

سرنگونی نظام

پدرسالار جمهوری اسلامی

گامی فوری در راه رهایی زنان

در نقد کمپین یک میلیون امضاء و «فمینیسم اسلامی»

مریم جزایری





# سرنگونی نظام پدرسالاری جمهوری اسلامی گام فوری در راه رهایی زنان

در نقد کمپین یک میلیون امضاء و «فمینیسم اسلامی»

مریم جزایری



نسخه‌ی اولیه‌ی این مقاله در کنفرانس «نارضایتی: سیاست و شعر در مقاومتِ زنان» ارائه شد ( ۱۱ و ۱۲ مه ۲۰۱۰، دانشگاه تورنتو).

## مقدمه

با استقرار دولت تئوکراتیک در ایران در سال ۱۳۵۷، برقراری شکل جدیدی از ستم بر زنان ایران تبدیل به شاخص رژیم جدید شد. این روابط ستم‌گرانه‌ی جدید بر دو پایه توجیه شد: پایه‌ای الهیاتی یعنی جایگاه زن و اخلاقی که از سوی «خدا» دیکته شده است؛ و بر پایه‌ای سیاسی به این صورت که رفتار و پوشش بیرونی زن محکی است در مبارزه علیه «شیطان بزرگ» که از طریق «فاسد کردن زنان مسلمان ایران با فرهنگ جنسی غربی» دست به «تهاجم فرهنگی» زده است.

تجربه‌ی دولت تئوکراتیک در ایران به طور انکارناپذیری ثابت کرده است که دین رابطه‌ی اجتماعی و رابطه‌ی قدرت است. ممنوعیت نقد دین تحت لوای «تساهل» منجر به ممنوعیت نقد رابطه‌ی اجتماعی و رابطه‌ی قدرت ستم‌گرانه در جامعه است: رابطه‌ای که میان مردم و دولت و همچنین میان خود مردم برقرار است.

در ایران، دین ایدئولوژی قدرت حاکم است و روابطش با اقشار مختلف نیازمند تحلیل سیاسی و اجتماعی است. حتا حجاب (قانون پوشش اسلامی) انتخاب یا میراث فرهنگی «خنثا» نیست. بلکه دارای محتوای اجتماعی است و مهم‌ترین

نماد سیاسی سرکوب زنان در ایران است.

در تابستان سال ۱۳۸۸ (۲۰۰۹) و در ماه‌های پس از آن، مبارزات بی‌باکانه‌ی زنان ایران در خیابان‌های تهران و دیگر شهرها، علیه نگهبانان تئوکراسی اسلامی بسیاری از مردم اقصا نقاط جهان را به وجد آورد و الهام بخشید. این رخداد بسیاری از فرض‌های غلط را (از جمله سازه‌های هویتی دلبخواه برای «زن مسلمان» ایرانی را که در دو دهه‌ی گذشته در محافل آکادمیک سکه‌ی رایج بوده است) دود کرد و به هوا فرستاد.

زنان ایران از «سال صفر» (۱) طغیان خود را علیه اسلامی کردن روابط پاتریارکی (پدرسالاری) توسط جمهوری اسلامی ایران آغاز کردند. در اسفند ۱۳۵۷ (مارس ۱۹۷۹) خمینی فرمان حجاب اجباری را صادر کرد. جواب وی شورش پنج روزه توسط زنان در تهران و دیگر شهرهای مهم کشور بود. خمینی مجبور شد فرمان خود را پس بگیرد تا این که در فرصتی مناسب با کینه‌جویی شدید به زنان حمله کند. در آن زمان آن دسته از حاکمان که امروز خود را جناح «اصلاح‌طلب» جمهوری اسلامی می‌خوانند (و امروزه خاتمی، موسوی و کروبی شخصیت‌های شناخته شده‌اش هستند) از ته قلب از این اقدام حمایت و نقش برجسته‌ای در تحمیل آن بازی کردند. دیگرانی نیز مانند ملی مذهبی‌ها (شامل نهضت آزادی و دیگران) هر چند برخی با اما و اگر از این اقدام حمایت کردند.

سال‌ها بعد، برخی از زنان منتسب به جناح «اصلاح‌طلب» جمهوری اسلامی و نیروهای ملی مذهبی همراه با عده‌ای از روشنفکران و متخصصین و هنرمندان سکولار که درگیر فعالیت‌های ان. جی. اویی بودند و برخی از دانشگاهیان مقیم خارج جریانی به نام «کمپین یک میلیون امضاء» را به وجود آوردند. سکولارهای این جریان استدلال کردند که کار از درون نظام تنها راه ممکن برای رشد جنبش زنان است. این پروژه در واقع میثاقی تلویحی میان جمهوری اسلامی و اپوزیسیون وفادارش بود. جمهوری اسلامی (حداقل جناحی از آن) به این تلاش به عنوان

راهی برای مهار جنبش مقاومت زنان علیه تئوکراسی اسلامی می‌نگریست. هر چند اسامی اعضای مونث خاندان‌های طبقه‌ی حاکم در لیست اولیه‌ی بنیان‌گذاران کمپین غایب بود اما کمپین مخفیانه «دعای خیر» آنان را به همراه داشت. فعالین کمپین به تقلب حیرت‌انگیز دیگری نیز دست یازیدند. ابتدا بیانیه‌ای را که بسیار عام بود به دست امضاء کنندگان دادند. پس از انتشار کلیات طرح و جزوه‌ی حقوقی آن روشن شد که این پروژه در چارچوب ایدئولوژی و قانون نظام حاکم است. زمانی که این واقعیت آشکار شد بسیاری از زنان و مردان مخالف رژیم، امضای حمایت خود را پس گرفتند.

برای مشروعیت بخشیدن به این ائتلاف که برخی از بدنام‌ترین عناصر جمهوری اسلامی به عنوان ستاره‌گان جنبش زنان ظاهر شدند، کمپین سخت تلاش کرد که حمایت برخی از روشنفکران و فعالین چپ در تبعید را نیز جلب کند. من در این نوشته استدلال خواهم کرد که کمپین (و مشتقاتش) حتا جنبشی اصلاح‌طلبانه برای حقوق زنان نیست بلکه یک جریان «مشروطه‌ی اسلامی» است. منظورم از این واژه این است که این جریان خواهان اصلاح قانون است اما مشروط به چارچوبه‌ی اسلامی قانون اساسی ایران.

این جریان سدی است در مقابل رشد مبارزه‌ی رهایی بخش زنان علیه جمهوری اسلامی. کمپینی‌ها فعالانه یک بینش و استراتژی ضد انقلابی را در میان زنان تبلیغ می‌کنند. بی‌وقفه در مورد مضرات گذر به ورای حصارهای تحمیلی جمهوری اسلامی و نظم و قانون سرکوب‌گرانه‌اش می‌نویسند و موعظه می‌کنند و با تمام قوا برای پائین کشیدن افق‌ها و آرزوهای زنان به پایین‌ترین سطح ممکن تلاش می‌کنند و می‌گویند: «چیزی مطلوب است که ممکن است.»

## تشکیل، توسعه و دگردیسی کمپین

کمپین در سال ۱۳۸۵ تاسیس شد. اما پیش‌درآمد آن تجمعی در پارک لاله‌ی تهران در سال ۱۳۸۱ بود. یعنی در دوره‌ی ریاست جمهوری خاتمی «اصلاح‌طلب». در نهایت تعجب فراخوان‌دهندگان، تجمع زنان توسط نیروهای امنیتی و انتظامی سرکوب شد. البته فراخوان‌دهندگان به دلیل آن که نتوانسته بودند برای این تجمع اجازه‌ی رسمی بگیرند از حضور در آن خودداری کرده بودند! اکثر اینان از مبلغین پیگیر خاتمی بودند و دائماً به رژیم اطمینان خاطر می‌دادند که ضدیتی با آن ندارند زیرا «جنبش زنان ذاتاً مسالمت‌جو است». نوشین احمدی خراسانی که از سازماندهان مرکزی این جریان بود در موقعیت‌های مختلف تأکید می‌کرد که قانون اساسی جمهوری اسلامی حقوق زنان را تأمین می‌کند و تنها مشکل آن است که این قوانین، اجرایی نمی‌شوند. (نگاه کنید به مقالات آذر درخشان تحت عناوین: نوشین احمدی، از تلطیف قوانین تا اصلاح قوانین و نوشین احمدی، تغییر قوانین نابرابر یا توجیه قوانین نابرابر) (۲)

هنگام تاسیس، کمپین سه سند منتشر کرد: بیانیه، کلیات طرح، و جزوه‌ی حقوقی. در بیانیه خواست تغییرات قانونی زیر را پیش گذاشت: تغییر سن بلوغ دختران، برابری دیه‌ی مرد و زن، و قانون شهادت زن و مرد، قانون حضانت، قوانین مربوط به اجازه‌ی همسر یا پدر در زمینه‌ی سفر، و حق طلاق و چند همسری مرد. (۳)

در «کلیات طرح» تأکید می‌شود که کمپین مخالف جمهوری اسلامی یا اسلام نیست و خواست بازبینی قوانین تبعیض‌آمیز طبق اسلام نامشروع نمی‌باشد و تأیید چند آیت‌الله را نیز به‌عنوان شاهد می‌آورند.

به فاصله‌ی کمی بعد از تاسیس، کمپین دو جلسه‌ی بسیار مهم با شرکت زنان جناح «اصلاح‌طلب» جمهوری اسلامی برگزار کرد. اینان با امضای بیانیه‌ی کمپین،



همکاری خود را رسمیت بخشیدند. جلسه‌ی اول در اواخر دی ۱۳۸۵ تشکیل شد که اعضای بالای خانواده‌های طبقه‌ی حاکم مانند زهرا اشراقی و بسیاری دیگر شرکت داشتند که اکثراً خود صاحب‌ان. جی. اویی یا دارای مقام حکومتی بودند. در این جلسه تاکید شد که کار کمپین نه بیرون از چارچوب اسلام است و نه بیرون از چارچوب فرهنگ مردم و نه بیرون از چارچوب قانون. یکی از زنان حزب جبهه‌ی مشارکت (شهیندخت مولاوردی) ابراز نگرانی کرد که، طرح این‌گونه مباحث «ممکن است اصول‌گرایان را نگران از دست رفتن ارزش‌ها و دین مردم کند» و تاکید کرد که: «... هدف ما، مبارزه با قرائت‌های مردسالارانه از دین است و نه مبارزه با خود دین» و سوسن طهماسبی عضو کمیته‌ی روابط عمومی کمپین جواب داد: «کار ما نه خارج از چارچوب اسلام و فرهنگ مردم است و نه خارج از چارچوب قوانین و به همین دلیل است که مردم و قانون‌گذاران را مخاطب خود قرار داده‌ایم (همان‌جا).

لازم به یادآوری است که «جبهه‌ی مشارکت» به ریاست خاتمی، برادر رئیس‌جمهور وقت، حزب رسمی جناح «اصلاح‌طلب» رژیم بود.

جلسه‌ی بعد در بهمن ۱۳۸۵ (۱۵ فوریه ۲۰۰۷) با حضور شیرین عبادی، فخرالسادات محتشمی‌پور (رئیس کمیسیون زنان حزب مشارکت و رئیس دفتر زنان ریاست جمهوری خاتمی) و دیگر اعضای حزب مشارکت بود. (۴) در این جلسه فریده ماشینی عضو کمیسیون زنان حزب مشارکت گفت: «بحث کمپین در کمیسیون مطرح شده و کسی مخالف آن نبوده است ولی پلاتفرم حرکت، اجتماعی است و نباید سیاسی شود. عده‌ای معتقدند که با توجه به خاستگاه حزب و مسلمان بودن اکثریت مردم، نکاتی به مطالب دفترچه‌های حقوقی کمپین اضافه شود که حمایت بیشتر مردم مسلمان را داشته باشد» (همان‌جا). فریده غیرت و شیرین عبادی نیز به تحسین و تمجید از ظرفیت‌های عظیم و پویایی اسلام پرداختند. (۵)

نوشین احمدی خراسانی که توپ‌خانه‌ی ایدئولوژیک کمپین است و در استفاده از تئوری‌های ابزارگرایانه برای مقبول جلوه‌دادن سازش‌کاری با قدرت حاکم تخصص بالایی دارد، طی مقالاتی افکار حامیان کمپین را برای ایجاد ائتلافی کرپه میان کمپین با زنان هیئت حاکمه و با ایدئولوژی حاکم این چنین آماده کرد: «نسل پنجم فمینیست‌های ایرانی [منظور، خود و هم‌فکرانش است]... نسلی غیرایدئولوژیک اما با فاصله‌ای نسبی از قدرت است. ... دیگر رادیکال بودن یا نبودن یک جریان اجتماعی و فکری صرفاً با نوع ایدئولوژی فعالان‌اش امکان‌پذیر نیست. ...» (۶)

وقتی نوشین احمدی به حامیان کمپین می‌گوید «فاصله از قدرت، نسبی است» و نه مطلق! منظورش آن است که، از نزدیکی با قدرت احساس ناراحتی نکنید. وی برای زیبا جلوه‌دادن این ائتلاف کرپه با رژیم، سازش‌ناپذیری مخالفین رژیم را به «اختلاف ایدئولوژیک» تقلیل می‌دهد. در جنبش‌های ایران و سراسر جهان رادیکال بودن یا نبودن جریان‌ات اجتماعی یا فکری، توسط رویکردی که هر یک نسبت به دولت‌های ارتجاعی حاکم اتخاذ می‌کنند، تعیین می‌شود. بر این مبنا است که جریانی «مردمی» یا «سازش‌کار و تسلیم‌طلب و خائن» خوانده می‌شود. این سنجه، تاریخی طولانی و ریشه‌دار در ایران و جهان دارد و امثال نوشین احمدی به این سادگی‌ها نمی‌توانند گریبان خود را از آن خلاص کنند. موعظه‌های نوشین احمدی آن قدر بی‌مایه است که تنها عده‌ای را که می‌خواهند فریب بخورند می‌تواند فریب دهد. او ادامه می‌دهد که: «این نسل جدید از فمینیسم ... را شاید بتوان «فمینیسم عامه‌ی مسلمان» نامید که با «اسلام ایدئولوژیک» در ماهیت و با «اسلام دارای قدرت» در روش و خواسته‌ها، متفاوت است. ...». نوشین احمدی رابطه‌ی خود و کمپین را با «اسلام دارای قدرت» یعنی دولت جمهوری اسلامی ایران روشن کرد: در ماهیت با آن متفاوت نیست فقط در روش و خواسته‌ها متفاوت است.

آذر درخشان فلسفه‌ی نوشین احمدی را به شدت مورد انتقاد قرار داده و می‌نویسد: «... این بینشی ارتجاعی است که برده را دعوت می‌کند که به زنجیرهای بردگی‌اش عادت کند.» (۷)(۸)

اتحاد با جناح اصلاح طلب جمهوری اسلامی، به کمپین جواز اپوزیسیون وفادار را داد. البته آن زمان در تصور «فمینیست‌های موقعیتی» مانند نوشین احمدی نمی‌گنجید که بعد از «نسل پنجم» نسل ششمی هم در کار است که به میدان می‌آید و موقعیت بود و نبود را برای کلیت نظام جمهوری اسلامی به وجود می‌آورد. در هر حال، در سال ۸۵ و ۸۶ کمپین بی‌وقفه در راه اتحاد با «اسلام دارای قدرت» پیشروی کرد و تلاش کرد وارد پیمانی با زنان جناح «اصول‌گرا» نیز بشود. این هدف از طریق ایجاد ائتلافی جهت ممانعت از تصویب «قانون حمایت خانواده» برآورده شد. این قانون به مردان در زمینه‌ی چندهمسری و صیغه‌گیری آزادی‌های بیشتری می‌داد! این قانون حتا صدای اعتراض زنان جناح «اصول‌گرا»ی حکومت را در مجلس درآورد به خصوص آن که شوهرانشان پیشاپیش دست خود را در زمینه‌ی چند همسری و صیغه امتحان کرده بودند. به این ترتیب، این‌ها نیز یار کمپینی‌ها شدند تا دوش به دوش هم به جنگ قانون مذکور بروند. نمایندگان مجلس با پس و پیش کردن جملات قانون آن را تصویب کردند. کمپینی‌ها این واقعه را پیروزی هزاره‌ی سوم زنان قلمداد کردند. بدین ترتیب، کمپین شایستگی خود را به زنان جناح «اصول‌گرا» هم نشان داد. در نتیجه «جنبش زنان» گسترش یافت و دامنه‌اش به مجلس شورای اسلامی هم رسید و «هم‌گرایی زنان» متولد شد. چه لحظه‌ی مبارکی!

«هم‌گرایی زنان» دست به کار تدارک انتخابات دوره‌ی دهم ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۸ شد و پیشنهاد اتحاد «مطالبه‌محور» را داد. پلاتفرم طوری تنظیم شد که بتواند زنان گرایش‌های متفاوت طبقه‌ی حاکمه را در بر بگیرد و رسماً طرف هیچ یک از کاندیداها را نگیرد.

اما زمانی که آن انتخابات معروف از راه رسید، شکاف بزرگی در صفوف طبقات حاکم، روزنه‌ای را به روی جاری شدن سونامی مقاومت توده‌هایی که سی سال در چنگال جمهوری اسلامی رنج کشیده بودند، باز کرد. زنان در صف اول این سونامی خشم قرار گرفتند. دو تضاد حدت‌یابنده (تضادهای درون طبقات حاکمه و تضاد میان مردم و طبقات حاکمه‌ی جمهوری اسلامی) درهم پیچیدند که منجر به خیزش سیاسی بسیار مهمی شد. این خیزش، سرنوشت «اتحاد بزرگ» به اصطلاح جنبش زنان را مهر و موم کرد.

اوضاع نوین پایه‌های اتحادهای گذشته را نابود کرد. «هم‌گرایی زنان» از هم پاشید. طبق گفته‌ی نوشین احمدی، «جنبش زنان» شان از سه طرف منشعب شد: برخی طرف احمدی نژاد را گرفتند و برخی به قول وی «رادیکال» شده و خواست سرنگونی رژیم را دارند و کسانی مانند خودش وسط را گرفته‌اند و نقش چاله پرکن را بازی می‌کنند. چون مطمئن نیستند که باد از کدام طرف خواهد وزید. (۹)(۱۰)

نیازهای سیاسی جناح «اصلاح‌طلب» رژیم ایجاد گروه‌بندی جدیدی از «جنبش زنان» را ایجاب کرد. عده‌ای از کمپینی‌ها به «هم‌گرایی سبز زنان» پیوستند که چهره‌ی مشهور آن زهرا رهنورد همسر میرحسین موسوی است. این هم‌گرایی سبز، شاخه‌ی زنان جنبش سبز موسوی است و در چارچوب استراتژی و برنامه‌ی سیاسی آن عمل می‌کند.

خیزش مردمی پس از تقلب انتخاباتی احمدی نژاد تقریباً یک‌سال به طول انجامید. زنان شرکت‌کننده در این جنبش توده‌ای اکثراً جوان و سکولار بودند. به لطف خبررسانی خودروی جوانان از خیابان‌های تهران این واقعیت کاملاً ثبت شده است. اما بر سر «مطالبات» کمپین و شعبه‌ی «هم‌گرایی زنان» آن چه آمد؟ آیا از خیزش توده‌های مردم در سراسر کشور به عنوان فرصتی نایاب برای بالا بردن آگاهی زنان در مورد حقوقشان (آن‌طور که کمپین وعده داده

بود) سود جستند؟ همه جواب را می‌دانند. کمپینی‌ها علیه طرح مطالبات زنان در این خیزش سخت تلاش کردند و استدلال کردند که این کار موجب انحراف اذهان از موضوع «عمده» می‌شود! و این «موضوع عمده» به نظر آن‌ها برقراری عدالت انتخاباتی برای موسوی بود. این‌ها همان کسانی هستند که همیشه هیاهو به راه می‌انداختند که «جنبش زنان» ذاتا غیر سیاسی است و قسم می‌خوردند که از هر مرکز قدرتی در این جهان «مستقل»‌اند. بحران‌های بزرگ با سرعت و بی‌ملاحظه‌گی حیرت‌انگیزی ماهیت حقیقی همه‌ی شخصیت‌ها و نهادهای سیاسی و ادعاهایشان را بر ملا می‌کند.

## **کمپین و قوانین جمهوری اسلامی ایران: اصلاح یا پیرایش؟**

وقتی کمپین تاسیس شد اعلام کرد که هدفش اصلاح آن رشته از قوانین جمهوری اسلامی است که در زندگی زنان تاثیر دارد. قبل از این که ببینیم کدامین قوانین را می‌خواستند اصلاح کنند یا این که از چه راهی می‌خواستند این هدف را برآورده کنند بهتر است نگاهی به ماهیت قوانین جمهوری اسلامی کنیم - به خصوص در ارتباط با جایگاه زن در جامعه.

باید خاطرنشان کرد که در ایران قانون شریعت (قانونی باستانی که روابط قدرت معینی را دیکته می‌کند) نقشی کلیدی در نظام قانونی کشور دارد. در واقع قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مشروعیت خود را از شریعت می‌گیرد. در سال ۵۷ بنیادگرایان اسلامی بلافاصله پس از اشغال کرسی قدرت و حتا قبل از تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی قانون شریعت را به مرحله‌ی عمل گذاشتند. خمینی قضاات شرع را به هر گوشه‌ی کشور روانه کرد و آنان شروع به دستگیری و اعدام دلبخواه کردند. خمینی در کمتر از یک ماه پس از قدرت‌گیری فرمان حجاب اجباری را صادر کرد. چند هفته پس از آن «قانون حمایت خانواده»

را ملغا کرد و حق صدور طلاق بر عهده‌ی اتوریت‌های دینی گذاشته شد و سن قانونی ازدواج از ۱۸ به ۱۳ تقلیل داده شد. از زنان حق قضاوت سلب شد و توزیع قرص ضدحامله‌گی به زنان بالای ۴۰ سال محدود شد.

در واقع قانون اساسی جمهوری اسلامی، پیوندی است میان قانون شریعت و اشکال و محتوای مدرن یک دولت جهان‌سومی متعارف (دولتی که از قرن ۱۹ به این سو در بطن نظام سرمایه‌داری امپریالیستی جهانی شکل گرفته و توسعه یافته است).

غیبت کلمه‌ی «شهروند» در قانون اساسی جمهوری اسلامی کاملاً مشهود است زیرا مفهوم قانون و حق در جمهوری اسلامی متکی بر تئوری قانون «الهی» و «طبیعی» است. (۱۲) قانون اساسی جمهوری اسلامی خدا محور است و بار تعیین سرنوشت را از روی دوش انسان‌ها بر می‌دارد! اصل ۵۶ از قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌گوید: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است» و این خدا مردان زمینی خود را در ایران دارد که اراده‌ی «الهی» را تفسیر و اجرایی می‌کنند. این واقعیت که فقهای اسلام میان خدای مفروض و مردم، رابط هستند به معنای آن است که قشر خاصی فرماندهی مطلق حیات هفتاد میلیون ایرانی و کلیه‌ی ثروتی است که این هفتاد میلیون تولید می‌کند و در کشور موجود است. این قوانین به وضوح قالب‌بندی یک‌رشته روابط اجتماعی ستم‌گرانه در رابطه با زنان و دیگر اقل‌ت‌ها را بر حسب مذهب، سلسله مراتب مذهبی و جنسیت به کاست‌های مختلف تجزیه می‌کنند که طبق قانون دارای حقوق و امتیازات متفاوتی‌اند. طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی اکثریت مردم ایران (زنان به‌علاوه‌ی مردان غیر شیعه) حق رئیس‌جمهور شدن ندارند. در هر جای قانون اساسی که صحبت از «حق»، «آزادی» و «برابری» شده است، بلافاصله اضافه شده: «در انطباق با اصول اسلامی». (مثلاً اصل‌های ۲۰ و ۲۱ از قانون اساسی)

در جمهوری اسلامی، «اصول اسلامی»، آن تک خالی است که بر هر حق و حیاتی پیشی می‌جوید. اصل ۱۲ می‌گوید مذهب رسمی ایران شیعه است و اضافه می‌کند که این اصل را هرگز نمی‌توان تغییر داد. طبق مقدمه‌ی قانون اساسی، کلیه‌ی نهادهای سیاسی باید بر پایه‌ی «درک ایدئولوژیک» تشکیل شوند و فقط آن کسانی می‌توانند صاحب مقام حکومتی شوند که از این امتحان سربلند بیرون آیند.

قانون مجازات‌های اسلامی که بر پایه‌ی آثار فقهای شیعه تدوین شده است، به بهترین وجه ماهیت ارتجاعی و ضد زن نظام جمهوری اسلامی را نشان می‌دهد. برای درک ماهیت به‌غایت زن‌ستیزانه و ستم‌گرانه‌ی این قوانین کافی است نگاهی به قانون دیه-قصاص یا خون‌بها کنیم که «بهای» حیات یک زن را مساوی با نصف «بهای» حیات مرد و حتا مساوی با «بهای» یک بیضه‌ی مرد محاسبه می‌کند.

قانون اساسی ج.ا. پیوندی پست‌مدرنیستی است میان روبنای قرون وسطا با بازار مدرن سرمایه‌داری؛ بیان دولت تئوکراتیک مدرنیزه یا دولت مدرن تئوکراتیزه است. فرقی نمی‌کند! می‌توان آن را به معماری پست‌مدرن تشبیه کرد. می‌گویید، طلایه‌دار پست‌مدرنیسم در هنر معماری، بازگشت عتیقات به هنر معماری در عکس‌العمل به فرمالیسم سرد مدرنیسم است. تصورش را بکنید که بخواهیم این را در مورد روابط اجتماعی به‌کار ببریم: در عکس‌العمل به روش‌های مجرد و سرد بازارهای مالی در داد و ستد حیات مردم جهان، سکوی خرید و فروش برده در کنار بازار سهام وال استریت بر پا کنیم. جمهوری اسلامی همین است. جمهوری اسلامی دولت تئوکراتیک پترو-دلاری است که کلیه‌ی آداب سرمایه‌داری قرن بیست و یکم را در ترکیب با عتیقاتی چون بردگی زنان به‌جا می‌آورد. بله، ساختمان‌های دل‌پذیری توسط مفاهیم پست‌مدرنیستی تولید شده‌اند. اما از زیر خاک درآوردن روابط اجتماعی و رسوم دفن شده و ادغام

دوباره‌ی آن‌ها در کارکردهای جامعه‌ی سرمایه‌داری اصلاً دل‌پذیر نیست! بر خلاف گفته‌ی نظریه‌پردازان پست‌مدرن و نسبیت‌گرایی فرهنگی، حجاب اسلامی یا باقی زنجیرهای شریعت اسلام نه تنها ترجیحات «فرهنگی» مردم ایران یا دیگر نقاط خاورمیانه نیستند، بلکه احیای آن‌ها کلیه‌ی روابط اجتماعی ستمگرانه‌ی موجود را تشدید کرده است.

قوانین دارای محتوای اجتماعی‌اند. قوانین بازتاب روابط اجتماعی حاکم‌اند و به آن‌ها خدمت می‌کنند؛ بخشی از ساختار قدرت هستند؛ این واقعیت را بیان می‌کنند که چه طبقاتی دارای حق اعمال قدرت و نفوذ اقتصادی و سیاسی و فرهنگی بر دیگر طبقات و اقشار اجتماعی‌اند. تک‌خال «اصول اسلامی» در واقع تک‌خال اصول طبقه‌ی استثمارگر حاکم است که آب تقدس بر استثمارگری و ستم‌گری‌شان پاشیده‌اند. مارکس چه بُرا و قدرت‌مند گفت که، قانون بیان روابط مالکیت مسلط است و تاکید کرد که حق هرگز نمی‌تواند بالاتر از ساختار اقتصادی جامعه و فرهنگی که به‌وسیله‌ی آن شکل گرفته، باشد. این، هم در مورد قوانین سکولار صادق است و هم قوانین اسلامی. و در جمهوری اسلامی به وضوح می‌توان نشان داد. در جمهوری اسلامی ایران، گروه‌های مالی - صنعتی - زمین‌دار بزرگ (که با بازارهای جهانی تحت سلطه‌ی قدرت‌های سرمایه‌داری امپریالیستی در هم تنیده‌اند) نهادهای قدرت را نیز در دست دارند (مثلاً نهاد بیت رهبری، سپاه پاسداران و بسیج، شورای نگهبان و مجلس و قوه‌ی قضائیه و غیره). آن‌ها بر تصویب قوانین و تفسیر قوانین هم سلطه دارند. نهاد ستم بر زن، در قلب این ساختار قدرت جای دارد.

## **استراتژی سیاسی کمپین یک میلیون امضاء**

استراتژی سیاسی کمپین، فعالیت در چارچوب نظام قانونی و سیاسی کنونی



و از درون آن بوده است. در انطباق با این سیاست، از همان ابتدا گفتمان ایدئولوژیک اسلامی را در پیش گرفت. شیرین عبادی که از بنیان‌گذاران آن بود (و امروز در تبعید است) همواره مُبلغ چیزی به نام تفسیر یا خوانش «واقعی» از جایگاه زن در اسلام بوده است. در راه القای این باور، فعالین کمپین در استفاده از استدلال‌های ابزاری زبردست شده‌اند. عبادی و دیگر فعالین کمپین می‌گویند، متون اسلامی و به‌خصوص قرآن صریح‌ترین مفاهیم برابری میان زن و مرد را طرح کرده‌اند. برای بستن بحث، بازتفسیرهای الهیاتی چند آیت‌الله مشهور (مانند صانعی) را نیز به‌عنوان شاهد «درستی» ادعای خود می‌آورند. اما بازتفسیرهای متون قرآنی و دیگر متون «الهی» شیعه توسط اینان نتوانسته جای دوری برود و نمی‌تواند برود زیرا همه‌ی آن‌ها حول چارچوب دیدگاه «قانون طبیعی» (که زن و مرد متفاوت آفریده شده‌اند) می‌گردند. در حالی که، ستم بر زن، مقوله‌ای اجتماعی است. این تضاد لاینحلی است که پیشاپیش استراتژی کمپین را محکوم به فنا کرد.

کمپین به هیچ ترتیبی ادغام دین و دولت و مقام انحصاری فقها در تصویب و تفسیر قوانین کشور را به چالش نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، کمپین می‌خواهد نابرابری قانونی زن و مرد را در چهارچوبه‌ی حکومت دینی حل کند. کمپین حتا فراخوان لغو قانون دیه را نداده است! بلکه فراخوان برابری خون‌بهای زن و مرد مسلمان را داده است. این مرا به یاد حدیثی می‌اندازد که «کاسیا علی» در کتابش نقل می‌کند. حدیث مربوط به نصایح محمد است راجع به ناقص‌سازی آلت تناسلی دختران (ختنه). کاسیا علی در فصلی تحت عنوان «کم کن اما از بین نبر» حدیث را نقل می‌کند: «روزی محمد(ص) به زنی که در مدینه دختران را ختنه می‌کرد گفت: شدید نبر چون هم برای زن بهتر است و هم برای مرد خوش آیندتر است.» (اخلاقیات جنسی و اسلام. کاسیا علی ص ۱۰۵)

برای روشن کردن درک کمپین از «اصلاح قوانین»، حدیث فوق تشبیه مناسبی

است: اصل ستم‌گرانه را نگاه دار اما آن را اصلاح کن. کمپینی‌ها معتقدند تنها شانس زنان برای دستیابی به کوچک‌ترین حق، این است که همین دین اصلاح شود و در حاکمیت بماند. بنا بر این حاضر نیستند حتا ریگی بر سر راه حکومت دینی بیندازند چه برسد به این که آن را به چالش بگیرند.

از همه آشکارتر این که کمپین هرگز لغو حجاب اجباری را طلب نکرد. این امر افشاگر ماهیت کمپین است زیرا رد حجاب اجباری موضوع مرکزی شورش زنان در اسفند ۱۳۵۷ علیه فرمان حجاب اجباری خمینی بود و از آن موقع تا کنون تحمیل حجاب اجباری لبه‌ی تیز حملات جمهوری اسلامی به زنان و موضوع محوری درگیری‌های روزمره‌ی میان زنان و نیروهای انتظامی بوده است. کمپین همواره علیه طرح چنین خواستی بوده است و برایش استدلال تراشیده است زیرا گردانندگان آن می‌دانند مطالبه‌ی لغو حجاب اجباری، دست زدن به سلسله اعصاب جمهوری اسلامی است و کمپین بارها اعلام کرده است که چنین قصدی ندارد.

با این اوصاف عکس‌العمل جمهوری اسلامی به فعالیت‌های کمپین همواره ترکیبی بوده است از فضا دادن به آن و دستگیری‌های گاه به گاه فعالینش. سرچشمه‌ی این تناقض در آن است که سران رژیم از یک سو احساس می‌کنند این نوع فعالیت به خنثی کردن بمب اجتماعی بسیار خطرناکی کمک می‌کند و از سوی دیگر حتا از صدایی «درونی» در مورد این موضوع اجتماعی انفجاری احساس خطر می‌کنند.

استراتژی کار در چارچوب قانون شریعت و همچنین اتکا به جناحی از طبقه‌ی حاکمه که منافع عمیقاً با حفظ نظام گره خورده است، هر روز بیش از پیش کمپین را در جهت خیانت به منافع زنان کشیده است.

کمپین، مدافع حفظ نظم موجود است. هرگز تلاش نکرده که شاخص‌های این دولت تئوکراتیک را لگد مال کند. این واقعیتی است که نوشین احمدی خراسانی

دائماً به سران جمهوری اسلامی خاطرنشان می‌کند. وی در یکی از تازه‌ترین اظهاراتش اعلام کرد که، وظیفه‌ی «جنبش زنان» پر کردن شکاف میان دولت و ملت است! (۱۳) این بیانات تحت عنوان «پیروزی جنبش زنان در تولید یک گفتمان تازه نفس» در جلسه‌ای با حضور زهرا رهنورد به مناسبت سالگرد انقلاب مشروطه ایراد شد و مورد تشویق حضار قرار گرفت. اما گسترش جهش‌وار شکاف میان دولت و ملت، نفس اینان را برید و ماهیت به‌غایت ارتجاعی این گفتمان را عریان‌تر کرد.

نوشین احمدی همواره یکی از بی‌پرده‌ترین و صریح‌ترین سخنگویان پروژه‌ی کمپین و «هم‌گرایی سبز زنان» بوده است. همین بی‌پرده سخن گفتن برخی از دوستانش را مضطرب می‌کند. برای مثال، هایدی مغیثی که در چند سال گذشته از حامیان ثابت قدم کمپین (به‌خصوص دیدگاه‌های نوشین احمدی) بوده است از این اظهارات نوشین که کار «جنبش زنان» را پر کردن شکاف میان دولت و ملت دانسته، ابراز نگرانی می‌کند و می‌گوید، ممکن است «جنبش زنان» به‌طور فزاینده‌ای وابسته به «جنبش سبز» شود و این درست نیست زیرا «جنبش سبز»، «... رهبریت نمادین مشخصی با سیاست مشخص و تبعاً با روایت و استراتژی خاص درباره‌ی آزادی و دموکراسی دارد.» (۱۴)

اما، نوشین احمدی حرف تازه‌ای نزنده است! وی از سال‌ها پیش این سیاست را فرموله کرده و برایش تبلیغ و ترویج کرده است. (نگاه کنید به مقاله‌ی لیلا پرنیان تحت عنوان «به نام زنان علیه زنان. در نقد دیدگاه‌های نوشین احمدی» مندرج در نشریه‌ی هشت مارس شماره‌ی ۲۲). آن‌چه تازه است، شرایط جامعه است که بی‌رحمانه نقاب از چهره‌ها بر می‌دارد. مغیثی از این‌که پرده‌ی «استقلال» به اصطلاح «جنبش زنان» افتاده ناراحت است و نه از خطر وابستگی آن به مراکز قدرت. زیرا امری پنهان نبوده و نیست که سیاست‌های این «جنبش زنان» کذایی در بیت‌نجبای اسلام تعیین می‌شود. مغیثی بر این واقعیت چشم فرو می‌بندد که کمپین یک

میلیون امضاء و سپس هم‌گرایی سبز زنان در چهارچوب نگاه و ضرورت‌های نخبگان طبقه‌ی حاکم شکل گرفته و کار کرده‌اند.

کمپین هرگز به‌عنوان نهاد نقد و اعتراض اجتماعی پایه‌گذاری نشد و از ابتدای امر به‌عنوان پروژه‌ای در داخل رژیم طراحی شد. کمپین در واقع نهاد سازمان‌یافته‌ی گرایشی «از درون» است برای چک و چانه زدن با دولت پاتریارکی اسلامی. گفتمان کمپین در خدمت تجدید ساختار ائتلاف‌های طبقه‌ی حاکمه‌ی ایران است. چنین تجدید ساختاری لازمه‌ی تازه‌نفس کردن دولت سرمایه‌داری - فئودالی اسلامی در ایران است. استراتژی کمپین خدمت به این پروسه از طریق ایجاد تغییراتی در ساختار نظام پاتریارکی اسلامی است. بنا بر این کمپین را نمی‌توان «جنبش زنان» خواند. در بهترین حالت یک گروه لابی در خدمت جناحی از رژیم است که به ضرورت نوسازی روابط جنسیتی پاتریارکی اسلامی برای حفظ نظام جمهوری اسلامی پی‌برده است.

ماهیت ارتجاعی برنامه‌ی کمپین دلیل عمده است که چرا نمی‌توان آن را «جنبش» خواند. هر جریان سازمان‌یافته‌ای که بخواهد تبدیل به جنبش زنان شود باید چنان خط مشی سیاسی‌ای داشته باشد که روابط خصمانه‌ی قدرت زن‌ستیز حاکم با زنان را آشکار کند و بازتاب نفرت عمیق زنان از آن باشد؛ باید افق و برنامه‌اش فشرده‌ی مقاومت زنان و آرزوهایشان باشد. کمپین نه این تخاصم را آشکار می‌کند و نه پژواک این نفرت و مقاومت است. در عوض نماینده و صدای اپوزیسیون وفادار رژیم و احساسات و افق زنان طبقه‌ی حاکمه و آن قشری از زنان جامعه است که در حرکت یا جنبش نیستند - زنان خانواده‌های متدین، که خود را با این حکومت دینی هم مسلک و هم هویت می‌دانند. این دلیل عمده‌ای است که چرا کمپین هرگز خواست لغو حجاب اجباری و کلیه‌ی قوانین شرعی و ضدزن جمهوری اسلامی را بلند نکرد. گروه‌های لابی یا «ان.جی. او»ها هرگز نمی‌توانند تبدیل به جنبش شوند. این‌ها نهادهای «مقاومت»

جعلی و شبیه‌سازی شده؛ محصولات دوران سلطه‌ی ضدانقلاب و به قهقرا رفتن جنبش‌های انقلابی در جهان هستند.

## حجاب اجباری رابطه‌ی قدرت است

حجاب قبل از جمهوری اسلامی و بعد از آن، دو پدیده‌ی اجتماعی کیفیتاً متفاوت است. بعد از جمهوری اسلامی، با تبدیل سنت دینی به حکومت دینی، حجاب اجباری یکی از ستون‌های حاکمیت قانون و قانون اخلاقی این رژیم شد. در نتیجه رمانتیزه کردن آن توسط فکرسازان «نسبیت فرهنگی»، ارتجاعی است. حجاب در جمهوری اسلامی ایران نه فرهنگی زنانه بلکه اهرم ستم‌گری در دست یک طبقه‌ی حاکمه‌ی دینی-نظامی-اقتصادی بسیار بی‌رحم است. محتوای اجتماعی آن عبارت است از پایین راندن زن در سلسله مراتب اجتماعی و قرار دادنش در آن چه اسلامیون «جایگاه واقعی‌اش» می‌دانند. زنان را مطیع نگاه داشتن، کلید مطیع نگاه داشتن کل مردم است. این پدیده هم دارای تاریخ است و هم واقعیت مسلم جاری است. تاریخ آن به فرمان حجاب اجباری خمینی در اسفند ۱۳۵۷ (مارس ۱۹۷۹) باز می‌گردد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، شورش پنج روزه‌ی زنان خمینی را به عقب راند. این واقعه‌ی تاریخی جنبش نوین زنان ایران را متولد کرد. سرکوب و مقاومت به حول حجاب اجباری ۳۲ سال ادامه یافت. سرکوب طبق برنامه‌ریزی دولتی و به‌طور سیستماتیک پیش برده شده است اما مقاومت خودبه‌خودی و پراکنده و دارای سازمان‌دهی محدود بوده است. اما همین حد از تلاش سازمان‌یافته آتش مبارزه را در شرایط سخت فعالیت زیرزمینی و همچنین در تبعید فروزان نگاه داشته است. از آن‌جا که زهرا رهنورد ستاره‌ی «هم‌گرایی سبز زنان» محسوب می‌شود، به‌جا است نگاهی به یکی از نوشته‌های وی در مورد حجاب کنیم. مقاله‌ی

«زیبایی حجاب و حجاب زیبایی» در سال ۱۳۶۶ چاپ شد اما پیش از آن به صورت سخنرانی ارائه شده بود. از آن جا که نسخه‌ی فارسی این نوشته نایاب است (و حتی در اینترنت موجود نیست) مجبوریم به نسخه‌ی انگلیسی آن در اینترنت رجوع کنیم.

آسو تهرانی، «زیبایی حجاب و حجاب زیبایی» را این گونه جمع‌بندی می‌کند: «رساله‌ای است در دفاع از پوشش حجاب. اما عنصر آزردهنده، دفاع وی از حجاب اجباری در ایران و ارائه‌ی دلیل و برهان برای آن است ... رهنورد مقدمه‌ی کتابش را وقف آن کرده که بگوید خدا نقش‌های متفاوت بیولوژیک و اجتماعی به زن و مرد اعطا کرده است و حجاب در انطباق با این نقش‌ها می‌خواهد از بروز بیرونی جاذبه‌ی جنسی زن و فشار بر «نقطه ضعف» مرد ممانعت کند. به اعتقاد وی مهار نکردن جاذبه‌ی جنسی در غرب موجب بروز دردهای اجتماعی شده و رهنمودهای اسلامی در مورد حجاب کلیدی است برای بهبود بحران‌هایی که به‌طور اجتناب‌ناپذیر از «فعالیت جنسی آزاد و افسارگسیخته» تولید می‌شود.» (۱۵)

کتاب مملو از اندیشه‌بافی‌های افسرده و مالیخولیایی است. علاوه بر استدلال‌های الهیاتی - طبیعی، رهنورد برای به کرسی نشاندن نقطه‌نظر دینی خود در مورد به اصطلاح «طبیعت زن»، آمیخته‌ای از استدلال‌های «الیناسیون»، «پسا استعماری» و «نسبیت فرهنگی» را به کار می‌گیرد. او فکر می‌کند لغو حجاب در دوران رضاشاه دست‌پخت قدرت‌های امپریالیستی برای از بین بردن استقلال ایران بود. طبق گفته‌ی وی زنان غربی فقط ابزار جنسی هستند. در ذهنیت او، اساساً تفاوتی میان تجارت سکس سازمان‌یافته و بی‌حجاب بودن زنان شاغل نیست. همه قربانی پورنوگرافی عمومی هستند.

رهنورد می‌گوید: «لغو حجاب بزرگ‌ترین تراژدی خویشتن اسلامی ما بوده است. ... همین که این پرچم متعالی اسلام و اصالت از دست مردم پایین افتاد، جایش را رسوایی، بی‌ناموسی، آزادی نامحدود، تبه‌کاری، بی‌رحمی، خودنمایی،

فساد و هرزگی و از بین رفتن کامل آزادی و استقلال گرفت. خدا دست نظام‌های ستم‌گر غرب و شرق را که در ۵۰ سال گذشته ما را به مفاک رسوایی جدایی از خویشتنِ اسلامی متعالی‌مان پرتاب کردند، بشکنند.» (۱۶)

از نظر رهنورد، نه تنها حجاب زن پرچم اسلام و اصالت است بلکه در کشورهای شرقی و به خصوص در ایران، «زن نماد شرف جمعی یک ملت است.» و تجاوز به این «شرف کلکتیو» موجب از هم پاشیدن روحیه‌ی آن ملت می‌شود. وی از این طریق ثابت می‌کند که امپریالیست‌ها با لغو اجباری حجاب در واقع به این شرف کلکتیو تجاوز کردند. البته رهنورد نمی‌گوید زن مسلمان باید خانه‌نشین باشد. زُل مدل پیشنهادی او در واژه‌ی «زن کامل» فشرده است. طبق نظر او زن کامل زنی است که هم دارای «ریشه» و «اصالت» است و هم در جامعه فعال است. منظورش از «ریشه» و «اصالت» داشتن حجاب است.

«زیبایی حجاب و حجاب زیبایی» یکی از تاریک‌اندیشانه‌ترین و ارتجاعی‌ترین ادبیات زن ستیزی است که در جمهوری اسلامی تولید شده است. (۱۷)

## زیر رهبری افق و برنامه‌ی «فمینیسم اسلامی»

ورود زنان طبقه‌ی حاکمه‌ی اسلامی به درون ائتلافی با فعالین سکولار کمپین کار سختی نبوده است. زیرا برای ورود به چنین اتحادی مجبور نبودند حمایت یا تقویت دولت دینی جمهوری اسلامی و طرز تفکر اجتماعی اسلامی‌شان را کنار بگذارند. برعکس، این فعالین سکولار کمپین بودند که کوشیدند مانند آنان فکر و عمل کنند و در این راه مقدار زیادی «کار پژوهشی» نیز کردند تا خود و دیگران را قانع کنند که این زنان، «فمینیست» هستند اما از نوع اسلامی آن! عده‌ای از زنان ایرانی که در دانشگاه‌های غرب تدریس می‌کنند و اغلب خود را «سکولار» می‌دانند به تئوریزه کردن «فمینیسم اسلامی» به مثابه‌ی فمینیسم

الترناتیو کمر بستند. آنان برای «اثبات» این که اسلام «ذاتا» ایدئولوژیِ مردم‌محور و مبلغ یک صورت‌بندیِ اجتماعیِ مردسالار نیست، استدلال‌هایِ ابزارِی و پراگماتیستی را به میدان آوردند و به کار بردن آن‌ها را آموزش دادند. بر پایه‌ی این فرض که اسلام ذاتا ایدئولوژیِ مردم‌محور نیست نتیجه‌گیری کردند که جمهوری اسلامی ایران اصلاح‌پذیر است و همراه با فعالین به اصطلاح «جنبش زنان ایران» دست به تبیین استراتژی «اصلاح» جمهوری اسلامی از طریق «جنبش مسالمت‌آمیز زنان» زدند.

اما از سوی دیگر، عده‌ای از پژوهشگران فمینیست ایرانی در غرب، «فمینیسم اسلامی» را به مثابه‌ی شاخه‌ای از مکتب فکری نظام پدرسالار و مردسالار دانسته و به آن کسانی که این جریان را به‌عنوان جریانی مفید برای جنبش زنان قلمداد می‌کنند، به شدت انتقاد کرده‌اند. «والنتین مقدم» که یکی از مبلغین مشتاق «فمینیسم اسلامی» بوده است شخصیت‌های اصلی این جدال نظری را به این صورت معرفی می‌کند: «افسانه نجم‌آبادی، نیره توحیدی، و زیبا میرحسینی از حامیان «فمینیسم اسلامی» و حامد شهیدیان و شهرزاد مجاب و هایدی مغیثی از منتقدین آن ...» (فمینیسم اسلامی - مقدم، در سایز ۲۰۰۲) (۱۸)

مقدم، خود و دیگر حامیان «فمینیسم اسلامی» را پشتیبان «مقاومت و قدرتمند کردن زنان و تغییر» می‌داند و منتقدین این جریان را کسانی که، «امکان هر گونه ... اصلاح در نظام اسلامی ایران» را رد می‌کنند. (همانجا ص ۱۱۵۴)

برخی از ثنوریزه‌کنندگان ایرانی «فمینیسم اسلامی» در گذشته (در دورانی که در تبعید بودند) سازگاری اسلام و فمینیسم را غیر ممکن می‌دانستند. افسانه نجم‌آبادی و نیره توحیدی از آن جمله‌اند. آنان به دلیل این که قبلا «استعدادهای نهفته در اسلام» را نمی‌دیدند، از خود انتقاد کردند. نجم‌آبادی، هنگامی که به «فمینیسم اسلامی» ایمان آورد، از خود پرسید آیا ندیدن چنین شقی در اسلام



به دلیل محدودیت‌های خودش و عدم تمایل به پذیرش چنین امکانی نبود؟ (۱۹) وجد و سرور نیره توحیدی از کشف چنین شقی او را به آن جا رساند که دعوی خود را تقدیم قضات «فمینیست اسلامی» در مجله‌ی زنان کرد و شکایت کرد که مشتی «استالینیست و مائویست» در خارج از کشور (منظور حامد شهیدیان و شهرزاد مجاب است) کشفیات او را در مورد ظرفیت‌های «فمینیسم اسلامی» به نقد کشیده‌اند. (۲۰)

مهناز متین روند چرخش اینان را چنین توضیح می‌دهد: «... شماری از آن‌ها که «فمینیسم اسلامی» را ممکن می‌دانستند، شیفته و شتابزده، به استقبال آن رفتند و به دفاع تام و تمام از زنانی پرداختند که اغلب متعلق به طبقات حاکم ایران و یا از حامیان سرسخت جمهوری اسلامی بودند... این فمینیست‌ها، اعتراضات روزمره‌ی زنان در برابر سیاست‌های زن ستیز جمهوری اسلامی را که به مراتب فراتر از مطالبات محافظه‌کارانه‌ی «فمینیست‌های اسلامی» می‌رفت، در عمل به فراموشی سپردند و اولویت را به داد و ستد نظری با «فمینیست‌های اسلامی» دادند. فمینیست‌های پژوهشگر خارج از کشور، بی‌توجه به اساس و بنیاد زن ستیز احکام اسلام، حتا شروع به «قرائت فمینیستی» قرآن کردند و کوشش در یافتن مفاهیم و واژه‌هایی که نشان از خوانایی اسلام با برابری حقوق زن و مرد داشته باشد تا از اسلام به عنوان دینی زن ستیز؛ «رفع اتهام» گردد. (۲۱)

مبلغین «فمینیسم اسلامی» به نظریه‌های پست‌مدرن، نسبت فرهنگی و پسااستعماری و همچنین فلسفه‌ی پراگماتیستی (نسخه‌ی ریچارد رورتی) تکیه کرده‌اند تا خود و دیگران را در مورد به اصطلاح «ظرفیت‌های رهایی‌بخش فمینیسم اسلامی» قانع کنند. (۲۲) امثال توحیدی با به‌کارگیری این تئوری‌های ابزاری سعی کرده‌اند تا خود و دیگران را قانع کنند که چرا دادن فراهوان سرنگونی دولت تئوکراتیک در ایران برای رهایی زنان مطلوب نیست و تنها امکان برای بهبود وضعیت زنان همانا کمک به ظهور تفسیری جدید از اسلام است. (۲۳)

حامد شهیدیان به امثال توحیدی و نجم‌آبادی هشدار داد که خوش بینی‌شان در مورد نقش فمینیست‌های اسلامی بی‌پایه و بی‌مایه است. شهیدیان تاکید کرد که «فمینیست‌های اسلامی» زنان طبقه‌ی حاکمه‌اند که تلاش می‌کنند بحران جنسیتی را در جمهوری اسلامی که به دلیل تحولات ریشه‌دار در میان زنان ایران حادث‌تر می‌شود، حل کنند. حامد شهیدیان در ارزیابی از «فمینیسم اسلامی» به رابطه‌ی مهم میان آنان و مراکز قدرت در جمهوری اسلامی اشاره می‌کند. او هشدار می‌دهد که: «حامیان «فمینیست‌های اسلامی» در خارج از کشور به خصوص آنان که در دانشگاه‌های غرب تدریس و تحقیق می‌کنند بر این رابطه‌ی مهم چشم فرو می‌بندند.» (۲۴)

شهرزاد مجاب معتقد است که تکیه‌گاه حامیان «فمینیسم اسلامی» نظریه‌ی نسبت فرهنگی است و ضمن انتقاد از آن تاکید کرده است که، «برنامه‌ی «فمینیست‌های اسلامی» ایرانی برای رفرم ماهیتا پدرسالارانه است. محدوده‌های آن توسط دولتی تعیین شده است که علی‌رغم شکاف‌های درونی‌اش حاضر نیست در جهت دموکراتیزه کردن روابط جنسیتی حرکت کند. این پروسه‌ای است که به مقدار زیادی وابسته به جدایی قانون از دین و همچنین دولت از دین است.» (۲۵)

توحیدی برای دفاع از توهماتش نسبت به تغییر از درون نظم و قانون حاکم در ایران استدلال می‌کند که، «دین به خودی خود ماهیتی مجرد و مجزا از جامعه یا ذاتی تغییرناپذیر ندارد و مثل هر پدیده‌ی اجتماعی دیگر، نهاد و ساختاری اجتماعی دارد ... لذا تابع قانون‌مندی‌های تاریخی و اجتماعی است. ...» (۲۶)

اپورتونیسیم همواره می‌تواند استدلالی خوب را در خدمت به چیزی بد به کار گیرد و باور کند که از این طریق می‌تواند آن را پذیرفتنی کند. خوب است از خانم توحیدی بپرسیم از نظر شما این «قوانین اجتماعی و تاریخی» چیستند و جهان‌شمولی‌شان چیست؟! توحیدی به فراخور «گفتمان» اش دست

به بازنویسی تاریخ می‌زند. او مثال لوتر «کشیش رفرمیست» را می‌زند که به قول ایشان تلاش‌هایش «منجر به تضعیف قدرت و اهمیت نقش کلیسا و سلسله مراتب روحانیت در نهاد دین شد. (بدون این که خواهان جدایی دین از حکومت باشند.)» (۲۷)

اما او فراموش می‌کند ذکر از جنگ‌های دهقانی خونین که بخشا زیر رهبری این «کشیش رفرمیست» بود و به سرنگونی کلیسای کاتولیک از قدرت سیاسی انجامید به میان آورد. بدون سرنگونی قدرت سیاسی کلیسای کاتولیک، مسیحیت هرگز نمی‌توانست «اصلاح» شود. او «جدایی عملی و تئوریک دین از دولت» را مدیون روشنفکران «روشنگری» می‌داند بدون این که ذکر از این واقعیت به میان آورد که بدون انقلاب‌های بورژوازی در اروپا که اتوریته‌ی سیاسی کلیسا را سرنگون کرد حرفی هم از این «جدایی» نمی‌توانست در میان باشد. البته که دین پدیده‌ای اجتماعی است! دین ساختار و نهاد مجموعه‌ای از روابط اجتماعی معین (و فرهنگ شکل گرفته توسط آن روابط) است و به نوبه‌ی خود آن روابط را تقویت می‌کند. چون دین پدیده‌ای اجتماعی است می‌توانیم و باید خصلت ستم‌گرانه و منسوخ آن را تشخیص دهیم.

بله! دین پدیده‌ای اجتماعی است. به همین دلیل فراخوان خانم توحیدی مبنی بر این که زنان باید «دین و مسجد و منبر و اجتهاد» را از انحصار مردان بیرون آورند و فعالانه درگیر آن شوند، فراخوانی واپس‌گرا است. در واقع وی زنان را تشویق می‌کند که بیش از پیش تبدیل به سربازان ساختار اجتماعی پدرسالار شوند. وی می‌گوید: «اگر دسترسی انحصاری آقایان به سلاح دانش، فن سیاست و هنر پایان یافته است، چرا انحصار آنان به سلاح دین و منبر و اجتهاد پایان نیابد؟» (۲۸)

در میان مردم همواره رویکردهای متفاوت نسبت به روابط اجتماعی ارتجاعی و منسوخ بروز کرده و خواهد کرد: رویکردهای انقلابی رادیکال یا محافظه‌کارانه

(راست). وقتی چنین روابطی توسط قدرت دولتی محافظت می‌شود، آن‌گاه راه‌کارها و رویکردهای محافظه‌کارانه (راست) تبدیل به همدستی با قدرت دولتی مزبور شده و بنا بر این مستقیماً ضد مردمی و ارتجاعی است.

ما می‌دانیم که در جوامع بشری روابط اجتماعی ستم‌گرانه بدون انقلاب‌ها و جنگ‌های داخلی تغییر نیافته‌اند. برافتادن برده‌داری در آمریکا بدون جنگ داخلی ممکن نبود. اما این نیز حقیقتی است که روابط اجتماعی پوسیده چون تئوکراسی و پاتریارکی توانسته‌اند در مواجهه با اقتضای زمانه خود را بازسازی کنند.

«فمینیست اسلامی»‌های جمهوری اسلامی اولین کسانی نیستند که سعی کرده‌اند نگرش اسلام شیعه را در زمینه‌ی روابط جنسیتی بازخوانی کنند. همان‌طور که حامد شهیدیان مشاهده کرده است، بسیاری از مفاهیم «فمینیست‌های اسلامی» ایران قبلاً توسط آیت‌الله خمینی، آیت‌الله مطهری و علی شریعتی و «فمینیست اسلامی»‌هایی چون زهرا رهنورد طرح شده‌اند. (۲۹)

همه‌ی این افراد باورهای اصلی اسلام را بازخوانی کرده‌اند تا موجودیت اجتماعی زن را که در نتیجه‌ی رشد سرمایه‌داری و همچنین تأثیرات انقلاب‌های سوسیالیستی قرن بیستم به‌طور جدی و بازگشت‌ناپذیر تغییر کرده است، یک‌بار دیگر با شریعت اسلام پیوند زنند. آن‌ها تلاش کرده‌اند هم رشته‌های پیوند ایران با بازار جهانی سرمایه‌داری را محکم نگاه دارند، هم اشکال باستانی پاتریارکی را احیا کنند. هزینه‌ی این «هم خر و هم خرما» را زنان ایران پرداخته‌اند، زیرا نتیجه‌ی این ترکیب، شدیدتر شدن ستم پاتریارکی بوده است. اگر بخواهیم برای فهم مساله مقایسه‌ای تاریخی کنیم قرعه به نام وضعیت برده‌ها در جنوب آمریکا می‌افتد که با اتصال تولید پنبه در پلانتاژهای برده‌دار در جنوب آمریکا با صنایع نساجی سیری‌ناپذیر انگلستان، وضعیت برده‌ها هولناک‌تر و بی‌رحمانه‌تر از پیش شد.

طرفداران «فمینیسم اسلامی» همچون والناتین مقدم، صحبت از «پی آمدهای وسیع تر الهیات فمینیستی» می کنند و از منتقدین خود می پرسند چرا این جنبه را نمی بینند. (۳۰)

اما سوال واقعی این است: «پی آمدهای وسیع تر» قلمداد کردن «فمینیسم اسلامی» به عنوان جنبشی رهایی بخش، چه بوده است؟ تاثیر تبلیغ پروژه هایی که به طرز موذیانهای «تغییر» را جعل و شبیه سازی می کنند و در واقع به حفظ نظم کهنه خدمت می کنند همواره عبارت بوده است از گسترش گیجی و سرخوردگی و یاس در میان ستم دیدگان و این ماجرای است که در دوره های تیره و تار نبود جنبش های انقلابی در جهان، مکرراً در نقاط مختلف جهان رخ می دهد. زمانی که تغییرهای وعده داده شده از راه نمی رسند آن گاه خبرگان شروع می کنند به بازتعریف «تغییر» و «پیشرفت» و پایین آوردن افق انتظارات ستم دیدگان که چیزهای کوچکتری را آرزو کنند و همراه با این ها بگویند: آن چه هست مقبول است چون فقط آن چه هست، ممکن است.

برای مثال نگاهی کنیم به «گزارش کشوری» نیره توحیدی در مجله ی «فریدم هاووس» (Freedom House) به تاریخ دسامبر ۲۰۱۰ در مورد وضعیت زنان ایران: «فعالین حقوق زنان کارزارهای وسیعی برای حقوق برابر راه انداخته اند که در چارچوب پارامترهای تعیین شده توسط تئوکراسی، موفقیت آمیز بوده اند. معذالک، چارچوبه ی کلی قانون تبعیض آمیز است و زیربنای تئوکراتیک دولت مرتبا عناصر مترقی و دموکراتیک آن را بلا اثر می کند.» (۳۱)

شگفت انگیز آن است که «پارامترهای تعیین شده توسط تئوکراسی» تبدیل به محک اندازه گیری برای موفقیت فعالین حقوق زنان شده است! و شگفت انگیزتر آن که قانون این تئوکراسی دارای «عناصر مترقی و دموکراتیک» هم هست. توحیدی گزارش خود را این طور ادامه می دهد: «طبق اصل ۴ قانون اساسی، شریعت تنها منبع قانون گذاری است. بنا بر این، هر تغییر یا رفرمی در رابطه با

حقوق زن وابسته است به نفوذ سیاسی علما (روحانیون اسلامی) و تفسیر آنان از اسلام.» (۳۲)

نگاهی به «توصیه‌های» توحیدی به رژیم جمهوری اسلامی ایران، مجلس، شورای نگهبان و غیره خیلی افشاگر است. ماهیت ناگوار گزارش دادن به یک نهاد بین‌المللی وابسته به نظم جهانی و توصیه‌نامه نوشتن به مراکز قدرت جمهوری اسلامی را که کنار بگذاریم، جالب توجه آن است که «توصیه‌های» ایشان با دقت بسیار جفت و جور شده‌اند که مبدا باعث دلخوری قدرت مردان شود. پس از بخشی که او قانون مجازات سنگسار را بحث می‌کند و به درستی خاطر نشان می‌کند که، «ایران و سودان تنها کشورهای با اکثریت مسلمان هستند که سنگسار را در قوانین جنایی خود گذاشته‌اند» (۳۳) خواننده فکر می‌کند که توحیدی حتما لغو این قانون شنیع را جزو «توصیه‌های» خود خواهد گذاشت. اما این طور نیست. ایشان به حکومت ایران «توصیه» می‌کنند که: «این قانون مجازات باید میان تجاوز به معنای رابطه‌ی جنسی که مورد توافق متقابل نیست و رابطه‌ی جنسی بیرون از ازدواج که با توافق متقابل همراه است، تمایز بگذارد.» (لازم به توضیح است که در این قانون مجازات، هم زنان قربانی تجاوز مجازات می‌شوند و هم زنانی که به میل وارد رابطه‌ی بیرون از ازدواج می‌شوند).

واقعا شگفت‌انگیز است که یک معلم و پژوهشگر حقوق زنان و چپ سابق می‌تواند تا بدان حد سقوط کند که سنگسار زنانی که به میل وارد رابطه‌ی جنسی بیرون از ازدواج می‌شوند را بگذارد و بگذرد! شاید جواب خانم توحیدی این باشد: اگر لغو کامل این قانون مجازات اسلامی را طلب کنیم، فاصله‌ی ما با رژیم زیاد می‌شود و این عین افراط و چپ‌روی است! باید ارزش گام‌های کوچک و واقعی به سوی تغییر را بدانیم! هیچ چیز زیباتر از دستاوردهای کوچک و گام‌های آهسته نیست!

توحیدی توصیه می‌کند: «مجلس باید طرح قانونی را برای ممنوعیت خشونت

خانگی ارائه کند...». اما توصیه نمی‌کند که قوانین خشونت بار پشتوانه‌ی «خشونت خانگی» را لغو کنند. در جمهوری اسلامی، قانون حامی «قتل‌های ناموسی» است و توحیدی این را می‌داند. وی هیچ «توصیه‌ای» در مورد لغو این قوانین بردگی نمی‌کند. مضافاً، مگر نمی‌داند که خشونت خانگی (مشخصاً قتل‌های ناموسی) در دوران جمهوری اسلامی تحت تاثیر گسترش «آگاهی» مردان در مورد «حقوق شرعی» شان ابعاد سرسام آور به خود گرفته است؟

«گزارش کشوری» خانم توحیدی نمونه‌ی سقفی است که کمپینی‌ها همواره برای مقاومت زنان کشور تعیین کرده‌اند. می‌توان دید که چگونه ترمزی بر ذهنیت و عملکرد زنانی بودند که با پیوستن به کمپین قصد مبارزه علیه نظام زن‌ستیز جمهوری اسلامی را داشتند.

از کسانی که تعامل و چک و چانه‌ی زنان پدرسالار با نظام پدرسالار را «فمینیسم بومی» نامیده و از آن به وجد می‌آیند، انتظاری بیش از این بیهوده است.

«فمینیست‌های اسلامی» قوانین و جنایت‌هایی را که قلب سرکوب دولتی زنان را تشکیل می‌دهد، محکوم نکرده‌اند. در واقع سرمقاله‌ی اولین شماره‌ی مجله‌ی زنان اعلام می‌کند که «کفار و دشمنان اسلام» مخالف حجاب‌اند. (نقل شده توسط شهیدیان. همان‌جا، ص ۶۲۵) آنان هرگز اشاره‌ای به جنایات جمهوری اسلامی در سراسر دهه‌ی ۱۳۶۰ (در دوره‌ی نخست‌وزیری موسوی) علیه زندانیان سیاسی زن (مانند تجاوز به دختران وابسته به سازمان مجاهدین خلق) نکرده‌اند. حتماً خانم توحیدی می‌داند که این جنایات بر پایه‌ی فتوای «علمای» عالم به ظاهر و باطن آیات قرآنی و احادیث اسلامی انجام می‌شد. خوب است به ایشان توصیه شود که حداقل برای غنی‌سازی «گزارش کشوری» و «توصیه‌های» ماکیاولی‌اش از این فاکت تاریخی برای اثبات قدرت «علمای» در تعیین سرنوشت زنان استفاده کند.

«فمینیسم اسلامی» کلنجرهای درونی الهیات اسلامی و حکومت اسلامی است. اما پژوهشگران «سکولار» ایرانی در غرب، آن را سیاست رهایی بخش تلقی کرده و جایگاه «جنبش زنان» را به آن داده‌اند. این عملیات محیرالعقول فقط از عهده‌ی چارچوبه‌های فکری پست‌مدرنیستی دستِ راستی بر می‌آید. اینان از یک‌سو، تسلیم‌طلبی و همکاری با حکام زن‌ستیز را عین واقع‌گرایی تلفی



می‌کنند و از سوی دیگر، از مقاومت و مبارزه‌ی واقعی به خشم آمده و آن را گزافه‌گویی اتوپیایی احمقانه می‌خوانند.

بخش دوم:

## فمینیسمِ اسلامی و حصارهای جاودانه‌ی طبیعت!

باید خاطرنشان کنم که پژوهشگران «فمینیسم اسلامی» که اغلب خود را سکولار می‌دانند در تلاش برای اثبات فمینیستی بودن این جریان ایدئولوژیک-سیاسی، نظریه‌ها و مفاهیم مورد استفاده‌ی آنان را درست بازتاب نمی‌دهند. به همین دلیل باید گفت آنان در مورد «فمینیسم اسلامی» پژوهش نمی‌کنند بلکه برایش بازاریابی می‌کنند. مثلاً افسانه نجم‌آبادی استفاده از مفاهیم جنسیتی توسط «فمینیست‌های اسلامی» را مثبت تلقی می‌کند و آن را چنین تفسیر و برایش بازاریابی می‌کند که، «فمینیست‌های اسلامی» تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد را دلیلی بر برتری مرد بر زن نمی‌دانند و به زعم نجم‌آبادی، این امر فرصت‌های جدیدی را برای کسب برابری فراهم می‌کند. (۳۴)

اما واقعیت چیست؟ «فمینیست‌های اسلامی» دارای نظرات ذات‌گرا (essentialist) در مورد نقش‌های طبیعی و طبیعت مرد و زن هستند. بر این پایه معتقدند که تقسیم کار ستم‌گرانه در خانواده‌ی پدرسالار امری «طبیعی» است و نه اجتماعی. برای مثال جمیله کدیور معتقد است که معضل تبعیض جنسیتی در جوامعی که اکثریت مسلمان هستند به این دلیل بروز می‌یابد که در این جوامع به اندازه‌ی کافی به وظایف طبیعی زنان هم‌چون زنانگی و مادری و بزرگ کردن فرزندان ارج و احترام گذاشته نمی‌شود. (تاکید از من است). (۳۵)

در بینش «فمینیسم اسلامی»، جنسیت و روابط میان دو جنس، به طور قطع متصل است به آن چه نقش‌های «طبیعی» مردان و زنان می‌دانند. «فمینیست‌های اسلامی» تمایزات اجتماعی میان زن و مرد را به تمایزات بیولوژیک میان دو جنس منتسب می‌کنند و در پی آن، کیش مادری و همسری را توجیه می‌کنند. این دقیقاً همان کاری است که در همه‌ی جوامع طبقاتی از برده‌داری تا سرمایه‌داری می‌شود. حال آن‌که مقوله‌های «زن» و «مرد» مقوله‌هایی با تعین اجتماعی‌اند. پروسه‌های اجتماعی، تمایز و تفاوت «زن» و «مرد» را به وجود آورده است. حال آن‌که نرینگی و مادگی منشاء بیولوژیک دارد.

مجله‌های «زنان» و «فرزانه» که توسط «فمینیست‌های اسلامی» منتشر می‌شد مملو از مفاهیم کیش مادری و کیش همسری و دیگر کیش‌های مستخرج از تئوری‌های قانون طبیعی هستند. مثلاً دکتر ناهید مطیع جنبش فمینیستی غرب را به باد انتقاد می‌گیرد که، نقش‌های «طبیعی» کدبانوگری و مادری زنان را واژگون کرده است. (۳۶)

اینان «حقوق» زنان را در چارچوبه‌ی «قانون طبیعت» و عدالت را با رعایت «قانون طبیعت» معنا می‌کنند، «طبیعت»‌گرایی این تاریک‌اندیشان اسلامی در واقع استدلال سیاسی و ایدئولوژیک‌شان برای تحمیل این حکم ارتجاعی است که «حق» نمی‌تواند از نقش‌هایی که روابط اجتماعی حاکم برای اقشار مختلف مردم تعیین کرده فراتر رود و این نقش‌های اجتماعی (روابط اجتماعی و طبقاتی حاکم) جاودانه هستند. در قاموس اینان، «حق» و «عدالت» را باید در چارچوبه‌ی نظام حاکم جست‌وجو کرد.

هر «حق»‌ی که در چارچوبه‌ی «حقوق طبیعی» گنجانده شود برای توجیه خود ناگزیر به توسل به یک مرجع آپریوری (پیشینی) است. افلاطون (که یکی از منابع فلسفی آیت‌الله خمینی بود) در کتاب جمهوری به صراحت حق طبیعی را شرح می‌دهد: «به آنان بگویید که همه‌ی شما در شهر برابر هستید اما وقتی خدا

شما را می‌آفرید در قالب کسانی که شایسته‌ی فرمان‌روایی هستند طلا ریخت و در قالب هم‌دستانِ فرمان‌روایان نقره و در قالب دهقانان و صنعت‌گران، آهن و برنج...» (۳۷)

اما ماهیت «حق» هیچ ربطی به ادعاهای «خدایی» و «طبیعی» و غیره ندارد. «حق» خصلت و ماهیتی اجتماعی دارد و نقطه‌ی رجوع آن، خود روابط اجتماعی میان انسان‌ها است. مفهوم حق در رم باستان با برده‌داری و پدرسالاری پیوند داشت. در آن چارچوب حق مالکیت شامل مالکیت بر زن و فرزندان و برده‌ها می‌شد. در رم باستان «شخص» (Person) به کسانی اطلاق می‌شد که برده نبودند و خود بر اشیاء و برده‌گان «حق» داشتند. اما در عصر مدرن هر انسان یک شخص است که صرفاً بر اشیاء حق دارد.

مقوله‌های مدرنی چون «حق» جهان‌شمول را در هیچ یک از متون مذهبی نمی‌توان یافت. ایده‌ی مدرن «حق» زمانی متولد شد که به مثابه‌ی یک پدیده‌ی اجتماعی و تاریخی تعریف شد و همراه بود با لغو فئودالیسم و ظهور سرمایه‌داری و در واقع بازتاب روبنایی غلبه‌ی روابط کالایی در جامعه است. در نظام حقوقی مدرن (تحت نظام مالکیت خصوصی سرمایه‌داری) هر کس یک شخص است و شخصیت هر فرد، حداقل، در شکل مالکیت بر کار و بدن و حیات خود به ظهور می‌رسد. در سرمایه‌داری، حق مجرد، ظرفیت کاری هر فرد را (نیروی کارش) تبدیل به دارایی قابل مبادله می‌کند. در این نظام افراد خریدوفروش نمی‌شوند اما نیروی کار بدنی و فکری‌شان خریدوفروش می‌شود. (۳۸) تفاوت میان کارگر و برده به مثابه‌ی طبقات اجتماعی در این جا است.

در شریعت اسلامی، «حق» یک مقوله‌ی جهان‌شمول نیست. بلکه بر پایه‌ی ویژگی‌هایی چون جنسیت و ایمان به سلسله‌مراتب مذهبی تعریف می‌شود. نیره توحیدی در «گزارش کشوری» خود به «فریدم هاووس» ادعا می‌کند که قانون جمهوری اسلامی ایران از زنان در مقابل برده‌داری حمایت می‌کند. (۳۹) اما این

واقعیت ندارد. شریعت و نظام قانونی جمهوری اسلامی شامل داشتن حق بر آدم‌ها است: شوهر بر همسر و فرزندانش حق دارد. بر پایه‌ی این حق شوهر می‌تواند زنش، معشوقِ زنش و هم‌چنین فرزندان خود را به قتل برساند. در برده‌داری، برده‌ها جزو منابع طبیعی محسوب می‌شدند و نمی‌توانستند «شخص» صاحب حق باشند. در شرع و نظام قانونی جمهوری اسلامی زن یک شخص کامل محسوب نمی‌شود، زیرا شرع زن را منبع طبیعی تولید مثل می‌شمارد و به وی شخصیت حقوقی - قانونی کامل نمی‌دهد. به او به صورت قطعه زمینی که می‌توان خرید و فروخت می‌نگرد. اخلاقیات مربوط به رفتار جنسی زن در شریعت اسلام از این بینش بر می‌خیزد.

در هر عصر، آزادی به معنای چالش روابط اجتماعی پوسیده و تغییر آن است. شالوده‌های روابط اجتماعی برده‌داری از طریق مبارزات طبقاتی خونینی هم‌چون قیام برده‌گان از میان رفت. روابط ارباب-برده دست‌خوش تغییر و تبدیل به روابط فئودال-دهقان شد. روابط فئودالی نیز با طغیان‌های اجتماعی مواجه شده و از بین رفت. بعد از آن مردم به مثابه‌ی دارندگان کالا (که شامل کالایی به نام نیروی کار نیز هست) با یک دیگر وارد رابطه شدند و جامعه بر آن پایه بنا شد. سرمایه‌داری نیز با طغیان‌ها و انقلاب‌هایی روبه‌رو شد که هدف‌شان پشت سر گذاشتن این نظام پوسیده‌ی اجتماعی همانند نظام‌های اجتماعی گذشته است. در تمام این فرآیند، همراه با تغییر نظام‌های اجتماعی، نهاد خانواده (پدرسالاری) نیز دست‌خوش تغییر شده است؛ اما هرگز ریشه‌کن نشده و همواره توسط روابط اقتصادی اجتماعی مسلط از نو بازسازی و بخشی لاینفک از کارکرد آن شده است. با استقرار حکومت دینی در ایران بسیاری از مختصات پدرسالاری کهن احیا و قانونی شد.

نظام حقوقی یک پدیده‌ی اجتماعی است و روابط قدرت جامعه را بازتاب می‌دهد. (۴۰) بر خلاف قوانین طبیعت، نظام حقوقی و قانون ساخته‌ی دست

انسان است و به دست انسان تغییر می‌کند. جوامع انسانی بسیار پویا و متغیر بوده‌اند - به خصوص در صدسال گذشته. همواره میان آن چه «هست» و آن چه «باید باشد» تنش بوده است و این تنش منجر به تغییر در روابط اجتماعی و نهادهای جامعه شده است. آن چه «فمینیسم اسلامی» را ارتجاعی می‌کند مقاومت آن در مقابل این ضرورت اجتماعی است.

جمهوری اسلامی برای احیای شریعت و تحمیل آن بر جامعه قدرت دولتی‌اش را بی‌رحمانه به کار گرفت و تابع کردن زنان دیرک این تلاش بود. اما زنان مقاومت کردند و همواره برای پروژه‌ی اسلامی کردن جامعه سرچشمه‌ی بحران بودند. ظهور جناح «اصلاح طلب» حکومت و «فمینیست‌های اسلامی» به عنوان شاخه‌ای از آن، تکاپویی بود برای حل این بحران. اما راه حل این بحران در سرنگون کردن دولت تئوکراتیک جمهوری اسلامی و جدایی دین از دولت است. این جدایی به معنای گسست کامل از شرایط اجتماعی حاکم در جوامع باستانی فئودالی و برده‌داری است که افرادی مُکَلَّف به تبعیت از افراد دیگر بودند.

## قدرت دولتی، اسلامی کردن پدرسالاری در ایران

طرح مساله‌ی ستم بر زن در ایران بدون طرح نقش قدرت دولتی در آن، از عجایب روزگار است. «کمپین یک‌میلیون امضاء» و «فمینیست‌های اسلامی» همواره شورش ۵ روزه‌ی زنان علیه فرمان حجاب اجباری خمینی در اسفند ۱۳۵۷ را از صفحات تاریخ مبارزات زنان حذف و گفتگو در باره‌ی آن را سانسور کرده‌اند. دلیل اصلی‌اش آن است که این تاریخ، ادعاهای جعلی آنان را برملا می‌کند. اینان تاریخ را دست‌کاری می‌کنند تا بتوانند خود را به عنوان «جنبش زنان ایران» و «آغاز» آن جا بزنند. در حالی که شورش زنان در سال ۵۷، آغاز فصل نوین و ادامه‌دار جنبش مقاومت زنان ایران بود و چه به جا بود شعار اصلی

آن، که: «ما انقلاب نکردیم تا به عقب برگردیم!»

در جمهوری اسلامی حجاب و ارتجاعی‌ترین ارزش‌های اخلاقی زیر سرنیزه به زنان تحمیل شد. به تدریج بسیاری از باورهای کهن و عادات سنتی که در میان مردم کم‌رنگ شده و حتا از بین رفته بودند دوباره سر بلند کردند و با حمایت قانون، گسترش یافتند. تاریخ پژوهی معاصر ایرانی «ژانت آفاری» بر پایه‌ی تحقیقات دقیق و گسترده به این نتیجه رسیده است که مجازات شرعی زنا با وجود قدمت ۱۴۰۰ ساله تقریباً در ایران رخت بر بسته بود و تنها در دوره‌ی اخیر و به‌خصوص در جمهوری اسلامی ما شاهد پدیده‌ی «قتل‌های ناموسی» هستیم و تقریباً هیچ گزارشی در مورد این که رژیم‌های قبلی مجازات زنا را عملی می‌کردند، در دست نیست. (۴۱) در جمهوری اسلامی ایران، قانون، پشتوانه‌ی قتل‌های ناموسی شد. این فاجعه آن‌چنان گسترده است که طبق گفته‌ی رئیس پلیس خوزستان، «۴۰ درصد قتل‌های استان خوزستان قتل‌های ناموسی است. ۷۵ درصد ناپدیدشدگان استان دختران و زنان بوده و دلیل آن فرار از خانواده است.» (۴۲)

نکته در آن است که جمهوری اسلامی بدون دست یازیدن به سرکوب دولتی وسیع نمی‌توانست حجاب را تبدیل به پوشش زنان کند و روابط پدرسالاری را اسلامی کند. این کار بدون وضع قوانین، نیروهای بسیج و سپاه، گشت‌های اخلاق، دادگاه‌ها و زندان‌ها، عملکرد اداری، کنترل دولتی نظام آموزشی، ماشین تبلیغاتی دولتی، تحمیل محرومیت اقتصادی ناممکن بود. طی سه دهه بخش مهمی از سوخت و ساز و کارکرد دولت جمهوری اسلامی به حول کنترل رفتار اجتماعی و اخلاقیات این قشر و سرکوب آن شکل گرفته است. تحمیل اخلاق اسلامی به زنان تبدیل به چسب ایدئولوژیک هیئت حاکمه‌ی اسلامی شده و شاخص مهمی از اتحاد آنان است.

واکنش بی‌رحمانه‌ی رژیم به طغیان زنان و مقاومت آنان در مقابل حجاب

و ارزش‌های اسلامی، بی‌دلیل نیست. خصلت ستم بر زن در ایران بسیاری از تضادهای نظام را در خود فشرده می‌کند و خصلت طغیان زنان تهدیدی جدی برای نظام است. طبقات حاکمه‌ی ایران (تمام جناح‌ها) نسبت به این موضوع رویکرد و رفتاری بسیار آگاهانه دارند. طغیان زنان از زمان به‌وجود آمدن جمهوری اسلامی ایران، بافت این نظام و عملکرد آن را به چالش گرفته است. برای همین، نظام مجبور به تهدید و ارعاب زنان است تا بتواند آنان را «سر جای خود» بنشاند. برای جمهوری اسلامی تحمیل حجاب و اخلاق اسلامی دارای بُعد امنیتی و در واقع بخشی از دکترین امنیتی آن است. برای مثال نگاهی کنیم به «طرح ارتقای امنیت اجتماعی» که توسط خامنه‌ای تأیید شد و دولت احمدی نژاد دستور اجرای آن را تحت نام «طرح عفاف» به نیروی انتظامی واگذار کرد. رسماً اعلام شد که مرحله‌ی اول این پروژه بر لباس زنان تمرکز خواهد داشت و مرحله‌ی بعدی به جمع‌آوری «اوباش» و معتادین تخصیص دارد. (۴۳) مقاله‌ای که به تئوریزه کردن پروژه‌ی مذکور از دیدگاه «امنیت ملی» اختصاص دارد چنین می‌نویسد: «یکی از اهداف امنیت ملی در هر کشور حفاظت از ارزش‌های مرکزی و حیات نظام فرهنگی آن است و بالعکس، یکی از عمل‌کردهای اصلی هر نظام فرهنگی اعمال امنیت حیات اجتماعی و گسترش هویت اجتماعی و حفاظت از هم‌بستگی اجتماعی است.» (تاکید از من است). (۴۴)

این اظهاریه‌ی مهم به‌طور موجز جایگاه حجاب اسلامی و فرهنگ پدرسالاری اسلامی را در کارکرد و اداره‌ی نظام جمهوری اسلامی نشان می‌دهد. فقط لحظه‌ای فکر کنید و از خود بپرسید: این چه نظام ارزشی و فرهنگی و به‌طور کلی چه نظام اجتماعی است که «امنیت حیات اجتماعی» و «هم‌بستگی اجتماعی» اش را با سرکوب نیمی از جمعیت کشور و راندن آن به موقعیت بی‌حقوقی مفرط تأمین می‌کند؟

این شاخص نظام جمهوری اسلامی باید راهنمایی باشد برای این که بدانیم

بر خاکستر این نظام چه نوع جامعه‌ای باید بنا کنیم. نظام ارزشی و فرهنگی جامعه‌ی آینده‌ی ما چه باید باشد؟ و «امنیت حیات اجتماعی» و «هم‌بستگی اجتماعی» اش را با استقرار چه نوع روابط اجتماعی میان انسان‌ها تامین کند؟ و معنی آن برای مبارزات امروز ما و ایجاد هم‌بستگی و اتحاد برای سرنگونی جمهوری اسلامی چیست؟

دیدن خصلت زن‌ستیز جمهوری اسلامی چندان مشکل نیست. اما این را هم باید دید که ستم بر زن دلایل عمیق دارد و صرفاً ناشی از «بد ذاتی» این یا آن گروه‌بندی حاکم نیست (هر چند که بدذات و منفور و منحط و ... هم هستند). نقش نهاد ستم بر زن در کارکرد کل نظام جمهوری اسلامی ایران تعیین‌کننده و یک وجه اساسی از آن است و این وجه در سه دهه به‌طور مستمر خود را به ثبوت رسانده است. ما با یک نظام اقتصادی - اجتماعی و قدرت دولتی آن سروکار داریم (دولتی که اصول و قواعد بنیادین نظام را تضمین می‌کند). اگر اصول و قواعد بنیادین تضمین نشوند نظام فرو می‌پاشد. به همین دلیل اساسی کسانی که در بیرون نظام قرار دارند و تلاش کرده‌اند «از درون آن» کار کنند و روابط پدرسالاری اسلامی را در جوانی اصلاح کنند جذب منطق نظام شده‌اند (یا مانند تفاله‌ای به بیرون آن پرتاب شده‌اند).

روابط پدرسالاری و مردسالاری و ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی حاکم در میان مردم جامعه نیز بازتاب روابط اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی طبقات حاکم هستند که توسط ساختارهای دولتی حفاظت و بازتولید می‌شوند، گاه با روشنی و صراحت و گاه به‌طور تلویحی و نه چندان عریان. این واقعیت مهمی است که همواره باید تاکید کرد و به خاطر سپرد.

در نتیجه، اصلاح مسالمت‌آمیز و «از درون» این نظام امری ناممکن است. روابط قدرت پدرسالاری و مردسالاری و دیگر روابط ستم‌گرانه توسط نیروهای بسیار قدرت‌مند و منافع ریشه‌دار طبقاتی حفاظت شده و اعمال می‌شوند و



سرنگونی آن‌ها بدون یک انقلاب ممکن نیست. حتا اصلاحات (اصلاحات واقعی و معنادار) تنها می‌تواند حاصل یک جنبش انقلابی که آماجش به زیرکشدن این منافع ریشه‌دار است باشد. اگر به پدیده‌ی ستم بر زن در ایران واقع‌بینانه و فارغ از فرصت‌طلبی سیاسی بنگریم به راحتی می‌توانیم ببینیم که طرح‌های رفرمیستی آن کسانی که وارد ائتلاف‌های مراکز قدرت (ائتلاف‌هایی چون کمپین یک میلیون امضاء و هم‌گرایی سبز زنان) شده‌اند در بهترین حالت به شدت خیالی است. عملکرد پیوسته‌ی این طرح‌های رفرمیستی (جدا از نیات مبلغین آن) پایین کشیدن افق انتظارات زنان تا حد «اصلاحات» حقیر و ناچیز در کارکرد نظام بوده است («اصلاحاتی» که با وجود ناچیز بودن هرگز عملی نشده‌اند). این طرح‌ها فقط به منحرف کردن انرژی زنان، از یک مبارزه‌ی واقعی برای رهایی‌شان به مجاری بی‌حاصل، خدمت کرده و به این ترتیب به حفظ نظام کمک کرده‌اند. نگرش کمونیستی انقلابی بر آن است که آزادی در درک ضرورت و تغییر آن است. این به معنای آن است که باید از واقعیت عینی حرکت کرد، به پویش‌های متناقض آن توجه کرد، به راه‌هایی که واقعیت متناقض ارائه می‌دهد نگاه کرد و آن راه‌هایی را در پیش گرفت که به دگرگونی رادیکال آن واقعیت عینی می‌انجامد. (۴۵)

اگر این متدولوژی علمی را در مورد روابط پدرسالاری حاکم در ایران و جهان به کار بندیم، مطمئناً متوجه خواهیم شد که چه راهی واقعی است و چه راهی خیالی و ارتجاعی. این متدولوژی درست نقطه‌ی مقابل متدولوژی حرکت از یک رشته باورها است که آدم‌ها بر مبنای تعصبات‌شان جمع‌آوری کرده‌اند. مثلاً این که برای تغییر اجتماعی باید بسیار آهسته حرکت کرد، ضد کمونیست و ضد راه‌های انقلابی بود و غیره. برخلاف تبلیغات ضد کمونیستی برخی از مبلغین کمپین یک میلیون امضاء (مانند نوشین احمدی و کاوه مظفری و ناصحین ایرانی آن‌ها در آکادمی‌های غرب) راه کمونیستی انقلابی هرگز بر پایه‌ی هیجانات و

دل خواه‌های آرمانی پیش گذاشته نشده است. ضدکمونیست‌ها می‌توانند از این راه منزجر باشند اما این امر خللی در این حقیقت به وجود نمی‌آورد که این راه، یک واقعیت است!

فرموله‌کنندگان سکولار «فمینیسم اسلامی» می‌گویند «فمینیست‌های اسلامی» از طرق «بومی» به رهایی زنان می‌اندیشند و در راه آن تکاپو می‌کنند. جواب من این است: بله، مردم از طریقِ پروسه‌های متفاوتی به حقایقِ امور از جمله این‌که عدالت اجتماعی چیست و اخلاق غیرسرکوب‌گرانه کدام است پی می‌برند. اما یک چیز مسلم است: از طریقِ بازتفسیر متون دینی نمی‌توان به این حقیقت رسید که فرودستی زن نسبت به مرد (در قانون و فرهنگ و مذهب و در سازمان اجتماعی به طور کلی) بی‌عدالتی است، ارتجاعی است، بازتاب یک سازمان اجتماعی پوسیده است و باید برچیده شود. ادیان خود محصول جوامعی هستند که بر پایه‌ی این رابطه‌ی ستم‌گرانه و دیگر روابط اقتصادی و اجتماعی ستم‌گرانه بنا شده‌اند. ادیان، قواعد اجتماعی و توجیهات ایدئولوژیک جوامع باستانی‌اند و به همین دلیل متروکند و در اداره‌ی جامعه باید کنار گذاشته شوند. فمینیسم و اسلام پدیده‌هایی مانع‌الجمع هستند. فمینیسم در دوره‌ی معینی از تاریخ بشر ظهور یافت: در دورانی که فئودالیسم که مبتنی بر انقیاد فردی و قیمومیت است در بیشترِ اروپا سرنگون شد. هرچند طبقه‌ی بورژوازی و نظریه‌پردازان آن، زنان را به مثابه‌ی فرد در انقیاد که باید آزاد شود به رسمیت نشناختند اما این آگاهی به ناگزیر متولد شد. زیرا نیمه‌ی زن جامعه نیز چشم به افق‌های نوین گشود و دید که می‌توان حیات اجتماعی بشر را به گونه‌ای دیگر سازمان داد.

شاید برخی پروفیسورهای دانشگاه بی‌هیچ نیتی و از روی خام‌دستی واژه‌ی «فمینیسم اسلامی» را اختراع کردند و برخی دیگر با دیدن کورسویی کاذب در شرایطی تیره و تار هیجان زده شده و عجولانه نتیجه‌گیری کردند. اما ساختن این

واژه عمدتاً از روی مصلحت‌جویی سیاسی بوده است و بارها بر مبنای ایدئولوژی پراگماتیستی «هدف وسیله را توجیه می‌کند» از آن دفاع شده است. در بخش اول این نوشته به استدلال‌های دفاعی افرادی مانند نیره توحیدی و افسانه نجم‌آبادی اشاره شد. همان کسانی که «ظرفیت‌رهای بخش فمینیسم اسلامی» را «کشف» کردند» مطمئناً با استفاده از همان اسلوب می‌توانند «ظرفیت‌های» مشابهی را در گفتمان دیگر مراکز قدرت بیابند و صحبت از فمینیسم سلطنتی، فمینیسم استعماری، فمینیسم شرکت‌های مالی، فمینیسم جنگ علیه ترور نیز بکنند (آها! مگر هدف «جنگ علیه ترور» جورج بوش آزاد کردن افغانستان از یوغ طالبان نبود؟). به‌زودی ممکن است شاهد سربلند کردن فمینیسم آریایی در جمهوری اسلامی باشیم زیرا مشاور و استاد اعظم احمدی نژاد (رحیم مشایی) در کار ساختمان ایدئولوژی اسلامی-آریایی (یا اگر مایلید: «گفتمان اسلامی-آریایی») برای ایرانیان است.

در واقع می‌خواهم بگویم، تاثیرات روابط قدرت حاکم بر جامعه است که پروفیسورهای محترم را به کشف «ظرفیت‌رهای بخش» در «فمینیسم اسلامی» زنان محافل حاکم جمهوری اسلامی برانگیخته است.

انواع «فمینیسم»‌های ارتجاعی تلاش می‌کنند از این حقیقت سترگ پرهیز کنند که پدرسالاری یک نهاد ضروری برای جامعه‌ی طبقاتی از انواع مختلف است: مالکیت خصوصی مبتنی بر برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری. پدرسالاری همواره یک رابطه‌ی اجتماعی ضروری در عملکرد این جوامع طبقاتی بوده است و مبارزه در راه الغای آن نیروی محرکه‌ی مهمی در راه الغای نظام طبقاتی است.

## توضیحات

۱- «سال صفر» نام مستندی در مورد شورش ۵ روزه‌ی زنان ایران علیه فرمان حجاب اجباری خمینی در اسفند ۱۳۵۷ است که توسط یک گروه فمینیست فرانسوی که آن زمان به ایران سفر کرده بودند تهیه شد و خدمت بزرگی به ماندگاری این خیزش کرد.

۲- مقالات آذر درخشان در نشریه‌ی هشت مارس شماره‌ی ۱۲ و سایت هشت مارس قابل دسترس است.

[www.8mars.com](http://www.8mars.com)

مقالات آذر درخشان بر نوشته‌های زیر از نوشین احمدی خراسانی استوار است:

نوشین احمدی خراسانی «با نیاز زمانه» در مجله‌ی جامعه‌ی سالم شماره‌ی ۳۴ سال ۱۳۷۶ کتاب مجموعه مقالات نوشین احمدی به نام «زنان زیر سایه‌ی پدرخوانده‌ها»

از همین نویسنده در مقاله‌ای به نام «از محافل زنانه تا تشکل‌های مستقل زنان - اسفند ۷۶»، نوشین

احمدی پیام به کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان ایرانی در مونترال کانادا - هشتم تیرماه ۷۸

«با نیاز زمانه» - تابستان ۱۳۷۷، در مجموعه‌ی «زنان زیر سایه‌ی پدرخوانده‌ها»

«دورنمای جنبش اجتماعی زنان» - تابستان ۱۳۷۷

فمینیسم اسلامی در نگاهی به روزنامه‌ی زن و مجله‌ی زنان - سال ۷۷

ما از «بیرون» به خودمان می‌نگریم؟ اسفند ۱۳۷۹

بهترین‌ها و بدترین‌ها برای زنان، مجله‌ی زنان شماره‌ی ۱۵ سال ۷۷

فرهنگ «حق مدار» در مقابل فرهنگ «قیم مدار» - اسفند ۷۸

«تشکل‌های زنان: بررسی جایگاه و عملکرد آنان» دی ۷۸

«تمکین زن ایرانی، شیوه‌ی معتاد زندگی او است!» ۱۳۷۴

نوشین احمدی - تریبون فمینیستی - اسفند ۱۳۸۲ (از تجربه‌ای زنانه، در پارک لاله تهران) / نوشین

احمدی خراسانی - تریبون فمینیستی - شنبه ۲۳ آبان ۱۳۸۳ (آیا سازمان‌های زنان از تحلیل‌گران

آمریکایی مشاوران بهتری نیستند؟)

نوشین احمدی خراسانی - تریبون فمینیستی - ۳۱ مارس ۲۰۰۵ (رفراندوم برای تغییر قوانین  
ضدزن)

نوشین احمدی خراسانی - تریبون فمینیستی - ۲۲ آوریل ۲۰۰۵ («قربانی سازی» از زنان در گفتمان  
سیاسی)

نوشین احمدی خراسانی تریبون فمینیستی - ۰۱ آوریل ۲۰۰۵ (جنبش مهاجران و رفراندوم در ایران)  
۳- بیانیه‌ی «یک میلیون امضاء» برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز

۴- تغییر برای برابری شماره‌ی مقاله ۳۳۸- مریم حسین خواه- شنبه ۳۰ دی ۱۳۸۵ / نشست روابط  
عمومی کمپین با فعالین جنبش زنان- ناهید جعفری- دوشنبه ۳۰ بهمن ۱۳۸۵

۵- فریده غیرت: تغییر قوانین تبعیض‌آمیز، خلاف شرع و مقابله با نظام نیست گفت و گو: محبوه  
حسین زاده- جمعه ۲۱ مهر ۱۳۸۵

۶- دو سال زندگی مشترک در کمپین: با حفظ «حق طلاق» نوشین احمدی خراسانی - یکشنبه ۱۰  
دی ۱۳۸۵ برابر با ۳۱ دسامبر ۲۰۰۶

۷- آذر درخشان. توجیه قوانین نابرابر یا تغییر قوانین نابرابر؟ آذر درخشان - ۳ مارس ۲۰۰۷

۸- <http://www.cpiran.org/Zanan/azar.htm>

۹- نوشین احمدی خراسانی - ۲۵ مرداد ۱۳۸۹

۱۰- <http://www.feministschool.com/spip.php?article5496>

۱۱- سرکوب قانونی زنان. ارائه شده توسط جمیله ندائی. در مجله ی هشت مارس ارگان سازمان زنان  
هشت مارس (ایران-افغانستان)

۱۲- جوهر تئوری کلاسیک «قانون طبیعی»، اخلاق است. در این مفهوم «چه باید» و «چه نباید»  
امری قراردادی (کنوانسیون) نیست بلکه امری مشتق شده از «طبیعت» است. در این نگرش، پیروی از  
قانون طبیعی ضروری است حتی اگر در متن قانون مدون نشده باشد. در یونان قدیم کنوانسیون‌ها  
(قراردادگرایان) می‌گفتند قانون اخلاق صرفا محصول جامعه و قراردادهای اجتماعی است و به این  
معنا، قابل تغییر است. اما افلاطون، ارسطو و سیسرو نظریه‌ی مخالف را داشتند و اخلاق را مشتق از  
طبیعت و ازلی و ابدی می‌پنداشتند.

۱۳- نوشین احمدی خراسانی. پیروزی جنبش زنان در تولید گفتمان تازه نفس- ۲۵ مرداد ۱۳۸۹  
۱۴- مغیثی-اصلاح طلبی راهی دشوار و حساس است، شبیه روی بند راه رفتن- ۱۴ شهریور ۱۳۸۹  
(سپتامبر ۲۰۱۰)

۱۵- تباری: امپریالیسم غرب و بنیادگرایی اسلامی. آسو تهرانی. دانشگاه تورنتو. مه ۲۰۱۰ در کنفرانس  
مخالفت: سیاست و شعر در مقاومت زنان، دانشگاه تورنتو.

۱۶- زهرا رهنورد. زیبایی حجاب و حجاب زیبایی. بخش «تراژدی لغو حجاب». انگلیسی.

### Beauty of Concealment and Concealment of Beauty

۱۷- در جریان کارزار انتخاباتی سال ۸۸ برای موسوی رهنورد ضمن ظاهر شدن در کنار شوهرش در  
زیر چادر از چارقد های رنگارنگ استفاده می کرد که مورد انتقاد بنیادگرایان اسلامی جناح حاکم قرار  
گرفت. جواب او این بود که: همه ی رنگ ها متعلق به خدا است! برخی از کمپینی ها از این حرکت  
رهنورد به وجد آمدند و او را تحسین کردند که چقدر شجاع است. یعنی برای شجاعت هم سقف تعیین  
کردند. اما این نوع مشاجرات الهیاتی همواره در حوزه های دینی در جریان بوده است منجمله بر سر  
«رنگ». نمونه ای از این نوع مباحث که در میان نقاشان اسلامی دوران سلجوقیان جریان داشت در  
رمان «نام من سرخ است» اورهان پاموک به تصویر کشیده شده است.

-۱۸

### Moghadam, "Islamic Feminism" in Signs. 2002

۱۹- نجم آبادی. کنکاش شماره ی ۱۲. همچنین نقل شده توسط شهیدان در ایران نامه  
۲۰- نامه ی توحیدی به مجله ی زنان شماره ۲۹. همچنین نقل شده توسط شهیدیان در ایران نامه ص  
۶۲۸.

۲۱- مهناز متین. اسلام و مساله ی زن پس از انقلاب بهمن: سه مرحله، سه پرسش. ۷ مارس ۲۰۰۸.  
۲۲- توحیدی. فمینیسم اسلامی: یک چالش دموکراتیک یا چرخش تئوکراتیک؟ کنکاش شماره ی ۱۳  
ص ۱۴۳. همچنین نگاه کنید به مصاحبه ی موسوی خوزستانی با کاظم علمداری

۲۳- نیره توحیدی. همان جا ص ۹۶-۹۸

۲۴- شهیدیان. فمینیسم اسلامی و جنبش زنان در ایران. ایران نامه شماره ی ۴ پاییز ۱۹۹۸. ص ۶۱۷.

همچنین به فصل دوم و سوم کتاب شهیدیان «زنان ایران: صدای در حال ظهور در جنبش زنان. به انگلیسی و همچنین ص ۶۳۳

۲۵- Theorizing Politics of Islamic Feminism - شهرزاد مجاب ۲۰۰۱. تئوریزه کردن سیاست «فمینیسم اسلامی».

۲۶- توحیدی. فمینیسم اسلامی: یک چالش دموکراتیک یا چرخش تئوکراتیک؟ مجله‌ی کنکاش شماره‌ی ۱۳ ص ۱۱۱

۲۷- همان جا ص ۱۰۹

۲۸- همان جا ص ۹۸

۲۹- شهیدیان. همان جا ص ۶۱۷

۳۰- مقدم. همان جا ص ۱۱۶۳

۳۱-

N.Touhidi -Country report to Freedom House.2010

۳۲- همان جا ص ۱۲۵

۳۳- همان جا ص ۱۳۴

۳۴- نجم آبادی در مجله‌ی کنکاش شماره‌ی ۱۲. هم‌چنین نقل شده توسط شهیدیان. همان جا (ص ۶۲۰)

۳۵- زن نوشته‌ی کدیور ص ۱۶. نقل شده توسط شهیدیان. همان جا

۳۶- مطیع. فمینیسم در ایران: در جست‌وجوی یک راه بومی. مجله‌ی زنان شماره‌ی ۳۳. (۱۹۹۷) او می‌نویسد: «هر چند مبارزات تئوریک و عملی جنبش فمینیستی در غرب به حول شعارهای برابری و حقوق برابر زن و مرد چرخیده است اما این جنبش در تکامل خود به طور انکارناپذیری موجب افزایش همجنس‌گرایی، دو جنس‌گرایی و طلاق و همچنین افزایش گرایش سلطه‌گری در میان زنان شده است.» بر این پایه، وی فراخوان یافتن یک راه «بومی» را برای فمینیسم در ایران می‌دهد که بر نقش‌های متفاوت زن و مرد تاکید بگذارد و هر دو را به یک اندازه ارج نهد. تقاضای «فمینیست‌های اسلامی» از نظام پدرسالاری ارج و احترام برای نقش‌های زنانه (نقش‌هایی که سازه‌های نظام پدرسالاری

هستند) است.

۳۷- خمینی در تفسیر اسلام از فلسفه‌ی افلاطون سود می‌جست. برای بحث در مورد این رابطه رجوع کنید به کتاب «معمای ایرانی» نوشته‌ی کنت پولاک. و «جمهوری آیت‌الله: بررسی جمهوری افلاطون و ولایت فقیه خمینی» نوشته‌ی دیوید آلویس.

Persian Puzzle - Kenneth Pollack

The Ayatollah's Republic: An Examination of Plato's Republic and Khomeini's Welayat Al-Fageeh by David Alvis

۳۸- محتوای اجتماعی قانون و تفسیر آن. باب آواکیان در مقاله‌ی «پرنده‌ها کروکودیل نمی‌زایند...» بخش اول از سند «انقلاب و دولت». همچنین رجوع کنید به فلسفه‌ی حق از هگل. همچنین رجوع کنید به فصل سوم (قانون طبیعی و علم حق) از کتاب تحقیقات سیاسی نوشته رابرت فاین.

Bob Avakian. The Social Content of Law and Its Interpretation in "Birds Can not Give Birth to Crocodils" Part One: Revolution and State. Revcom.us---

(Hegel. Philosophy of Right-- Fine, Robert: Political Investigations-chapter 3: Natural Law and Science of Right

-۳۹

N. Touhidi, Country Report to Freedom House (2010)

۴۰- باب آواکیان، همان‌جا

۴۱- ژانت آفاری. سیاست جنسی در ایرانِ مدرن.

Afary, Janet. "Sexual Politics in Modern Iran" 2009 cited in "Modern Use of Desire in Iran" By Mehdi Khalaji- BBC

۴۲- نقل شده از خبرگزاری ایسنا ۸۷/۱۷/۱۳۸۷ در فاجعه‌ی خاموش نوشته‌ی پروین بختیار نژاد.

۴۳- به ویکیپدیا در مورد «طرح ارتقای امنیت اجتماعی» رجوع کنید

۴۴- امنیت و انحرافات اجتماعی. آفتاب. چهارشنبه ۱۱ ژوئن ۲۰۰۸

[http://aftab.ir/articles/social/psychopathology/c4c1213178878\\_security\\_p1.php](http://aftab.ir/articles/social/psychopathology/c4c1213178878_security_p1.php)



۴۵- باب آواکیان این متدولوژی علمی و رهایی‌بخش را با قدرت و وضوحِ تمام در مقاله‌ی «انقلاب و دولت» در بخش‌های «رویکردی ماتریالیستی و نه تخیلی به تغییر جهان» و «پرنده‌ها کروکودیل نمی‌زایند...»

A Materialist, Not a Utopian, Approach to Changing the World. Bob Avakian in Birds don't Give Birth to Crocodiles-- Part One: Revolution and State. In revcom.us





زنان ایران از «سال صفر» طغیان خود را علیه اسلامی کردن روابط پاتریارکی (پدرسالاری) توسط جمهوری اسلامی ایران آغاز کردند. در اسفند ۱۳۵۷ (مارس ۱۹۷۹) خمینی فرمان حجاب اجباری را صادر کرد. جواب وی شورش پنج روزه توسط زنان در تهران و دیگر شهرهای مهم کشور بود. خمینی مجبور شد فرمان خود را پس بگیرد تا این که در فرصتی مناسب با کینه‌جویی شدید به زنان حمله کند. در آن زمان آن دسته از حاکمان که امروز خود را جناح «اصلاح‌طلب» جمهوری اسلامی می‌خوانند (و امروزه خاتمی، موسوی و کروبی شخصیت‌های شناخته شده‌اش هستند) از ته قلب از این اقدام حمایت و نقش برجسته‌ای در تحمیل آن بازی کردند. دیگرانی نیز مانند ملی مذهبی‌ها (شامل نهضت آزادی و دیگران) هر چند برخی با اما و اگر از این اقدام حمایت کردند. سال‌ها بعد، برخی از زنان منتسب به جناح «اصلاح‌طلب» جمهوری اسلامی و نیروهای ملی مذهبی همراه با عده‌ای از روشنفکران و متخصصین و هنرمندان سکولار که درگیر فعالیت‌های ان. جی. اوی بودند و برخی از دانشگاهیان مقیم خارج جریانی به نام «کمپین یک میلیون امضاء» را به وجود آوردند. سکولارهای این جریان استدلال کردند که کار از درون نظام تنها راه ممکن برای رشد جنبش زنان است. این پروژه در واقع میثاقی تلویحی میان جمهوری اسلامی و اپوزیسیون وفادارش بود. جمهوری اسلامی (حداقل جناحی از آن) به این تلاش به عنوان راهی برای مهار جنبش مقاومت زنان علیه تفوکراسی اسلامی می‌نگریست. ...

