ویژه شهر تبریز، بیشتر باشد، میزان فقر و شیوه‌ها و نگرش‌های تبعیض جنسیتی تقویت می‌شود. بااین‌حال، در میان خانواده‌های ثروتمند روستایی، نگرش‌های اجتماعی نسبت به آموزش زنان به‌طور مثبتی تغییر کرده است و به‌نظر می‌رسد محدودیت‌های مهاجرت زنان برای تحصیلات و حتی اشتغال به‌تدریج کاهش یافته است، زیرا سیاست‌ها و مقررات جنسیتی حکومت اسلامی که از نظر هنجارهای فرهنگی، مذهبی و سنتی آنان پذیرفتنی‌تر است اتفاق افتاده است. توسعه‌ی حمل‌ونقل نیز باعث افزایش امکان مسافرت روزانه‌ی دختران جوان مجرد بین روستاها و شهرها شده است. من با چند زن جوان مصاحبه کردم که به‌طور مستقل به تبریز

مهاجرت کرده بودند بدون اینکه والدینشان آن‌ها را همراهی کنند. این زنان برای تحصیل یا کار و گاهی با خواهران یا دوستان دخترشان مهاجرت کرده بودند و برای جابه‌جایی با سختگیری کمتری مواجه بودند. این رویه چندان رایج نیست، ولی رویداد آن در میان زنان جوان مجرد و باسواد بیشتر دیده می‌شود. چنان‌که یکی از منابع اطلاعاتی من از روستایی دورافتاده اظهار داشت: «... وقتی جوان بودم، خانواده‌های روستایی فرستادن دخترانشان به شهر را برای تحصیل خیلی بد می‌دانستند، ولی اخیراً دختران روستای من برای مدرسه‌ی راهنمایی به شهرهای اطراف می‌روند.»

سطح آموزش در میان منابع اطلاعاتی

از ۹۲۵ زنی که در مرحله‌ی نخست مطالعه به پرسش‌نامه پاسخ دادند، ۳۵٪ باسواد و ۶۵٪ بی‌سواد بودند^[۵] و بین ۱۶ تا ۸۳ سال سن داشتند. باین‌حال، ۸۴٪ پاسخ‌دهندگان بی‌سواد ۳۰ سال و بیشتر سن داشتند که امکان تحصیل آن‌ها تقریباً وجود نداشت. اگرچه داده‌های نمونه‌ی من افزایش سوادآموزی مهاجران جدید را نشان می‌دهد، با افزایش سطح تحصیل تعداد زنان کاهش یافته است. ۲۱٪ از پاسخ‌دهندگان باسواد موفق به حضور در سطوح بالاتر تحصیلی شده بودند؛ ۲۶٪ آن‌ها گواهی دیپلم پایان تحصیلات متوسطه یا بالاتر دریافت کرده بودند. حضور کم در سطوح بالاتر از ابتدایی به این نمونه محدود نمی‌شود. در سطح ملی نیز ثبت‌نام در مدارس هم برای پسران و هم برای دختران در هر دو سطح راهنمایی و دبیرستان کاهش می‌یابد.

در میان منابع اطلاعاتی، کسانی که در دوران پیش‌دبستانی با والدینشان مهاجرت کرده بودند، نسبت به سایر گروه‌های متأهل، مطلقه، و بیوه، یا حتی زنان مجردی که هنگام مهاجرت نوجوان بوده‌اند یا اساساً برای ازدواج و شروع زندگی زناشویی به شهر مهاجرت کرده بودند، امکان بیشتری برای

۵- ۱۳ دانشجوی دختر دانشکده‌ی علوم انسانی و علوم اجتماعی دانشگاه تبریز به من کمک کردند تا مرحله‌ی اول را در سکونتگاه‌های پایین‌شهر و زاغه‌نشینی تبریز به انجام برسانم. دانشجویان همه ترک‌زبان بودند و همه زبان محلی یعنی ترکی آذری را روان صحبت می‌کردند، چراکه هم قومیت و هم زبان برای ایجاد اعتماد و پشتیبانی میان پژوهشگران و کسانی که مطالعه روی آن‌ها انجام می‌شود ضروری است. پرسش‌ها به زبان ترکی پرسیده می‌شد و در صورت لزوم توضیح داده می‌شد. حتی اگر پاسخ‌دهندگان سواد نداشتند باز هم دانشجویان پرسش‌نامه‌ها را پر می‌کردند.



تحصیلات رسمی داشته‌اند. جدول‌های ۱ و ۲ وضعیت تأهل زنان بی‌سواد و باسواد را به‌طور جداگانه همراه با سن آن‌ها هنگام ورود به مقصد مهاجرت نشان می‌دهد.

جدول ۱) وضعیت تأهل پاسخ‌دهندگان بی‌سواد همراه با سن آن‌ها هنگام ورود به شهر (۶۰۳ نفر)

وضعیت تأهل	* مجرد (همراه با والدین)	** مجرد (برای ازدواج)	مجرد (برای کار یا تحصیل)	متأهل	مطلقه	بیوه	جمع
تعداد	۱۳۷	۶۵	۱	۳۸۹	۱۰	۱	۶۰۳
درصد	۲۲,۷	۱۰,۸	۰,۲	۶۴,۵	۱,۷	۰,۲	۱۰۰
سن هنگام ورود	۱-۳۴	۱۰-۴۱	۲۵	۹-۶۹	۱۵-۵۶	۲۴	

یادداشت‌ها:

- * ۸۷٪ هنگام ورود ۱ تا ۱۵ سال داشته‌اند، ولی سن ۷۸٪ آن‌ها هنگام نظرسنجی بین ۳۰ تا ۶۹ سال بود
- ** ۷۵٪ هنگام ورود بیش از ۱۵ سال داشته‌اند
- ~ ۹۳٪ هنگام ورود بیش از ۱۵ سال داشته‌اند. ۸۸٪ زنان متأهل در طول نظرسنجی ۳۰ سال یا بیشتر داشته‌اند

جدول ۲) وضعیت تأهل پاسخ‌دهندگان باسواد همراه با سن آن‌ها هنگام ورود به شهر (۳۲۲ نفر)

وضعیت تأهل	* مجرد (همراه با والدین)	** مجرد (برای ازدواج)	مجرد (برای کار یا تحصیل)	متأهل	جمع
تعداد	۱۴۷	۶۴	۲	۱۰۹	۳۲۲
درصد	۴۵,۵	۱۹,۹	۰,۶	۳۳,۸	۱۰۰
سن هنگام ورود	۲۵-۱	۲۲-۱۱	۲۱-۱۵	۴۵-۱۰	

یادداشت‌ها:

- * ۹۳٪ هنگام ورود بین ۱ تا ۱۵ سال داشته‌اند. ۶۵٪ آن‌ها در طول این نظرسنجی بین ۱۲ تا ۳۰ سال داشتند
- ** ۸۰٪ در دامنه‌ی سنی ۱۱ تا ۱۸ سال بودند
- ~ ۹۴٪ هنگام ورود بیش از ۱۵ سال داشته‌اند. ۵۵٪ زنان متأهل در طول این نظرسنجی ۳۰ سال یا بیشتر داشتند

زنان بی‌سواد در مقایسه با همتایان باسوادشان در هر گروه، سن بالاتر و فرصت‌های آموزشی کمی داشتند. برای نمونه، درحالی‌که ۷۸٪ از افراد مجرد بی‌سواد (با همراهی والدین هنگام مهاجرت) در طی این نظرسنجی ۳۰ سال یا بیشتر داشتند، ۶۵٪ از زنان باسواد از همان دسته (یعنی مجرد همراه با والدین)، هنگام جمع‌آوری داده‌ها در سنین ۱۲ تا ۳۰ سالگی بودند. این موضوع بدان معناست که زنان باسوادی که با پدر و مادرشان مهاجرت کرده بوده‌اند، خیلی جوان‌تر از همتایان بی‌سوادشان بوده‌اند. در میان زنان متأهل در هنگام مهاجرت، ۸۸٪ زنان بی‌سواد هنگام جمع‌آوری داده‌ها ۳۰ سال یا بیشتر داشتند، درحالی‌که ۵۵٪ از زنان باسواد ۳۰ سال یا بیشتر داشتند. زنان باسواد در دسته‌ی متأهلان (هنگام ورود) هم در مقایسه با همتایان بی‌سوادشان جوان‌تر بوده‌اند.

داده‌ها همچنین نشان می‌دهد از میان زنان مهاجری که با والدینشان مهاجرت کرده‌اند، کسانی که در سنین پیش‌دبستانی به شهر آمده بودند، امکان بیشتری برای تحصیل داشته‌اند تا کسانی که هنگام ورود به شهر نوجوان بوده‌اند. مقایسه این زنان در خانوارهای ثروتمندتر و فقیرتر در طی مصاحبه نیز نشان می‌دهد کسانی که وضع مالی خانواده‌هایشان بهتر بوده و می‌توانسته‌اند هزینه‌های آموزشی را تقبل کنند یا نیازی به کمک به درآمد خانواده نداشته‌اند، از فرصت‌های تحصیلی بیشتری برخوردار بوده‌اند تا زنان خانوارهای فقیرتر که کار اغلب بی‌مزدشان برای بقای خانواده بیشتر از آموزش آن‌ها (صرف نظر از سن) ضرورت داشته است. جدول ۳ سطح سواد پاسخ‌دهندگان مجردی را که همراه با خانواده‌هایشان مهاجرت کرده‌اند، نشان



می‌دهد.

جدول ۳) سطح تحصیلات پاسخ‌دهندگان (مهاجرت با والدین) و سن آن‌ها هنگام ورود به شهر: تعداد زنان (۲۸۴ نفر)

سطح تحصیلات	*بی‌سواد	مهارت خواندن پایه **	ابتدایی ***	راهنمایی ~	دبیرستان ~~	دیپلم یا # بالاتر	جمع
تعداد	۱۳۷	۲۳	۸۱	۲۵	۶	۱۲	۲۸۴
درصد	۴۸,۲	۸,۱	۲۸,۵	۸,۸	۲,۱	۴,۲	۱۰۰
سن هنگام ورود	۱-۳۴	۱-۱۷	۱-۲۵	۱-۲۴	۲-۱۵	۱-۱۶	

یادداشت‌ها:

* یادداشت * زیر جدول ۱ را ببینید

** ۹۲٪ در دامنه‌ی سنی ۱-۱۲ سال قرار داشته‌اند، و سن همگی زنان در این دسته در طول نظرسنجی بین ۲۰ تا ۴۹ سال بود

*** ۸۴٪ بین ۱ تا ۱۲ سال داشته‌اند و سن ۵۰٪ از این دسته در طول نظرسنجی بین ۱۷ تا ۲۷ سال بوده است

~ ۹۲٪ بین ۱ تا ۹ سال داشته‌اند و سن ۵۰٪ از این دسته در طول نظرسنجی ۲۴ سال یا کمتر بوده است

~ ۸۳٪ بین ۲ تا ۱۲ سال داشته‌اند و سن ۸۳٪ از این دسته در طول نظرسنجی ۲۳ سال یا کمتر بوده است

همگی افراد هنگام ورود بین ۱ تا ۱۶ سال داشته‌اند و ۵۸٪ آن‌ها در طول این نظرسنجی ۲۴ سال یا کمتر داشتند

هرچند شکاف بزرگی بین پاسخ‌دهندگان بی‌سواد و باسوادی که با خانواده‌هایشان مهاجرت کرده‌اند وجود ندارد، سن آن‌ها در بدو ورود و در طول نظرسنجی نشان‌دهنده‌ی ارتقای آموزش زنان برای نسل جوان‌تر حتی در مناطق روستایی و کمبود فرصت‌های آموزشی برای زنان روستایی یا مهاجر مسن‌تر است. در میان پاسخ‌دهندگانی که با والدینشان مهاجرت کرده بودند،

۲۵ نفر در زمان جمع‌آوری داده‌ها مجرد بودند. همه‌ی آن‌ها به‌استثنای یک نفر، تا حدی تحصیل کرده بودند یا در حال تحصیل بودند.^[۶]

منابع اطلاعاتی از لحاظ تأثیر بر سوادآموزی زنان هم در سطح ابتدایی و هم در سطوح بالاتر تحصیلی از عواملی مانند فقر، ازدواج زودهنگام و مسئله‌ی ناموس نام بردند. افزایش دسترسی زنان به آموزش، شاخص مهمی برای تغییرات اجتماعی در خانوارهای مهاجر است. با این حال، ارزش‌های متداول سنتی در رابطه با نجابت زنان و ارتباط آن با خوشنامی اخلاقی خانواده نیز مایه‌ی نگرانی بوده است. برخی خانواده‌ها برای رفت‌وآمدهای دخترشان محدودیت‌های غیررسمی تعیین می‌کنند و معتقدند آموزش آن‌ها ممکن است با حفظ عفت و پاک‌دامنی آن‌ها سازگار نباشد. بعضی خانواده‌ها معتقدند اگر دخترانشان فقط تحصیلات ابتدایی داشته باشند و بتوانند بخوانند و بنویسند، کافی است. گرچه ادعا می‌شد محدودیت‌های زنان جوان برای ایمنی آن‌هاست، این محدودیت‌ها امکان تحصیلات بهتر و پرورش فردی را به‌ویژه از نظر دسترسی به اشتغال با حقوق برای آن‌ها محدود کرده است.

هرچند ایدئولوژی نجابت و ناموس در میان تمام طبقات اجتماعی وجود دارد، در بخش‌های سنتی جامعه از جمله مردم روستایی، به‌خصوص مهاجرانی که شهر را مکانی غریب می‌یابند، جدی‌تر گرفته می‌شود (بائر، ۱۹۸۵)، و از این‌رو زنان این جوامع زیر ذره‌بین قرار می‌گیرند. همان‌طور که مصاحبه‌های مفصل با زنان جوان مجرد و مادرانشان نشان داده است، ترس ازدست‌دادن ناموس یا خوشنامی به‌خاطر عدم اعتماد آن‌ها به دختران مجردشان نبوده است. آن‌ها نسبت به محیط جدید مشکوک بوده‌اند و می‌ترسیده‌اند به‌خاطر زودباوری دخترانشان به آن‌ها خیانت شود. ولی مصاحبه‌ها نشان داد که خواهران جوان‌تر بیشتر زنانی که والدینشان تحصیلات آن‌ها را متوقف کرده بودند، مشغول تحصیل بودند بدون اینکه والدینشان نگرانی چندانی برای ازدست‌رفتن نجابت آن‌ها فقط به‌دلیل مدرسه رفتن داشته باشند. این موضوع ممکن است به توضیح اهمیت عوامل اجتماعی-روانشناختی در تجربه‌ی

۶- برای اطلاعات بیشتر در این زمینه، کتاب من را ببینید:

Islam, Gender, and Development: Rural-Urban Migration of Women in Iran, Lexington Books, 2011.



حاشیه‌نشینی و ناامنی در سال‌های اولیه‌ی مهاجرت کمک کند.

اشتغال / فعالیت اقتصادی

نقش منابع اطلاعاتی من در تولید درآمد در داخل یا خارج از منزل و در زیربخش‌های مختلف اقتصاد غیررسمی و رسمی تحت‌تأثیر طبقه اجتماعی‌شان، ساختار سنی، وضعیت تأهل، تحصیلات و دسترسی آنها به لوازم تولید قرار داشته است. از لحاظ اشتغال، آنها یا کارگر خانگی بی‌مزد بوده‌اند یا دستمزد می‌گرفته‌اند. آن دسته از زنانی که کارگر خانگی بی‌مزد بوده‌اند، عمدتاً زنان بی‌سوادی بوده‌اند که گزینه‌های حرفه‌ای آنها بسیار محدود بوده و مهارت‌های خانگی سنتی آنها، به‌جز مهارت‌های بافندگی، در شهر مفید نبوده است. این زنان به‌ندرت بیرون از منزل کار می‌کرده‌اند، مگر اینکه آن‌قدر محتاج بوده‌اند که نمی‌توانسته‌اند این کار را نکنند. این زنان به‌خوبی می‌دانستند مهارت‌های قابل‌عرضه‌ای در شهر ندارند و متوجه شدند اگر بخواهند درآمدی داشته باشند این موضوع آنها را به‌سمت بخش غیررسمی خواهد راند. ایشان دلایل مختلفی برای بی‌میلی‌شان به کار در بازار کار رسمی داشتند، که مهم‌ترین آنها عبارت بود از: بی‌سوادی؛ فقدان اجازه‌ی شوهر برای کار کردن یا بیرون رفتن از خانه؛ داشتن فرزندان و بار کارهای خانه؛ نداشتن مهارت؛ نداشتن کسی که راهنمایی‌شان کند؛ علاقه نداشتن؛ و آشنا نبودن با شهر. یکی از منابع اطلاعاتی من که بیوه‌ی ۳۴ ساله‌ای دارای چهار فرزند بود، گفت:

من بی‌سواد هستم. تنها شغل‌هایی که ممکن است در شهر به من پیشنهاد شود، کارگری و تمیزکاری است. من هم خودم نمی‌خواهم این نوع کارها را انجام دهم، و هم پدر و برادران من این شغل‌ها را تأیید نمی‌کنند و اجازه نمی‌دهند.

با این حال، کار زنان برای امرارمعاش و بقای خانواده ضروری بوده است. در

مناطق پایین‌شهر تبریز و روستاهای اطراف آن، تولید فرش و فعالیت‌های مرتبط با آن، بزرگ‌ترین صنعت محلی است. این فعالیت‌ها تشکیلات اقتصادی مهمی با قدرت تولید ارزش مبادله‌ای ایجاد می‌کند که در بازارهای ملی و بین‌المللی درهم می‌آمیزد. این صنعت بخش مکمل یا حتی اساسی درآمد بسیاری از خانوارهای مهاجر است، چون درآمد نان‌آور مرد هزینه‌های زندگی خانواده را پوشش نمی‌دهد. براساس مدل سنتی تقسیم جنسی کار، این صنعت بیشتر زنان و کودکان را به‌ویژه از خانواده‌های فقیر استخدام می‌کند. حدود ۷۰٪ زنان در نمونه‌ی من در محوطه‌های خودشان در این صنعت کار می‌کردند یا کرده بودند و مهارت و دانش آن‌ها عمدتاً داخل خانه بود. این زنان آزادی رفت‌وآمد تقریباً محدودی داشتند و هیچ‌گونه اطلاعات آماری درباره‌ی تعداد و کار آن‌ها وجود ندارد، دقیقاً به این دلیل که کار آن‌ها در خانه و بدون مزد انجام می‌شود و از نظرها پنهان می‌ماند.

پیامد ایدئولوژیک کار زنان در این صنعت تقویت هنجارها و نهادهای پدرسالارانه و جنسیتی، ازجمله قطبش جنسیتی در خانواده است. این موضوع به‌خصوص هنگامی صادق است که این هنجارها و نهادها با ایدئولوژی‌های مذهبی دست‌پرورده‌ی مردان در رابطه با روابط جنسیتی ترکیب شوند. هرچند بیشتر مصاحبه‌شونده‌های من بافنده‌هایی ماهر و مسئول مدیریت و اجرای کار بودند، مسئولیت خرید مواد اولیه و فروش محصولات نهایی در این خانواده‌ها منحصراً بر عهده‌ی مردان بود. این شیوه‌ها ایدئولوژی پدرسالارانه را که بر وضعیت وابستگی زنان به‌عنوان زنان خانه‌دار به مردان نان‌آور خانواده تأکید می‌کند، و نیز دسترسی و کنترل نابرابر زنان بر منابعی که خود در تولیدشان مشارکت داشته‌اند، تقویت کرده است (افشار ۱۹۸۵؛ وایت‌هد ۱۹۸۴).

زنان فقیر در بخش غیررسمی اقتصاد

کار در بخش غیررسمی در میان کم‌اعتبارترین کارها قلمداد می‌شد، و این واقعیت زنان را میان انتخاب کار کردن یا ماندن در خانه و حفظ کرامت خانواده بر سر دوراهی قرار داده بود. زنان بی‌سواد میان‌سال اغلب بیوه،



یا زنان متأهلی که شوهرانشان به دلیل بیماری یا سالخوردگی از کارافتاده می‌شدند، به‌ناچار در خانه‌های خصوصی یا مشاغل تمیزکاری در بخش عمومی با حقوق کم درگیر کار می‌شدند. به‌طورکلی، کسانی که درگیر این نوع کارها می‌شوند با عنوان «کارگر» طبقه‌بندی شده‌اند^[۷] (ازجمله منابع اطلاعاتی من). اغلب آن‌ها شغلشان را از طریق شبکه‌های اجتماعی غیررسمی‌شان پیدا کرده بودند، که برای تازه‌واردان کار ساده‌ای نبود. به‌دلیل ماهیت غیررسمی کار، هیچ نوع نظارتی بر این بخش وجود ندارد و حداقل دستمزد یا بیمه‌ای مطرح نیست. پرداخت بهتر یا رفتار خوب با کارگران اغلب به میزان انسان‌دوستی کارفرما بستگی داشته است. هرچند کار زنان در خانه‌های خصوصی پاسخی منطقی به انگیزه‌های اقتصادی بود، آنان از هویت جنسیتی، کدهای جنسی و محدودیت‌های فرهنگی آگاهی داشتند، و از نظر احتمال تعرض و سوءاستفاده توسط اعضای مرد خانواده‌ای که آن‌ها را استخدام کرده بود، نگرانی داشتند و مراقب بودند خانه‌های امن را برای کار انتخاب کنند.

اکثر زنانی که به‌عنوان خدمتکار خانگی یا در مشاغل دون‌پایه مشغول به کار بودند، به این که فرزندان‌شان با کارکردن آن‌ها مشکل داشتند اشاره می‌کردند، هرچند به‌خوبی از واقعیت مادی زندگی‌هایشان آگاه بودند. باین‌حال، بیشتر زنان شاغل بیان کردند که خانواده‌هایشان قدر شغل آن‌ها را می‌دانستند، زیرا نه‌تنها برای بهبود وضعیت اقتصادی خانواده، بلکه برای بقای آن ضروری بود، مخصوصاً هنگامی که زنان تنها نان‌آور خانواده بودند. آنان، به‌ویژه کارکنان رسمی و دائمی، دسترسی بیشتری به سرمایه‌ی اجتماعی، رفاه اجتماعی مانند بیمه، اعتبار مالی و حقوق بازنشستگی برای امنیت سنین پیری‌شان داشتند، و شبکه‌های اجتماعی آن‌ها وسیع‌تر بود. بیشتر درباره آموزش فرزندان‌شان، به‌ویژه دخترانشان حساس بودند و آن‌ها را با هر وسیله‌ای برای تحصیل یا آموزش فنی و حرفه‌ای تشویق می‌کردند تا راه مادرانشان را دنبال نکنند. هرچند سطح شغل‌هایی که منابع اطلاعاتی من در بخش عمومی یا خانواده‌های خصوصی انجام می‌دادند پایین بود، وضعیت مالی این زنان و فرزندان‌شان نسبت به دیگر زنان فقیری که با محدودیت‌هایی فرهنگی مواجه

۷- گروه شغلی تعریف شده در قانون کار، که پایین‌ترین وضعیت اجتماعی فرد یا خانواده را تعیین می‌کند.

بودند که کار زنان در خارج از خانه را دور از نزاکت می‌دانست، بسیار بهتر بود. کار در خارج از خانه آگاهی‌های جنسیتی ایشان را برانگیخته می‌کرد. آن‌ها به خوبی از وجود نابرابری‌های جنسیتی و همچنین طبقاتی در جامعه و فرهنگ آگاهی داشته، به آن انتقاد می‌کردند. نرخ باروری در این زنان، به جز زنان بیوه‌ای که پس از مرگ همسرانشان کار می‌کردند، پایین‌تر بود.

زنان جوان و تحصیل‌کرده

زنان جوان تحصیل‌کرده در خانواده‌های مهاجر اغلب از یادگیری مهارت فرش‌بافی سر باز می‌زدند. با توجه به برخورداری از سطوحی از آموزش و حذف یکی از موانع اصلی یعنی بی‌سوادی، آن‌ها بسیار علاقه‌مند به کسب آموزش فنی و حرفه‌ای و مهارت‌های جدید بودند. این مهارت‌ها به آن‌ها امکان می‌داد تا جایگزین‌هایی مانند راه‌اندازی کسب‌وکارهای کوچک و کسب مقداری درآمد را امتحان کنند. این موضوع در مورد زنانی هم که در روستاهای خودشان پیش از مهاجرت به شهر به دلایل مختلف تحصیلاتی دریافت کرده بودند، صادق بود. آن‌ها خودشان را فقط به یک فعالیت محدود نکرده بودند. باین‌حال، زنان فقیر با موانع و چالش‌های عملی بسیاری از نظر سرمایه‌گذاری اولیه برای هزینه‌های آموزش، خرید ابزار و مواد اولیه مواجه شده بودند. اگرچه حکومت از طریق باشگاه‌های جوانان و با قیمت‌هایی پایین‌تر از مربیان خصوصی، دوره‌های آموزشی صنایع‌دستی و مهارت‌افزایی فراهم می‌کند، هزینه‌های جانبی دیگر هنوز برای منابع اطلاعاتی فقیر من بسیار بالا بوده است. به این ترتیب، فقرا یا نمی‌توانستند به آموزش دسترسی پیدا کنند یا مجبور می‌شدند آن را نیمه‌کاره رها کنند. ولی برخی دختران موفق به تکمیل دوره‌های آموزشی خود و انجام فعالیت و کسب درآمد در اقتصاد غیررسمی به عنوان کارگران خویش‌فرما شده بودند که به آن‌ها آزادی، تحرک، اعتمادبه‌نفس و کنترل بیشتری بر کار و درآمدشان داده بود.

دختران جوان مجرد اغلب از تحرک بیشتری برخوردار بودند و اعتراض اعضای خانواده مانند پدر یا برادرشان نسبت به آزادی رفت‌وآمد آن‌ها کمتر سخت‌گیرانه بود، مخصوصاً هنگامی که پشتیبانی مادرشان را به همراه داشتند.



باین‌حال، زنان متأهل، به‌ویژه اگر تازه ازدواج کرده بودند و با خانواده‌ی شوهرشان زندگی می‌کردند، تحت کنترل خانواده‌ی شوهر و به‌ویژه مادر شوهرشان قرار می‌گرفتند و به‌علت مسئولیت خانه و محدودیت‌های فرهنگی فرصت‌های کمتری برای یادگیری مهارت‌های جدید در خارج از خانه داشتند. عنوان می‌شد که مقاومت مرد یا خانواده‌اش^[۸] در برابر مشارکت مستقیم زن در مشاغل دارای حقوق در خارج از خانه برای حفاظت از هویت و احترام به نقش نان‌آوری مرد بوده است. برای نمونه، هیچ‌کدام از منابع اطلاعاتی من در صنایع فرش اشاره‌ای به اعتراض شوهرشان نسبت به مشارکت آن‌ها در فعالیت‌های ریسندگی یا بافندگی نکردند^[۹] زیرا این کارها داخل خانه انجام می‌شد. صرف‌نظر از جنبه‌ی فرهنگی، حق مرد برای جلوگیری از فعالیت‌های همسرش در خارج از خانه بخشی از قوانین اسلامی ایران است^[۱۰]. باین‌حال در بسیاری از موارد، حق قانونی، مذهبی و سنتی مرد برای انکار حق همسرش برای کار یا ترک خانه چندان مورد استفاده قرار نگرفته است، به‌ویژه اگر زن برای کار کردن مصمم باشد. از لحاظ اجتماعی، قانونی و سنتی فرض بر این است که زنان باید از شوهرشان اجازه بگیرند و مردان باید موافقت کنند (هودفر، ۱۹۹۷: ۲۵۵). بسیاری از زنان طبقه‌ی کارگر در نمونه من، زمانی که تصمیم به کار یا آموزش گرفتند مقدماً با مخالفت شوهران روبه‌رو شدند، ولی عموماً پس از مدتی می‌توانستند رضایت آن‌ها را به‌دست آورند. باین‌حال

۸- عمدتاً در خانواده‌های بزرگ، برخی از زنان شاهد مخالفت خانواده‌ی شوهرشان با کار باحقوق آن‌ها بودند. باین‌حال، در بعضی موارد، زندگی درون خانواده‌های بزرگ این مزیت را برای زنان شاغل فراهم می‌کرد تا برخی مسئولیت‌های خانه به‌ویژه بزرگ کردن فرزندانشان را به دیگر زنان حاضر در خانه، به‌ویژه مادر شوهرانشان واگذار کنند.

۹- هودفر (۱۹۹۷)، که با رویکرد انسان‌شناسی درزمینه‌ی اقتصاد خانوار و نقش زنان در آن در سه محله‌ی کم‌درآمد قاهره مطلب نوشته است، از مردان درباره نظراتشان درباره‌ی زنان و «کار» پرسیده است. او اظهار داشته است که: «مردان سنتی و مسن‌تر گفتند که زن فقط وقتی باید برای کار بیرون برود که شوهرش نتواند خوراک او و فرزندانش را تأمین کند، ولی اگر کسب‌وکاری خانوادگی وجود داشته باشد و شوهرش نیاز به کمک داشته باشد، باید مشارکت کند» (ص. ۱۳۸).

۱۰- استدلال شده است که طبق قوانین اسلامی، زنان حق حمایت‌های مالی متفاوتی از شوهر دارند، مانند مهریه، نفقه و اجرت‌المثل، و گرچه قانون خانواده اثربخشی کار زن در خانه را به رسمیت شناخته است، کار او در خارج از خانه باید مورد تأیید شوهرش قرار گیرد. برای جزئیات بیشتر به اعتماد مقدم ۱۹۹۴ و ۲۰۰۱ مراجعه کنید.

در بسیاری از این خانواده‌ها با درآمد زنان و درآمد مردان متفاوت برخورد می‌شد، این همان ایدئولوژی‌ای است که «کار آن حفظ ویژگی‌های کلی تقسیم جنسیتی کار تحت سرمایه‌داری است» (وایت‌هد ۱۹۸۴: ۱۱۳)، هم در بازار کار و هم درون خانه. این زنان به کارشان در خارج از خانه و قدرت کسب درآمدشان مباحات می‌کردند. آن‌ها اغلب اظهار می‌کردند که داشتن درآمد از نظر خودشناختی قدرت بیشتری در خانواده برای ایشان به ارمغان می‌آورد و می‌توانستند درآمدشان را صرف چیزهایی کنند که شوهران نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند.

پاسخ‌دهندگان تحصیل‌کرده‌تر در شغل‌های خارج از منزل، در بخش‌های رسمی یا غیررسمی اقتصاد، بیشتر دیده می‌شدند و اغلب از مزایای استخدامی بهتری نسبت به خواهرانشان در پایین‌ترین بخش‌های کار غیررسمی بهره‌مند می‌شدند. بسته به مسئولیت‌هایی که در خانه داشتند، بعضی از آن‌ها بهتر می‌توانستند از منطقه‌ای به منطقه دیگر بروند. در یکی از کارخانجات، که فقط افراد دارای دیپلم را استخدام می‌کنند، بیش از ۶۰٪ کارکنان (۲۵۰ نفر از ۴۰۰ نفر) در طول این مطالعه، زنان جوانی بودند که ازدواج نکرده بودند، بیشتر آن‌ها نسل اول یا دوم مهاجران مناطق روستایی بودند، و برخی مخصوصاً برای کار در کارخانه مهاجرت کرده بودند. کارخانه^[۱] مقید به مقررات پرداخت حقوق برابر بود و زنان نسبت به کسانی که در کارخانه‌های دیگر کار می‌کردند، درآمد بسیار بالایی داشتند. همه‌ی کارکنان حق بیمه و یک ماه مرخصی در سال داشتند. نرخ دستمزد اضافه‌کاری دو برابر حداقل دستمزد آن‌ها بود، درحالی‌که، به نقل از مدیر کارخانه، این نرخ در کارخانه‌های دیگر کمتر بود. باوجوداین، تبعیضی که کارخانه نسبت به کارکنان زن روا می‌داشت این بود که به محض این‌که نامزد می‌کردند آن‌ها را اخراج می‌کرد. این موضوع حتی پیش از عروسی و رفتن به خانه شوهر اتفاق می‌افتاد. باوجود کدهای یکسان نوع لباس و کدهای اخلاقی که صرف‌نظر از وضعیت تأهل آن‌ها برای همه‌ی کارکنان زن اجرا می‌شد، توجیه مدیر برای این قانون تبعیض‌آمیز علیه

۱۱- این کارخانه یکی از کارخانجات صادرات‌محور در تبریز بود که شیرینی‌جات تولید می‌کرد و به بازارهای ملی و بین‌المللی، به‌ویژه کشورهای پیرامون خلیج‌فارس و همچنین برخی کشورهای آفریقایی و اروپای شرقی صادر می‌کرد.



زنان متأهل حفاظت از اخلاقیات کارگران زن مجرد بود. این قانون تبعیض‌آمیز، نگرش کارکنان زن را نسبت به ازدواج تحت‌تأثیر قرار داده بود. آن‌ها اغلب تمایلی به ازدواج نداشتند، زیرا می‌دانستند اگر به زن‌خانه‌دار تبدیل شوند، کارشان و استقلال اقتصادی‌شان را از دست خواهند داد و اگر هم مجبور می‌شدند کار دیگری پیدا کنند، درآمد بسیار کمتری کسب می‌کردند.

در مناطق روستایی و در میان خانواده‌های مهاجر، اگر زنان بخواهند خارج از منزل کار کنند اغلب با مخالفت خانواده‌هایشان مواجه می‌شوند. باین‌حال، وقتی دختران جوان مجرد به تحصیل دسترسی پیدا کنند، فعالانه در بحث‌های فرهنگی درگیر می‌شوند که بر زندگی آن‌ها تأثیر می‌گذارد. بعضی از زنان جوان حتی پیش از اینکه رضایت خانواده را برای شغلشان دریافت کنند، کارشان را پیدا کرده و جایشان را محکم کرده بودند. کار در خارج از خانه و کسب درآمد و کمک به درآمد خانواده عمیقاً وضعیت اجتماعی زنان جوان را در خانواده تحت‌تأثیر قرار داده بود. کار باحقوق برای گرفتن تصمیم‌های مهم در مورد خودشان از نظر ازدواج، کار، و اینکه با پولشان چه کنند، برای آینده‌شان ذخیره کنند یا خانواده‌شان را از لحاظ مالی تأمین کنند، استقلال بسیار زیادی به آن‌ها اعطا کرد. برای آن‌ها، ازدواج دیگر تنها راه به‌دست آوردن اعتبار اجتماعی نبود. باین‌حال، در بیشتر کارخانه‌های دیگر وضعیت متفاوت بود: گاهی شرایط کار، به‌خصوص از نظر مسائل اخلاقی، برای زنان یا خانواده‌هایشان رضایت‌بخش نبود. در مرحله‌ی دوم مطالعه، من برای مصاحبه با کارگران زن به برخی کارخانه‌ها رفتم. برخی کارخانه‌ها تمایلی به استخدام کارگران زن نداشتند؛ در برخی کارخانه‌های دیگر مدیران اظهار داشتند که استخدام کارگران زن بهره‌وری کارخانه‌های آن‌ها را کاهش می‌دهد، زیرا محیط کار با اختلاط زن و مرد باعث حواس‌پرتی‌هایی می‌شود که هم بر کارگران زن و هم بر مردان تأثیر می‌گذارد. بسیاری از منابع اطلاعاتی هم خاطرنشان کردند که به‌دلیل ساعت‌های طولانی یا مسائل اخلاقی نظیر سرپرستان مردی که ممکن بود به زنان جوان تعرض کنند، به دخترانشان اجازه‌ی کار در کارخانه ندادند. خطوط تولید در مقیاس‌های کوچک که اغلب متعلق به بخش خصوصی است، یکی دیگر از بخش‌های عمده‌ای بودند که بسیاری از زنان مجرد جوانی

را که سطحی از تحصیلات حتی در مناطق روستایی دریافت کرده بودند، جذب می‌کردند. در بیشتر کارگاه‌های کوچک، دستمزد کارکنان با توجه به تولید و فروش کارگاه، سطح تجربه‌ی کارگران، و مشارکت آن‌ها در مراحل مختلف تولید تغییر می‌کرد و ثابت نبود. از آنجاکه درآمدها کافی نبود و ساعت‌های کاری یا امکانات مراقبت از کودکان برای زنان متأهل انعطاف‌پذیر نبود، بیشتر زنان مجرد اعلام کردند که پس از ازدواج شغلشان را ترک خواهند کرد. آن‌ها برای «زنانگی» و «مردانگی» چارچوبی ذهنی داشتند. تقریباً همه‌ی منابع اطلاعاتی من معتقد بودند که مسئولیت تأمین رفاه خانواده اصولاً بر عهده‌ی مردان است و زنان باید مسئولیت‌های خانوادگی را تقبل کنند.

نتیجه‌گیری

مطالعه‌ی دسترسی زنان مهاجر به فرصت‌های آموزشی و شغلی در تبریز نشان می‌دهد که سیاست‌های جنسیتی حکومتی با تأکید بر ارزش‌های خانوادگی و روابط جنسیتی، در کمال شگفتی با ایجاد احساس امنیت برای والدینی که نگران اخلاق دختران یا خوش‌نامی خانواده‌هایشان بودند، دسترسی زنان جوان را به عرصه‌ی عمومی تسهیل کرده است. در نتیجه‌ی سازگاری این سیاست‌ها با فرهنگ سنتی بسیاری از خانواده‌های طبقه کارگر، مشارکت زنان در خارج از منزل به‌عنوان چیزی که لزوماً منجر به شرمساری و آبروریزی می‌شود، محسوب نشده است. با زدودن سکولاریسم از نظام آموزشی، و مقررات جنسیتی از نظر قوانین نوع لباس و سیاست‌های جداسازی جنسیتی، زنان جوان‌تر در مقایسه با مادران و خواهران بزرگ‌ترشان دسترسی بیشتری به منابع آموزشی پیدا کرده‌اند. در صورتی‌که قبلاً ارزش‌ها و اعتقادات سنتی و ایدئولوژیک نقش مهمی در جلوگیری از سوادآموزی زنان در بیشتر خانواده‌های مهاجر داشت، در طول مطالعه‌ی من، این فقر خانواده‌ها بود که نه‌تنها دسترسی دختران، که دسترسی پسران جوان را هم به تحصیل محدود کرده بود. پیش‌ازاین، تقریباً تمام مهاجرت‌های زنان در این منطقه همراه با خانواده‌ها رخ می‌داده است. با این حال، در طول این مطالعه مشخص شد که نگرش‌ها نسبت به مهاجرت مستقل زن و همچنین الگوهای مهاجرت زنان



تغییر یافته است، زیرا سطح تحصیلات در میان زنان جوان مجرد افزایش یافته است. بعضی از زنان جوان در سال‌های نوجوانی و اوایل جوانی (سال‌های اول پس از بیست‌سالگی) به‌طور مستقل از والدینشان، با هدف تحصیل، کسب مهارت‌های مختلف و استخدام به‌عنوان نیروی کار ماهر، به تبریز آمده بودند. در نتیجه، حتی ازدواجشان را هم به‌تعمیق انداخته بودند. برای آن‌ها، تحصیلات نقش مهمی در گسترش ظرفیت‌های آن‌ها و همچنین آزادی رفت‌وآمدشان داشت و برخلاف مادرانشان با جامعه‌ی میزبان ادغام شده بودند. افزایش سطح تحصیلات به آن‌ها کمک کرد تا از حقوق اجتماعی‌شان آگاه‌تر شوند و فعالانه‌تر در روند تغییرات اجتماعی مشارکت کنند. این موضوع در این مطالعه هنگام مقایسه نسل‌های مختلف زنان مهاجر واضح‌تر از همیشه بود. باوجوداین، زنان در همان زمان که موفق می‌شوند بعضی مزایا را کسب کنند و بر سر برخی انتظارات اجتماعی مذاکره کنند، با چالش‌های جدیدی هم روبه‌رو می‌شوند.

منابع

- Afshar, Haleh. 1982. Khomeini's Teachings and their Implication for Women. In *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*. Edited by A. Tabari and N. Yeganeh. London: Zed. And *Feminist Review* 12, vol. 3: 59-73.
- . 1985. The Position of Women in an Iranian Village. In *Women, Work, and Ideology in the Third World*. Edited by H. Afshar. London and New York: Tavistock.
- . 1987. Women, Marriage and the State in Iran. In *Women, State and Ideology: Studies from Africa and Asia*. Edited by H. Afshar. London: Macmillan.
- . 1989. Women in the Work and Poverty Trap in Iran. In *Women, Poverty and Ideology in Asia*. Edited by H. Afshar and B. Agarwal. London: Macmillan.
- . 1994. Why Fundamentalism? Iranian Women and Their Support for Islam. *The University of York: York Working Papers in Politics*, no. 2.
- . 1997. Women and Work in Iran. *Political Studies* 45, vol. 4: 755-767.
- . 1999. *Islam and Feminism*. London: Macmillan.
- Aghajanian, Akbar. 1994. The Status of Women and Female Children in Iran: an Update from the 1986 Census. In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*. Edited by M. Afkhami & E. Friedl. London, New York: I. B. Tauris.
- Bauer, Janet. 1985. Demographic Change, Women and the Family in a Migrant Neighborhood of Tehran. In *Women and the Family in Iran*. Edited by A. Fathi. Leiden (Netherlands):

E. J. Brill.

Etemad Moghadam, Fatemeh. 1994. Commoditization of Sexuality and Female Labor Participation in Islam: Implications for Iran, 1960-90. In *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*. Edited by M. Afkhami and E. Friedl. London and New York: I. B. Tauris.

———. 2001. Iran's New Islamic Home Economics: An Exploratory Attempt to Conceptualize Women's Work in the Islamic Republic. In *The Economics of Women's Work in the Middle East and North Africa: Research in Middle East Economics*. Edited by E. M. Cinar. Vol. 4. Amsterdam: Elsevier Science B. V.

Ghavamshahidi, Zohreh. 1996. Bibi Khanum: Carpet Weavers and Gender Ideology in Iran. In *Homeworkers in Global Perspective: Invisible No More*. Edited by E. Boris and E. Prugl. New York and London: Routledge.

Higgins, Patricia. J. and Shoar-Ghaffari, Pirouz. 1994. Women's Education in the Islamic Republic of Iran. In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*. Edited by M. Afkhami and E. Friedl. London, New York: I. B. Tauris.

Hoodfar, Homa. 1996. Bargaining with Fundamentalism: Women and the Politics of Population Control in Iran. *Reproductive Health Markets* 8, vol. 4: 30-40.

———. 1997. *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo. Comparative Studies on Muslim Societies*, 24. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California.

Keddie, Nikki. 1999. The New Religious Politics and Women Worldwide: A Comparative Study. *Journal of Women's History*. 10 (4): 11-34.

Mir-Hosseini, Ziba. 1995. Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Iran Today. In *Feminism and Islam*. Edited by M. Yamani. London: Ithaca.

———. 1996. Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Ceiling and Emerging Feminist Voices. In *Women and Politics in the Third World*. Edited by H. Afshar. London and New York: Routledge.

Moghadam, Valentine M. 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder and London: Lynne Rienner.

Moghissi, Haideh. 1994. Women and Fundamentalism in Iran. In *Gender and Catastrophe*. Edited by R. Lentin. London and New York: Zed.

———. 1996. *Populism and Feminism in Iran*. 2nd ed. London: Macmillan.

Najmabadi, Afsaneh. 1991. Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran. In *Women, Islam and the State*. Edited by D. Kandiyoti. London: Macmillan.

Paidar, Parvin. 1996. Feminism and Islam in Iran. In *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*. Edited by D. Kandiyoti. London and New York: I. B. Tauris.

Poya, Maryam. 1999. *Women, Work and Islamism: Ideology and Resistance in Iran*. London and New York: Zed.

Razavi, Shahrashoub. 1992. *Agrarian Change and Gender Power: A Comparative Study in*



- Southeastern Iran. Unpublished Ph. D. Thesis, Oxford University.
- Statistical Centre of Iran, (1980, 1990, and 2000), National Census of Population and Housing 1976, 1986, 1996 Ostan Reports and Total Country. Tehran.
- Sullivan, Zohreh T. 1998. Eluding the Feminist, Overthrowing the Modern? Transformation in Twentieth-Century Iran. In *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Edited by L. Abu-Lughod. Princeton, New Jersey: Princeton University.
- Tabari, Azar. 1980. The Enigma of Veiled Iranian Women. *Feminist Review* 5: 19-31.
- , and Yeganeh, Nahid. 1982. *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*. London: Zed.
- Tohidi, Nayereh. 1991. Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist Politics. In *Third World Women and the Politics of Feminism*. Edited by Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1994. Modernity, Islamization and Women in Iran. In *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Edited by V. M. Moghadam. London: Zed.
- Touba, Jacqueline Rudolph. 1980. Sex Segregation and Women's Roles in the Economic System: the case of Iran. In *Research in the Interweave of Social Roles*. Edited by H. Z. Lopata. *Women and Men*, Vol. 1, Greenwich: JAI Press INC.
- Velayati, Masomeh. 2011. *Islam, Gender and Development: Rural-Urban Migration of Women in Iran*. Maryland: Lexington Publication.
- Whitehead, Ann. 1984. I'm Hungry, Mum: The Politics of Domestic Budgeting. In *Of Marriage and the Market: Women's Subordination Internationally and its Lessons*. Edited by K. Yong, C. Wolkowitz and R. McCullagh. 2nd ed. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

* دکتر معصومه ولایتی، استادیار گروه «زن و توسعه» کالج آموزش عالی «آل مکتوم» در شهر داندی Dundee اسکاتلند است.

فعالیت ایشان در حوزه‌ی علوم اجتماعی، عمدتاً متمرکز بر توسعه بین‌الملل، مسائل زنان و فمینیست اسلامی است. عنوان کتاب معصومه ولایتی به زبان انگلیسی و در حوزه مهاجرت زنان روستایی به شهر عبارت است از:

Gender and Development: Rural-Urban Migration of Women in Iran, ۲۰۱۱, Lexington Books

همچنین وی دارای مقالات متعدد چاپ شده در مجلات علمی و پژوهشی و کتب تخصصی است.



چالش‌های نظام آموزشی ایران در حال و آینده

ناهید حسینی*

مقدمه

بررسی اجمالی عملکرد چهل ساله جمهوری اسلامی در نظام آموزشی در ایران، دست آوردها و چالش‌های حاصله از آن هدف اولیه این نوشته است. در بخش دوم سه موضوع به‌طور خلاصه مورد بررسی قرار می‌گیرد: بهبود وضعیت معیشتی آموزگاران، توسعه و تجهیز مدارس و برنامه کلان و کوتاه مدت آموزشی برای آینده کشور.

گسترش و تکمیل پیروزی انقلاب اسلامی بهمن ماه ۱۳۵۷، باعث تغییرات جدی در سیستم آموزشی ایران گردیده و اصول شریعت اسلامی را بر نهادهای آموزشی کشور مسلط ساخت، به‌طوری‌که هم وقت بیشتری به آموزش مسایل دینی در مدارس اختصاص یافت و هم بودجه‌های کلانی صرف تغییر محتوای کتب درسی، باز آموزی و تربیت نسل جدید آموزگاران گردید. حال پرسش این است که حکومت در امر اسلامی کردن نظام آموزشی کشور تا

چه میزان موفق بوده و وضع کنونی در مقایسه با انتظارات و استانداردهای جهانی چگونه است. چالش‌های نظام آموزشی ایران در چهار دهه گذشته (۱۳۹۷-۱۳۵۷) به‌طور کلی شامل چه مسایلی بوده و ویژگی‌های آموزشی هر یک از این چهار دهه مورد نظر چه تغییراتی را در ساختار آموزشی بوجود آورده است. متد پژوهش در پاسخ به این پرسش‌ها، تحلیلی است مبتنی بر منابع مختلف و داده‌های مرکز ملی آمار ایران و گفت‌وگو با کارشناسان آموزشی و در انتها، راهبردهای آموزشی معینی برای برون رفت از وضع موجود طرح شده است که می‌تواند به عنوان یک استراتژی پایه‌ای برای آینده سیستم آموزشی ایران مورد استفاده قرار بگیرد. در بخش اول گزارش مختصر آماری از وضعیت دانش آموزان و دانشجویان، تعداد مدارس و دانشگاه‌های کشور داده می‌شود و در ادامه محتوا و مضمون آموزشی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

جمعیت ایران و تعداد دانش آموزان و دانشجویان

جمعیت ایران بر طبق مرکز آمار در سال ۱۳۹۶، بیش از ۸۱ میلیون نفر مرکب از ۵۱٪ مرد و ۴۹٪ زن میباشد. از کل جمعیت کشور ۲۴٪ در گروه سنی صفر تا ۱۴ ساله، ۶۹،۹٪ در گروه سنی ۱۵ تا ۶۴ ساله یعنی سن فعالیت و کار و ۶،۱٪ در گروه سنی ۶۵ ساله و بیشتر قرار دارند. (۱)

تعداد دانش آموزان کشور ۱۴ میلیون نفر در سال ۱۳۹۷ بوده که در بیش از ۹۱ هزار مدرسه مشغول تحصیل اند. بنابر آمارهای جهانی، میزان باسوادی در ایران ۸۷٪ بوده و ۱۳٪ از جمعیت کشور بی‌سواد هستند. استان‌های تهران، مازندران، البرز، سمنان و اصفهان با ۹۷٪ باسوادی در صدر استان‌های باسواد کشور و سیستان و بلوچستان، آذربایجان غربی و کردستان به ترتیب در رده‌های پایین باسوادی قرار دارند. (۲)

بنا به آخرین گزارش موسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی وزارت علوم، ۲۵۶۹ دانشگاه و نهادهای آموزشی دولتی و غیر دولتی در کشور وجود دارد که از این میان تعداد ۵۳۰ واحد سهم دانشگاه آزاد، ۳۰۹ موسسه



غیر انتفاعی، ۱۷۰ مرکز فنی حرفه ای، ۴۶۶ مرکز پیام نور، ۹۵۳ واحد علمی کاربردی و ۱۴۱ دانشگاه دولتی در ۳۱ استان کشور ثبت شده است. بر اساس آمار موسسه فوق، حدود ۳ میلیون و ۸۰۰ هزار دانشجو در دانشگاه‌های کشور تحصیل می‌کنند، از این تعداد حدود ۱ میلیون و ۸۰۰ هزار زن و بیش از ۲ میلیون دانشجو مرد هستند. حدود ۱ میلیون و نیم در دانشگاه آزاد و ۶۸۰ هزار در دانشگاه دولتی، نیم میلیون در پیام نور و بقیه در موسسات آموزشی دیگر به تحصیل مشغول هستند. (۳)

با توجه به داده‌های ذکر شده، ایران کشوری است دارای جمعیتی جوان و تحصیلکرده، و ۵۰٪ از جمعیت ایران زیر ۳۰ سال سن دارند. برای اینکه عملکرد آموزشی حکومت مورد بررسی دقیقتری قرار بگیرد، لازم است ببینیم اهداف آموزش و پرورش در کشورهای توسعه یافته چیست

آموزش و پرورش نوین

دولت‌هایی که با اتکا به دستاوردهای تجربی و علمی به دنبال حفظ آهنگ توسعه کشور خود و یا ارتقای آن هستند، کار خود را ابتدا از نهاد آموزش شروع کرده و می‌کوشند ذهن و روان نو نهالان و جوانان خود را با طرح سوال و سپس آموزش پاسخ یابی به آن از طرق علمی، پرورش دهند و بتدریج آنان را برای ورود به دنیای واقعی همبستگی، همکاری و رقابت در عرصه‌های گوناگون زندگی از جمله اقتصاد و تکنولوژی آماده کنند. دنیای علم، دنیای تحرک بی وقفه و پویایی می‌باشد که با ایستایی ذهنی همخوانی ندارد. در پرتو پیشرفت‌های بزرگ علمی و انقلاب در تکنولوژی‌های اطلاعاتی و خصوصا با ابداع و ورود اینترنت به عرصه آموزش و پرورش در گوشه و کنار جهان، مفهوم و معنای پیشین معلمی و شاگردی، متد تدریس و محتوای درسی دستخوش دگرگونی‌های بنیادی شده است. امروزه دیگر مدرسه، کلاس درس و معلم متکلم الوحده، مترادف صرف آموزشگاه و محل یادگیری نیست. اینترنت و دروس آنلاین و رسانه‌ها ابعاد جدیدی از فرصت‌های آموزشی را برای کلیه گروه‌های اجتماعی سنی و جنسی خلق کرده اند که قبلا حتی طرح آنها در نزد بسیاری خیالپردازی محض تلقی می‌شدند. امروزه انقلاب اطلاعاتی، مرزهای

ملی را در هم ریخته و شیوه‌های سنتی آموزشی را بیش از پیش کهنه ساخته است و اگر اصول آموزشی بر پایه آموزش و یادگیری مدرن پایه‌گذاری نشوند، عقب ماندن از روند رشد و نو شدن برنامه‌های آموزشی اجتناب ناپذیر خواهد بود. لذا پرداختن به سیستم آموزش و پرورش در ایران و بازسازی آن باید در چهارچوب تحولات نوین آموزشی در جهان صورت گیرد. ابتدا ضروری است که نگاهی به مختصات اصلی آموزش و پرورش در ایران بیندازیم تا ببینیم آیا وضع حاضر با معیارهای آموزش نوین جهانی، منجمله سند ۲۰۳۰ یونسکو همخوانی دارد؟

بعد از به قدرت رسیدن روحانیت در سال ۱۳۵۷، مسئولین جدید با طرح این که اکثریت جمعیت ایران مسلمان معتقد به شیعه اثنی عشری هستند، در صدد اسلامی کردن آموزش و پرورش کشور برآمدند.

اسلامی کردن نظام آموزشی در ایران

دهه اول انقلاب، دوران برپایی نظام آموزشی جدید بود. اجباری شدن حجاب، افزایش ساعات تعلیمات دینی و قرآن، پاکسازی ده‌ها هزار معلم و کارمند، انطباق متون کتب درسی با شریعت اسلام، برقراری جشن تکلیف دختران در ۹ سالگی درکلاس سوم ابتدایی، که با کادو و چادر آغاز می‌شد تا به آنها بگویند که دیگر بزرگ شده و آماده ازدواج هستند، اجباری کردن رنگ‌های تیره برای یونیفورم مدرسه، تفکیک جنسیتی، گزینش معلمین مکتبی بدون تجربه و مدرک آموزگاری، حلقه‌های به هم پیوسته برنامه آموزش و پرورش نوین اسلامی بودند. انقلاب فرهنگی ۱۳۵۹ با بستن دانشگاه‌ها و پاکسازی دانشجویان و استادان دگراندیش، نظام آموزشی را به کلی دگرگون ساخت. تأثیرجنگ هشت ساله در محیط آموزشی با وارد کردن مفاهیم شهادت و جهاد، آموزش نظامی کودکان در مدارس و بردن کودکان زیر ۱۵ سال به جبهه، بخشی دیگر از برنامه آموزشی حکومت بود.

اعزام معلمین امور پرورشی و تربیتی به مدارس که در اصل برای شستشوی مغزی دانش آموزان با دگم‌های مذهبی انجام میشد، اقدام دیگری در این مسیر بود که تأثیر منفی شدیدی در جامعه آموزشی و محیط خانوادگی



برجای گذاشت. مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۶۶ قانون "اهداف و وظایف وزارت آموزش و پرورش" را تصویب کرد که یک برنامه سیاسی-ایدئولوژیک بر اساس نظریه‌های دینی شیعه برای تربیت نسل جوان بود. در این سند، آموزش دینی و تزکیه دانش‌آموزان بر تعلیم اولویت داده شد. همه تصمیمات بعدی آموزش و پرورش بر اساس این سند که نقش قانون اساسی آموزشی را ایفا میکرد، گرفته شده است. (۵،۶)

گرچه اعزام معلمان پرورشی به مدارس با روی کار آمدن دولت محمد خاتمی در دهه دوم انقلاب اسلامی رها گردید و اندکی از فشارها کاسته شد ولی تغییرات نتوانستند تا عمق گسترش یابند و روال پیشین با قدرت بیشتر در زمان محمود احمدی نژاد، به مدارس بازگشت. در این مقطع جنسیت زدگی کتابهای درسی آشکارتر شد و مطالب علمی که با آموزش‌های اسلامی همخوانی نداشتند حذف شدند. لطمه محمود احمدی نژاد به آموزش و پرورش کشور در دهه سوم انقلاب اسلامی بی سابقه بود. به یک بیان، مرحله اول انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۵۹ با تعطیلی سه ساله دانشگاه‌ها و تصفیه وسیع استادان و دانشجویان دگر اندیش همراه شد و مرحله دوم انقلاب فرهنگی در زمان احمدی نژاد محقق شد که منجر به پادگانی کردن فضای دانشگاه‌ها و پاکسازی جدیدی از افراد دانشگاهی شد و پدیده دانشجویان ستاره دار یکی از اقدامات او در آن دوره بود.

در سال ۱۳۹۰ سند تحول بنیادین تصویب شد که تکمیل سند ایدئولوژیکی سال ۱۳۶۶ بشمار می‌رود. (۷) با توجه به اینکه اساس سند تحول بنیادین، قالب ریزی هویت دانش‌آموزان بر بنیاد اسلامی بود، اقدامات مخرب فراوانی برای پیاده کردن اصول آن در مدارس و دانشگاه‌ها انجام گرفت. تبعیض جنسیتی، قومی و مذهبی اساس این سند را تشکیل می‌داد و بهمین دلیل در تضاد عمیقی با سند ۲۰۳۰ یونسکو قرارداداشت. (۸)

سند ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار با تعیین ۱۷ هدف، رهبران جهان را موظف می‌کند که به فقر و خشونت پایان دهند و راه صلح، عدالت و رفاه برای مردم را در پیش بگیرند. آموزش همگانی، توانمندی زنان، حفظ محیط زیست و محترم شمردن تنوع فرهنگی از اهداف مهم این سند می باشد. به طور مثال

در هدف پنجم به برابری جنسیتی و آموزش حقوق شهروندی تاکید دارد و هدف دهم، بر رفع هر گونه نابرابری و تبعیض در جامعه قرار گرفته است. یکی دیگر از مسایل اساسی سند، سکولار بودن آموزش است که در تقابل با آموزه‌های دینی و سیاسی در مدارس قرار دارد. گرچه سند ۲۰۳۰ توسط دولت ایران امضا شده بود ولی با مخالفت شدید آقای خامنه‌ای از دستور کار خارج شد و سند تحول بنیادین جایگزین آن شد. (۹)

در واقع می‌توان ادعا کرد که تغییر دولت‌ها تاثیر چندانی در حوزه سیاست آموزشی نداشته بلکه هر کدام با تفاوت اندکی از دیگری، همان اهداف اولیه برنامه آموزشی را حفظ کرده اند. (۱۰)

نادیده گرفتن نیازهای قومی، زبانی و مذهبی دیگر مردمان ایران، از برنامه‌های مضر آموزشی بود و بخصوص طرح‌های جنسیتی دوره احمدی نژاد، مثل سهمیه بندی جنسیتی و ممنوعیت تحصیلی دختران از ۷۷ موضوع درسی، موانع زیادی بر سر راه ورود دختران به دانشگاه‌ها ایجاد کرد. در حالیکه در سال ۱۳۸۷ نسبت دختران دانشجو به حدود ۶۵٪ کل افزایش یافته بود، با اجرای سهمیه بندی جنسیتی، سهمیه بندی محلی و تفکیک جنسیتی، در سال ۱۳۸۹ این نسبت به زیر ۵۰٪ تنزل نمود، به گونه ای که تعداد دانشجویان پسر در طول چند ساله اخیر از شمار دختران پیشی گرفته و یا در بعضی دانشگاه‌ها مساوی شده است. (۱۱)

اما این نکته را باید خاطر نشان کرد که در سال‌های اولیه انقلاب، به علت حاکم شدن شرایط اسلامی در مدارس، خانواده‌های بیشتری ترغیب شدند که دختران خود را به مدرسه بفرستند و در نتیجه تعداد دختر و پسر در مرحله آموزش ابتدایی مساوی شده است. طبق گزارش "ارزشیابی عدالت جنسیتی در نظام آموزشی ایران" (۱۲) در مرحله ابتدایی عدالت جنسیتی برای دختران رخ داده ولی در دوره راهنمایی و متوسطه، عدالت جنسیتی بنفع پسران چرخش پیدا کرده است.

گرچه اخیرا یونسکو معنی جدیدی از با سوادی اعلام کرده است که دیگر فقط خواندن و نوشتن نمی تواند معیار آن باشد، بلکه تعریف اخیر بیانگر اینست که با سواد کسی است که بتواند از خواننده ها و آموخته‌های خود



تغییری در زندگی خود ایجاد کند و توانایی استفاده از کامپیوتر و مهارت ارتباط گیری موثر را داشته باشد. (۱۳) اما اگر ما با همان تعریف قدیمی یونسکو به میزان جمعیت با سواد در کشورمان توجه کنیم، شاید یکی از دلایل رشد با سوادی در کشور حضور مساوی دختران با پسران در مدارس ابتدایی بعد از انقلاب اسلامی باشد.

سیستم آموزشی ایران شاهد تحولات زیادی بوده است و می‌توان در یک جمع‌بندی کلی گفت که اساس این تحولات بر محور شیعی گری، تمامیت خواهی اسلامی و برای تربیت امتی مطیع و بی حقوق پایه ریزی شده است. آموزشی که یادگیری را از بالا، با دیدی آمرانه توصیه می‌کند و با نادیده گرفتن حقوق شهروندی و حق انتخاب فردی، سدی در مقابل استقلال فکری و تصمیم گیری دانش آموزان شده است. گذشته از مسایل ذکر شده، خصوصی سازی عرصه آموزشی یکی دیگر از تغییرات چشمگیری بوده است که منجر به فشار مالی بر خانواده ها و همینطور بی توجهی مسئولین به کیفیت آموزشی می باشد که در بخش بعدی به آن پرداخته می‌شود.

خصوصی سازی آموزش و پرورش

یکی از تغییرات مغربی که در امر آموزش و پرورش کشور صورت گرفته خصوصی سازی امر آموزش در کلیه نهادهای آموزشی است، به‌طوری که یکی از نگرانی‌های خانواده ها در آغاز سال تحصیلی، پرداخت شهریه و دیگر هزینه‌های آموزشی فرزندان می‌باشد. با اضافه کردن تبصره‌های مختلف به قوانین آموزش رایگان، آموزش دولتی را به آموزش پولی تبدیل کرده اند. بنابر اصل ۳ و ۳۰ قانون اساسی، دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان را برای همه تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و همینطور امکان تحصیلات عالی را تا سر حد خود کفایی کشور بطور رایگان گسترش دهد.^[۱]

ولی تاسیس دانشگاه آزاد اسلامی در سال ۱۳۶۱، دیگر موسسات غیرانتفاعی در سال ۱۳۶۴، تاسیس دانشگاه پیام نور در سال ۱۳۶۷ شمسی و همینطور

1- <http://rc.majlis.ir/fa/law/show/133613>

مدارس غیر انتفاعی که بودجه آن از طرف مردم تامین می‌شود، بیانگر نقض اصول قانون اساسی و تبدیل آموزش به یک نهاد تجاری برای کسب در آمد شده است. با توجه به بودجه ناکافی مدارس و عدم رسیدگی به وضعیت آموزگاران، هر سال وضعیت آموزشی بدتر شده و کیفیت آموزشی نیز سیر نزولی یافته است. (۱۴)

یکی دیگر از نکات قابل بررسی در امور آموزش عالی، رشد بی رویه دانشگاه‌ها و نهادهای آموزشی در کشور است که مورد انتقاد کارشناسان آموزشی قرار گرفته است. شکی نیست که دانشگاه‌ها در رشد و توسعه هر جامعه‌ای می‌توانند نقش کلیدی ایفا کنند، اما گسترش کمی دانشگاه‌ها بدون بازدهی مناسب و عدم توانایی بازار کار در جذب فارغ التحصیلان، می‌تواند تأثیرات منفی از خود باقی بگذارد. با توجه به تفاوت زیاد میان دانشگاه‌های دولتی و غیر دولتی، چنین بنظر می‌رسد که تأسیس دانشگاه‌های غیر دولتی بیشتر با هدف تجاری درست شده باشند.

ایران در زمره لیست ۱۰ کشوری است که در دنیا دارای بیشترین تعداد دانشگاه می باشد، اما در مقایسه با کشورهایی که دارای جمعیت مشابه هستند، ایران از نظر تعداد دانشگاه‌ها در راس آنها قرار می‌گیرد. در ترکیه با جمعیت بیش از ۷۹ میلیون نفر فقط ۲۰۰ دانشگاه وجود دارد و آلمان با جمعیت ۸۱ میلیونی دارای ۴۱۲ دانشگاه و مصر با جمعیت ۹۱ میلیونی فقط ۷۷ دانشگاه دولتی و خصوصی دارد. ایران با جمعیت بیش از ۸۱ میلیون نفر دارای ۲۵۶۹ دانشگاه‌های دولتی و خصوصی است، در حالیکه چین با جمعیت بیش از یک میلیاردی، فقط دارای ۲۳۱۰ دانشگاه می باشد. بعلاوه آن، فقط دو دانشگاه ایران در رتبه بندی جهانی دانشگاه‌های کیو.اس^[۲] قرار دارد. پایین بودن کیفیت و تولید ۵۰٪ بیکاری در میان فارغ التحصیلان دانشگاهی، این سوال مهم را ایجاد می‌کند که دولت چه اصراری در گسترش کمی دانشگاه‌ها دارد؟ (۳،۴)

نکته قابل توجه اینست که با وجود اینکه دانشگاه در ایران، فرار مغرها یکی از معضلات اجتماعی کشور ماست و تعداد قابل توجهی هر ساله برای



ادامه تحصیل به کشورهای دیگری مهاجرت می‌کنند.

بحث و نتیجه گیری

جمهوری اسلامی با دینی کردن آموزش، آسیب بزرگی به کیفیت علمی و استقلال نهادهای آموزشی کشور وارد کرده و استانداردهای آموزشی بین‌المللی را با مضامین ایدئولوژیک جایگزین نموده است. در نتیجه رقابت جوانان برای خلافت در داخل و رقابت در خارج با افتی جدی روبرو شده و گریز جوانان از تحصیل و فرار مغزها به خارج از کشور را سبب شده است. میزان بیکاری جوانان فارغ التحصیل گواه آشکاری بر بیحاصلی آموزش‌های دانشگاهی آنان است. جوانان، آینده روشنی در درون کشور برای خود نمی‌بینند، بخصوص از نبود محیط امن، آزاد و سالم رنج می‌برند و به ناچار به کشورهای دیگر مهاجرت می‌کنند. مسئله بزرگ دیگر، مشکلات معیشتی آموزگاران است که آنان را مجبور به انجام شغل‌های دوم کرده و فرصت تمرکز بر انجام بهینه وظایف آموزشی را از آنان سلب می‌کند. خانواده‌ها نیز نسبت به کیفیت آموزشی و فرهنگ دوگانه خانه و مدرسه معترض بوده و نگران آینده فرزندان خود هستند.

مقصد بسیاری از حکومت‌گران، گرچه محدود کردن دختران در چهار دیواری خانه‌ها بود، ولی برنامه پرورش نسل زنان مسلمان نوین یعنی زنانی که غیر از کدبانوگری، مسولیت اجتماعی نیز می‌توانند داشته باشند، دو نتیجه مثبت را در پی داشت. برای اولین بار در تاریخ آموزشی ما، تعداد دختران و پسران در دوران ابتدایی در دهه اول بعد از انقلاب اسلامی مساوی شد که موجب بالا بردن تعداد با سوادان در ایران گردید. نتیجه دوم، استفاده هوشیارانه دختران از فرصت ایجاد شده، برای تسخیر بیشتر صندلی‌های دانشگاهی بود. گرچه این دستاورد، هرگز مورد حمایت مسئولین قرار نگرفت و در زمان محمود احمدی‌نژاد با ایجاد موانع سنگینی برای کاهش ورود دختران به دانشگاه‌ها روبرو شده و در زمان حسن روحانی نیز تلاشی جدی برای رفع موانع، به عمل نیامده است.

یکی دیگر از نکات شاخص سال‌های اخیر، موفقیت چشمگیر دانش آموزان

ایرانی در مسابقات ریاضی جهانی بوده است، که نشان‌دهنده توجه مسولین به آموزش ریاضیات در سطوح مختلف تحصیلی است. اما در کل، آموزش و پرورش ایران به یک نهاد تجاری تبدیل شده که نتیجه آن تنزل کیفیت آموزشی برای رشد دانش و مهارت دانش‌آموختگانی است که باید در عرصه ملی و بین‌المللی به رقابت شغلی بپردازند.

از منظر جامعه‌شناسی نیز می‌توان ادعا کرد که علیرغم اشکالات جدی در سیاست‌گذاری‌های آموزشی؛ همگانی شدن آموزش در سطوح مختلف و بالا بودن تعداد دختران تحصیل‌کرده در کشور، منجر به تشکیل یک سرمایه اجتماعی شده است که بر خلاف خواسته حاکمان، قادر است در تغییرات اجتماعی ایران نقش قابل توجهی ایفا کند.

برنامه کلی آموزشی

رسیدن به آموزش و پرورش مستقل، تاثیر گذار، فراگیر و پیوسته در کشور تنها بر مبنای زیر قابل تصور است:

۱- سیستم آموزشی بخصوص در دوران ابتدایی نیاز به تغییرات ساختاری بنیانی دارد، مستقل کردن سیستم آموزشی از دین و سیاست، قدم نخست و اساسی است تا ذهن پرسشگر و پویا در دانش‌آموزان پا گرفته و فضایی آزاد برای پرسشگری و پاسخ‌جویی آفریده شود.

۲- طراحی متد تربیت آموزگاران آموزش ابتدایی بر مبنای شرایط نوین آموزشی و معیارهای بین‌المللی و جلوگیری از ورود افراد غیر مسئول به این عرصه.

۳- آموزش حقوق شهروندی در دبیرستان‌ها

۴- ایجاد محیط آموزشی سالم، شاد و بری از هر گونه تبعیض جنسیتی.

۵- رفع تفکیک جنسیتی در تمام سطوح آموزشی و ایجاد محیط آموزشی برابر برای کل دانش‌آموزان

۶- تدوین متون درسی بر اساس اصول علمی و بدون سانسور در سطح دبستان‌ها و دبیرستان‌ها، ایجاد آزمایشگاه و کارگاه برای آموزش تجربی به‌جای



حفظیات غیر ضرور. استفاده از تکنولوژی جدید در تمام سطوح. گسترش دو نوع سیستم آموزشی برای کسانی که می‌خواهند دانشگاه بروند و کسانی که می‌خواهند مهارتی کسب کرده و زودتر وارد بازار کار شوند

۷- گسترش دانشگاه‌های دولتی و در کنار آن، ایجاد دانشگاه آنلاین برای افراد بزرگسال و بالا بردن سطح کیفی آموزش به‌جای مدرک گرایی و استفاده سودجویانه از دانشگاه‌های غیر دولتی. اساس آموزش در دانشگاه‌ها باید بر تفکر انتقادی و تحقیق استوار شود

۸- حق آزاد انتخاب رشته توسط دانش آموزان بدون اعمال هر گونه سهمیه بندی و تفتیش عقاید و ایجاد محیطی آزاد برای فعالیت‌های گوناگون دانشجویان در محیط دانشگاه و امکان اشتغال بعد از تحصیلات دانشگاهی

۹- تحصیلات اجباری تا سن ۱۶ سالگی

۱۰- کاهش دوران سربازی برای جوانان

با توجه به استراتژی بنیادگرایی دینی و تحمیل خواست‌های سیاسی بر سیستم آموزشی کشور، ترویج مبانی فوق و کوشش برای تبدیل آنها به خواست عمومی می‌تواند خدمتی در خور به آینده آموزش فرزندان این کشور باشد و اساس طرح یک استراتژی آموزشی در کشورمان قرار بگیرد. اما برنامه کوتاه مدت آموزشی می‌تواند تلاش برای ریشه کن کردن بیسوادی باشد. در هر شرایطی این سوال اساسی به‌جای خود باقیست که چرا کشور ما دارای یک جمعیت ۱۰ میلیونی بیسواد می‌باشد در حالیکه بعضی از کشورهای منطقه مثل قرقیزستان، ازبکستان و تاجیکستان توانسته اند نسبتاً بیسوادی را در کشور خود ریشه کن کنند و این سوال مهم ایجاد می‌شود چرا حکومت جمهوری اسلامی در طول ۴۰ سال گذشته، نتوانسته است برنامه منسجمی برای مبارزه با بیسوادی در کشورمان داشته باشد؟ (۱۵)

بخش دوم:

در بخش دوم سه موضوع به‌طور خلاصه مورد بررسی قرار می‌گیرد: بهبود وضعیت معیشتی آموزگاران، توسعه و تجهیز مدارس و برنامه کلان و کوتاه

مدت آموزشی برای آینده.

۱- توجه به وضعیت معیشتی آموزگاران

وزارت آموزش و پرورش با ۱۴ میلیون دانش آموز و یک میلیون و ۷۰۰ هزار معلم و کارمند شاغل و باننشسته، یکی از وزارتخانه‌های پر جمعیت کشور محسوب می‌شود که از دو مشکل اساسی رنج می‌برد: ناکارآمدی و سوء مدیریت در سیستم آموزشی، و کمبود بودجه، به طوری که ۹۸٪ از کل بودجه آن فقط صرف هزینه‌های پرسنلی شده، و دولت بودجه بسیار کمی را برای ارتقاء سطح کیفی آموزشی و بازسازی مدارس اختصاص می‌دهد. (۱۶)

از آنجاییکه نیروی انسانی بنیان آموزش و پرورش را در هر جامعه ای شکل می‌دهد و آموزگاران نقش برجسته ای رادر آموزش و تربیت کودکان و جوانان بر عهده دارند، باید مطالبات آنان نیز مورد توجه درخور دولت قرار بگیرد. (۱۷)

در این راستا توجه به نکات زیر در هر شرایطی چه امروز و چه فردا ضروری است:

- تامین بودجه مناسب برای بهبود سطح معیشت آموزگاران
- به رسمیت شناختن کانون صنفی معلمان و تضمین قانونی فعالیت آن
- ایجاد کودکستان برای فرزندان شاغلین آموزش و پرورش
- رسیدگی به مطالبات بازنشستگان آموزش و پرورش

۲- سازمان نوسازی و توسعه و تجهیز مدارس

در حال حاضر سازمان نوسازی و توسعه مدارس به عنوان بخشی از وزارت آموزش و پرورش وجود دارد، و وظیفه عمده آن، برنامه ریزی برای توسعه و ترمیم کلاس‌های درسی و همین‌طور نظارت بر اجرای ساختمانهای مدارس و تجهیز آنها می‌باشد. یکی از وظایف اساسی این سازمان تامین سامانه گرمایشی و سرمایشی مدارس با اولویت مدارس روستاها و همچنین تامین تجهیزات آموزشی و کمک آموزشی در سطح مدارس کشور بوده است.

سایت رسمی وزارت آموزش و پرورش در تاریخ ۱۳۹۷/۱۱/۹ گزارشی در



این زمینه ارایه داد که طبق بند ۳-۹ ماده واحده قانون بودجه سال ۱۳۹۲، مبلغ ۲۰۰۰ میلیارد ریال جهت تامین استانداردهای سیستم گرمایشی مدارس اختصاص یافت و طبق این گزارش تا سال ۱۳۹۶ تعداد ۱۶۹۹۳۴ کلاس مجهز به سیستم گرمایشی شده است. اما طبق همین گزارش هنوز هم ۱۵۰۰۰۰ کلاس دیگر نیازمند سیستم گرمایشی هستند. یعنی در واقع فقط کمی بیش از نیمی از کلاس‌های آموزشی مجهز به سیستم گرمایشی شده است.

در طول چند سال گذشته ما شاهد چندین مورد آتش سوزی با بخاری نفتی در مدارس بوده ایم، از آن جمله مدرسه درودزن، مدرسه شین آباد و مدرسه ابتدایی در سیستان و بلوچستان که منجر به کشته و مجروح شدن ده‌ها دانش آموز گردید.

کشور ما نه تنها به بازسازی مدارس نیاز دارد بلکه باید مسئله زلزله خیزی آن را نیز در نظر داشت، و ساختمان مدارس را بر اساس استاندارد حداقلی مقاومت ۶ ریشتری بنا نمود. در ضمن مدارس ایران در هر سطحی با کمبود تجهیزات لازم آزمایشگاهی و وسایل کارگاهی روبرو است. باید گفت که مسئله نوسازی مدارس نیاز به بودجه کلان دولتی داشته و طراحی و اجرای یک پروژه کامل میان مدت را می‌طلبد، که جا دارد به عنوان یک موضوع جداگانه بعداً به آن پرداخته شود

۳- طرح اولیه برنامه های کلان آموزشی و برنامه کوتاه مدت برای آینده

برنامه کلان آموزشی:

- تدوین قانون تغییر ساختار نظام آموزشی بر اساس بیانیه حقوق بشر و سند ۲۰۳۰ یونسکو، با رعایت ضروریات و نیازهای مناطق مختلف کشور
- تغییر محتویات کتب درسی بر اساس نظام نوین آموزش جهانی
- افزایش بودجه آموزش و پرورش
- توجه اکید به نیازهای معیشتی آموزگاران و تامین یک مبنای حقوقی عادلانه برای آنان
- به روز کردن روش و مضامین کارمراکز تربیت معلم و توجه ویژه به

- آموزش معلمان دوره دبستان
- افزایش ساعات آموزش در همه سطوح آموزشی
- لغو خصوصی‌سازی و ارائه آموزش رایگان کیفی به همه دانش‌آموزان
- برنامه ریزی موثر برای مبارزه با بیسوادی در سطح کشور
- برنامه کوتاه مدت آموزشی (ابتدایی و متوسطه):
- به روز کردن نمودار سازمانی وزارت آموزش و پرورش و حذف مراکز غیر ضرور آن
- حفظ کتب درسی بطور موقت و حذف دروس غیر ضروری
- حذف فعالیت های مذهبی و سیاسی در مدارس
- داشتن یونیفرم آموزشی همراه با حجاب اختیاری
- تصویب قوانین ایمنی و تامین بودجه برای اجرای قاطعانه آن درآموزشگاه‌ها

منابع

- (۱) جمعیت ایران از مرز ۸۱ میلیون نفر گذشت. ۱۳۹۶/۱۲/۲۳، خبرگزاری ایرنا <http://www.irna.ir/fa/News/82862861>
- (۲) آمار دانش آموزان ایران در سال تحصیلی ۹۷-۹۸، Utiran.com، مجموعه آموزشی یوتیران، مهر ۱۳۹۷
- (۳) دانشگاه‌های ایران به روایت آمار و ارقام، سرویس علمی و دانشگاهی، خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، ۹ خرداد ۱۳۹۷
- (۴) ۱۰ کشور جهان که بیشترین دانشگاه را دارند، سرویس علمی و دانشگاهی، خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، ۹ خرداد ۱۳۹۷
- (۵) جهانیان، رمضان (۱۳۹۱)، بررسی و تحلیل سیاست‌های توسعه‌های آموزش و پرورش ایران در دوره معاصر. تغییر بنیادی سیاست‌های نظام آموزش و پرورش (ص ۱۰۰).
- (۶) شورای عالی وزارت آموزش و پرورش، کلیات نظام آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، تهران: وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۸، (ص ۴۳).
- (۷) جزییات سند بنیادین آموزش و پرورش منتشر شد. خبرگزاری فارس، ۱۳۹۰
- (۸) دگرگون ساختن جهان ما: دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار. سند سازمان ملل، مترجم: مهرناز پیروز
- نیک. https://cdn.asriran.com/files/fa/news/1396/2015/3/4/704110_622.pdf
- UNESCO moving forward the 2030 Agenda for Sustainable Development (9) <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247785>
- (۱۰) ساعی، علی و همکاران (۱۳۹۱)، دولت و سیاست آموزش در ایران از سال ۱۳۶۰-۱۳۸۸، فصلنامه علوم



اجتماعی شماره ۵۶، دوره ۱۹، بهار ۱۳۹۱، صفحات ۱۱۷-۱۶۶

http://qjss.atu.ac.ir/article_895.html

(۱۱) حسینی، ناهید (۲۰۱۹)، تحصیلات عالی، جنسیت و تغییرات اجتماعی (۱۹۷۹-۲۰۱۷)، انتشارات ساتراپ، لندن. فصل دوم، ص ۳۵-۴۸

(۱۲) آتشک، محمد (۱۳۹۱)، ارزشیابی عدالت جنسیتی در نظام آموزشی ایران، زن در توسعه و سیاست، دوره ۱۰، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱

(13) UNESCO. "Education for All: A Global Monitoring Report" (PDF). UNESCO. UNES-

CO, p. 150

(۱۴) روشنایی، نسیم (۱۳۹۷)، خصوصی سازی دانشگاهها، در خدمت سوادگیری و سرکوب.

<https://www.radiozamanah.com/421050>

(۱۵) ایران ۱۰ میلیون بی سواد مطلق دارد، عصر ایران، ۱۳۹۴

(۱۶) دویچه وله فارسی، کسری ادامه بودجه آموزش و پرورش و دغدغه های فرهنگیان، ۲۰۱۹/۰۵/۰۶

<https://www.dw.com/fa-ir/iran/a-48624983>

(۱۷) عبدی، عباس (۲۰۱۹) در صندوق ذخیره فرهنگیان چه میگذرد؟ کانون صنفی معلمان، تاریخ انتشار

در ۱۱ ژانویه <http://biel.info/tag/%DA%A9%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%B5%D9%86%D9%81%DB%8C-%D9%85%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7/%D9%86>

* دکتر ناهید حسینی پژوهشگر مسایل زنان و آموزش در ایران می باشد،
او مقیم لندن است، دو کتاب به زبان انگلیسی و مقالات متعددی از او به
زبان‌های انگلیسی، فارسی و کردی در رسانه‌های مختلف به چاپ رسیده
است.

خویشکاری^[۱] زنان، و فرصت‌های از دست‌رفته بازخوانی روایت دکتر احسان یارشاطر از «مادر» و «همسر» ماندانا زندیان*

در ایران، مانند بسیاری از گستره‌های دیگر جهان، خواست حقوق برابر برای زنان، حضور پویای زنان در اجتماع و جنبش‌های اجتماعی، شکل‌گیری جنبش‌های زنان، و زندگی کردن روزانه‌ی ارزش‌ها و باورهای زنانه، در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم میلادی شکل گرفت؛ و این‌همه در پی ورود مدرنیته و فرآیند جای‌گیرشدن دستاوردهای آن، از جمله ورود زنان به مدارس و آموزشگاه‌های حرفه‌ای و دانشگاه‌ها، طرح مسائل زنان در مطبوعات و رسانه‌های عمومی، و شکل‌گیری نشریات زنان بود.

دکتر احسان یارشاطر، ایران‌شناس برجسته، (۱۳۹۷-۱۲۹۹ خورشیدی/۲۰۱۸-۱۹۲۰ میلادی) در زندگی‌نامه‌اش می‌گوید: «برای من حضور زن در دانشگاه، از آن‌جاکه از همان سال اول دانشسرای عالی، دختران جوان را در کلاس‌های درس دیده بودم، امری طبیعی بود. یعنی من تصویری جز آن نمی‌توانستم

۱-۱ انسان در این جهان که گستره‌ی همیشگی رودررویی نیکی و بدی است، دارای مسئولیت و وظیفه است. در زبان پهلوی، «خویشکاری» که دلالت بر این وظیفه و انجام آن دارد، مفهومی است که از جبر دور است و تنها با آگاهی، خرد و اختیار ممکن می‌شود. خویشکاری انتخاب است با چشم باز.

داشته باشم.» (ص ۱۵۲)^[۲] هرچند مردان برابری‌خواهی از نسل‌های پیش از او، از جمله استاد سخت‌مورد توجهش، ابراهیم پورداود، از این حضور نو



به شگفتی می‌آمدند: «پورداود ارزش آن حضور را می‌فهمید و خیلی زیاد قدر می‌گذاشت. زمانی که پورداود از ایران به آلمان رفته بود، زنان ایرانی در چادر و روبنده پیچیده بودند. به ایران که برگشته بود، رضا شاه فرمان کشف حجاب را صادر کرده بود، و زن ایرانی در متن جامعه دیده می‌شد. دیدن دانشجویان جوان دختر که رها و آزاد، با لباس‌های شیک، در سطوح

بالای تحصیلی می‌نشستند، پورداود را عمیقاً شاد می‌کرد. به‌روشنی می‌شد در چهره‌اش دید که از این حضور جان می‌گرفت.» (ص ۱۵۲)

نوشته‌ی زیر بر آن است تا در بازخوانی روایت زندگی دکتر احسان یارشاطر، نگاه یک شخصیت فرهنگی ایرانی را به دو زن مهم‌تر زندگی‌اش، مادر و همسر، بازاندیشی کند و دریافت او را از فردیت زن و نقش و اثرگذاری زنان در جایگاه انسان‌هایی مستقل، و نیز مادر و همسر، برشناسد.

دکتر یارشاطر در تحلیل متن سخنان دکتر نیره توحیدی در مصاحبه‌ای پیرامون روز زنان^[۳]، نگاه فراگیرش را به تعریف هویت فردی و اجتماعی و جنبش زنان چنین بیان می‌کند: «تا مسئله‌ی زنان در فرهنگ و جامعه‌ی ما حل نشود، که

۲- شماره‌ی صفحات به کتاب زندگی‌نامه دکتر یارشاطر تعلق دارد: زندیان، ماندانا؛ احسان یارشاطر در گفت‌وگو با ماندانا زندیان، انتشارات شرکت کتاب لس‌آنجلس، ۱۳۹۵ خورشیدی/ ۲۰۱۶ میلادی (روایت زندگی استاد یارشاطر در درازای یک سال‌ونیم مصاحبه‌ی حضوری و یک سال تنظیم و ویراستاری زیر نظر استاد تدوین شد. اشاره‌های متن به حضور در محضر استاد، سرتاسر، به سفرهای کوتاه من به نیویورک به منظور تنظیم این کتاب برمی‌گردد).

۳- توحیدی، نیره؛ سهم جنبش زنان در فرایند دموکراسی‌سازی در ایران؛ سامانه‌ی ایران امروز، مارس ۲۰۱۶ میلادی، <http://www.iran-emrooz.net/index.php/social/more/60465>



بخش بزرگی از این حل‌شدن به خود زنان بستگی دارد، هیچ جنبش اجتماعی در مسیر درست خود قرار نمی‌گیرد. چون حل این مسئله به بازتعریف ذهنیت مردان هم نیاز دارد، ولی این بار زنان هستند که دارند این کار را برای خود و برای مردان هم انجام می‌دهند. چون رهایی زنان باید از نزدیک‌ترین مردان همراه‌شان شروع شود تا به جامعه و دولت برسد و این بدون همراهی مردان ممکن نیست... مردان آن نوع اخلاقیات را برای خودشان نوشتند. زنان با ایستادن بر فراز اخلاقی از پیش‌نوشته‌شده به‌دست مردان، می‌خواهند خودشان و مردان را بازتعریف کنند. این کار خودبه‌خود وجدانیات را از دولت‌ها جدا می‌کند. یعنی این دستاوردها مجبور است توأمان اتفاق بیافتد. ایجاد درک مشترک میان زنان، و نیز میان زنان و مردان کمک می‌کند که آن درک اجتماعی متعلق به همه‌ی نهادهای جامعه بشود. درکی که شاید در جوامع دیگر هم هنوز به شکل کامل وجود ندارد، چون این‌طور دقیق و خوب بیان نشده است. ما تا نتوانیم مطلبی را در قالب زبان بریزیم از درک کاملش ناتوان خواهیم ماند.»^[۴]

۴- دکتر یارشاطر در دوران اقامت در منزل برادرزاده‌اش در فرزنو، از مهمان‌هایی که برای دیدارش می‌رفتند می‌خواست متن‌های تازه منتشرشده را که احتمالاً از چشم او دور مانده بودند، همراه ببرند و برایش بخوانند. در ملاقاتی در بهار سال ۲۰۱۶، من متن مصاحبه‌ی ماه مارس همان سال با دکتر نیره توحیدی را، که در ویژه‌نامه‌ی روز زنان در سامانه «ایران امروز» کار شده بود، برای استاد خواندم. سخنان استاد پس از گوش دادن به متن، چنان بود که خواهم کردم ثبت‌شان کنم. استاد در آن نوشته پیشنهادهایی هم برای ادامه

نخستین خاطره‌ی زندگی یارشاطر به ۹۰ سال پیش از این گفته برمی‌گردد: «از سال‌های اول کودکی خاطرات خیلی کمی دارم. دو سه تصویر جلو چشم می‌آید؛ یکی از آن‌ها صحنه‌ای است که مادرم با لباسی با پیش‌سینه‌ی نسبتاً باز، در مسیر نگاه من، پای چرخ خیاطی نشسته بود، که ناگهان یک زن‌پور روی سینه‌اش نشست و من به اندازه‌ای ناراحت شدم که این تصویر، به صورت یک خاطره‌ی بد، همیشه در ذهنم ماند. شاید برای‌اینکه من همیشه مادرم را خیلی دوست داشتم، گو این که این احساس خیلی برای من، که آن زمان پنج-شش ساله بودم، و طبیعتاً عواطفم درست در قالب لفظ ریخته نمی‌شد، روشن نبود. به نظرم، این دوست داشتن آن روز برای من در قالب معنا ریخته شد.» (ص ۲۵)

و پس از گذشت چند دهه از نخستین درک و دریافت معنادارِ دوست داشتنِ مادر- روحانیه میثاقیه- تصویر مادر این‌گونه به یاد او می‌آید: «مادرم زن زیبا و خوش‌قامتی بود؛ موسیقی اصیل ایرانی را خوب می‌شناخت. نی می‌نواخت. صدای بسیار خوبی داشت. مناجات که می‌خواند، من با اشتیاق به صدایش گوش می‌دادم. در حقیقت من شناختن موسیقی اصیل ایرانی را مدیون مادرم هستم. بارها پای نی زدن یا آواز خواندنش نشسته بودم. سخنران خوبی بود. اهل مطالعه بود و ازجمله زبان انگلیسی می‌خواند؛ و برایش بسیار مهم بود که فرزندانش درس بخوانند.» (ص ۲۶)

مادر، به‌گفته‌ی دکتر یارشاطر، زنی مستقل و «نمونه‌ی کامل مهربانی و آزادگی» بود؛ «خوش‌فکر، بی‌تردید جلوتر از زمان خودش، و روشن‌فکر - بی‌آنکه این لفظ در وصفش به‌کار برود... خیلی درگیر سخنرانی در محافل بهایی بود، از صدای خوشی که داشت برای صحبت کردن درباره‌ی اعتقاداتش استفاده می‌کرد.» (صص ۱۶۰-۱۵۹)

یارشاطر ۱۲ ساله بود که مادر ۳۳ ساله‌اش را، پس از یک بیماری سخت و طولانی، بر اثر نارسایی کلیه از دست داد. «مهم‌ترین اثر مادر من بر تحصیل من بود. همیشه می‌دانستم درس خواندن من چقدر برای مادرم مهم است. برایم خیلی روشن بود که مادرم می‌خواست من خوب تحصیل کنم... علاقه‌ی

و تکمیل مطالب دکتر توحیدی ارائه داد. متن کامل بحث و پیشنهادهای دکتر یارشاطر را همان روز برای دکتر توحیدی نیز فرستادم. این سطرها از آن متن برگرفته شده است. (متن کامل پیوست این پانویس است.)



زیاد من به مادرم از یک سو، و از دست دادن زود هنگامش از سوی دیگر، بعدها نیز مشوق قوی من برای تحصیل علم باقی ماند.» (ص ۳۶)

شاید بتوان فکر کرد که حضور اثرگذار مادر، با ویژگی‌های شخصیتی برحای مانده در حافظه‌ی دکتر یارشاطر، در کنار نقش بااهمیتش در زندگی فرهنگی او، تصویر یک زن آزاده، مستقل، هوشمند، توانمند، حساس به مسائل پیرامون و درگیر با کلیت زندگی را در اندیشه و عاطفه‌ی فرزند نوجوان ثبت، پذیرفتنی بلکه محترم و ایده‌آل کرد- زنی «جلوتر از زمان خود» که در سال ۱۲۹۹ خورشیدی، فرزند کوچکش را



روحانیه میثاقیه (مادر یارشاطر)

به دایه می‌سپارد تا از دانش، توانایی سخنوری، و صدای خوش خود برای ریختن باورهایش در قالب کلمات و ارائه‌ی آن به جمع استفاده کند. و شاید از جمله از این روست که دکتر یارشاطر در توضیح ویژگی‌های مورد نظر و مطلوب خود برای زنی که در سال‌های جوانی برای زندگی مشترک در نظر داشته می‌گوید: «سال‌ها بعد متوجه شدم که رفتار و برخورد زن با کلیت زندگی، برایم خصوصیت مهم‌تری است. یعنی من

زنی را می‌توانستم دوست داشته باشم که برایش احترام زیاد قائل باشم.» (ص ۱۵۲)

نمونه‌ی دیگر اثرگذاری مادر بر اندیشه‌ی فرزند و نیروی برانگیزاننده‌ی این اثرگذاری را در آثار شاهرخ مسکوب می‌توان دریافت: «من در تن مادرم زندگی می‌کردم و اکنون او در اندیشه‌ی من زندگی می‌کند. من باید بمانم تا او بتواند زندگی کند. تا روزی که نوبت من نیز فرارسد به نیروی تمام و با جان‌سختی می‌مانم. امانت او به من سپرده شده است. دیگر بر زمین نیستم، خود زمین‌ام و به یاری

آن دانه‌ای که مرگ در من پنهانش کرده است باید بکوشم تا بارور باشم.^[۵] اگر بپذیریم کار حافظه در نوشتن زندگی‌نامه، بازنویسی روایت زندگی آن انسانِ دیگر حاضر در نویسنده است - چنان‌چه یارشاطر می‌نویسد: «روایت زندگی من الان برایم مثل داستانی است که من در آن بی‌طرفم. انگار زندگی دیگری است و من فقط این‌ها را شنیده‌ام و بازگو می‌کنم.» - اندوه از دست دادن مادر، در روان یارشاطر نوجوان، و بعدها سالخورده نیز، چنان‌که خود می‌گوید در درازای عمر بلندش پیایی بازتعریف شده و به منبع یا دلیل الهام‌بخش علاقه‌ها و تلاش‌های ارزنده و اثرگذار دیگر او شکل داده است: «در حقیقت، از دست دادن مادر، در من یک منبع زاینده از غم ساخت که همیشه نوست، یعنی شاید غم درگذشت مادرم الان کهنه شده است، ولی آن منبع غم هرگز کهنه نشد و به همین دلیل موسیقی اصیل ایرانی، به‌خصوص در دستگاه‌های همایون و دشتی اصفهان که بیشتر غم انگیز است، و نیز شعر کلاسیک فارسی را خیلی دوست دارم.» (ص ۱۶۰)

و شاید آمیزه‌ای از دریافت او از شخصیت مادر، مسائل زنان و شعر کلاسیک فارسی، پیچیده در خرد و عشق توأمان، است که این‌گونه در «قالب زبان» ریخته و درک می‌شود: «به نظر من شعر کلاسیک فارسی می‌تواند نمونه‌ی قابل مطالعه‌ی خوبی برای کوشندگان حقوق زنان باشد.

شیوه‌ی برخورد راویان غزل عاشقانه‌ی فارسی، مردان، با مقوله‌ی عشق زاینده‌ی یک نگاه فلسفی است. شعر کلاسیک فارسی، احتمالاً تنها متن ادبی موجود در جهان است که در آن عاشق، که راوی شعر است، عشق را یک مسیر دشوار و طولانی، و خود را درست مانند کوشنده‌ی جنبشی مثل جنبش زنان، رهرو یک فرآیند تعریف می‌کند. فرآیندی که بدون در نظر گرفتن چگونگی شخصیت معشوق، حتی چگونگی برخورد معشوق با او، اگر رسیدن می‌توانست هدف باشد که نیست، پیش می‌رود و انتظار پیروزی هم ندارد. شاید اصلاً پیروزی برایش تعریف مشخصی ندارد. همین‌که در راه عشق قدم گذاشته یعنی عاشق است؛ پس پیروز است. این نگاه، پیشاپیش، او را از خیلی تعلقات و تعریف‌ها رها می‌کند. یعنی عاشق در شعر کلاسیک فارسی، فراتر از محدودیت‌ها



ایستاده است و خودش را با جهان‌بینی و ادبیاتی که می‌خواهد نام می‌گذارد و تعریف می‌کند. این تعریف که به معنای دقیق‌تر یک بازتعریف است دو حسن دارد: یک، انتظارات متعارف جامعه سد راه او نمی‌شود، چون اخلاق و وجدانیاتش را خودش بازتعریف کرده است. دو، آن حس همبستگی که از درک اجتماعی به‌وجود می‌آید، در این بازتعریف شکل می‌گیرد.^[۶]

دکتر احسان یارشاطر در سال ۱۳۳۹ خورشیدی (۱۹۶۰ میلادی) با لطیفه الویه آشنا می‌شود: «لطیفه فارغ‌التحصیل مدرسه‌ی آمریکایی نوربخش بود، و زبان انگلیسی را خوب می‌دانست. زمانی که من با او آشنا شدم، مشاور فرهنگی سفارت آمریکا در ایران بود و دفتر کارش در اداره‌ی اطلاعات سفارت آمریکا در ساختمانی مستقل از ساختمان اصلی سفارت قرار داشت.

آشنایی من با لطیفه به دنبال پذیرفتن درخواستم برای دریافت گرانتی شش ماهه برای مطالعه در آمریکا بود، که کارهای آن را لطیفه انجام می‌داد. در حقیقت، من در رفت‌وآمدی که برای انجام کارهای آن گرانت به اداره‌ی اطلاعات



اردوی تابستانی دختران (شهناز پهلوی و لطیفه یارشاطر)

۶- برگرفته از متن سخنان دکتر یارشاطر بر مصاحبه‌ی دکتر نیره توحیدی

سفارت داشتم، چند بار لطیفه را دیدم و تا اندازه‌ای با او آشنا شدم. بعد از بازگشت از آمریکا هم یکی دو بار به دیدارش رفتم و بعد هم لیست بلندی از موزه‌ها و دانشگاه‌ها و مکان‌های دیگری که می‌خواستم بیشتر درباره‌شان مطالعه کنم، تهیه کردم، برای تقاضای یک گرانت یک ساله، که آن هم پذیرفته شد و به این ترتیب چند بار دیگر هم لطیفه را دیدم و بالاخره یک بار او را به شام دعوت کردم و رابطه‌ی کاری ما به دوستی تبدیل شد. من هر چه بیشتر لطیفه را شناختم، بیشتر فهمیدم چه انسان پاک و زلالی است - مثل آب... ضمن این که اداره‌ی خانواده پس از درگذشت زودهنگام پدرش، که شنیده بودم تاجر موفق بوده و متأسفانه بر اثر حمله قلبی درگذشته بود، از او انسانی مستقل و مسئولیت‌پذیر ساخته بود. مادر لطیفه اهل بصره بود و خیلی خوب فارسی صحبت نمی‌کرد. در نتیجه لطیفه بعد از درگذشت پدرش سرپرست و مدیر خانواده بود و در حقیقت خواهرانش را او بزرگ کرده بود.» (صص ۱۵۴-۱۵۳)

دانش، توانمندی و استقلال لطیفه نخستین ویژگی‌هایی است که در روایت



یارشاطر و همسرش (لطیفه یارشاطر):

از او پس از چند دهه به زندگی‌نامه یارشاطر ۹۳ ساله وارد می‌شود، هرچند احترام و تقدیر دکتر یارشاطر در یادکردن از همسر نیز مانند مادر سزاوار درنگ است: «لطیفه یک دختر استثنایی بود - فوق‌العاده زیبا، خوش‌اندام، خوش‌برخورد، مهربان، محترم و موقر؛ هیچ خصوصیت حتی ذره‌ای ناخوشایند در او نبود...» (ص ۱۵۳)

لطیفه الویه درست پیش از سفر دکتر یارشاطر به آمریکا به دعوت دانشگاه کلمبیا (۱۹۶۰م)، با او ازدواج می‌کند و

همراه او به آمریکا می‌آید. برای مدتی در مرکز مطالعات خاورمیانه مشاور امور اداری یکی از اساتید دانشگاه می‌شود، هم‌زمان درسش را ادامه می‌دهد و



فوق لیسانسش را می‌گیرد. هرچند، بیشترین سهم عمر او در آمریکا، به گفته‌ی دکتر یارشاطر در پشتیبانی و فراهم آوردن شرایط و امکانات مناسب برای کار کردن همسرش می‌گذرد. آن‌چه دکتر یارشاطر، با «سازگاری» و «مدارا» وصف می‌کند و باور دارد که درست ندیده، خوب درنیافته و قدر نگذاشته است: «لطیفه یک زن فوق‌العاده سازگار بود. احتمالاً من نمی‌دانستم یا سعی نمی‌کردم بفهمم در ذهنش چه می‌گذرد؛ ولی در برخورد با روند زندگی، هم بسیار سازگار بود و هم بسیار اهل مدارا. گاهی که من شب‌ها خیلی دیر به خانه می‌آمدم، تلفن می‌کرد و در جمله‌ای کوتاه می‌پرسید که آیا برای شام به خانه می‌آیم؛ هرچند که من تقریباً همیشه شامم را با سرعت تمام می‌کردم، و گاه حتی حین شام خوردن، به شکلی مشغول کار می‌شدم. ولی او نمونه‌ی اعلا‌ی مهربانی بود؛ با کار زیاد، خستگی، خشم، ایرادهای بیهوده‌ی من از چیزهای کوچکی که هیچ ارزشی نداشت، و همه‌ی ناسازگاری‌هایم می‌ساخت.» (ص ۱۵۴)

یارشاطر می‌گوید که در تمام سال‌های پس از ازدواج مهمان لطیفه بود. همه‌چیز، همواره، برایش فراهم بود و او تنها به کارهای بسیارش می‌رسید، بدون اینکه اندکی زیر پرسش باشد: «لطیفه انگار در طبیعتش بود یا نظام فکری‌اش این بود که شرایط آسایش همسرش را در خانه فراهم کند... الآن که به آن روزها فکر می‌کنم، دلم خون می‌شود. طبیعی است که هر انسان حق دارد به مهمانی و سفر و سینما و تئاتر و سینما و مجلس رقص برود، و لطیفه هم اهل همه‌ی این کارها بود؛ ولی من هرگز وقت نداشتم و او هرگز شکایت نمی‌کرد.» (ص ۱۵۴)

بازنگری زندگی فردی و اجتماعی پرتلاش لطیفه الویه در ایران، میزان تحصیلاتش در مقایسه با زنان هم‌نسل خود، استقلال مالی‌اش، علاقه‌مندی‌اش به مسائل زنان، همکاری‌اش با اردوهای آموزشی تابستانی برای دختران دبیرستانی و دانشگاهی در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی، و وقتی که سال‌های پایانی پیش از مبارزه با سرطان در هیأت امنای دانشنامه ایرانیکا و سفرها و برنامه‌های متعدد جمع‌آوری کمک مالی برای ایرانیکا گذاشت، بی‌تردید زنی «جلوتر از زمان خود» را به ما می‌شناساند، که با درنظر آوردن

روحیه‌ی مثبت، مهربان، پذیرنده، بخشنده و بخشاینده‌ای که یارشاطر از او در خاطر دارد، اثرگذاری‌اش در کامیابی‌های استثنایی دکتر یارشاطر انکارناشدنی است. «پشتیبانی‌اش از کار زیاد من و خوش‌رویی‌اش در برخورد با شرایط من بسیار مغتنم بود.» (ص ۱۵۸)

«پشتیبانی» و «خوش‌رویی» مغتنمی که در فراسوی یک زندگی حرفه‌ای پُرمشغله، دوستی‌ها و معاشرت‌های بسیار یارشاطر عمیقاً اجتماعی و اهل دل را نیز در برمی‌گرفت.

دکتر یارشاطر در خاطراتش تعریف می‌کند که پس از پیوستن به دانشگاه کلمبیا در نیویورک، آپارتمان کوچک و ساده‌ای در خیابان ایتالیا، در تهران می‌خرد تا هر وقت همراه همسرش به ایران می‌رود، خانه‌ی خودشان را داشته باشند؛ هرچند بعدها تنها دلیل نگه داشتن آن آپارتمان را میزبانی خواننده‌ی محبوبش، بنان، می‌دانسته و باور داشته که اگر صدایی در فضای بهشت باشد، حتماً شبیه ترکیب صدای آواز بنان و موسیقی لطف‌الله مجد است. «تمام سال کرایه‌اش را می‌پرداختم که هر بار به ایران می‌آیم مطمئن باشم بنان دعوت‌م را می‌پذیرد و می‌آید آن‌جا آواز می‌خواند... بنان خیلی محبوب بود و به بسیاری جمع‌ها دعوت می‌شد که نمی‌پذیرفت. ولی به چند دلیل به منزل ما می‌آمد؛ یکی این که همسر من، لطیفه، میزبان بود، و لطیفه حضور دلپسندی داشت، و بالاینکه هرگز لب به مشروب نمی‌زد، و چندان هم در عالم موسیقی بنان نبود، وُدکا و ماست و خیار مورد علاقه‌ی بنان را خیلی باسلیقه آماده می‌کرد و او را با احترام و روی گشاده می‌پذیرفت.» (ص ۲۰۷)

نزدیک به ۲۰ سال پس از درگذشت لطیفه یارشاطر بر اثر سرطان، دکتر یارشاطر در روبه‌رو شدنِ داوطلبانه با خود در تعریف روایت زندگی‌اش، از کم‌گذاشتن‌های خود در برابر او می‌گوید و چشم‌هایش پر از اشک می‌شود در سکوت‌های کش‌دار پی‌درپی، تا آن‌جا که به رعایت حالش گفت‌وگوی آن روز را می‌بندیم و از دفتر کار بیرون می‌زنیم.

«رفتار و طرز سلوک لطیفه به اندازه‌ای بی‌نقص بود که همه‌ی کسانی را که اصلاً او را نمی‌شناختند، تحت تأثیر قرار می‌داد. در حقیقت، رفتار آزادِ خوبی داشت که به نظر من میان خانم‌های ایرانی استثنایی بود. یک رهایی دل‌پسند



داشت که هیچ شائبه‌ای هم ایجاد نمی‌کرد. همه را بدون اینکه فکر کند زن یا مردند با روی خوش می‌پذیرفت. طبعش این گونه بود. من در آغاز چند بار به او ایرادهایی گرفتم، ولی زود متوجه شدم که شیوهی برخورد او با دوستان‌مان فقط از روی محبت بود.» (ص ۱۵۸)

دکتر یارشاطر در صحبت کردن از گذشته‌ای که دوست می‌داشت به گونه‌ای دیگر سپری کرده بود، لمسی از اندوهی انسانی داشت. انگار تعریف هر یاد و رویداد، زندگی دوباره‌ی آن از پس دهه‌ها فاصله بود: «لطیفه، به معنای دقیق کلمه، حضور باشکوهی داشت. وارد هر مجلس که می‌شد، همه روی‌یشان به سوی او بر می‌گشت. من همه‌ی این‌ها را می‌دیدم و می‌فهمیدم، ولی نمی‌دانم چرا به نظرم قدرنگذاردن آن‌ها امری عادی و گذرا می‌آمد. در حقیقت درک نمی‌کردم چقدر در داشتن لطیفه سعادتمند بودم.» (ص ۱۵۸)

«انصاف» یکی از واژه‌ها و ویژگی‌های مورد توجه استاد یارشاطر است. می‌گوید مهم‌ترین ویژگی است که آگاهانه در ورزیدن و پروراندنش کوشیده است، چراکه آن قدر غرض‌ورزی دیده که ارزش انصاف را دریابد. و پاسخ‌هایش به پرسش‌های من گواه است که آن قدر انصاف دارد که فکر کند در برخورد با پژوهش‌های علمی منصف‌تر از رودررو شدن با روزانه‌های زندگی بوده است. «حقیقت این است که من باینکه در عرصه‌ی کار علمی خود را انسانی منصف می‌دانم، در خصوصی‌ترین گوشه‌های زندگی شخصی‌ام بی‌انصاف و گاهی خودبین حتی ستمگر بودم و این اعتراف دردناکی است. لطیفه زن فوق‌العاده‌ای بود و من هیچ‌وقت برای آن زن فوق‌العاده، شوهر خوبی نبودم. دریغا که این را زمانی فهمیدم که هیچ فرصت جبرانی نمانده بود و این یعنی ندامت. به نظر من، هر کارِ هراندازه هم غیر منصفانه، تا زمانی که فرصت جبران‌ش دریافته شود، می‌تواند به ندامت نیانجامد. ندامت حس تلخی است که فکر می‌کنم در بیشتر مواقع به دنبال فرار ما از نگرستن به خودمان در موقعیت‌ها و شرایط مختلف زندگی پیش می‌آید.» (ص ۱۵۹)

با این همه، دکتر یارشاطر انسانی نیست که بگریزد، نه از نقد خویشتنِ خود، نه در جبرانی که ناممکن می‌انگارد.

در سال ۲۰۰۰ میلادی با در نظر داشتن توجه همسر درگذشته‌اش، به مسائل

زنان و تلاش‌هایش در این گستره، برای قدرگذاستن عمر و زنده نگه‌داشتن یاد و نام او، در هم‌فکری با بنیاد میراث ایران، مبلغی کنار می‌گذارد تا از بهره‌ی آن هر دو سال جایزه‌ای به نام لطیفه یارشاطر به کتابی که به وضعیت و حقوق زنان کشورهای فارسی زبان می‌پردازد تعلق گیرد.^[۷]

«کتاب مورد نظر می‌تواند توسط نویسنده‌ی زن یا مرد نوشته شده باشد، در ژانرهای مختلف ادبیات داستانی، یا مجموعه مقالات باشد، ولی باید به زنان بپردازد. ارزش مالی جایزه ۳۰۰۰ دلار است، و بیشتر جنبه‌ی تشویقی دارد؛ البته می‌تواند به شناخته شدن نام و آثار آن نویسنده کمک کند.» (ص ۱۹۴) و این باززایی و امتداد زندگی لطیفه خانم و باورهای او در جان هستی است، و قدرگذاستن حضور انسانی او، که به گفته‌ی دکتر یارشاطر، همیشه خواست و کار همسرش را قدر می‌گذارد.

از سوی دیگر، زمانی که در زمستان ۱۳۹۲ خورشیدی تصمیم به ثبت روایت زندگی‌اش می‌گیرد، تا در ۹۳ سالگی با خود، خودی که از هر تعریف یکپارچه می‌گریزد، روبه‌رو شود، با چشم‌های باز به خود نگاه کند، خود را بخواند و نقد کند، روایت این بازاندیشی را به «یاد لطیفه یارشاطر» پیشکش می‌کند. یک باززایی سرتاسر نو برای زنی که این روایت سخت مرهون «حضور باشکوه» اوست.

بازخوانی و نقد منصفانه‌ی خود، ویژگی انسان مدرن است. یارشاطر می‌گوید که هر سال در هژدهم ماه مه، سالروز درگذشت همسرش، به دیدار او می‌رود و همه‌ی این فکرها را در حضور خاک پذیرنده‌ی او و سنگ قبر مشترک‌شان مرور می‌کند.

استاد احسان یارشاطر در تاریخ ۱۲ سپتامبر سال ۲۰۱۸ میلادی در همسایگی لطیفه خانم و سنگ قبر مشترکی که استاد هوشنگ سیحون سال‌ها پیش در هیئت کتابی باز طراحی کرده بود، به خاک سپرده شد.

بازخوانی نگاه او به زندگی بلند، پُر و اثرگذارش، و جایگاه دو زن ارزنده‌ی حاضر در این زندگی، خود آموزه‌ای است برای دیگرانی که شتاب و شلوغی

7- <https://associationforiranianstudies.org/awards/latifehYarshater>



زندگی روزانه و متعارف‌های بی‌تأمل پذیرفته‌شده امکان درنگ در مهم‌ترین اوقات و پدیده‌های پیرامون‌یشان را فراهم نمی‌آورد- مردانی کوشا و پیروز در گستره‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی، که قدرنگذاردن، حتی ندیدن زنان زندگی‌شان را «امری عادی و گذرا» می‌دانستند یا می‌دانند.

از میان زندگی‌نامه‌های بسیاری که من خوانده‌ام، روایت زندگی دکتر احسان یارشاطر، دومین متن ثبت شده درباره‌ی زندگی یکی از مردان آگاه و اثرگذار ایرانی است که با احترام و تقدیر جاری در سرتاسر کتاب به «زن» همراه زندگی‌شان پیشکش می‌شود؛ هر دو مورد با حسی آمیخته با «ندامت» و «پوزش‌خواهی» برای ندیدن‌ها و درنیافتن‌های حضور قاطع «زنان» و فرصت‌های از دست‌رفته.

«من و روزگارم»، زندگی‌نامه داریوش همایون، روزنامه‌نگار و سیاست‌گر، (۱۳۸۹-۱۳۰۷ خورشیدی/۱۹۲۸-۲۰۱۱ میلادی) نیز در ساختاری مشابه با این کتاب، به مادر و همسر نویسنده تقدیم شده است. همایون در پیش‌گفتار کتاب نوشته است: « «من و روزگارم» به دو زنی پیشکش می‌شود که بر زندگی‌ام حق اندازه‌نگرفتنی دارند؛ به مادرم، ثریا جمالی، و به همسرم، هما زاهدی. در زندگی درازم با زنان این را دریافتم که آن‌ها به سبب خویشکاری یگانه خود به عنوان بُردارندگان گوهر زندگی، بر روی هم آدم‌های بهتری هستند. این پوزش‌نامه‌ای به هر دو آن‌ها نیز هست.»

دکتر یارشاطر در رابطه با خاطراتش از آموزگاران دوران‌های گوناگون زندگی می‌گوید: «قصدم از تأکید بر این خاطرات بیشتر این است که اکثر ما در دقایقی از زندگی شخصی و کاری‌مان، بدون آن که برنامه‌ریزی کرده باشیم، در موقعیت‌هایی قرار می‌گیریم، به‌ظاهر زودگذر و فراموش‌شدنی، ولی تصمیم و برخورد و رفتار آنی ما در همان دقایق می‌تواند چنان اثر عمیقی بر اطرافیان‌مان بگذارد که مسیر زندگی‌شان برای همیشه تغییر کند. من این شانس بزرگ را داشتم که در سرتاسر دوران تحصیل با معلمانی کار کنم که تأثیر حضورشان را امروز این‌گونه به یاد می‌آورم، و این یادآوری یک جنبه‌ی قدرشناسی از همه‌ی آنها را هم در خود دارد.» (ص ۴۳)

این نگاه انسانی بی‌تردید می‌تواند به فراتر از آموزگاری، در معنای خاص

تعریف‌شده‌ی آن، نیز برسد و «موقعیت‌های به‌ظاهر زودگذر و فراموش‌شدنی» بیرون از شماری را در برگیرد. شاید یک دلیل نیرومند نوشتن و خواندن زندگی‌نامه همین است که تجربه‌های فردی و زندگی شخصی یک فرد انسانی می‌تواند به کار دیگران نیز بیاید.

* ماندانا زندیان، شاعر، نویسنده و پزشک، ساکن لس‌آنجلس آمریکا و عضو هیئت‌تحریریه‌ی فصلنامه‌ی «ره‌آورد» است، و نیز به کار و پژوهش در زمینه‌ی سرطان‌های مهاجم و پیش‌رونده، در بیمارستان Cedars Sinai مشغول است. «احسان یارشاطر در گفت‌وگو با ماندانا زندیان» عنوان کتاب اخیر او است.

پیوست

متن کامل یادداشت استاد یارشاطر:

با کنار هم گذاشتن سه مقوله‌ی مهم مطرح شده در این مصاحبه: یک، بُعد روزانه‌ی مبارزات زنان یا زندگی کردن زنانه؛ دو، رهایی زنان از تعلقات، در عین حفظ آنها، و پیدا کردن خود و هویت فردی خود فراتر از محدودیت‌های برآمده از تعلقات و متعارف‌هایی که جامعه می‌خواهد زیر عنوان مسئولیت و اخلاق و وجدانیات به آنها تحمیل کند؛ و سه، نقش حس همبستگی یا هویت گروهی در ایجاد تغییر؛ و نیز با در نظر داشت این واقعیت که باید‌ها و نبایدها و محدودیت‌ها، از محدودیت‌های قانونی تا عرفی و اخلاقی، حتی شخصی‌ترین آنها که به عنوان وجدانیات می‌شناسیم، در بیشتر موارد توسط مردان و با ذهنیت مردانه شکل گرفته و در قالب زبان ریخته و بیان شده‌اند، به نظر من شعر کلاسیک فارسی می‌تواند نمونه قابل مطالعه خوبی برای کوشندگان حقوق زنان باشد.

شیه‌ی برخورد راویان غزل عاشقانه‌ی فارسی، مردان، با مقوله‌ی عشق زاییده‌ی یک نگاه فلسفی است. شعر کلاسیک فارسی، احتمالاً تنها متن ادبی موجود در جهان است که در آن عاشق، که راوی شعر است، عشق را یک مسیر دشوار و طولانی، و خود را درست مانند کوشنده‌ی جنبشی مثل جنبش زنان، رهرو یک فرآیند تعریف می‌کند. فرآیندی که بدون در نظر گرفتن چگونگی شخصیت معشوق، حتی چگونگی برخورد معشوق با او، اگر رسیدن می‌توانست هدف باشد که نیست، پیش می‌رود و انتظار پیروزی هم ندارد. شاید اصلاً پیروزی برایش تعریف مشخصی ندارد. همین که در راه عشق قدم گذاشته یعنی عاشق است؛ پس پیروز است. این نگاه پیشاپیش او را از خیلی تعلقات و تعریف‌ها رها



می‌کند. یعنی عاشق در شعر کلاسیک فارسی، درست مثل تعریف دکتر توحیدی، فراتر از محدودیت‌ها ایستاده است و خودش را با جهان‌بینی و ادبیاتی که می‌خواهد نام می‌گذارد و تعریف می‌کند. این تعریف که به معنای دقیق‌تر یک بازتعریف است دو حسن دارد: یک، انتظارهای متعارف جامعه سد راه او نمی‌شود، چون اخلاق و وجدانیاتش را خودش بازتعریف کرده است. دو، آن حس همبستگی که دکتر توحیدی می‌گوید از درک اجتماعی به‌وجود می‌آید، در این بازتعریف شکل می‌گیرد.

این پروسه در مردان در روزگار خیلی قدیم به دلیل نیروی جسمی بیشتر که در آن دوران همه چیز به آن تکیه داشته زودتر طی شده. یعنی این نیاز وجود داشته، در نتیجه زودتر دریافت شده و راه حلی برایش پیدا شده. احتمالاً بدون این‌که درکی از توضیح دکتر توحیدی در میان بوده باشد. راه حل این بوده: عاشق قرار نیست به جایی برسد. قرار است در مسیری پیش برود و بخواهد عشق را کامل‌تر بفهمد و بیان کند و مهم‌تر این‌که زندگی‌اش را بر این اساس بچیند. یعنی عاشق بودن یک کار جنبی یا حاشیه بر زندگی روزانه‌ی راوی شعر نیست، عاشق بودن در هر حرکت در زندگی او پخش است.

در روزگار ما انسان‌ها، زنان و مردان، بیش از هر چیز به تفکر و خلاقیت تکیه دارند. نیروی اندیشه الان همان توان فیزیکی است. مسئله این است که مردان در شعر فارسی همان طور که گفتم موانع را از ذهن و وجدانیاتشان برداشته‌اند. زنان به نظر من الان خیلی اندیشیده در آن مسیرند. یعنی جنبش زنان را مثل مسیر عشق که همیشگی است، تعریف می‌کنند، راهی که انجामी ندارد، قرار نیست بر اساس انتظارات آنها پاسخ دهد، قرار نیست پیروز شود، و اصلاً معنی ندارد که شکست بخورد چون یک مسیر است و به هر جای آن برسند از جای پیش جلوتر آمده‌اند و چیزی جلوتر هم برای رسیدن هست. عشق هم همین‌طور است. بین عشق و عاشق و معشوق، و رهایی زن و کوشندگان جنبش زنان یک نزدیکی عجیب هست. و جنبش زنان در ایران به دلیل درکی که می‌تواند از ادبیات کلاسیک فارسی داشته باشد، می‌تواند الهام‌بخش مبارزات زنان در سرتاسر جهان باشد و حتماً می‌تواند به جنبش‌های اجتماعی دیگر درون ایران کمک کند.

دقیقاً به همین دلیل است که این سخن‌نویسنده خیلی دقیق و درست است. تا مسئله‌ی زنان در فرهنگ و جامعه ما حل نشود، که بخش بزرگی از این حل شدن به خود زنان بستگی دارد، هیچ جنبش اجتماعی در مسیر درست خود قرار نمی‌گیرد. چون حل این مسئله به بازتعریف ذهنیت مردان هم نیاز دارد، ولی این بار زنان هستند که دارند این کار را برای خود و برای مردان هم انجام می‌دهند. چون رهایی زنان باید از نزدیک‌ترین مردان همراهشان شروع شود تا به جامعه و دولت برسد و این بدون همراهی مردان ممکن نیست. پس کار زنان خیلی دشوارتر از روایان شعر کلاسیک فارسی است. مردان آن نوع اخلاقیات را برای خودشان نوشتند. زنان با ایستادن بر فراز اخلاق از پیش نوشته شده به دست مردان، می‌خواهند خودشان و مردان را بازتعریف کنند. این کار خود به

خود وجدانیات را از دولت‌ها جدا می‌کنند. یعنی این دستاوردها مجبور است توأمان اتفاق بیافتد. ایجاد درک مشترک میان زنان، و نیز میان زنان و مردان کمک می‌کند که آن درک اجتماعی متعلق به همه‌ی نهادهای جامعه بشود. درکی که شاید در جوامع دیگر هم هنوز به شکل کامل وجود ندارد. چون این‌طور دقیق و خوب بیان نشده است. ما تا نتوانیم مطلبی را در قالب زبان بریزیم از درک کاملش ناتوان خواهیم ماند. به نظرم این مصاحبه با بیان بسیار دقیق و قابل درکی که دارد، می‌تواند یک مقاله‌ی خیلی خوب شود.

در بزرگداشت منصوره اتحادیه

کارنامه‌ی منصوره اتحادیه

الهام ملک زاده*

آزادی اندیشه: در این بزرگداشت الهام ملک زاده نخست به بررسی کارنامه‌ی منصوره اتحادیه می‌پردازد و سپس متنِ گفت‌وگوی کوتاه با ایشان می‌آید.

هر جامعه ای احتیاج به دانستن تاریخ دارد تا ارتباطش را با گذشته خود و با سایر جوامع و فرهنگ‌ها بشناسد. ازاین جهت باید گفت که تاریخ کاربرد بااهمیتی دارد (منصوره اتحادیه)

منصوره اتحادیه در ۸ اسفند ۱۳۱۲ شمسی در خانواده‌ای که از طرف پدر به تجار آذربایجان و از طرف مادر به خاندان قاجار می‌رسید، در تهران به دنیا آمد. کودکی‌اش مصادف با سال‌های سخت جنگ جهانی دوم و اشغال ایران بود. در آن سال‌ها با معلم سرخانه، تحصیل را ادامه داد و در مدرسه‌هایی چون کیهان، ژاندارک و انوشیروان دادگر درس خواند.

برای تحصیل در دوره متوسطه به انگلستان رفت و برای ادامه‌ی تحصیلات عالی دانشگاهی رشته‌ی تاریخ را انتخاب کرد و تحصیلات خود را در اسکاتلند سپری کرد و در سال ۱۳۳۵ موفق به اخذ درجه‌ی فوق لیسانس از دانشگاه

ادینبورگ شد. اتحادیه بعد از بازگشت به ایران در دانشگاه تهران با سمت مربی استخدام شد.

در سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۹ برای گذراندن دوره‌ی دکتری عازم اسکاتلند شد و از دانشگاه ادینبورگ موفق به دریافت دکترای تاریخ شد و رساله‌ی دکترای خود را درباره‌ی «احزاب سیاسی در دوره‌ی مشروطیت» به رشته تحریر درآورد. در تقسیم فعالیت‌های علمی و پژوهشی دکتر منصوره اتحادیه می‌توان سه نقطه عطف یافت که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود:

- اولین نقطه عطف زندگانی علمی دکتر منصوره اتحادیه به سال‌های بعد از انقلاب اسلامی در ایران و اتمام تحصیلات دکترای وی بازمی‌گردد که در کسوت استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران وارد عرصه‌ی کار شد. چنان‌که اشاره شد، منصوره اتحادیه، در سال ۱۳۵۸ پس از اخذ مدرک دکتری به ایران بازگشت و در دانشگاه تهران واحدهای درسی مختلفی از جمله تاریخ قاجاریه، جنبش‌های یک‌صد ساله‌ی اخیر و تاریخ خاورمیانه را تدریس کرد. در ایام تدریس نیز در سبک کاری خود الگویی را دنبال می‌کرد که موجب پرورش نسلی از دانشجویان مشتاق گردید که اغلب باتکیه بر همین روش توانستند امروزه به محققانی دقیق و پیرو سبک دکتر اتحادیه بدل شوند. عملی شدن این سبک کاری، علاوه بر اینکه در تمام دروسی که تدریس می‌کردند دنبال می‌شد، به‌طور جدی‌تر و عملیاتی‌تری در تدریس واحد درسی روش تحقیق انجام می‌یافت. اتحادیه با توجه به علاقه‌ای که به آموزش تاریخ به دانشجویان داشت، در درس روش تحقیق تنها به ساعت‌های حضور در کلاس اکتفا نمی‌کرد و در ساعت‌های غیردرسی نیز دانشجویان را پذیرا بود. تاکید ایشان در تدریس بر روش تحقیق بود و اعتقاد داشت که روش تحقیق و آشنایی با روش تحقیق در رشته‌ی تاریخ اهمیت زیادی دارد. برای تعمیق در تاریخ و اثرگذار بودن یافته‌های تاریخی، به مطالعه و مطالعه و مطالعه تأکید داشت و حاصل این مطالعه را استفاده از قدرت نگارش مبتنی بر رعایت روش تحقیق و تکیه بر تدوین علمی داده‌های تاریخی می‌دانست. نتیجه‌ی رعایت این الگو، خلق مطالبی مستند به منابع و مدارک تاریخی و ارتقای تفکر دانشجو می‌شد که



دانشجویان علاقمند را در تکمیل و ارایه‌ی تحقیقات خود رهنمون می‌شد.

- دومین نقطه‌عطف کارنامه‌ی علمی دکتر منصوره اتحادیه به سال‌های پس از بازنشستگی وی بازمی‌گردد. در سال ۱۳۷۸ و پس از سه دهه تدریس و تحقیق و پژوهش در کسوت دانشیاری گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بازنشسته شد. باتوجه‌به علاقه‌ای که به حوزه تاریخ داشت، در سال ۱۳۶۲ با تأسیس دفتر «نشر تاریخ ایران»، به فعالیت‌های علمی و تاریخی خود رنگ‌وروی تازه‌ای بخشید و ضمن تداوم سنت تحقیقاتی خود، اینک به عنوان یکی از نخستین ناشران زن در ایران، در حوزه‌ی نشر کتب تاریخی نیز گام نهاد. کاری که ابتدا با هدف انتشار اسناد خانوادگی و با همت تعدادی از اعضای خانواده‌های فرمانفرما، نظام مافی و سایر فامیل از بازماندگان خانواده‌های قاجاری آغاز شد. این اسناد در واقع آرشیوی عظیم از اسناد خانوادگی و گنجینه‌ای از موضوعات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی سال‌های حکومت‌داری ایشان را شامل می‌شد. حاصل این همکاری تنظیم، تدوین و انتشار کتاب‌ها و مجموعه‌هایی است که از آن جمله اسناد حسینقلی‌خان نظام‌السلطنه مافی، تاریخ غفاری با همکاری سیروس سعدوندیان، گزیده‌ای از مجموعه اسناد عبدالحسین میرزا فرمانفرما با همکاری سیروس سعدوندیان، نامه‌های یوسف مغیث السلطنه، سیاق معیشت در عصر قاجاریه و بود.

در ادامه‌ی این فعالیت درحالی‌که اینک جز ایشان فرد دیگری در نشر باقی نمانده بود که همچنان در تداوم این مسیر اصرار داشته باشد، نه تنها مجموعه اسناد خانوادگی، بلکه تألیفات و تحقیقات جدیدی از خودشان و سایر محققان با محور مطالعات دوران قاجار منتشر کردند که می‌توان به آثاری چون: آمار دارالخلافه تهران، اسنادی از تاریخ اجتماعی تهران در عصر قاجار، خاطرات تاج‌السلطنه با همکاری سیروس سعدوندیان، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای اسلامی) که رساله‌ی دکتری ایشان بود، اینجا طهران است (مجموعه مقالاتی درباره‌ی تهران ۱۳۴۴-۱۳۶۹. ق)، سقوط ساسانیان: فاتحان خارجی، مقاومت داخلی و تصویر پایان جهان، با همکاری دکتر تورج دریایی، فرحناز امیرخانی، روزبه زرین‌کوب و ترجمه‌ی آثاری چون سفرنامه آگوست بن‌تان، ژنرال سمینو در خدمت ایران عصر قاجار

و جنگ هرات (۱۳۲۶-۶۶ق)، زندگی، زمانه و آثار بیهقی و را نام برد.

علاقه‌ی دکتر منصوره اتحادیه به استفاده از اسناد در تحقیقات تاریخی و کاربست اسناد در سبک تاریخ پژوهی خود، به زمان حضور و کار وی در مرکز مطالعات بین‌الملل دانشکده حقوق دانشگاه تهران بازمی‌گردد. از آن‌جاکه بعد از اتمام تحصیلات، مدت کوتاهی بی‌کار بود، فرصت مغتنمی به دست آورد تا با اسناد بی‌نظیر آرشیو وزارت امور خارجه انگلیس آشنا شود. اسناد و مدارک این آرشیو، از نخستین ارتباط ایران و انگلیس و پس از آن تشکیل می‌شد. ضمن این‌که امکان دسترسی به اسناد خانوادگی، موقعیت خاص و بدیعی به شمار می‌رفت که موجب شد دکتر اتحادیه از محتوای بی‌نظیر و منحصر به فرد این اسناد مطلع شود و هر روز اشتیاق استفاده از اسناد مذکور جهت انتقال اطلاعات و محتوای آن‌ها به سایر محققان در وجود ایشان بیشتر شود. هر سند به منزله‌ی کشف جدیدی در حوزه‌ی تاریخ معاصر ایران و وقایعی به شمار می‌آمد که تا آن زمان در خصوص بسیاری از آن‌ها مطالبی را شنیده یا خوانده بود که اینک با اصل روایت مربوط به آن مطالب روبه‌رو بود. چنان‌که گفته شد، با تأسیس نشر تاریخ ایران، این فرصت فراهم شد که این بار نه فقط به‌عنوان محقق به اسناد تاریخی توجه داشته باشد، که اینک اساس فعالیت‌های علمی وی بر پایه‌ی انتشار این اسناد گذاشته شده بود.

درحالی‌که منصوره اتحادیه به‌عنوان یک مورخ و ناشر به تألیف و نشر آثار تاریخی اهتمام دارد و تاکنون نیز بدین کار اشتغال دارد، وجه دیگری از روش و منش علمی وی در این انتشارات، توجه‌ی ویژه به رساله‌های فارغ التحصیلان دوره‌های فوق لیسانس و دکتری است.

در واقع نوقلمانی که از یک سو دستاورد مطالعات و تحقیقات‌شان می‌تواند از بدیع‌ترین و تازه‌ترین اطلاعات تاریخی مشحون باشد، ازسویی دیگر به‌دلیل همین گمنامی و نو قلمی، در بازار نشر خریداری برای حاصل تحقیقات خود نمی‌یابند. دکتر منصوره اتحادیه در این شرایط با شناسایی این رساله‌ها و تشخیص درست از نتایج این رسالات، طی سال‌های گشته نه‌تنها این فرصت را به‌عنوان یکی از موقعیت‌های نادر برای مؤلفان جوان فراهم آورده است،



موجب گردیده در تشویقی که از این آثار شده، تداوم تلاش محققان نوپای تاریخ معاصر ایران و تربیت نسل جدیدی از علاقمندان به تاریخ و تاریخ نگاری را عملی کند. در واقع سال‌ها پس از بازنشستگی از دانشگاه و فاصله گرفتن از تدریس، در نوعی دیگر به تربیت نسلی از صاحبان قلم اهتمام ورزیده است.

-سومین نقطه عطف در کارنامه‌ی دکتر منصوره اتحادیه را می‌توان در رویکرد وی نسبت به مطالعات تاریخی در حوزه‌ی زنان و کنشگری وی به‌عنوان یک زن مورخ جستجو کرد. ازیک‌سو، منصوره اتحادیه در حوزه‌ی زنان یا خود آثاری را در قالب رمان، و تألیف زندگی‌نامه و عملکرد زنان در دوران معاصر منتشر نموده؛ ازسوی‌دیگر به انتشار آثار زنان دیگر با محور مطالعات زنان اقدام کرده است. ازآن‌جمله: دو رمان به‌قلم خودش با نام‌های زندگی باید کرد، زندگی خالی نیست و انتشار حکایت یک زن از زیربوم روزگار (زندگی‌نامه عزت‌السلطنه نظام مافی (فرمانفرمایان)، زنانی که زیر مقنعه کلاه‌داری کردند که باتوجه‌به اسناد و مکاتباتی که از ایشان برجای مانده تألیف شده‌اند. همچنین خاطرات تاج السلطنه، خشونت مشفقانه (روایتی از مردسالاری دوران ناصری از روح انگیز کراچی)، سفر دانه به گل (از مریم عاملی رضایی)، و ... را می‌توان نام برد.

در واقع دفتر نشر تاریخ ایران، یکی از اصلی‌ترین مراکز پژوهشی و انتشاراتی فعال در ایران است که بیشترین مخاطبانش را دانشجویان، استادان، محققان و پژوهشگران زن تشکیل می‌دهند. تاآنجاکه سنت تعلیمی و آموزشی دکتر منصوره اتحادیه به تشویق و انتشار آثار و رساله‌های دانشجویی و باتوجه‌ی بیشتر به آثار دختران و زنان پژوهشگر، باید از حضور همیشگی تعدادی از دختران جوان دانشجوی رشته‌ی تاریخ در سطوح عالی‌ه فوق‌لیسانس و دکتری یاد کرد که اغلب برای سال‌ها در دفتر نشر به انجام کارهای پژوهشی اعم از بررسی منابع و کتب تاریخی در قالب فیش برداری، تایپ، نمونه‌خوانی تا سندخوانی و سیاق‌خوانی پرداخته و به‌طور عملی به تمام مراحل یک کار تحقیقی از ابتدا تا زمانی‌که به صورت یک کتاب کامل از انتشارات خارج

می‌شود می‌پردازند و به‌طورکامل تمام فنون مرتبط با تحقیق، نگارش و انتشار کتب تاریخی را می‌آموزند.

در واقع نقطه عطف سوم کارنامه‌ی دکتر منصوره اتحادیه، ترکیب سنت علمی با سنت عملی یک محقق تاریخ نگار است که همچنان به کار خود ادامه می‌دهد و الگوی مختص به خود را عینیت بخشیده است.

گپ و گفتی با دکتر منصوره اتحادیه

بیش از ۲۵ سال است که با آثار دکتر منصوره اتحادیه مأنوسم و از حدود ۱۸ سال پیش، این شانس را داشته‌ام که شاگردی‌شان را نیز باافتخار داشته باشم. هربار دیدارشان نیز برایم همراه با فهم دانسته‌هایی است که بعضاً فراتر از آموزه‌های تاریخی، همراه با تجربیات ارزشمندی است که در عمر گرانقدرشان اندوخته‌اند و اینک به‌عنوان روش و منش صحیح زندگی، تلاش می‌کنم که بیاموزم و به‌کار ببندم.

بزرگی و بزرگ‌منشی ذاتی که در کلام و رفتار دکتر منصوره اتحادیه، ساختمان شماره ۱۱۰ خیابان فلسطین را مأوای عالمانه هر جوینده‌ی تاریخ قاجار و پهلوی نموده و پاسخ بسیاری از سؤالات و سرنخ‌های تاریخی این دوران را دفتر صمیمی و پررونق نشر تاریخ ایران قرار داده است. به‌جرت می‌توان گفت اکثر افرادی که در خصوص این دوران کار کرده‌اند، حداقل یک بار برای یافتن پاسخ سؤالات خود، یا دریافت منابع کتابی یا آشنایی با خانواده‌های مؤثر در تاریخ معاصر ایران، یا استفاده از آثار ایشان، به نشر تاریخ ایران مراجعه کرده‌اند و با چهره‌ی گشاده و دل‌دریایی دکتر اتحادیه روبرو شده‌اند. محفل انس بی‌ریایی که عملاً به‌مثابه یک آکادمی علمی علاوه بر تولید کتب تخصصی، محل تبادل اطلاعات علمی و تاریخی، برگزاری نشست‌ها و سخنرانی‌های ارزشمند، تکریم صاحبان تألیف و به ویژه نومؤلفانی که با سیاست تشویق ایشان در قدم نهادن به عرصه‌ی تاریخ نگاری و تاریخ ورزی، نشر تاریخ به چاپ آثارشان مبادرت ورزیده، همه و همه در ساختمان شماره ۱۱۰ و با مهر مادرانه‌ی دکتر اتحادیه طی همه سال‌های گذشته میسر شده و همچنان چراغش روشن و دل دوستدارانش نیز روشن مانده است.



نوشتار ذیل حاصل مجموعه‌ای از پرسش و پاسخ‌های من و خانم دکتر اتحادیه است، در مروری بر زندگی و زمانه و کارنامه‌ی علمی ایشان. گپ و گفتی ساده که تلاش دارد به انتقال آراء و نظراتشان در خصوص مباحث مورد علاقه علمی و تحلیل‌هایی که دکتر اتحادیه به مسائل و موضوعات مورد پرسش این گپ و گفت دارد ارائه نماید.

س- لطفاً برای آگاهی خوانندگان به ویژه علاقمندانی که خارج از کشور هستند خلاصه‌ای از زندگی خود را بفرمایید:

ج- در ۸ اسفند ۱۳۱۲ خورشیدی در خانواده‌ای که از طرف پدر به تجار آذربایجان و از مادر به خاندان قاجار می‌رسید، در تهران به دنیا آمدم. کودکی‌ام مصادف با سال‌های سخت جنگ جهانی دوم و اشغال ایران بود. در آن سال‌ها با معلم سرخانه تحصیل را ادامه دادم و در مدرسه‌هایی چون کیهان، ژاندارک و انوشیروان دادگر درس خواندم.

برای تحصیل در دوره‌ی متوسطه به انگلستان رفتم. برای ادامه‌ی تحصیلات عالی دانشگاهی رشته‌ی تاریخ را انتخاب کردم و تحصیلاتم را در اسکاتلند گذراندم و در سال ۱۳۳۵ موفق به اخذ درج فوق لیسانس از دانشگاه ادینبورگ شدم و به دنبال آن در دانشگاه تهران با سمت مربی استخدام شدم.

در دانشگاه ادینبورگ استادان بسیار خوبی داشتم. استاد پرث متخصص قرن هجدهم تاریخ انگلیس که شاگرد نیمیر بود و از مورخین بزرگ انگلیس به شمار می‌رفت. «الول ساتن» ایران‌شناسی که در این دانشگاه بود، علاقه‌ام به تاریخ را دو چندان کرد. ما علاوه بر انگلیسی باید دو زبان دیگر را کار می‌کردیم و من علاوه بر زبان فرانسه، فارسی را انتخاب کردم که ساتن استاد فارسی من بود و ما با هم سعدی و حافظ می‌خواندیم. ساتن از ایران‌شناسانی بود که به ایران علاقه داشت.

در سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۹ برای گذراندن دوری دکتری عازم اسکاتلند شدم و از دانشگاه ادینبورگ موفق به دریافت دکترای تاریخ شدم و رساله‌ی دکترایم را درباره‌ی «احزاب سیاسی در دوره‌ی مشروطیت» به رشته تحریر درآوردم. در سال ۱۳۵۸ پس از اخذ مدرک دکتری، به ایران بازگشتم و در دانشگاه تهران واحدهای درسی مختلفی از جمله تاریخ قاجاریه، جنبش‌های یک‌صدساله

اخیر و تاریخ خاورمیانه را تدریس کردم. در سال ۱۳۷۸ و پس از سه دهه تحقیق و پژوهش از استادی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بازنشسته شدم. با توجه به علاقه‌ای که به حوزه‌ی تاریخ داشتم، در سال ۱۳۶۲ با تأسیس دفتر نشر تاریخ ایران، به فعالیت‌های علمی و تاریخی خود ادامه داده‌ام.

س- درباره تألیفات خود توضیح بفرمایید.

ج- نتیجه‌ی سال‌ها تدریس و تحقیق تاریخ من، نگارش کتاب‌ها و مقاله‌هایی است که از آن جمله اسناد حسینقلی‌خان نظام‌السلطنه مافی، تاریخ غفاری با همکاری سیروس سعدوندیان، گزیده‌ای از مجموعه اسناد عبدالحسین میرزا فرمانفرما با همکاری سیروس سعدوندیان، نامه‌های یوسف مغیث‌السلطنه، سیاق عشیرت در عصر قاجاریه، آمار دارالخلافه تهران، اسنادی از تاریخ اجتماعی تهران در عصر قاجار، خاطرات تاج‌السلطنه با همکاری سیروس سعدوندیان، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای اسلامی، شیوه‌ی تاریخ نگاری، اینجا طهران است... مجموعه مقالاتی درباره طهران ۱۳۴۴-۱۳۶۹ ه. ق.، سقوط ساسانیان: فاتحان خارجی، مقاومت داخلی و تصویر پایان جهان، با همکاری دکتر تورج دریایی، فرحناز امیرخانی، روزبه زرین‌کوب و تألیف پیدایش نشر تاریخ و تحول احزاب سیاسی در مجلس سوم و ترجمه‌ی آثاری چون سفرنامه‌ی آگوست بن‌تان، ژنرال سمنو در خدمت ایران عصر قاجار و جنگ هرات (۱۳۲۶-۶۶ ق.)، زندگی، زمانه و آثار بیهقی، صرافی و صراف‌ها منتخبی از اسناد حاج رحیم اتحادیه، زیر پوست شهر، محتشم‌السلطنه و ... است.

س- تاکنون تألیفاتی درباره شخص شما نگاشته شده است، در باره آن‌ها

توضیحی می‌دهید؟

ج- تاکنون چند کتاب درباره‌ی من تألیف و گردآوری شده است که نام آن‌ها عبارت است از سایه‌سار مهربانی، ستایش میلاد و کارنامه‌ی دکتر منصوره اتحادیه نظام مافی از مصطفی زمانی‌نیا.

س- منشأ علاقه شما به تاریخ چه بود؟

ج- مادرم بسیار رمان به زبان فرانسه می‌خواند و همین موضوع باعث شد



من پیش از زبان فارسی، خواندن به زبان فرانسه را آغاز کنم و چون علاقه به خواندن داشتم و مادرم یک سری کتاب کودک به زبان فرانسه داشت، من مطالعه را با این آثار آغاز کردم، درحالی‌که در آن زمان در ایران اصلاً برای کودکان کتاب وجود نداشت. علاقه‌ی من به تاریخ با همین آثار آغاز شد، چون داستان‌های این کتاب‌ها در فرانسه قرن نوزدهم می‌گذشت و پر از تصاویر و نقاشی‌های جذاب بود و من را با دنیای دیگری آشنا می‌کرد.

عامل دیگری که علاقه‌ام به تاریخ را جدی‌تر کرد رمان‌های الکساندر دوما بود که تاریخ فرانسه را هر چند به شکل رمان، به تصویر می‌کشد. در آن دوران با مطالعه رمان‌های تاریخی به‌ویژه کتاب‌های «الکساندر دوما» علاقه بیشتری به این حوزه در ذهنم شکل گرفت. علاقه به تاریخ را به پدرم مدیون هستم که کتاب‌خانه بزرگی داشت و عادت به مطالعه را نیز از رمان خواندن‌های مادرم دارم.

س- باتوجه به سال‌ها تدریس در دانشگاه تهران، نوع ارتباط شما با دانشجویان رشته تاریخ که در پی یاد گرفتن و تحقیق و تفحص‌اند چگونه است؟

ج- باتوجه به اینکه سه دهه از عمرم را در گروه تاریخ دانشگاه تهران به تدریس این رشته به دانشجویان پرداختم و بعد از آن نیز تاکنون در دفتر نشر تاریخ ایران با دانشجویان زیادی که علاقه‌مند به فعالیت و کارهای تحقیقی و پژوهشی در رشته تاریخ بوده‌اند، همکاری داشته‌ام، در تمام این سال‌ها سعی کرده‌ام در کنار دانشجویان قرار بگیرم و جنبه‌های مختلف یک موضوع را برایشان تبیین کنم.

می‌توانم بگویم که علاقه‌ای که به تاریخ ایران و مخصوصاً سرنوشت مردم ایران در من وجود داشت سبب شد تا با راه‌اندازی دفتر نشر تاریخ ایران تمام توانم را به‌کار گیرم تا در کنار محققان و دانشجویان علاقه‌مند این رشته، فضایی مناسب برای تحقیق در تاریخ معاصر ایران ایجاد کنیم و در کنار هم به تولید تألیفاتی در این حوزه بپردازیم.

س- آیا شما اعتقاد دارید ایرانی‌ها، حافظه تاریخی ندارند و به همین دلیل است که از اتفاقات تاریخی هم درس نمی‌گیرند؟

ج- به نظر من افراد متفاوت اند و زمانه و موقعیت‌ها و اتفاقات نیز متفاوت‌اند. ایران یک موقعیت ژئوپولیتیک دارد که همیشگی است و تغییر نمی‌کند. دریای خزر در شمال است، خلیج فارس در جنوب، غرب ایران ترک‌ها و اعراب هستند، در شرق بلوچ‌ها و افغان‌ها. در شمال، یک وقتی روسیه تزاری بود و یک زمانی شوروی و حالا حدود هشت کشور. این شرایط که تغییر نمی‌کند و این خود از عواملی است که باعث می‌شود بسیاری از مسایل تاریخی تکرار شوند.

س- شما در تاریخ نویسی وارد بعد روان‌شناسی شخصیتی افراد نمی‌شوید، دلیل چیست؟

ج- در تاریخ نویسی از نظر من ورود به بعد روان‌شناسی افراد خیلی علمی نیست و این کار را ورود به مباحث غیرتاریخی می‌دانم و اعتقاد ندارم وارد مباحث غیرتاریخی شوم. بدون اشراف به سایر علوم و دانش‌ها، و صرفاً بهره‌گیری از روبنای مباحث دانش‌های دیگر، جز تخریب ساحت هر دو وجه علم مذکور و دانش تاریخ، نتیجه‌ی دیگری حاصل نشده و کاری عبث و حتی گمراه کننده خواهد بود. ضمن این‌که سنت و وظیفه‌ی نگارش تاریخ نیز معیوب و مخدوش شده است.

س- درباره‌ی وظیفه‌ی مورخ در تاریخ‌نویسی درست چه نظری دارید؟

ج- یکی از متفکرین روم «سیسرون» می‌گوید که قانون نخست برای مورخ باید این باشد که جرئت نکند مطلب نادرست بگوید اما این امر کار آسانی نیست و این کار بسیار سخت است. ملاحظات سیاسی، تاریخی و حتی خانوادگی دست تاریخ‌نگار را می‌بندد. تاریخ درباره انسان است و هرچه درباره انسان نوشته شود، تاریخ به‌شمار می‌رود و حیطه‌ی آن بی‌انتهاست. پس از انقلاب توجه‌ی ایرانیان به تاریخ بسیار افزایش یافت اما، نواقصی دارد که گاهی برداشت‌ها نادرست و مغشوش است و همه‌جا دنبال توطئه می‌گردیم و بسیاری اوقات از کارهای جدید اطلاع نداریم. مورخ مسئولیتی در قبال تاریخ دارد اما هر مورخی جهت‌گیری و نگاه خاصی به مسائل دارد و هیچ مورخی به‌طور کامل بی‌طرف نیست. نمی‌توان ادعا کرد تاریخ این‌گونه است تنها می‌توان گفت من این واقعه را این‌گونه دیده‌ام.



در بسیاری از موارد اطلاع نداشتن از کارهای جدید یا نداشتن مطالعه‌ی کافی از جوانب موضوع سبب کلی‌گویی در بیان تاریخی می‌شود و این بیماری است که غالب تاریخ‌نویسان ما را مبتلا کرده است، که باید از آن فاصله گرفت. **س- در تاریخ‌نویسی اسناد شما به اسناد زیاد است، دلیل توجه و علاقه شما به استفاده از اسناد از کجا نشأت گرفت؟**

ج- پس از پایان تحصیل و بازگشت به ایران مدتی در مرکز مطالعات بین‌الملل دانشکده حقوق دانشگاه تهران به کار گرفته شدم و نخستین پروژه‌ای که روی آن کار کردم مربوط به کانال سوئز بود و این امر باعث آشنایی‌ام با اسناد بی‌نظیر آرشیو وزارت امور خارجه انگلیس از نخستین ارتباط ایران و انگلیس و پس از آن شد. این موضوع علاقه‌ام به اسناد و پژوهش در این حوزه را چندین برابر کرد. چنان‌که بعد از آن نیز اسناد خانوادگی که در اختیار خانواده بود، سبب نگارش تألیفاتی درباره خانواده‌ی فرمانفرما و نظام مافی شد.

س- پس از سال‌ها تحقیق و مطالعه در حوزه تاریخ معاصر ایران، نظرتان در خصوص ورود ایرانیان به حوزه تدوین تاریخ خود چگونه است؟ آیا ایرانیان در این راه موفق عمل کرده‌اند؟

ج- پس از پایان تحصیلات یکی از مخبرین روزنامه کیهان به علت آشنایی که با من داشت پرسید، حالا که فارغ‌التحصیل رشته‌ی تاریخ شدید، آرزوی‌تان چیست؟ من هم پاسخ دادم آرزوی‌ام این است که تاریخ ایران به دست ایرانیان نوشته شود. امروز پس از حدود ۷۰ سال به نظر می‌آید که آرزوی من برآورده شده است و ایرانیان چه در داخل و چه در خارج از کشور کتاب‌های ارزشمندی در مورد تاریخ و فرهنگ ایران زمین تألیف کرده‌اند، هر چند هنوز راه درازی در پیش رو داریم تا ادوار طولانی این مرز و بوم را بی‌تعصب و به‌شیوه‌ای علمی بازشناسی و تدوین کنیم.

س- در بخشی از صحبت‌های خود گفتید که یکی از دلایل علاقه شما به تاریخ، خواندن رمان‌های الکساندر دوما بوده است. رمان چگونه می‌تواند به مورخ در نگارش تاریخ یک دوره و یک موضوع کمک کند؟

ج- رمان نماینده‌ی بسیاری از مسائل روز است. ادبیات اصلاً سند است. سندی که مورخ استفاده می‌کند می‌تواند به قصد تاریخ‌نگاری نوشته نشده

باشد. می‌تواند رمان باشد وصیت‌نامه یا وقف‌نامه باشد یا حتی خاطرات یک دختر جوان باشد. الان یک رمان نوشته می‌شود. به این رمان از چند دید می‌توان نگاه کرد اول اینکه به چه سبکی نوشته شده است و دیگر اینکه این اثر نشان دهنده‌ی تفکر یک عهد و زمانه است. سند تاریخی شامل هر چیزی می‌تواند باشد، می‌تواند یک ساختمان یا یک داستان عامیانه باشد. این هنر مورخ است که بتواند از آن استفاده‌ی تاریخی کند.

مورخ باید در جمع‌آوری اسناد ابتکار و آگاهی داشته باشد و این زمانی اتفاق می‌افتد که مورخ مطالعه وسیع داشته باشد و محدود به یک منطقه یا یک نوع منبع یا سند نباشد.

س- از نظر شما ویژگی‌های یک مورخ چگونه باید باشد؟

ج- سال‌ها و قرن‌هاست درباره بی‌طرفی مورخ صحبت شده است. وقتی مورخ واقعه‌ای را تشریح می‌کند، باید هم‌زمان آن را تحلیل کند، دلایل وقوع آن اتفاق را ذکر کند و به‌طورکلی همه جوانب را در نظر بگیرد. مورخان در تاریخ هزاران مسئله را مطرح می‌کنند، بنابراین بی‌طرفی در تاریخ بی‌معنا است. دیدگاه من به‌عنوان یک مورخ ایرانی که تاریخ ایران را می‌نویسم، قطعاً فرق دارد با نگاه مورخی انگلیسی که درباره‌ی تاریخ ایران کار می‌کند. مورخ باید منصف و عالم باشد. مورخ دلایلی می‌آورد، این دلایل باید محکم باشد و روی آن بحث شود. اتفاقی دویست سال پیش افتاده و ما اطلاعاتی از آن زمان داریم، صد سال بعد تفسیرهای دیگری از آن اتفاق نوشته شده، ۵۰ سال بعد تفسیرها تغییر کردند و وقتی من بعد از دویست سال آن را می‌خوانم تا درباره‌ی آن واقعه نظر دهم و آن را تحلیل کنم. باید همه‌ی این تفسیرها را در نظر بگیرم و این کار آسانی نیست و نیازمند تفکر است.

س- درباره‌ی ورود به حوزه تاریخ‌نویسی اجتماعی بفرمایید؟

ج- در حال حاضر تقریباً تاریخ‌نویسی سیاسی را کنار گذاشته‌ام و بیشتر به دلیل اسنادی که در دست دارم بر تاریخ اجتماعی متمرکز شده‌ام. زیرا به‌نظر من تاریخ اجتماعی ما تقریباً دنیای ناشناخته‌ای است به‌دلیل این‌که هر نقطه‌ی ایران آداب و رسوم و قانون‌های خودش را دارد. ایران از لحاظ فرهنگی، نژادی و مذهبی یک کشور یک‌دست و یک‌پارچه نیست و درک این



موضوع برای کاوش درباره‌ی فرهنگ و آداب و رسوم، عقاید و وضع زندگی مردم لازم و ضروری است. این تفاوت‌ها برای شخص من خیلی جاذبه دارد و از مطالعه و بررسی آن لذت می‌برم و حس می‌کنم زندگی گذشتگان را لمس می‌کنم؛ به‌طوری‌که انگار با آن‌ها آشنایی دارم و گرفتاری و مشکلاتشان را درک می‌کنم.

این تاریخ به‌حدی وسیع و متفاوت و متنوع است که یک عمر هم برای شناختن یک گروه یا منطقه‌ی کوچک این جامعه ناکافی است و جاذبه‌ی آن مثل کشفیات می‌ماند، درصورتی‌که تاریخ سیاسی باین‌که خیلی چیزها را هنوز نمی‌دانیم اما چارچوب آن تا اندازه‌ای مشخص و تاحدودی نوشته شده است. از آنجاکه دیوانیان در داخل دولت‌ها نقش داشتند اول تاریخ سیاسی نوشته شده است. تاریخ سیاسی خیلی زیرو رو شده است اما تاریخ اجتماعی اصولاً ناشناخته مانده است.

س- از دیدگاه شما، آیا جزیی‌ترین مباحث زندگی نیز به حوزه‌ی تاریخ اجتماعی مرتبط می‌شود؟

ج- اصولاً هر جنبه‌ی اجتماع می‌تواند تاریخ اجتماعی باشد. حتی اگر هم این موضوع بسیار وسیع و گسترده شود و موضوعات جزئی افراد را هم دربرگیرد، مفید است. برای این‌که ما از این طریق اطلاعات بسیاری به دست می‌آوریم. مثلاً اطلاعاتی از یک منطقه اعم از کشت آن، آب و هوا، نوع محصول و غیره کسب می‌کنیم و آن را کامل می‌شناسیم. من معتقدم حتی زندگی روزمره‌ی خود ما هم، نوعی تاریخ اجتماعی محسوب می‌شود. یعنی اگر خاطرات خود را یادداشت کنیم، روزی به درد فردی یا مورخی از نسل‌های آینده خواهد خورد. همان‌طورکه خاطرات افرادی که از زمان‌های گذشته برجای مانده است، اطلاعات مفیدی در حال حاضر به ما می‌دهد، خاطرات و یادداشت‌های ما نیز در آینده چنین خواهد شد؛ زیرا خاطرات، نامه‌ها و یادداشت‌ها نکات خیلی ریز و جالبی به ما می‌دهند که اگر مورخ حرفه‌ای به آن‌ها دسترسی یابد، می‌تواند اطلاعات ارزنده‌ای را از آن‌ها استخراج کند.

س- درباره‌ی ورود و علاقه خود به نگارش و انتشار خاطرات زنان توضیح دهید.

ج- من زیاد در حوزه زنان کار نکرده‌ام اما علاقه به چاپ این نوع کتاب‌ها دارم. مثلاً یکی از آثار چاپ شده در نشر تاریخ ایران خاطرات تاج‌السلطنه است که زن برجسته‌ای از روزگار ناصری است. البته در این دوره کم و بیش عده‌ای زنان باسواد بوده‌اند ولی از این نظر که خاطرات انتقادی بنویسند و از اوضاع زنان حرف بزنند کمتر توجه شده، به همین دلیل این یک کتاب استثنایی است. این اثر چندبار در انتشارات «نشر تاریخ» چاپ و خیلی هم مورد توجه واقع شد.

س- آیا اسنادی که از دوره قاجاریه در خانواده شما باقی مانده است و به دست شما رسیده، سبب علاقه به تاریخ نویسی دوره قاجاریه بود؟

ج- دوره قاجار از نظر من قابل لمس است. عکس‌ها، نامه‌ها نه الزاماً نامه‌های خانوادگی، پوشاک، تابلو، ساختمان هرآنچه به جای مانده برای من جالب است. برای من دوره‌ی قاجار ملموس است؛ مثلاً وقتی به کاخ گلستان می‌روید، می‌بینید شاه این‌جا زندگی کرده است و به شعر و موسیقی و پارچه‌ی آن زمان دسترسی دارید. البته در کنار تاریخ ایران دوره‌ی قاجار دوره‌ی تاریخ اروپا را هم کار کردم. عقیده‌ام این است که اگر مثلاً شما در دوره‌ی صفویه کار می‌کنید اروپای همان دوره را هم باید بشناسید چون رابطه با اروپا خیلی در ایران تاثیر داشت. هند را هم اگر بشناسید مهم است چون همسایه بود، همچنین ترکیه. با مطالعه‌ی هم‌زمان کشورهای منطقه مطالب را عمیق‌تر و وسیع‌تر می‌بینید؛ مثلاً خیلی وقت‌ها اتفاقی در ایران می‌افتد که اگر ندانید مشابه‌ی آن در مصر یا ترکیه رخ داده است، فکر می‌کنید مختص به کشور ماست ولی می‌بینید که در مصر و ترکیه هم همین اتفاق افتاده است. بنابراین من به تاریخ اروپا و کشورهای همجوار هم توجه دارم.

س- درباره‌ی نشر تاریخ ایران بفرمایید؟

نشر تاریخ ایران این خوشبختی را داشته است که علاوه بر همکاران خوب، طی سالیان متمادی حیاتش از اسنادی که به دستش رسیده، بهره گرفته است. اولین کتاب نشر تاریخ ایران خاطرات و اسناد حسین قلی‌خان نظام‌السلطنه است که به‌خصوص متکی بر اسنادی خصوصی بود که از طرف نتیجه‌ی ایشان خانم معصومه مافی به ما سپرده شدند و به این ترتیب راه‌مان ادامه پیدا کرد.



س- در انتها اگر صحبت پایانی دارید بفرمایید؟

بعد از ۳۵ سال تحقیق و تالیف متوجه شدم که در این سال‌ها در چه ماجراهای هیجان‌انگیزی حضور داشتم و با چه بزرگانی آشنا شدم. همچنین دانستم که تاریخ ما چه پستی و بلندی‌هایی داشته است.

در واقع در این مدت تاریخ را احساس کردم.

آخرین کلام من این است که بهترین درسی که می‌توان از تاریخ گرفت این است که گذشته را بفهمیم و هرچه بیشتر از گذشته بدانیم به آب و خاکمان بیشتر علاقه‌مند می‌شویم.

* عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم تاریخی و مدیر گروه تاریخ فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

elhammalekzadeh@ihcs.ac.ir



فہم کتاب

نگاهی به کتاب تحول روایت زنانه عشق در ایران (کتاب «جامعه‌شناسی عشق: تأملی بر تحول روایت زنانه عشق» از سهیلا علیرضائزاد)

نوشین احمدی خراسانی*

درآمد:

عشق و عاشقی معمولاً یادآور روزگار جوانی است. اما نوجوانی و جوانی نسل من در میانه جنگ و دوران پس از جنگ سپری شد. در آن زمان به‌نوعی عادت کرده بودیم به کمبود همه چیز از جمله عشق‌های نوجوانانه. به همین سبب عشق‌های زمان ما برخلاف امروز، «کالایی کمیاب» محسوب می‌شد و اگر خوش‌شانس بودیم یک بار برای همیشه، اتفاق می‌افتاد. در آن روزگار مکتوبات در زمینه عشق هم به همین سیاق، کالایی کمیاب بود. شاید بتوان گفت بهترین کتابی که در زمان جوانی نسل من در مورد عشق، در دسترس مان بود، کتاب «هنر عشق‌ورزیدن»^[۱] اریک فروم (روانشناس اجتماعی، روان‌کاو و فیلسوف آلمانی‌تبار) بود. اریک فروم در این کتاب، عشق‌ورزیدن را «هنر زندگی» معرفی می‌کرد و تلاش داشت تا خواننده را متقاعد کند که هنر عشق‌ورزیدن در همراهی با کوشش مداوم و روزانه به منظور ارتقاء و رشد شخصیت خود و معشوق است که می‌تواند به ثمر بنشیند و به شکست و بن‌بست گرفتار نشود. به نظر او ما انسان‌ها برای عشق‌ورزی، نیاز به آموزش

۱ - - اریک فروم، هنر عشق‌ورزیدن، ترجمه پوری سلطانی، انتشارات مروارید، ۱۳۶۶.

این هنر، هم در عمل و هم در نظر داریم. رویکرد زیبا و انسانی اریک فروم، نگاه من و لابد بسیاری از نسل مرا به مقوله عشق، شکل داد. جالب آن که این کتاب به همت «پوری سلطانی»، کتابدار برجسته و از پایه‌گذاران علوم کتابداری در ایران، به سال ۱۳۶۶ ترجمه و منتشر شد. خدمات ارزنده‌ی پوری سلطانی برای فرهنگ جامعه همواره برای نسل من قابل تحسین و الگوبرداری بود. همان زمان که کتاب هنر عشق‌ورزیدن را می‌خواندم متوجه شدم که زندگی عشقی پوری سلطانی خود داستانی شنیدنی دارد زیرا پوری درحالی که ۲۳ سال بیشتر نداشت با تیرباران همسرش، مرتضی کیوان، در سال ۱۳۳۳، عشق زندگی‌اش را از دست می‌دهد. من هم نه تنها تحت تأثیر آموزه‌های اریک فروم قرار داشتم بلکه سبک عشق‌ورزی مترجم کتاب نیز مرا تحت تأثیر قرار داده بود؛ کسی که عشق را یکه و ازلی می‌دید و تا آخر عمر به اولین عشق‌اش مرتضی که شاعر و مبارزی سیاسی بود، وفادار ماند. در واقع برای این نسل، اگر عشق و عاشقی متصور بود، در قالب عشقی اسطوره‌ای معنا می‌یافت که یک‌بار در خانه هر کسی را می‌زد. اما برای نسل من که تحت تأثیر ارزش‌های ناشی از انقلاب، رشد یافته و در دوران کمبود جنگ، جوانی کرده و با اندیشه‌های اریک فروم عشق‌ورزی آموخته بود، عشق‌ورزیدن به معنای «ساختن» عشق بود، مانند همه چیزهای دیگری که باید می‌ساختیم. چرا که هیچ چیز حاضر و آماده‌ای برای «مصرف»، «لذت بردن» و... برای ما قابل تصور نبود و قرار بود هر داشته‌ای، حاصل دسترنج و تلاش‌مان باشد. اما با پایان جنگ و گسترش تدریجی مصرف‌گرایی در دهه ۸۰ خورشیدی، سبک‌های عاشقی نیز به تدریج تحول پیدا کرد و دوران‌های مختلفی را از سر گذراند و اکنون در دهه ۹۰ با گسترش اینترنت و شبکه‌های اجتماعی و گسترده‌شدن کانال‌ها و شبکه‌های متنوع ماهواره‌ای، ما با سبک‌های عشق‌ورزی با رنگ و بوی‌های متنوعی مواجه‌ایم. امروز عشق به صنعتی بزرگ تبدیل شده با روزهای خاص خود، (روز والتاین) و با فیلم‌ها، کتاب‌ها، هدیه‌ها و مراسم ویژه‌اش. امروز به نظر می‌رسد جوانان به دنبال «مصرف» عاشقی هستند تا ساختن‌اش.

به هرحال جامعه ایران در دهه ۹۰، در بسیاری از حوزه‌ها از جمله سبک‌های



عاشقی با دهه‌های پیش از خود، قابل قیاس نیست. شاید جدیدترین رمان بلقیس سلیمانی «آن مادران، این دختران»^[۲] که همین امسال (۱۳۹۷) منتشر شده، توانسته باشد تغییر و دگرگونی ارزش‌ها میان نسل پیش و نسل کنونی را در قالب داستانی پرکشش، به تصویر کشد. رمانی که محورش زندگی مادری است که یک‌ه و تنها از شهرستان به تهران می‌آید تا بتواند دخترش را پس از مرگ شوهرش، به تنهایی و البته با رنج فراوان بزرگ کند. با این حال در پایان‌بندی داستان، «انتخاب» دختر، به حدی تکان‌دهنده و نامنتظر است که خواننده را تا مدت‌ها به فکر فرو می‌برد که این شکاف عمیق میان ارزش‌های عاشقانه‌ی مادر با دخترش، چه‌گونه به‌وجود آمده است؟!

به هر صورت همان‌طور که امروز سبک‌های عاشقی در میان جوانان گسترش و تنوع یافته است، آثار متنوع‌تر و بیشتری نیز در زمینه عشق‌ورزی منتشر می‌شود. به طوری که در دهه ۹۰ ما شاهد انتشار کتاب‌هایی هستیم که به طور جدی‌تری به موضوع عشق می‌پردازند.^[۳] با این وجود، اغلب این آثار، از زاویه روانشناسی و یا فلسفی به موضوع پرداخته‌اند. در واقع تعداد کتاب‌هایی که با رویکردی جامعه‌شناختی به موضوع عشق پرداخته‌اند اندک‌شمارند. شاید بتوان گفت اولین اثری که با این رویکرد منتشر شده کتاب «عشق سیال در باب ناپایداری پیوندهای انسانی»، نوشته زیگمونت باومن، جامعه‌شناس پساامدرن باشد که با ترجمه عرفان ثابتی در سال ۱۳۸۴ منتشر شد.^[۴] البته پس

۲- آن مادران، این دختران، بلقیس سلیمانی، ۲۳۲ ص، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۷.

۳- عشق دانش‌نامه فلسفه استنفورد (نوشته بنت هلم، ترجمه ندا مسلمی ۱۳۹۴)، از زیر و بم عشق: سیری در نظریه‌ها و رویکردها (نوشته مهشید رضایی، ۱۳۹۱)، شور عشق، رنج هجران، (نوشته آلدو کاروتینوتو، ترجمه مهدی سررشته داری، ۱۳۹۴)، شرایط عشق، فلسفه صمیمیت (جان آرمسترانگ، ترجمه مسعود علیا، ۱۳۹۳)، جستارهایی در باب عشق (اثر آلن دوباتن ترجمه گلی امامی، ۱۳۹۴)، عشق: از روایات تا واقعیت (نویسندگان زهرا آقاجانی، سید مجتبی امامی دوست، طیبه محمدی، مانده احمدی، شقایق جابریزاده انصاری، ۱۳۹۵) درباره عشق (مقالاتی از مارتا نوسباوم، رابرت سالومون، رابرت نوزیک، لارنس تامس، انت بایر، الیزابت رایاپورت، ترجمه آرش نراقی، ۱۳۹۰)، فلسفه عشق (اروینگ سینگر، ترجمه میثم محمدامینی، ۱۳۹۶)، در ستایش عشق: آلن بدیو در گفتگو با نیکولاس ترونک (ترجمه مریم عبدالرحیم کاشی، ۱۳۹۳) و... هستیم. البته این آثار، غیر از انبوه کتاب‌هایی است که در زمینه راهنمایی و راهکارهایی برای زنان و مردان برای رابطه‌های بهتر و روادارانه‌تر... منتشر شده‌اند.

۴- البته در همین سال، کتاب «سخن عاشق: گزیده گویه‌ها» نوشته رولان بارت، ترجمه پیام یزدانجو توسط نشر مرکز منشور شده بود ولی این کتاب در حوزه «تحلیل‌های زبان‌شناختی» از عشق محسوب می‌شود.

از آن به نظر نمی‌آید تا دهه اخیر، کتابی از زاویه جامعه‌شناسانه منتشر شده باشد، تا این که کتاب «پازل‌های عشق: یادداشت‌هایی در حوزه جامعه‌شناسی عشق و احساس» توسط مهرداد ناظری در سال ۱۳۹۴ به بازار نشر آمد.^[۵] و پس از آن نیز کتاب «نظریه‌های جامعه‌شناسی احساسات»، نوشته جانان. اچ. ترنر با ترجمه‌ی ابوالفضل رضانی و نادره شریفیان ثانی در سال ۱۳۹۵ به صورت دیجیتالی منتشر شد.^[۶]

در واقع پرداختن از زاویه‌ی جامعه‌شناسانه به موضوع عشق در کشور ما رویکردی تازه است. به طوری که در اسفندماه ۱۳۹۱، انجمن جامعه‌شناسی ایران، برای نخستین بار گروه «جامعه‌شناسی احساسات» را به مدیریت فرح ترکمان شکل می‌دهد. این درحالی است که در غرب «جامعه‌شناسی احساسات» از اواخر سال ۱۹۷۰ به عنوان یکی از حوزه‌های جامعه‌شناسی مطرح شد.^[۷] با این عنوان که «عشق به مثابه احساس، به رغم ویژگی‌های جسمانی آن، فرد را به دیگرانی که موضوع این احساس هستند مرتبط می‌کند و از این رو، بُعدی اجتماعی - فرهنگی دارد. مفهوم عشق و تجربه عاشقی کاملاً تحت تأثیر گفتمان‌های حاکم بر جامعه و وضعیت اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی هر دوران خاص است. عشق اگرچه در نگاه اول فردی‌ترین عاطفه و احساسات می‌نماید اما کاملاً متأثر از شرایط اجتماعی است... با توجه به تعامل بین فرد و ساخت، ظرفیت افراد برای عاشق شدن به مثابه یک ویژگی اجتماعی شکل می‌گیرد.»^[۸]

طی سال‌های اخیر نه تنها شاهد افزایش اظهارنظرهای جامعه‌شناسانه در رابطه با عشق، و نیز گسترش برگزاری نشست‌ها، کارگاه‌ها و گفتگوها در

۵- - هرچند همین نویسنده یعنی مهرداد ناظری پیش از آن یعنی در سال ۱۳۹۳ هم کتاب دیگری در زمینه عشق منتشر کرده بود با عنوان «فانتری‌های عاشقانه» که حاصل گفتگوی دو نفره مهرداد ناظری و ایمان هنریور درباره عشق در کافی شاپ‌های تهران بود. آنها در این کتاب تلاش کرده بودند از بعد فلسفی، جامعه‌شناسی و روانشناختی و عرفانی به مساله عشق بپردازند.

6- <https://bit.ly/2DlplQi>

۷- <https://bit.ly/۲DnyCYh>

۸- «مطالعه عشق از منظر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه و زبان‌شناسی، ارائه یک نظریه ترکیبی»، مصطفی مهرآیین، اسحاق قیصریان، مجمّدجود زاهدی، امیر ملکی، فصلنامه روانشناسی اجتماعی، زمستان ۱۳۹۶ http://www.socialpsychology.ir/article_75339.html



عرصه عمومی در این رابطه هستیم، بلکه در همین دو سال گذشته (۱۳۹۶-۹۷) با انتشار حداقل چهار کتاب درباره جامعه‌شناسی عشق که همگی آن‌ها تألیف هستند، مواجه‌ایم که این نشان از اقبال جامعه‌شناسان به این موضوع دارد. یکی از این کتاب‌ها «عشق در جوامع نوین: تبیین جامعه‌شناختی» توسط عادل ابراهیمی لویه و سلیمان میرزایی راجعونی نوشته شده و در ۲۶۴ صفحه در سال ۱۳۹۶ منتشر شده است. این کتاب در پنج فصل با عناوین «انواع عشق و عاشق شدن»، «نظریات اجتماعی عشق و ازدواج»، «فهم جامعه‌شناختی روابط عشقی در مدرنیته متأخر»، «تحول بزرگ عشق و پیدایش بازارهای ازدواج»، «عشق امری شخصی یا سیاسی؟» تبیین شده است. نویسندگان در مقدمه کتاب آورده‌اند: «آنچه در کانون توجه مؤلفان کتاب حاضر قرار داشته، بررسی بستر اجتماعی- تاریخی ظهور نوع خاصی از عشق به نام عشق رمانتیک و پیامدهای آن طی سه قرن اخیر در جوامع نوین بوده است».

کتاب دیگر، «جامعه‌شناسی عشق» نوشته علی طلوعی است که در سال ۱۳۹۷ توسط نشر جامعه‌شناسان در ۳۸۴ صفحه منتشر شده است. این کتاب که در چهار بخش تنظیم شده، برخلاف عنوان‌اش در سه فصل اول از رویکردی اسطوره‌ای و دینی و سپس ادبی و عرفانی و فلسفی به عشق می‌پردازد و تنها در فصل آخر است که از زاویه‌ای جامعه‌شناسانه عشق را مورد بررسی قرار می‌دهد. هر چند نویسنده تلاش می‌کند در این فصل نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی مانند نظریه مبادله، نظریه تضاد، نظریه کنش متقابل نمادین، و همچنین نظریه‌های انتقادی در این حوزه را مطرح سازد، اما در مجموع نمی‌تواند انتظار خواننده را از یک کتابی با عنوان «جامعه‌شناسی عشق» به‌خوبی برآورده سازد.

«نکوهش عشق: نگاهی به واقعیت زیست اجتماعی عشق»، کتاب دیگری است که در سال ۱۳۹۷ منتشر شده که در آن علی عربی در ۱۳۲ صفحه به جنبه‌های اجتماعی عشق می‌پردازد. نویسنده این کتاب معتقد است: «آنچه ما حقیقت‌های متفاوت از عشق در گنجیه فرهنگی خود انباشته‌ایم در بسیاری از موارد به خاطر عدم شناخت کافی از واقعیت زیست اجتماعی

بوده است که سبب شده تا حقیقتی آرمانی و دست نیافتنی از عشق در فرهنگ انسانی متبلور گردد. تبلوری که افراد جامعه همواره در تب و تاب جستجو و رسیدن به آن بی‌قرارند و گویی دست‌یابی به آن جز با دردی جانکاه و غمناک میسر نیست.^[۹]

و در نهایت کتاب «جامعه‌شناسی عشق: تأملی بر تحول روایت زنانه عشق» نوشته سهیلا علیرضائزاد که توسط نشر دانش در سال ۱۳۹۷ در ۳۹۲ صفحه منتشر شده است که معرفی و بررسی آن، موضوع نوشته حاضر است. از سهیلا علیرضائزاد پیش از این، دو کتاب^[۱۰] دیگر منتشر شده است. هر چند موضوع آن دو کتاب، در حوزه زنان نیست، با این وجود اما سهیلا علیرضائزاد دارای مقالات پژوهشی متعددی در حوزه زنان است.^[۱۱]

روایت‌های زنانه عشق

اما دو ویژگی منحصربه‌فرد، کتاب «جامعه‌شناسی عشق» نوشته سهیلا علیرضائزاد را با کتاب‌های دیگر در این حوزه، متفاوت می‌کند. نخست آن که تمرکز این کتاب بر روایت‌های زنانه از عشق است. دوم، این کتاب صرفاً به تحلیل نظریه‌های مختلف در این باب نمی‌پردازد بلکه کتابی است مبتنی بر تحقیق که پژوهش‌گر نه صرفاً با «نمونه‌گیری تئوریک» (ص ۲۲) بلکه با «نمونه‌گیری هدفمند» در میان زنان تحصیل‌کرده و شاغل تهرانی، و با روش

9-<https://bit.ly/2FjSDBC>

۱۰- مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی جوامع صنعتی: تغییرات از جامعه صنعتی به جامعه پساصنعتی» (دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۱) و کتاب «اصول اخلاقی در پژوهش‌های اجتماعی» (سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۶)

۱۱- از جمله: «هویت حرفه‌ای یا جنسیتی: مطالعه‌ای بر دختران تحصیل کرده شاغل بالاتر از ۳۵ سال در شهر تهران» (فصلنامه علمی اجتماعی، دوره ۲۰، شماره ۶۰، بهار ۱۳۹۲)، «زن در عرصه عمومی: مطالعه‌ای در مورد فضاهای عمومی در دسترس زنان شهری و تغییرات آن» (نامه علوم اجتماعی ۱۳۸۶ شماره ۳۰)، «پول زنانه و تداوم حیات خانواده: پژوهشی بر خانواده‌های تهرانی» (فصلنامه زن در توسعه و سیاست، دوره ۱۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، همراه با الهه خاکپور)، «ذائقه جنسیتی و اوقات فراغت مجازی: مطالعه‌ای بر جوانان ۱۵-۲۹ ساله شهر تهران» (نشریه مطالعات جوانان، پاییز ۱۳۹۵، شماره ۳۳)، «مهریه و نقش آن در احساس قدرت زنان در مراحل مختلف زندگی» (نشریه پژوهش‌های جامعه‌شناختی، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۲) و... برای دیدن لیست کامل‌تر آثار و مقالات سهیلا علیرضائزاد می‌توانید به این لینک نگاه کنید:

<https://bit.ly/2QHR5T7>



«پژوهش مردم‌نگاری» (ص ۲۵) انجام داده است. از این رو شاید بتوان گفت این اثر، نخستین کتاب پژوهشی در مورد روایت و ذهنیت بخشی از زنان ایران نسبت به عشق است که به این موضوع در نسل‌های گوناگون می‌پردازد؛ گرچه در مورد چند و چون روابط میان جوانان و سبک‌های عشق‌ورزی آنان، تاکنون تحقیقات بسیاری انجام گرفته و پایان‌نامه‌های گوناگونی نیز عمدتاً با رویکردی روان‌شناسانه در دانشگاه‌ها انجام گرفته است، و اغلب به صورت مقاله در فصلنامه‌های پژوهشی منتشر شده است.^[۱۲] برای نمونه «مطالعه‌ای در بین دانشجویان دانشگاه شهید چمران اهواز» در سال ۱۳۹۱ تهیه شده که نویسنده در کتاب خود به آن ارجاع می‌دهد و نشان می‌دهد که: «سبک عشق ورزی دختران و پسران متفاوت است... زنان شرکت‌کننده در آن پژوهش، بیشتر به سبک عشق‌ورزی منطقی و عقلانی گرایش دارند تا عشق هیجانی و احساسی.» (ص ۱۰۶)

کتاب «جامعه‌شناسی عشق، تأملی بر تحول روایت زنانه عشق» حاصل ۴۶ مصاحبه با زنان شاغل و تحصیل‌کرده تهرانی (با مدرک حداقل کارشناسی تا دکترا) «از متولدین دهه ۱۳۲۰ تا پایان دهه ۱۳۶۰ شمسی» (ص ۲۲) است، اما مصاحبه‌ها در مجموع با زنانی از سنین بین ۳۰ تا ۶۰ ساله است (هرچند دو مصاحبه هم با دو زن ۲۴ ساله و ۷۱ ساله، و دو مصاحبه با زنانی ۲۹ ساله هم به چشم می‌خورد). از آنجایی که این پژوهش از سال ۱۳۸۴ تا زمان انتشار کتاب به درازا کشیده و مصاحبه با اکثر زنان در چند نوبت و با فاصله‌ی سالیان انجام شده، بنابراین مصاحبه‌شوندگان که گاه در ابتدای پژوهش، مجرد یا متأهل یا متارکه کرده بودند، چند سال بعد در اواخر کار پژوهش، برخی از آنان وضعیت تأهل‌شان تغییر کرده است.

یکی از حوزه‌های مهم مطالعه‌ی عشق در میان جامعه‌شناسان، «روایت‌شناسی عشق» است که به نظر می‌رسد پژوهش سهیلا علیرضائزاد نیز در این حوزه قابل بررسی است. او کتاب‌اش را در ۹ فصل تنظیم کرده با عنوان: «فصل

۱۲- به عنوان نمونه ای از این پژوهش‌ها از زاویه روانشناسانه می‌توان به «آیا دختران عملکردیانه‌تر از پسران هستند؟ مقایسه سبک‌های عشق ورزی در میان دانشجویان»، غلامرضا رجبی، قدرت‌الله عباسی و رضا خجسته مهر، ۱۳۹۱. و یا «بررسی ارتباط بین اجزاء عشق و رضایتمندی زوجی» توسط میترا طرقله حفاظی، علی فیروزآبادی و حسن حق‌شناس ۱۳۸۵. یا «نقش سبک‌های هویتی و عشق ورزی در پیش‌بینی رضایت زناشویی»، معصومه شکرالله زاده، یاسر مدنی، ۱۳۹۵ و... اشاره کرد.

اول: مسأله چیست»، «فصل دوم: عواطف اجتماعی»، «فصل سوم: نظریات پیرامون تحول مفهوم عشق»، «فصل چهارم: زن، جنس عاطفی»، «فصل پنجم: تحول مفهوم عشق»، «فصل ششم: عواطف همراه عشق»، «فصل هفتم: عشق و قدرت»، «فصل هشتم: عشق به مثابه تقدیر» و در نهایت «فصل نهم: عشق و ازدواج».

نویسنده هدف پژوهش‌اش را چنین بیان می‌کند: «در این تجربه علمی که بیش از یک دهه از عمر پژوهش‌گر را به خود اختصاص داد، تلاش شده است تا به این پرسش ساده پاسخ گفته شود که برای زنان مشارکت‌کننده در این پژوهش که به دلیل دسترسی به عناصر مدرن اشتغال و تحصیلات دانشگاهی، انتظار می‌رود که عاقلانه اندیشه‌ورزی نموده و با توانمندی زندگی خود را اداره کنند، عشق به چه معناست؟ از عشق چه مراد می‌کنند و چه انتظار دارند؟» (ص ۲۱)

روند تغییر سبک‌های عشق‌ورزی در میان نسل‌های مختلف

هر چند سیاست‌های رسمی و قوانین حاکم بر زندگی زنان در طول ۴۰-۵۰ ساله گذشته تغییر زیادی نکرده و گاه حتا عقب‌گرد داشته، اما زندگی نسل من به عنوان زن، نسبت به نسل مادران‌مان دستخوش تحول شده همان‌طور که سبک زندگی دختران‌مان نسبت به ما، تغییرات بسیاری را به خود دیده است. یکی از این حوزه‌های تغییر، سبک‌های عشق‌ورزی در نسل‌های گوناگون زنان است. کتاب پژوهشی سهیلا علیرضائزاد هر چند نسل جدید زنان یعنی متولدین دهه ۷۰ به بعد را در بر نمی‌گیرد (و بنابراین در این پژوهش رویکرد متفاوت عشق‌ورزی نسل بیست‌ساله‌ی امروز دیده نمی‌شود) اما روند این تغییرات را از خلال مصاحبه‌هایی که با زنان مشارکت‌کننده در این پژوهش انجام داده، به‌خوبی نشان می‌دهد. از این زاویه در ادامه تلاش می‌کنم در حد بضاعت، جمع‌بندی مختصری از مهم‌ترین عوامل و روندهای تاثیرگذاری که سهیلا علیرضائزاد در رویکرد و ذهنیت زنان از نسل‌های مختلف در مورد عشق به تفصیل بیان کرده، در اختیار خواننده قرار دهم:



۱ - تغییر عشق از عنصری خطرناک به ضرورتی برای زندگی و ازدواج: زمانی در دوره مادران ما، عشق عنصری مدموم و شورشی علیه نهاد خانواده قلمداد می‌شد، خطری که باید از آن پرهیز می‌شد. ولی به تدریج در دوران ما روابط عاشقانه و عشق به عنصری ضروری برای شروع زندگی خانوادگی تبدیل شد. امروز اما با ناپایداری هرچه بستر پیوندهای عاشقانه، به نظر می‌رسد دوباره عشق، از زاویه‌ای دیگر به عنوان خطری برای نهاد خانواده و شورشی علیه آن تعبیر می‌شود. در واقع این پژوهش نشان می‌دهد که در میان متولیدین دهه ۴۰ و پیش از آن نیز عشق به عنوان خطر و دام مطرح بود: «از یک سو گروهی از زنان مشارکت‌کننده در این پژوهش، عشق را به مثابه امری ضروری در ازدواج دانسته و بر این باورند که لزوماً باید این احساس از پیش از ازدواج آغاز شده باشد. در مقابل گروه دیگری عشق را برای ازدواج بسیار مضر تلقی می‌کنند. طیبیه و خدیجه (هر دو ۵۲ ساله) از جمله کسانی بودند که عشق را برای ازدواج مفید ندانسته و حتی آن را خطرناک تلقی می‌کردند» (ص ۳۲۲) و یا «یلدا [۵۶ ساله] به نسلی تعقل داشت که عشق را یک عیب می‌دانستند». درحالی که «از نظر آرمش که در هنگام اولین مصاحبه ۲۸ ساله بود... عشق همه‌چیز را جذاب‌تر می‌کند» (ص ۱۶۱) و «آنرا امری ضروری در ازدواج بر می‌شمرد». (ص ۳۲۲) هر چند به نظر می‌رسد هنوز نابرابری‌های موجود جنسیتی در عشق و بدبینی نسبت به آن و تضادش با نهاد خانواده سبب شده است که گرایشی هرچند ضعیف در میان نسل جدید به ازدواج سنتی هم دیده شود: «به نظر می‌رسد که برای طیف نه‌چندان کوچکی از زنان جوان مشارکت‌کننده در این پژوهش... درگیر شدن در یک ازدواج سنتی، شرایط آسان‌تری را به نسبت یک عشق رمانتیک به همراه دارد» (ص ۳۰۵)

۲ - تغییر در انتظارات از عشق و ازدواج: تحولات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و نیز افزایش آگاهی و رویکرد برابری‌خواهی در میان زنان، سبب تغییراتی در نقش‌های زنانه و مردانه شده است که این‌ها همه می‌تواند در رابطه‌ی عاشقانه، بر نقش فاعلیت زنان و انتظارشان از معشوق، تاثیر بگذارد. از جمله آن که زنان نسل جدیدتر در این پژوهش می‌گویند، انتظارشان از معشوق صرفاً «ساختن خانه‌ای» برای آنان نیست بلکه خواهان «احترام به

خواسته‌های آنان و رشدشان در این خانه» و «آزادی برای یک زندگی مستقل» (ص ۱۱۱) هستند. در واقع امروزه روز زنان، خانواده را نه لزوماً جایی برای خدمات‌رسانی به آن، بلکه مکانی برای پرورش استعدادهای همه‌ی اعضای خانواده - از جمله خودشان - قلمداد می‌کنند. در مجموع می‌توان گفت: «درک از عشق، تجربه‌ی عاشقانه، و همچنین انتظارات از عاشق و معشوق در بین این نسل‌ها در حد زیادی از هم متفاوت است. به نظر می‌رسد که هرچه به سمت متولدین دهه‌ی شصت و هفتاد حرکت می‌کنیم، با دگرگونی یا ایجاد ابهام در نقش‌های زنانه و مردانه، انتظار افراد از عشق، عاشق و معشوق و نیز آیین‌های مهرورزی مواجه می‌شویم.» (ص ۱۵۴) از زاویه‌ای دیگر، اساساً در میان نسل جدید، مفهوم عشق در حال تغییر است: «تغییر در عشق به مثابه تغییر در تأکید از فرد به رابطه در حد زیادی در زنان جوان تر (متولدین نیمه دهه پنجاه به بعد) مشاهده می‌شود.» (ص ۳۷۰) از سویی نویسنده در مورد نحوه‌ی نگاه زنان به عشق سنتی و رابطه مدرن می‌گوید: «زنان ممکن است که عشق سنتی را بخواهند، اما آن‌ها رابطه‌ی سنتی را نمی‌خواهند. این جمله بسیار مهم است و بخش بزرگی از واقعیت زندگی عاشقانه زنان مشارکت‌کننده در این پژوهش را به نمایش می‌گذارد. دوگانه‌ی عشق سنتی / روابط مدرن است که آنان را به دنبال خود می‌کشد.» (ص ۱۱۰)

۳- **افزایش اهمیت رابطه جنسی در عشق:** اگر در گذشته و برای نسل مادران، رابطه جنسی، رابطه مذمومی بود که عمدتاً برای «ارضاء تمایلات مردان و تولید مثل» به کار می‌آمد اما امروز با افزایش آگاهی زنان از تن و جسم خود، رابطه جنسی به موضوع مهمی در رابطه میان دختران و پسران تبدیل شده است. افزایش طلاق‌ها به خاطر ناتوانی در «مسایل جنسی»، گسترش کارگاه‌ها، مشاوره‌ها و کلینیک‌های سکس‌تراپی و... همه و همه نشانه‌ی آن است که نه تنها برای مردان که برای زنان نیز رابطه جنسی به موضوعی مهم تبدیل شده است و از پایه‌های مهم عشق‌ورزی در دوره معاصر به‌شمار می‌آید. از این روست که «در خلال این پژوهش بسیاری از شرکت‌کنندگان در پژوهش درباره تغییر ماهیت آن [عشق] در طول زمان سخن می‌گویند. به‌زعم بسیاری از آنان عشق در زمان کنونی ابعادی به‌شدت جسمی پیدا کرده



است... در این باره هانیه [۴۵ ساله، متأهل، کارشناسی] تاکید می‌کند که جسم در دوستی‌ها و عشق‌های دوره‌ی سنی آنان نقشی اساسی ایفا نمی‌کرد اما در زندگی دختران جوان‌تر عشق بیشتر جنبه‌ی جسمی دارد.» (ص ۸۱) چرا که از نظر هانیه «هرگونه رابطه جسمانی، عشق را نابود می‌کند» (ص ۱۵۹) گیسو که ۴۷ سال سن دارد «ابعاد جسمانی عشق را مدر نظر قرار می‌دهد اما آن را ناپایدار می‌داند» (ص ۱۵۸) اما از نظر سنبل که ۳۲ ساله است و به نسل جدید زنان تعلق دارد «عشق با رابطه‌ی جنسی شناخته می‌شود.» (ص ۲۰۳)

۴- کاهش طول زمان و عمق عاشقی: بسیاری از پژوهش‌هایی که در رابطه با طول عمر عاشقی در کشورهای دیگر انجام گرفته نشان می‌دهد که میل جنسی و عشق آتشین در طول زمان در رابطه‌ی عاشقانه به تدریج کاستی می‌گیرد. نویسنده کتاب «جامعه‌شناسی عشق» در همین رابطه می‌نویسد: «مشاهدات این پژوهش نشان داده است که در زنان جوان‌تر احتمال کاهش عمر ازدواج بیش از زنان مسن‌تر است، حتا در شرایطی که هر دو گروه با عشق وارد ازدواج شده باشند. مشاهدات این پژوهش هم چنین روندی را به نمایش می‌گذارد که ضمن افزایش میزان روابط عاشقانه، طول زمان و عمق این عاطفه، کاهش می‌یابد.» (ص ۲۹۴) از این رو «ظاهراً در ازدواج مبتنی بر عشق، با کاهش احساس عاشقانه در یکی از طرفین، امکان پایان یافتن ازدواج ایجاد می‌شود.» (ص ۳۲۹) در مجموع می‌توان گفت: «با ضروری شدن عشق، توجه به طلاق و جدایی نیز فزونی یافته و به تدریج پایداری ازدواج، قربانی اهمیت عشق در زندگی می‌شود... این امر طلاق را به امری طبیعی در جامعه تبدیل می‌کند.» (ص ۳۷۰)

۵ - کاهش اهمیت تعهد و افزایش لذت‌جویی: در دنیای امروز با حضور مؤثر اینترنت و شبکه‌های اجتماعی گسترده، و عشق‌هایی که در دنیای مجازی شکل می‌گیرند، افزایش لذت‌جویی در هر حوزه‌ای از اهمیت زیادی برخوردار شده و عشق به عنوان نوعی لذت‌گرایی محسوب می‌شود. همان‌طور که در گذشته «غذا خوردن» با هدف امکان انجام کار، و تداوم زندگی محسوب می‌شد و امروز به نوعی «لذت‌جویی» نیز تبدیل شده، عشق هم صرفاً برای تشکیل خانواده به حساب نمی‌آید بلکه به نوعی از خانواده

استقلال یافته و اغلب به عنصری برای «لذت جویی» نیز تبدیل شده است. هم از این روست که کوتاه مدت تر، و با کاهش اهمیت تعهد، روبه رو شده است. در جامعه ما نیز چنین روندی کم و بیش در جریان است، به طوری که نویسنده کتاب جامعه‌شناسی عشق می‌نویسد: «تعدادی از بانوانی که در این پژوهش مشارکت کردند، به دنبال خوشبختی بودند... اما برای بسیاری از بانوان جوان تر، آن چه که جستجو می‌کنند خوشبختی نیست، آنان می‌خواهند خوش بگذرد.» (ص ۳۵۲) نویسنده همچنین در مورد کاهش اهمیت تعهد نیز می‌نویسد: «روابط پیرامون عشق به سمت هرچه کوتاه‌تر شدن پیش می‌رود... و اهمیت تعهد در عشق کاهش یافته اما نقش رضایت در رابطه عاشقانه افزایش می‌یابد.» (ص ۳۷۰)

۶ - افزایش نقش اینترنت در عاشقی و نحوه‌ی جدایی: «برای زنان ایرانی که در دهه‌های بیست، سی، چهل، و حتا تا نیمه پنجاه متولد شدند، فضای مجازی وجود یا معنایی نداشت. آنان عشق را در پیرامون خود جستجو می‌کردند، روابط اجتماعی آنان تعریف شده و محدود بود زیرا دسترسی‌شان حتا به تلفن‌های ثابت نیز محدود بود. بدین ترتیب آنان قادر به کشیدن فضاهای اجتماعی به سوی فضای خصوصی خانه، که محل اصلی استقرارشان محسوب می‌شد نبودند... اما برای زنانی که در نیمه دهه پنجاه شمسی متولد شدند، ظهور تلفن همراه، به مثابه عاملی تسهیل‌کننده برای گسترش عرصه‌های برقراری رابطه‌های عاشقانه مطرح بوده است. در واقع هرچه به اواخر دهه پنجاه نزدیک تر می‌شویم فضای مجازی، اینترنت، ایمیل، وبلاگ‌ها، شبکه‌های دوست‌یابی و به تازگی شبکه‌های اجتماعی همه آن چیزی که کاستلز تحت عنوان منظومه اینترنت می‌نامد، به مثابه عرصه‌ای برای... شریک شدن تنهایی خود با یکدیگر مطرح است. زنان در این دوره در پی پایان دادن به غربتی که از آن در رنج بودند به فضای غریب مجازی نزدیک شدند» (ص ۹۰) برای نمونه می‌توان به تجربه شیرین، شبنم، اعظم، فریمه که همگی ۳۱ ساله و مجرد هستند اشاره کرد که در اینترنت تجربه عشق را داشته‌اند. در ادامه نویسنده به تأثیر «فضای مجازی بر نحوه‌ی جدا شدن عشاق» (ص ۹۳) می‌پردازد و درباره‌ی سختی‌های بیشتر جدایی در فضای مجازی می‌نویسد:



«به نظر می‌رسد دنیای مجازی ضمن این که از سویی پایان رابطه را به شدت آسان کرده است، اما از سوی دیگر آن را به فرآیندی سخت و رنج‌آور تبدیل می‌کند...» (ص ۹۴) چرا که هنگامی که فرد در حال خوکردن با نبود معشوق است، هر روز با بمبارانی از اخبار درباره او در فضای مجازی مواجه می‌گردد و طبعاً رنج جدایی را برایش طولانی‌تر می‌سازد.

۷ - افزایش گرایش به عشق‌های متعدد در طول زندگی: هر چند به نظر می‌رسد «بسیاری از [زنان] مشارکت‌کننده در پژوهش] به عشق به مثابه پدیده‌ای ذاتی می‌نگریستند، همین امر موجب می‌شد که برخی از آنان پس از اولین تجربه‌ای که نام آن را عشق گذاشته بودند از هرگونه تلاش مجدد خودداری کنند.» (ص ۱۵۲) اما به رغم این مسئله ما شاهد آن هستیم که در نسل جدید، تجربه چند عشق در امتداد هم (و نه لزوماً همزمان با هم) ظهور کرده است، به طوری که برخی از مشارکت‌کنندگان در همین پژوهش که عمدتاً در دهه ۶۰ متولد شده اند در بازگویی تجربه زیسته‌شان به موارد متعدد عاشقی‌شان اشاره می‌کنند.

۸ - عشق‌ورزی‌هایی به سبک مردانه، ظهور گرایشی در نسل جدید زنان : در میان متولدین دهه ۶۰ و ۷۰ و حتا جوان‌تر، گرایش رو به افزایشی برای تجربه کردن «عشق‌های کوتاه‌مدت‌تر، کم‌تر متعهدانه و بیشتر لذت‌جویانه و جسمانی» که باعث ظهور پدیده‌های جدیدی مثل «ازدواج سفید» شده است به چشم می‌خورد. مطالعه ای در مورد الگوهای خانوادگی در ایران نشان می‌دهد که: «در حال حاضر در شهر تهران پنج نوع الگوی روابط خانوادگی وجود دارد که یکی از آن‌ها هم‌باشی است این با الگوی نهادی خانواده در ایران متفاوت است.»^[۱۳] اما پدیده جدید دیگری که در میان زنان دیده شده، «افزایش روش‌های مردانه‌ی عشق‌ورزی در میان زنان مانند «تعدد همزمان معشوق‌ها» است که نه تنها نشان از احساس برابر بودن با مردان دارد، بلکه نشان می‌دهد که «عشق» بیش از ازدواج برای این زنان اهمیت یافته است. نویسنده کتاب «جامعه‌شناسی عشق» گرایش به «تعدد همزمان معشوق‌ها» در میان زنان نسل جدید را «فانتزی حرمسرا» نام‌گذاری کرده است: «فانتزی

۱۳- گفتگو با ابوتراب طالبی، «بررسی جامعه‌شناختی وضعیت عشق در ایران»:

<http://mehrkhane.com/fa/news/27391>

حرمسرا در مردان پدیده‌ای قدیمی است اما در تلاشی که بسیاری از زنان برای محقق ساختن تصویر برابری صرف می‌کنند، تمایل آنان به فانتزی حرمسرا دیده می‌شود... اگرچه ستاره و همسر دومش عشقی از نوع عشق توأمان ایجاد کرده بودند، اما فانتزی حرمسرا تعهد به این رابطه را بسیار ضعیف کرده بود... ستاره و شاید شیدا، سنبل یا شیوا [که همگی ۳۱ تا ۳۸ سال سن دارند] در پی شکل‌دهی به فانتزی خاص خود بودند اما به نظر می‌رسد تمایل به این فانتزی، جنگی در درون زنان ایجاد کرد که زمان و رنج زیادی برای رهایی در آن‌ها رقم زد». (ص ۳۴۳) البته چنین رویکردی در میان نسل جدید زنان را می‌توان در تحقیقات دیگری که در مورد موضوعات دیگر انجام شده نیز مشاهده کرد. برای نمونه در تحقیقی که در مورد خشونت جنسی علیه زنان در خانواده است و با ۳۰ زن در ارومیه مصاحبه عمقی انجام گرفته بود، یک زن ۳۱ ساله با تحصیلات کارشناسی ارشد و مدیر مهدکودک، که از خشونت جنسی همسرش شکایت دارد می‌گوید: «عدم رضایت من از زندگی مشترک به واسطه رفتارهای نادرست همسرم بالاخص در زمینه جنسی باعث شده که من هیچ تمایلی به تداوم این زندگی زناشویی نداشته باشم. همین باعث از بین رفتن عشق من نسبت به شوهرم و برقراری با مرد دیگری شده است».^[۱۴]

پرسش‌هایی درباره چرایی این تحولات

در کتاب سهیلا علیرضائزاد به وضوح از تغییر ذهنیت زنان نسبت به عشق صحبت شده و نویسنده کوشیده است تا با استناد به نظریه‌های مختلف جامعه‌شناسی و روانشناسی، این تغییرات را تحلیل کند، بدون آن که به چرایی این تغییرات بپردازد. زیرا هدف این تحقیق، تدوین دلایل و چرایی این تحولات نیست. اما شاید اشاره‌ای کوتاه به چرایی این تحولات و پرسش‌هایی در این رابطه، بی‌مناسبت نباشد.

به نظر می‌رسد عنصر اصلی این تغییر و تحول در عرصه عشق‌ورزی، مدرن‌شدن جامعه ایران و به تبع آن، رشد «فردیت» و در نتیجه، افزایش تمایل

۱۴- «خشونت جنسی در خانواده: یک پژوهش کیفی»، شیرین آبدار و مهدی رضایی، پژوهش نامه زنان، بهار

http://womenstudy.iics.ac.ir/article_2660.html



به «انتخاب گری» در شیوه‌های عشق‌ورزی است. در تحقیقی که توسط تقی آزاد ارمکی با همکارانش در مصاحبه با ۵۴ دختر و پسر تهرانی که رابطه‌ی پیش از ازدواج را تجربه کرده بودند، صورت گرفته، به این مسئله اشاره می‌شود: «الگوهای روابط جنسی پیش از ازدواج در ایران به حداقل «شش دسته» تفکیک و تکثیر شده است. این الگوها عبارت‌اند از ۱. روابط آزاد (الگوهای روسپی‌گری)؛ ۲. روابط صیغه‌ای؛ ۳. روابط دوست‌دختر-دوست‌پسر؛ ۴. روابط هم‌خانگی؛ ۵. روابط ضد عاشقانه (الگوهای فریب)؛ و ۶. روابط مبتنی بر عشق سیال. این الگوهای گوناگون را می‌توان در زیر چتر سه گفتمان متفاوت از یک‌دیگر مجزا کرد: «گفتمان پیشامدرن» (روابط دسته‌های اول و دوم)، «گفتمان مدرن» (روابط دسته‌های سوم، چهارم، و پنجم)، و «گفتمان پسامدرن» (روابط دسته ششم).... در این میان، گفتمان پیشامدرن، قدمتی به درازای تاریخ دارد که تاکنون به بقای خود ادامه داده است؛ اما، در کنار آن، امروزه، در لایه‌های پنهان جامعه‌ی شهری، دو گفتمان مدرن و پسامدرن نیز سر برآورده‌اند که به‌رغم تفاوت‌های‌شان، هر دو محصول فرایند مدرنیته در جامعه ایرانی‌اند»^[۱۵]. در واقع مدرن‌شدن جامعه سبب شده که روابط جوانان همچون روابط هم‌تایان‌شان در غرب، سیال، کوتاه‌مدت، با تعهد کم‌تر و... باشد. بی‌شک این تغییر ذهنیت و مدرن‌شدن جامعه ما، ناشی از عوامل بسیار است از جمله گسترش تحصیلات، جهانی‌شدن و ارتباطات گسترده‌ی جامعه با جهان از راه‌های مختلف از جمله: گسترش اینترنت، گوشی‌های هوشمند، شبکه‌های اجتماعی و ماهواره‌ها، گسترش سفرهای خارج از کشور (برای نمونه نزدیک به ۱۰ میلیون نفر در سال ۱۳۹۵)^[۱۶] و نظایر این‌ها باشد، که جملگی باعث شده سبک‌های زندگی جهانی‌شده و در نتیجه سبک‌های عشق‌ورزی جهانی‌شده در جامعه امروز ما به‌ویژه در یک دهه اخیر گسترش یابد.

اما این تحولات از جمله تحول در عشق‌ورزی، به نظر می‌رسد آن‌طور که

۱۵- «سنخ‌شناسی الگوهای روابط جنسی پیش از ازدواج در ایران»، تقی آزاد ارمکی، محمد حسین شریفی ساعی، مریم ایثاری، سحر طالبی، فصلنامه، ش ۲، زمستان ۱۳۹۰

http://socialstudy.ihcs.ac.ir/article_239.html

16- <https://bit.ly/2TeuaR8>

در غرب به وقوع پیوست، انفجاری و رادیکال نیست. در واقع اگر در غرب «انقلاب جنسی» به ویژه از سوی زنان جوان، به صورتی رادیکال و در برابر چشم جامعه و به روشی «آزادمنشانه و آرمان‌گرایانه‌تر» اتفاق افتاد، این روند در ایران معاصر حداقل در میان زنان، بیش و کم «منفعت‌طلبانه‌تر» و کمتر رادیکال، بوده، و نیز در برابر چشم جامعه رخ نداده بلکه زیرپوستی به حرکت و رشد خود ادامه داده است. در واقع ازدواج‌های کوتاه‌مدت، افزایش آمار طلاق، گسترش روابط پیش از ازدواج، و... شاخصه‌هایی هستند که ما را متوجه عمق این تحولات می‌کند، ولی لزوماً با جنبشی انفجاری و رادیکال در برابر چشمان جامعه مواجه نیستیم. شاید بتوان یکی از دلایل این تفاوت در شیوه‌ی ظهور روابط جنسی و عاشقانه‌ی مدرن در ایران و غرب را ناشی از امری سیاسی یعنی حضور نوع خاصی از حاکمیت سیاسی (دولت دینی) در جامعه‌مان و گرایش‌اش به «جرمانگاری» نسبت به روابط میان زن و مرد در سیاست‌های رسمی دانست. با این حال می‌توان پرسید در جامعه‌ای با چنین حاکمیتی که رسماً علیه روابط مدرن میان زنان و مردان قد علم کرده، چه‌گونه نه تنها این روابط بلکه کلاً جامعه، چنین مدرن شده است؟ پرسش دیگر این است که وقتی مردان نه تنها، به خاطر وجود قوانین سنتی و عقب‌افتاده، از مواهب مردسالاری سنتی بهره می‌برند (برای نمونه از «تعدد زوجات» و «صیغه» و در نتیجه لاپوشانی رسمی و قانونی «خیانت»‌شان)، بلکه از مواهب مردسالاری و روابط مدرن نیز منفعت می‌برند (تساوی در مسئولیت خانوادگی و...)، آن وقت زنان در ایران با چه پشتوانه‌ای توانسته‌اند سبک‌های عشق‌ورزی مدرن را جذب کنند؟ ابوتراب طالبی، جامعه‌شناس می‌گوید: «در مطالعه‌ای که انجام دادیم، حدود ۱۲۰ دختر و پسری که عاشقانه ازدواج کرده بودند و بعدها طلاق گرفته بودند مورد بررسی قرار گرفتند و نتایج نشان می‌داد که... این افراد در زندگی پس از طلاق دچار مشکلات بسیاری بودند؛ به‌خصوص زن‌ها. درحقیقت یک فرصت بازاندیشی برای زنان به‌وجود آمده است.... زن‌ها خود را دیگر منفعل نمی‌دانند و براساس دانش و تجربه در روابط جدیدی که پیدا می‌کنند از خود سؤال می‌کنند که چرا اصلاً باید بمانم تا دیگران سراغ من بیایند، خودم وارد رابطه می‌شوم... درحقیقت به نظر من



علی‌رغم این‌که زنان فرصتی برای کنش‌گری و عاملیت پیدا کرده‌اند... میزان ریسک این روابط برای زنان عاشق بسیار بیشتر از مردان عاشق است.^[۱۷]

حال با توجه به وجود قوانین نابرابر جنسیتی و ساختارهای نابرابر و غیرمتناسب با آن، که باعث می‌شود زنان بیش از مردان، از این روابط مدرن در عشق‌ورزی آسیب‌پذیرتر شوند، پرسش این است که زنان با کدام منابع حمایتی توانسته‌اند قدم به عرصه‌ی مخاطره‌آمیز سبک‌های مدرن و سیال عشق‌ورزی بگذارند؟ شاید بتوان گفت یکی از دلایل‌اش این است که نسل جدید اگر از پشتوانه‌های اجتماعی و حقوقی و ساختارهای مناسب اقتصادی برخوردار نیست، اما از پشتوانه‌ی خانواده - به ویژه مادران خود - برخوردارست. در واقع به نظر می‌رسد والدین به ویژه مادران، زمینه‌ساز و پشتوانه این تحولات در نسل جدیدند. تحقیقی که بر روی سه نسل خانواده انجام شده نشان می‌دهد: «نسل دوم [نسل میانی] با والدین خود در بسیاری موارد در حوزه‌ی عملی و رفتاری تشابه دارند و مانند آن‌ها عمل می‌کنند، اما در حوزه‌ی نظری، انتقادهای جدی به والدین خود دارند. از همین رو، تفاوت‌های فرزندان خود را می‌پذیرند و به دلیل محدودیت‌هایی که خود داشته‌اند، به آنان حق می‌دهند... اما نسل سوم با والدین خود بیشتر در حوزه‌ی عملی اختلاف دارند؛ چراکه والدین آن‌ها مخالفت فکری زیادی با رویه‌های نوگرایی آن‌ها ندارند و چه بسا خودشان مایل به کاربرد آن‌ها هستند و در ملاحظه و رودربایستی با نسل اول از این کار اجتناب می‌کنند.»^[۱۸] برای نمونه تحقیقی دیگر با عنوان «بررسی نقش خانواده در ارتباطات با جنس مخالف قبل از ازدواج در دختران دانشجوی در تهران» نشان می‌دهد که نگرش‌های آزادانه‌ی والدین، مهم‌ترین عامل پیش‌بینی‌کننده‌ی دوستی با جنس مخالف در سطح خانواده‌اند.^[۱۹]

از این رو به نظر می‌رسد این والدین به ویژه مادران هستند که گاه با هدف تحقق «آمال‌ها و آرزوهای مدرن سرکوب‌شده‌ی خود» در زندگی فرزندان‌شان،

17- <http://mehrkhaneh.com/fa/news/27391>

۱۸- «مطالعه جامعه‌شناختی تغییرات گفتمانی نسل‌های سه گانه خانواده ایرانی»، تقی آزاد ارمکی و انسبه زواره و عالیبه شکرپیگی، مجله مطالعات اجتماعی ایران، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶:

http://www.jss-isa.ir/article_31606.html

19- <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=125412>

شرایطی را فراهم می‌آورند تا نسل جوان فرصت پیشبرد سبک‌های لذت‌جویانه در عشق‌ورزی داشته باشند. در حقیقت مادرانی که با توجه به وقوع تحولات بزرگ (از جمله انقلاب سال ۵۷، جنگ و...) در جامعه و نقش‌آفرینی در آن، به «آرزوهای مدرن» نزدیک شده بودند ولی در نهایت از سوی ساختار سیاسی و حقوقی، به زندگی سنتی محکوم شده و مورد تبعیض و بی‌مهری واقع شدند، هرچه بیشتر فرزندان و به‌ویژه دختران‌شان را به زندگی لذت‌جویانه و بلندپروازی برای تحقق آرزوهای‌شان ترغیب و هدایت می‌کنند و زمینه آن را نیز فراهم می‌سازند. در واقع زندگی «سوخته» مادران آن هم در جامعه‌ای که به «فداکاری آنان چه در حوزه خصوصی و چه عمومی» بهایی نداده است، سبب شده که آن‌ها ترجیح‌شان این باشد که حداقل فرزندان‌شان تجربه‌ی تلخ آنان را تکرار نکنند؛ هم از این رو برای فرزندان‌شان، زمینه‌ی کسب تجربه‌های تازه را بسترسازی می‌کنند.

اما این، همه‌ی قضیه نیست. چرا که به‌رغم این پشتوانه‌ی مطمئن خانوادگی و مادرانه، اما حقیقت این است که قدرت و لجاجت ساختارهای نابرابر و فرهنگ پدرسالار، واقعیتی است که نسل جدید زنان نمی‌تواند از آن بگریزد. از این روست که می‌بینیم نسل جدید زنان برای دور زدن این «ساختارهای متصلب و قوانین نابرابر» با بازتولید برخی عناصر سنتی به سبک و سیاقی جدید (مانند مهریه و...) تلاش کرده تا این آسیب‌پذیری‌ها را کاهش دهد. برای نمونه تحقیقی که به منظور «سنخ‌شناسی دوستی‌های بین دو جنس» در میان دختران جوان کرمانشاه انجام شده، نشان می‌دهد که دختران جوان در روابط عاشقانه خود: «عشق را همانند کالا و شیء بر اساس منطق حساب‌گرایانه‌ی مادی تجربه می‌کنند».^{۲۰} در واقع «لذت‌جویی» به پشتوانه‌ی خانواده، در کنار «حساب‌گری مادی» روش پیچیده‌ای است که بخشی از این نسل برای انقلاب جنسی خود برگزیده است و البته سبب شده که این تحولات، برخلاف همتایش در غرب، آرام و غیررادیکال، به جلو گام بردارد.

در مجموع می‌توان گفت دختران جوان با توجه به تجربه زندگی سوخته‌ی

۲۰- «سنخ‌بندی دوستی‌های بین دو جنس (مورد مطالعه: دختران جوان شهر کرمانشاه)»، محسن نیازی و لایلا پرنیان، فصل‌نامه زن در توسعه و سیاست، ش ۴، زمستان ۱۳۹۳:

https://jwdp.ut.ac.ir/article_54535_b136491afe17f129b9d59a0ab3928050.pdf



مادران‌شان، نمی‌توانند بسوزند و بسازند تا «خانواده» و «جامعه»‌ای را که برای‌شان ارزشی هم قائل نیست، حفظ کنند. از سوی دیگر مانند هم‌تایان‌شان در کشورهای مدرن امروزی، ساختارهای مناسب این تغییرات را در اختیار نداشته‌اند. از این رو به صرف احساس برابری ذهنی با مردان، نمی‌توانستند به شکلی رادیکال به جنگ ساختارهای نابرابر و سیاست‌های رسمی بروند و جان و زندگی‌شان را یکسره «فدای ذهنیت‌شان» و «برابری آرمانی» کنند. بنابراین آنان می‌کوشند با حمایت مادی و گاه صرفاً معنوی مادران‌شان و نیز با اتخاذ سازوکارهای «حسابگرایانه»^۱ تر در سبک‌های عشق‌ورزی (از جمله: بازتولید سفت و سخت «مهریه» و دیگر پشتوانه‌های سنتی، ایجاد دوستی‌های متعدد ابزاری به منظور لذت‌جویی و رفع نیازهای «لاکچری»، ایجاد رابطه با مردان مسن‌تر برای خوش‌گذرانی‌های کوتاه‌مدت و یا بلندمدت، و نظایر این‌ها) این تضادها را به نفع پیشبرد خواسته‌های‌شان حل و فصل کنند و این تحولات را به شکلی آرام، کم‌هزینه‌تر و غیررادیکال پیش ببرند.

سخن آخر

در کتاب «جامعه‌شناسی عشق: تأملی بر تحول روایت زنانه عشق» مانند هر کتاب دیگری، می‌توان ضعف و کاستی‌هایی را پیدا کرد، از جمله تکرار برخی از بحث‌ها در فصل‌های مختلف که نویسنده با حذف این تکرارها می‌توانست کتابی کم‌حجم‌تر و در نتیجه، متنی گیرا و پرکشش ارائه کند. اما با وجود کاستی‌هایی از این دست، کتاب جامعه‌شناسی عشق، در مجموع پژوهشی است خواندنی که می‌تواند مخاطب را با نگاه و ذهنیت حداقل بخشی از زنان در جامعه خودمان نسبت به عشق، آشنا کند. از این رو باید به همت بلند سهیلا علیرضائزاد که طی ده - دوازده سال چنین پژوهشی را با صبوری و پشت‌کار شکل داده است تبریک گفت و قدردان‌اش بود.

*فعال حقوق زنان، نویسنده و پژوهشگر حوزه زنان ساکن تهران میباشد.

نگاهی به کتاب «حیرت یک زن مسلمان: در ارث، ازدواج، و همجنس‌گرایی

زیبا میرحسینی*

آزادی اندیشه:

کتاب «حیرت یک زن مسلمان: در ارث، ازدواج، و همجنس‌گرایی»^[1] که در زیر معرفی می‌شود، نوشته‌ای است از پژوهشگر سرشناس تونس، الفه یوسف. این کتاب در اصل به زبان عربی نوشته شده است. معرفی و نقد حاضر را زیبا میرحسینی بر مبنای ترجمه انگلیسی این کتاب و به همان زبان نوشته است که زمانه مفیدی (دانشجوی دکترا در دین شناسی) آن را به زبان فارسی ترجمه کرده است.

دکتر الفه یوسف، استاد دانشگاه، پژوهشگر و نویسنده پرکار تونس است که در زبان شناسی عربی، روانکاوی، و اسلام شناسی کاربردی تخصص دارد. او تحصیلات عالی خود را در تونس و فرانسه انجام داده است. نوشته های متعدد، مصاحبه های تلویزیونی، حضور فعال در شبکه های اجتماعی، و نقد ها و مناظره های بلیغی که در چالش فقیهان و تفسیرها و قانون های سنتی شریعت می‌کند، او را به یکی از فمینیست های مسلمان با نفوذ در کشورهای خاورمیانه و آفریقای شمالی بدل کرده است.

1- Olfa Youssef. The Perplexity of a Muslim Woman: Over Inheritance, Marriage, and Homosexuality. Lanham, MD: Lexington Books/Rowman & Littlefield Publishers, 2017.

سوره ۵۸ قرآن مجادله نامیده می‌شود. شان نزول آیه مربوط به واقعه‌ای است در مدینه، زمانی که زنی مسلمان به پیامبر شکایت برد و تا حق خود را نگرفت محضر او را ترک نکرد. بعد از سال‌ها زندگی زناشوئی و فرزندآوری شوهرش به او گفته بود: «تو برای من مثل پشت مادرم هستی». جمله نوعی سوگند جاهلی بود که هر گاه شوهر آنرا به زبان می‌آورد رابطه جنسی او با همسرش حرام می‌شد. نتیجه نوعی جدائی بود که «ظهار» نامیده می‌شد. در شرایط ظهار، شوهر از تمام وظایف زوجیت معاف می‌شد در حالی که زن در شرایط برزخ گونه باقی می‌ماند، نمی‌توانست شوهرش را ترک کند یا دوباره ازدواج کند. طبعاً بدون کمک شوهر و یا همسر جدید، راهی هم برای حمایت از خود و فرزندانش نداشت. زنی که به پیامبر مراجعه کرده بود خواستار تجدید پیمان زناشوئی اش شده بود. گزارشی از واقعه حاکی از آن است که در آغاز پیامبر راه حلی بر این مسئله نیافته بود (سوگند قابل شکستن نبود) و زن بر شوهرش حرام شده بود و امکان تجدید پیمان زناشوئی نبود. با این حال زن این سخن را نپذیرفت و به بحث با پیامبر ادامه داد. بحث آنان تا مداخله الهی ادامه داشت. بدین ترتیب آیات اولیه سوره مجادله نازل شد: «خداوند سخنان آن زن را که با تو درباره همسرش مجادله می‌کرد و شکایت به خدا می‌برد شنید - خداوند گفتگوی شما را می‌شنود که خدا شنوای داناست» (۵۸:۱). آیات بعدی (۵۸:۲-۵) این نوع جدائی (ظهار) را محکوم و منسوخ کرد.^[۲]

بعد از رحلت پیامبر وحی قطع شد و روند به حاشیه راندن زنان و مصالح آنان هر چند به آرامی ولی با قدم‌های محکم در دستور کار قرار گرفت. بطوری که تقریباً دو قرن بعد، زمانی که مکاتب فقهی شکل گرفته و جا افتاده بودند، دیگر صدای زنان خاموش گشته بود و علائق و مطالبات آنان در روند قانونگذاری لحاظ نمی‌شد. با اینحال زنان تسلیم نشدند و این مجادله و مطالبه عدالت همچنان ادامه دارد. الفه یوسف یکی از این زنان است و کتاب او، حیرت یک زن مسلمان: در ارث، ازدواج، و همجنسگرایی، نمونه

2- Nasr, Seyyed Hossein, et al. The Study of Qur'an: A new translation and commentary. New York: Harper One, 2015. Both the translation of the verse and the account come from this source.



ای بلیغ از سنت مجادله در موضوعات مورد مطالبه زنان مسلمان، این بار در قرن بیست و یک است.

حیرت یک زن مسلمان اولین کتاب از این محقق پرکار و پراوازه تونس‌ی است که به زبان انگلیسی ترجمه شده و در دسترس قرار گرفته است. با تشکر از مترجم این اثر، لامیه بن یوسف، که خود معلم و محقق ادبیات قرن نوزده در زبان‌های فرانسه، انگلیسی، و عربی و ساکن ایالات متحده است. چاپ نخست کتاب به زبان عربی مربوط به سال ۲۰۰۸ است. کتاب مکرراً تجدید چاپ شده و نسخه‌های غیرمجاز آن بصورت آنلاین موجود است. سال ۲۰۱۰، بن یوسف کار ترجمه را از اینکه از چنین آثار عربی مهمی ترجمه به انگلیسی وجود ندارد، آغاز کرد. هدف او، آنگونه که خود می‌نویسد، شکستن سکوت محافل آکادمیک انگلیسی زبان درباره پژوهش‌های نقادانه زنان مسلمان خاورمیانه و شمال آفریقا در حوزه مطالعات اسلامی است. او در طی یک پیشگفتار ارزشمند، از چالش‌هایی صحبت می‌کند که به عنوان یک مترجم با آن روبرو شده بود. او همچنین پیش درآمدی مفید از زندگی و آثار الفه یوسف قبل و بعد از انقلاب تونس ارائه کرده است.

الفه یوسف، متولد ۱۹۶۶، متعلق به اولین نسلی است که از اصلاحات قانونی و آموزشی حبیب بورقیبه، نخستین رئیس جمهور تونس (۱۹۵۵-۱۹۸۷)، برخوردار شدند. قانون خانواده تونس که بلافاصله بعد از استقلال تدوین شده بود همچنان پیشرفته‌ترین و مساوات‌گراترین قانون خانواده در میان کشورهای با اکثریت مسلمان و تنها نمونه ایست که چند همسری را ممنوع کرده است. در دهه شصت، مدرسه مذهبی و بسیار معتبر الزيتونه در سیستم آموزشی سکولار تونس ادغام و تبدیل به کالج دانشگاهی گردید. این امر منجر به تحقیقاتی در حوزه معارف اسلامی و تاریخ گردید که توسط محققان علوم انسانی و اجتماعی و ورای محدودیت‌های دیدگاه سنتی صورت گرفته بود. علیرغم حکومت خودکامه بورقیبه، اصلاحات او در جهت مدرن‌سازی کشور مسبب ایجاد فضائی شد که در آن اندیشمندان مسلط به زبان‌های عربی و فرانسوی توانستند بکارگیری شاخه‌های جدید دانش از قبیل هرمنوتیک، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روانکاوی را به ابزارهای درک سنت دینی بیافزایند.

آنچه الفه یوسف را از سایر محققان این رشته متمایز کرده است، توانایی او در جلب مخاطب‌های بیشتر و وسیع‌تر است. او از همان اوایل دهه نود، با ارائه برنامه‌ها و مشارکت در بحث‌ها، در کانال‌های ماهواره ای تونس و عربی ظاهر شده است. در وبلاگ خود قلم زده و فعالانه در فیس بوک و توئیتر حضور دارد. او همیشه در معرض انتقادات شدید نیز بوده است. ولی پس از انقلاب ۲۰۱۰ این انتقادات لحن خشونت آمیزی به خود گرفت. با این حال او همواره به زبان عربی، با سبکی شیوا و متبحرانه با منتقدین خود روبرو شده است. به دنبال حضور در جشن سالگرد قانون احوال شخصیه تونس (اعلامیه سیزده اگوست ۱۹۵۶) و تهدید او به ترور، از اگوست ۲۰۱۳ تا کنون الفه یوسف تحت حفاظت پلیس قرار گرفته است.

تمرکز کتاب حیرت یک زن مسلمان بر آن آیاتی از قرآن است که مستمسک توجیه سهم کمتر زنان در ارث، فرودستی آنان در قرار ازدواج، و تعرض به اشکال گوناگون روابط جنسی (sexual diversity) قرار گرفته اند. طی یک مقدمه کوتاه، یوسف بر ضرورت به چالش کشیدن خوانش سنتی از قرآن تاکید می‌کند. این ضرورت به دلیل قدرت و نفوذ عظیمی است که این تفکر و خوانش سنتی بر ذهنیات مسلمانان و فقه اسلامی دارا می‌باشد. تسلط این خوانش مسلمانان را بین دو مسیر به ظاهر مغایر قرار داده است. یا به دینی که برابری جنسیتی را نفی، همجنس‌گراها را مجازات، و زنان را مطیع بی چون و چرای امیال جنسی شوهر تعریف می‌کند، پشت کنند و یا با پذیرش تفاسیر خشک و قشری علمای دینی از قرآن، آنان را مبدل به سخنگویان رسمی خدای عز و جل سازند (۲۲).

یوسف هر دو جهت‌گیری را مسئله دار و مخدوش می‌بیند. اولی به این علت که زیرساخت‌های فرهنگی در حوزه ناخودآگاه جمعی قرار دارند و افرادی که در چنین جوامعی متولد یا با آن معاشر شده اند قادر به حذف تأثیرات ناخودآگاه جمعی، به طور مثال، با یک حرکت قلم یا یک برخورد منطقی، نخواهند بود. دومین جهت‌گیری نیز مخدوش است زیرا اشخاصی که برداشت‌های سطحی و جزمی را می‌پذیرند در نهایت به جای پرستش خدا، به وادی پرستش فقیه یا عالم دینی به اشکال و صور گوناگون فرو خواهند



افتاد (۲۲). به نظر یوسف راه سومی وجود دارد: دیندار بمانیم و در عین حال پشتیبان فهمی مدرن از عدالت و قوانین عادلانه باشیم. این امر با قبول ظرفیت قرآن برای خوانش‌های غیر سنتی و از طریق اجتهاد میسر خواهد بود. او مصرانه بر این امر تاکید می‌کند که علیرغم پندار عده ای، اتخاذ این روش نه به معنای مصالحه با دیدگاه سنتی است و نه جعل حقایق دینی. هدف «طرح سوال و تعقلی از سر اشتیاق به یافتن حقیقتی است که، علیرغم ادعای بعضی دال بر تملیک آن، شخصا صاحب آن نیستم» (۲۲). «من قویا معتقدم که این نه به معنای یافتن حقیقت غائی است و نه تفسیری بی ابهام و صریح از کلام الهی، چرا که تنها خدا به معنای حقیقی قرآن آگاه است» (۲۱).

یوسف با رد هر گونه تفکر مطلق گرا، چه در لباس مذهب چه با ظاهر سکولار می نویسد، «من در دورترین نقطه نسبت به بنیادگرایی چه در نوع مذهبی و چه مدرن آن ایستاده‌ام: من هیچ پاسخ نهایی یا حی و حاضر و آماده پیشنهاد نمی‌دهم زیرا اهل عرصه ای هستم که در آن پاسخ‌ها بعد از پرسش‌ها، و قطعیت بعد از حیرت می‌آیند» (۲۲). آنچه یوسف پیشنهاد می‌کند رویکرد و روش تحلیلی است که مسلمانان را قادر به تلفیق ایمان و مدرنیته می‌کند. مدرنیته ای ریشه دار و بالیده از درون سنتی بومی.

«من معتقدم قرآن، هر چند کلام خدا، یک گزاره زبان شناختی است که مانند هر گزاره دیگر در معرض تفسیر و تعبیر قرار می‌گیرد. و تاکید می‌کنم، هر کس مدعی مالکیت معنای حقیقی و منحصر به فرد قرآن باشد به نام باری تعالی سخن گفته است و خود را در جایگاه خداوند علیم و دانای مطلق نشانده و این توهم را برای مردم ایجاد کرده که صاحب حقیقتی است که تنها مالک حقیقی آن خدای عز و جل می‌باشد» (۲۱).

کتاب «حیرت یک زن مسلمان»، چالشی قدرتمند و پر مایه در برابر خوانش سنتی از متون مقدس اسلامی است. کتاب مشتمل بر سه فصل است که طی آن یوسف موارد ابهام برانگیز از تفاسیر سنتی و برداشت‌های قانونی از آن را برمی‌شمارد. نتیجه گیری کلی وجود ندارد با این حال هر فصل به موخره ای کوتاه تحت عنوان «بعد از حیرت چیست؟» ختم می‌شود که طی آن خلاصه ای از مباحث کلیدی و مدارک ارائه شده طی فصل به همراه چند پرسش

اخلاقی و منطقی، که نشانگر ضرورت به چالش کشیدن موضوع است، مطرح می‌گردد.

تمرکز فصل اول بر موضوع نابرابری جنسیتی در قوانین ارث است، محدوده ای که معمولاً تصور می‌شود امکان تغییر و اصلاح ندارد. دلیل این امر، آنگونه که ادعا می‌شود، وجود نص صریح قرآن درباره موضوع ارث است که راه را بر هر گونه تفسیر یا اجتهاد می‌بندد. یوسف کذب این گونه استدلال را نشان می‌دهد. او به وجود آیاتی اشاره می‌کند که بر مبنای آنان سهم ارث زنان برابر و یا حتی بیشتر از مردان است.

در آیات مربوط به ارث این انصاف و مساوات است که تعیین کننده سهم الارث است و نه جنسیت. او همچنین مواردی را خاطر نشان می‌کند که متن صریح قرآنی به نفع عدالت (قرآنی) نادیده انگاشته شده است. یکی از اولین موارد زمانی بود که عمر بن خطاب، خلیفه دوم، اجرای دو آیه صریح قرآن را به نفع عدالت متوقف کرد: یک مورد در رابطه با قطع دست دزد و دیگری تقسیم زکات. مورد دیگر نسخ برده داری در قرن نوزده به اجماع مسلمانان است در حالی که قرآن آن را منسوخ نکرده بود.

فصل دوم کتاب درباره موضوع تحقیقی خودم صحبت می‌کند. بحث با این سوال آغاز می‌شود که آیا در یک قرار ازدواج، مهریه (صداق) واجب است یا خیر؟ مهریه مبلغی پول یا هر چیز باارزشی است که شوهر در شروع ازدواج یا بعداً (به زن) می‌پردازد. فقه اسلامی مهریه را از اجزاء واجب قرارداد ازدواج تعریف کرده است. در ادامه بحث، یوسف در صدد است تا نشان دهد، اولاً حتی یک آیه در قرآن نمی‌توان یافت که ناظر بر اجباری بودن مهریه باشد. دوم اینکه بعضی از ازدواج‌های خود پیامبر نیز بدون مهریه صورت گرفته است. بحث او این است که مهریه سنتی بوده است که قرآن نه آن را ممنوع کرده است و نه واجب. قرآن فقط زن را به عنوان دریافت کننده مستقیم مهریه به جای پدر یا سرپرست قانونی اش تعیین می‌کند (۵۱-۵۰). او می‌پرسد، حالا که ما می‌دانیم در قرآن مهریه شرط لازم برای عقد ازدواج نیست پس توجیه این امر که فقه اسلامی مهریه را یکی از سه رکن واجب ازدواج قرار داده است چیست؟ دو رکن دیگر عبارتند از: ایجاب



(از جانب زن و سرپرست او) و قبول (از جانب مرد). پاسخ خود او این است که اکثر مفسرین قرارداد ازدواج را نوعی قرارداد تجاری می‌بینند. آنچه در یک قرار ازدواج فروخته می‌شود مهبل زن است که شوهر در ازای پرداخت مهریه مالک می‌شود. یوسف به نقل از یکی از بزرگترین مفسران اولیه قرآن، فخرالدین رازی، می‌نویسد، «اگر خدای متعال پرداخت مهریه را به آنان (به حقوق زنان) اضافه کرد به دلیل قیمت کالای آنان است» (۵۱). یوسف سپس می‌افزاید، اما نه در قرآن و نه در احادیث پیامبر هیچ‌گونه نشانه، صریح یا ضمنی، دال بر ارتباط بین مهریه به عنوان اجرت و مهبل زن به عنوان کالا وجود ندارد. جمع بندی او از این بحث موید این نظر است که اینگونه نگرش‌ها و روش‌های استدلال مشابه فخرالدین رازی فقط می‌تواند بازتاب بستر تاریخی یعنی تلقیات زمانه و تصورات اجتماعی عصر مفسر باشد که به قرآن نسبت داده شده است. به همین دلیل، فقهای معاصر که متعلق به ساختار فکری-اجتماعی زمان متفاوتی هستند حتی از به زبان آوردن این (پیشفرض فقهی) که مهریه نوعی مبادله تجاری (با متاع جنسی زن) است احساس شرم می‌کنند. با اینحال آنان همچنان، بدون برملا ساختن یا به چالش کشیدن پیشفرض‌های حقوقی که زمینه ساز چنین احکامی در قوانین ازدواج است، ناخودآگاهانه تئوری «متاع جنسی زنان» را بازتولید می‌کنند. دنباله فصل کنکاشی است روشنگرانه در عرصه‌های دیگر ازدواج و روابط جنسی، تحت عناوین کنجکاوی برانگیز از قبیل: حیرت سه: اطاعت از شوهر در بستر - یا - حیرت نه: سکس بوسیله دست (استمناء).

فصل آخر کتاب، حیرت در باب همجنس‌گرایی، حاوی بحثی است روشنگرانه درباره جرم انگاری روابط میان همجنس (همجنس‌گرایی). با ظهور اسلام سیاسی و احیای مضامین کیفری فقه در موضوع رابطه جنسی خارج از قرار ازدواج، این بحث به عرصه بحران عمیقی در رابطه با قوانین بین المللی حقوق بشر مبدل گردید. سخن یوسف حاوی این مطلب است که چنین جرم انگاری زمینه در قرآن و سنت ندارد. رجوع به آنان (قرآن و سنت) خود موجب سردرگمی و سوال برانگیز خواهد بود (۱۰۳). قرا

قرآن هیچ اشاره ای به رابطه جنسی زن با زن ندارد و عبارتی که از آن

برای توجیه حرام بودن رابطه جنسی مرد با مرد (داستان مردم لوط) استفاده می‌شود مربوط به صدمه زدن به دیگران است و در بحث تمایلات جنسی، مشخصاً به تجاوز مرد به مرد اشاره دارد (۱۲۷). هدف یوسف در این فصل، برجسته کردن موضوعاتی است از قبیل اختلاف نظر علمای دینی پیرامون این مطلب و تفاوت عظیم بین رویکرد فقها و علمای دینی و مفسران قدیم با توده عادی مسلمان عصر حاضر در برخورد با مقوله همجنس‌گرایی (۱۲۷). از نظر یوسف، زشت انگاری همجنس‌گرایی بر مبنای چنین قواعد ذهنی، گویای اضطرابات روانی و استنکاف از پذیرش تفاوت‌ها است، اگر نگوئیم ناشی از دوگانگی روانشناختی در سطح ناخودآگاه است.

کتاب حیرت یک زن مسلمان: در ارث، ازدواج، و همجنس‌گرایی اثری است برجسته در عرصه منطق و خردورزی که در طی آن یوسف محاوره‌ای نقادانه با مفسران و فقهای کلاسیک و معاصر دارد؛ تا نشان دهد چگونه در طی قرون متوالی این تعبیر و تفسیرهای انسانی بوده است که راه را بر گزینه‌های خوانش عادلانه از قرآن بسته است. این کتاب مشارکت ارزشمندی است در حوزه جدیدی از آثار ادبی که اهتمام بر خوانشی نوین دارد؛ خوانشی متأثر از ارزش‌ها، علائق، و مسائل قرن بیست و یکم. خوانشی که به مسلمانان اجازه میدهد در ایمان خود باقی بمانند و در عین حال منتقد تفاسیر غالب از متون و احکام موجود باشند. یعنی تفاسیری که توجیه گر تبعیض به نام اسلام و مسلمانی است.

کار لامیه بنیوسف، یعنی ترجمه بسیار خوب متنی که در وهله نخست برای خوانندگان «درونی» (مسلمانان) نوشته شده بود، نیز در نوع خود بسیار ارزشمند است. با این حال چند ایراد کوچک نیز بر آن وارد است. مهمترین ایراد، ترجمه کلمه «مساوة» به «equity» است (برای مثال ص ۲۲ و ۴۲). در واقع «equity» اصطلاحی است که مدافعان دیدگاه فقه سنتی از مفاهیم جنسیتی بکار می‌برند و مقصودشان از آن «مکمل» یکدیگر بودن (و نه حقوق برابر داشتن) است، مفهومی که فرسنگ‌ها از مقصود الفه یوسف از بکار بردن لفظ «مساوة» فاصله دارد که معنای آن در متن به وضوح «برابری و مساوات» است. ایراد کم اهمیت تر، ترجمه نادرست مهر/صدق به «dowry»



است؛ دقیق بگویم، مهریه «dower» است؛ «dowry»، که در قوانین اسلامی یا سنت‌های مسلمانان وجود ندارد، تقریباً برعکس «dower» است.

* زیبا میرحسینی استاد انسان‌شناسی حقوقی، پژوهشگر فمینیسم اسلامی، عضو مرکز مطالعات قوانین اسلام و خاورمیانه مدرسه عالی مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن است

خداش

گزارش دومین مجمع عمومی «انجمن آزادی اندیشه»

دومین مجمع عمومی «انجمن آزادی اندیشه» در ساعت ۲۰ به وقت اروپای مرکزی در روز یکشنبه ۱۸ فروردین ۱۳۹۸ / ۷ آوریل ۲۰۱۹ به صورت مجازی برگزار شد.

در آغاز پس از اعلام رسمیت مجمع به وسیله دبیر هیئت مدیره (آقای حسن یوسفی اشکوری) آقای کاظم علمداری به عنوان رئیس مجمع عمومی انتخاب شد. آنگاه آقای اشکوری گزارش هیئت مدیره را برای حاضران قرائت کرد که متن کامل آن در پی خواهد آمد.

سپس حاضران درباره‌ی گزارش هیئت مدیره و عملکرد آنان اظهار نظر کرده و عموماً ضمن اظهار رضایت و حمایت از فعالیت‌های هیئت مدیره‌ی انجمن، دیدگاه‌های انتقادی خود را نیز بیان کرده و همچنین پیشنهادهایی برای اعتلای فعالیت‌ها در آینده و به دست هیئت مدیره جدید ارائه دادند. پس از گفت‌وگوهای مفصل مجمع عمومی مقرر داشت که این نظریات به طور کلی به عنوان چشم انداز و «نقشه‌ی راه آینده» برای دو سال دیگر مورد توجهی هیئت مدیره‌ی جدید قرار گرفته و در چارچوب اساسنامه و در حد توان و امکانات برای تحقق آن‌ها بکوشند. در نهایت اعلام رأی شد و عملکرد دو ساله هیئت مدیره‌ی انجمن به اتفاق آرا تصویب گردید.

در قسمت پایانی مجمع عمومی که به انتخاب هیئت مدیره‌ی جدید اختصاص داشت برخی افراد یا خود برای عضویت داوطلب شده و یا افراد دیگری آن‌ها را برای عضویت معرفی کردند. در نهایت ۹ نفر نامزد پذیرش مسئولیت هیئت مدیره‌ی جدید انجمن شدند.

برای حفظ اصل مخفی بودن رأی‌ها در انتخاب هیئت مدیره، براساس روالی که از نخستین مجمع عمومی انتخاب کرده‌ایم، دو نفر از اعضای حاضر در مجمع (که نه عضو هیئت مدیره‌ی پیشین بودند و نه نامزد عضویت در هیئت مدیره‌ی جدید) به عنوان معتمد مجمع انتخاب شدند و مصوب شد کلیه‌ی اعضای دارای حق رأی رأی‌های خود را به ایمیل اختصاصی که این دو معتمد اعلام می‌کنند (و هیچ کسی دیگری به آن دسترسی ندارد - درحقیقت به عنوان صندوق رأی در اختیار دو معتمد) بفرستند. و پس از پایان زمان رأی‌گیری، دو معتمد انتخاب شده نتیجه‌ی انتخابات را به دبیر هیئت مدیره اعلام خواهند کرد تا به اطلاع اعضای انجمن رسانیده شود.

از میان ۹ عضو نامزد هیئت مدیره‌ی جدید، ۷ نفر زیر به عنوان هیئت مدیره‌ی جدید انتخاب شدند (۵ نفر نخست اعضای اصلی و دو نفر دیگر اعضای جانشین):

خانم‌ها و آقایان: نیره توحیدی، منصوره شجاعی، محمدرضا نیکفر، حسن یوسفی اشکوری، علیرضا کاظمی، سعید پیوندی، ایمان گنجی

گزارش عملکرد دوساله‌ی هیئت مدیره‌ی «انجمن آزادی اندیشه» به مجمع عمومی دوم «انجمن»

دوستان و یاران انجمن آزادی اندیشه
ضمن خوشامدگویی و عرض شادباش نوروزی به حضاران در مجمع عمومی و سپاس از حضورتان و آرزوی موفقیت و بهروزی برای یکایک یاران، اینک گزارش کارنامه‌ی دوساله‌ی «انجمن» به آگاهی اعضای مجمع می‌رسد.



درآمد

همان‌طور که آگاهی دارید مسئولیت هیئت مدیره‌ی «انجمن» در سال گذشته با اطلاع و توافق شما نزدیک به چهار ماه تمدید شد. درواقع مجمع عمومی انجمن، براساس زمان قانونی، باید در ماه پایانی سال ۲۰۱۸ برگزار می‌شد اما، عملاً چنین نشد و به تأخیر افتاد. باین‌همه از این تأخیر ناخواسته پوزش می‌خواهیم.

***** عملکرد دوساله‌ی هیئت مدیره‌ی «انجمن» از این‌قرار است:**

۱ - نشست های منظم هیئت مدیره‌ی «انجمن»

نخستین مجمع عمومی «انجمن» در ۱۶ نوامبر ۲۰۱۶ به صورت مجازی و با شرکت بیست و دو نفر از اعضای دارای حق رأی انجام شد (که البته برخی از دوستان به صورت وکالتی حق رأی خود را اعمال کردند). در انتخابات آن مجمع عمومی پنج نفر به عنوان اعضای اصلی و دو نفر به عنوان اعضای جانشین هیئت مدیره برگزیده شدند (نیره توحیدی، ویکتوریا طهماسبی، کاظم کردوانی، محمدرضا نیکفر، حسن یوسفی اشکوری به عنوان اعضای اصلی و علی‌رضا کاظمی و امید منتظری به عنوان اعضای جانشین).

جلسه‌های هیئت مدیره‌ی «انجمن» غالباً به صورت منظم، دو هفته یک بار، تشکیل شده و پس از رایزنی درباره‌ی نیازهای روز و متوسط مدت «انجمن» برای تحقق وظیفه‌های محوله و تعریف شده تا حد امکان کوشیده است. همچنین به آگاهی می‌رسانیم که دوست همکارمان، خانم طهماسبی گرامی، پس از چند بار حضور در جلسه‌های هیئت مدیره به علت مشکلاتی که داشته‌اند همکاری خود را قطع کرده‌اند و دیگر در هیچ یک از جلسه‌ها و فعالیت های انجمن شرکت نکرده‌اند.

۲ - تداوم انتشار نشریه‌ی «انجمن آزادی اندیشه»

نشریه‌ی «آزادی اندیشه» که از پیش با سردبیری آقای کردوانی منتشر می‌شده، در این دوره نیز به انتشار خود ادامه داد. در این فاصله سه شماره

منتشر شده و شماره چهارم آن (شماره هفتم از مجموعه‌ی مجلدات) البته با تأخیر به زودی منتشر خواهد شد. گفتنی است که در دو شماره‌ی اخیر برخی اعضا به عنوان سردبیرِ موردی همکاری داشته‌اند. شماره پنجم آقای اشکوری همکاری داشته و در شماره‌ی هفتم که در دست انتشار است خانم توحیدی مسئولیت مشترکِ سردبیری را با آقای کردوانی برعهده دارد.

درخصوص مشکلاتی که برای انتشار نشریه با آن روبه‌رو هستیم در صورت لزوم در مجمع عمومی بیشتر سخن خواهیم گفت اما، به‌اشاره بگوییم که پس از بحث و رایزنی هیئت تحریریه‌ی نشریه و هیئت مدیره‌ی «انجمن» برای انتخاب موضوع اصلی هر شماره، به دوستان و همکاران عزیز برای سفارش مقاله مراجعه می‌شود. پس از دریافت هر مقاله، آن را برای دو نفر جهت نظردهی فرستاده و سپس نظرهای دریافت شده را برای نویسنده‌ی مقاله ارسال می‌گردد و گاه این رفت‌وآمد بیش از یک بار صورت می‌گیرد. پس از دریافت متن نهایی مقاله مرحله‌ی ویرایش فارسی و ویرایش نگارشی خط انجام می‌شود. سردبیر نشریه دست‌کم هر مقاله را ۵ بار (روی صفحه‌ی کامپیوتر) می‌خواند و بررسی می‌کند. به عبارت دیگر یک شماره‌ی ۳۰۰ صفحه‌ای دست‌کم ۱۵۰۰ صفحه خواندن روی صفحه‌ی کامپیوتر دارد.

به‌رغم همه‌ی مشکلات خوشحال هستیم که به‌یمن همکاری صمیمانه و پُرازش دوستان بزرگواری که تا امروز در نوشتن مقاله‌های ارزشمند خود به ما یاری رسانده‌اند (و در این‌جا یک بار دیگر از همه‌ی آنان تشکر می‌کنیم)، امروز نشریه‌ی «آزادی اندیشه» (به‌رغم انتشار نامنظم آن) به یکی از معتبرترین نشریه‌های علوم انسانی و اجتماعی ایران تبدیل شده است.

هر شماره‌ی نشریه دست‌کم میان ۲۰ تا ۳۰ هزار بیننده دارد. نسخه‌ی پی.دی.اف. آن بین ۴ تا ۵ هزار نسخه ضبط می‌شود. تا آن‌جا که اطلاع داریم برخی از استادان دانشگاه‌های ایران از هر شماره‌ی نشریه میان ۵ تا ۱۵ شماره را فتوکپی می‌کنند و آن‌ها را پخش می‌کنند. دوستانی نقل کرده‌اند که نسخه‌های چاپی نشریه را زیر پیشخوان برخی کتابفروشی‌ها دیده‌اند.

از هر شماره‌ی نشریه افزون بر نسخه‌ی دیجیتالی آن میان ۲۵ تا ۵۰ نسخه به‌دست دوستان گرامی «ایران آکادمیا» به‌صورت چاپی منتشر می‌شود که



ازجمله برای ارسال به کتابخانه‌های بزرگ چند شهر بسیار مهم است. در همین جا از این دوستان سپاسگزاری می‌کنیم.

۳ - وینارهای ماهانه «انجمن»

در این دو سال وینارهای ماهانه‌ی انجمن تقریباً به شکل منظم برگزار شده است. در هر ماه شخصیتی فرهنگی و علمی میهمان انجمن بوده و در موضوع مشخص علمی و پژوهشی خود با مخاطبان سخن گفته است. چنان که آشنایان و مخاطبان اطلاع دارند این برنامه‌ها به صورت زنده‌ی گفت‌وگو و یا سخنرانی و در هر دو صورت همراه با پاسخ به پرسش‌های شنوندگان اجرا می‌شود. این برنامه‌ها به صورت زنده (از طریق فیس بوک) پخش شده و سپس در سایت انجمن و در یوتیوپ برای عموم قابل دسترسی است. این برنامه که تقریباً در آخرین یکشنبه‌ی هر ماه میلادی برگزار می‌شود افزون بر گسترده کردن ارتباط میان اعضای انجمن و انجمن و علاقه‌مندان بحث‌های نظری در پهنه‌ی علوم انسانی و اجتماعی، با استقبال روبه‌رو شده است. مدیریت این وینارها با آقای کاظمی است.

۴ - سمینارهای «انجمن»

از میانه‌ی سال ۲۰۱۷ هیئت‌مدیره‌ی «انجمن» ضرورت برگزاری سمینارهای نظری درخصوص موضوع‌های روز را بررسی و تصویب کرد که در زمان‌های مناسب سمینارهایی با موضوع‌های مختلف و مفید و هر بار در شهری برگزار شود. هدف آن نیز از یک سو ارتباط مستقیم‌تر با اعضا و علاقه‌مندان و از سوی دیگر افزودن دامنه‌ی فعالیت‌های فرهنگی و علمی «انجمن» بوده است. تاکنون سه سمینار در سه مکان مختلف برگزار شده است: اولی در تابستان ۲۰۱۷ در شهر کلن به مناسبت ۵۰۰ سالگی «رفرماسیون»، دومی در زمستان ۲۰۱۸ در شهر برلین برای بررسی نظری حرکت دختران خیابان انقلاب و حرکت‌های بزرگ اعتراضی دی‌ماه ۹۶، سومی در پاییز ۲۰۱۸ در شهر پاریس به مناسبت ۴۰ سالگی انقلاب ایران. موضوع‌های سمینارها و سخنرانان و عنوان‌های عام و خاص سمینارها در زمان خود به اطلاع اعضا و کلیه‌ی

مخاطبان رسیده است.

این سمینارها در زمان برگزاری به‌صورت زنده از طریق فیس بوک پخش شده‌اند و اکنون نیز فایل‌های تصویری و صوتی و در مواردی متن‌های نوشته‌شده‌ی سخنرانی‌ها در سایت «انجمن» در دسترس است.

۵ - سایت «انجمن»

یکی از رکن‌های «انجمن» سایت آن است. در این دوره آقای امید منتظری سردبیری سایت را بر عهده داشته است. بخشی از مقاله‌های منتشر شده در سایت بازنشر مقاله‌های انتشار یافته در نشریه‌ی «انجمن» به صورت جداگانه بوده و بخشی نیز به بازنشر مقاله‌های مفید در عرصه‌ی علوم انسانی و اجتماعی اختصاص داشته است. البته گاه نیز مقاله‌هایی برای بار نخست در سایت منتشر شده است. اطلاعاتی‌ها و اخبار مرتبط با انجمن را می‌توانید در سایت ملاحظه کنید. درخصوص پُربارت‌تر کردن سایت و ادامه‌ی کار آن امروز با مشکلاتی روبه‌رو هستیم که در زمان بحث بیشتر توضیح خواهیم داد.

۶ - خبرنامه‌ی «انجمن»

یکی دیگر از اقدام‌های هیئت‌مدیره برای گسترش ارتباط با اعضای «انجمن» و آگاه کردن آنان از فعالیت‌های آن، انتشار یک «خبرنامه»ی داخلی بوده است. در هر فصل یک شماره از این «خبرنامه» تنها میان اعضا پخش می‌شود که در آن گزارش کوتاهی از فعالیت‌های انجام شده و برنامه‌هایی که برای آینده سازمان داده شده‌اند می‌آید.

۷ - امور مالی

واقعیت این است که براساس اساسنامه قرار بوده تمام اعضای انجمن سالانه مبلغی (فعلاً برای اروپا ۳۰ یورو و برای اعضای آمریکا و کانادا ۵۰ دلار) پرداخت کنند اما، به‌دلیل مشکلات و نبود امکان پرداخت از طریق بانک درعمل سه سال (۲۰۱۶ تا ۲۰۱۸) این مبلغ دریافت نشد. باین‌حال پس از رفع مشکل حساب بانکی مصلحت چنین اقتضا کرد که تنها حق عضویت سال اخیر



(۲۰۱۸) از اعضا دریافت شود که تاکنون شماری (البته نه چندان راضی کننده) حق عضویت خود را پرداخت کرده اند و در همین جا از همه‌ی این دوستان سپاسگزاریم. این وجه‌های محدود دریافتی حق عضویت در فعالیت‌های جاری «انجمن» از جمله صفحه‌آرایی نشریه و انتشار دیجیتالی آن و سمینارها هزینه می‌شود.

کلام واپسین:

دوستان و یاران!

شما، همگی، اهل اندیشه و قلم هستید و هریک در جاهای مختلف فعالیت فکری و علمی و مدنی دارید. ازاین‌رو هم با مشکلات این نوع فعالیت‌ها آشنا هستید و هم از ضرورت چنین تکاپوهایی باخبرید و از همه مهم‌تر دغدغه‌های اجتماعی و ملی هم دارید و به‌همین دلیل عضو «انجمن آزادی اندیشه» شده و اکنون در اینجا حضور دارید. میهن مشترک ما در وضعیت دشواری قرار دارد و ما نیز به‌مثابه‌ی یک ایرانی به‌ویژه با هویت روشنفکری مردمی و مستقل در قبال میهن و مردمانش متعهد هستیم و فعلاً حداقل کاری که از نوع ماها برمی‌آید اندکی روشنگری و کمک به رشد و تعالی علوم انسانی در وطن است؛ هدفی که انجمن در آغاز بدان جهت تأسیس شد و تاکنون نیز هرچند محدود در این مسیر تلاش کرده است.

اما یاران! برای موفقیت بیشتر تلاش بیشتر لازم است و تلاش بیشتر هم به همکاری بیشتر و جدی‌تر یاران نیاز دارد و هم به کمک‌های فکری و مادی تمام اعضا محتاج است. پیش‌نهاد می‌کنیم که دوستان برای عضویت در هیئت‌مدیره‌ی جدید داوطلب بشوند و پس از راهیابی به هیئت‌مدیره هر یک مسئولیت رکنی از رکن‌های «انجمن» (به‌ویژه نشریه و سایت و نیز دبیری) را قبول کرده و بدین ترتیب انجمن را فعال‌تر و کارآمدتر کرده و برای تحقق هدف‌های آن در چارچوب اساسنامه بکوشند. همین طور توصیه‌ی اکید داریم که اعضا از طریق پرداخت حق عضویت و بیشتر با همت عالی انجمن را در پیشبرد هدف‌هایش یاری کنند.

برای همه‌ی شما و هیئت‌مدیره‌ی جدید آرزوی موفقیت داریم.

دبیر هیئت مدیره

حسن یوسفی اشکوری

۱۸ فروردین ۱۳۹۸ (۷ آوریل ۲۰۱۹)

نشریه‌ی آزادی اندیشه

معیارهای ارزیابی مقاله‌ها و سازوکار انتشار آنها

الف: نشریه آزادی اندیشه از روز نخست اعلام کرده است که کلیه مقاله‌ها (چه در بخش موضوعی و چه در بخش باز نشریه) به صورت «همتاخوانی» (peer review) منتشر می‌شوند.

قصد ما از ارزیابی هر مقاله‌ای، نه ارزیابی ارزشی آن است و نه دخالت در نظر نویسنده‌ی مقاله.

تأیید قابل انتشار بودن هر مقاله‌ای، به معنای تأیید نظر آن مقاله نیست؛ بلکه به معنای تأیید آکادمیک بودن آن (در حد نشریه‌ی ما) و رعایت معیارهای مقاله‌نویسی نشریه‌ی ماست که از این قرارند:

- ۱- استواری علمی مقاله.
- ۲- آیا نویسنده به عنوان مقاله‌ی خود وفادار مانده است؟
- ۳- آیا مقاله از انسجام فکری و منطقی برخوردار است؟
- ۴- آیا منابع و ارجاع‌های مقاله قابل استناد و معتبر هستند؟

۵- آیا مقاله در حد تکرار مکررات است یا حرف و ادعایی در آن وجود دارد؟

ب: کلیه‌ی مقاله‌های دریافتی برای نشر در نشریه در اختیار دو تن از متخصصان حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد، قرار می‌گیرند. نظر متخصصانی که به ارزیابی مقاله‌ها می‌پردازند (که هم نام ایشان و هم نام نویسندگان مقاله‌ها در مرحله‌ی ارزیابی حذف می‌شود) برای تصحیح اشتباهات یا کاستی‌های نظری احتمالی در اختیار نویسندگان مقاله‌ها قرار می‌گیرد. چنانچه هر دو متخصص رأی به انتشار مقاله‌ای بدهند، آن مقاله منتشر خواهد شد. اگر دو متخصص مقاله‌ای را (در شکل ارائه شده) مناسب انتشار در نشریه ندانند، مقاله منتشر نخواهد شد. اما در صورت یک نظر مثبت و یک نظر منفی در انتشار مقاله‌ای، سردبیر نشریه و شورای تحریریه با توجه به دلیل‌های ارائه شده و با توجه به محتوای مقاله تصمیم خواهند گرفت.

پ: مقاله‌هایی که پیش‌تر منتشر شده‌اند، نمی‌توانند در نشریه چاپ شوند. تبصره ۱: ترجمه‌ی مقاله‌هایی که به زبان‌های خارجی منتشر شده‌اند، از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۲: مقاله‌هایی که حاصل سخنرانی هستند و برای بار نخست به شکل مقاله ارائه می‌شوند، از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۳: مقاله‌هایی که شکل بسط داده شده و اضافه شده‌ی مقاله‌هایی هستند که پیش از آن منتشر شده‌اند، در صورتی می‌توانند در نشریه منتشر شوند که از نظر ساختار دچار تغییرات شده و در واقع اثر تازه‌ای شمرده شوند. تشخیص این امر با شورای تحریریه خواهد بود.

Foreword

The journal, 'Freedom of Thought', is a publication within the realms of Social Sciences and Humanities. The three intertwined components of Social Science, Thought and Freedom fully describe the goals of this publication and its reason to exist, its 'raison d'être'.

The 'word' is the primary tool with which theories are developed in Social Sciences and Humanities. In this sense, they are disciplines of 'discourse'. Meanwhile, 'words' and 'discourse' emerge through 'thought' and, as human thought expands and reaches broader horizons, words and discourse are revealed in richer and more diverse shades. However, thought can grow only within the boundless field of freedom.

Thus, the cornerstone of this publication is the protection of unbounded freedom of thought and speech without exceptions - which is different from unconditional freedom, since we know freedom has both conditions and consequences. 'Unbounded' signifies a fundamental human right to enter, think about and explore any and all fields of existence. 'Without exception' means that no one should be excluded from this freedom to express their thoughts and opinions.

It is our intention that 'Freedom of Thought' be an open window to the vast horizons of thought and expression. For those who show concern for Social Sciences and Humanities; who understand its advancement is crucial for Iran's present and future; who believe in freedom of thought and expression - this publication is for you.

Advisory Board

Kazem ALAMDARI

Kazem IZADI

Arash JOUDAKI

Kazem KARDAVANI

Reza KAZEMZADEH

Farhad KHOSROKHAVAR

Ali Akbar MAHDI

Ali MIRSEPASI

Mohammad Reza NIKFAR

Saeed PAIVANDI

Esfandiar TABARI

Nayereh TOHIDI

Hassan YOUSSEFI ESHKEVARI

AZADIYE ANDISHEH
(Freedom of Thought)

**A Persian Journal of Social Sciences & the
Humanities**

Published by
The Association for Freedom of Thought-Iran
(AFTI)
No. 7, July 2019

Editor-in-Chief: Kazem KARDAVANI
Editor of this Issue: Nayereh TOHIDI

Contacts:
Editor-in-Chief:
azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com
Board of Directors:
azadiandisheh.society@azadiandisheh.com

Azadiye Andisheh is a peer reviewed journal