

انتظارات فزاینده که امکانات عینی و ذهنی آن در جامعه‌ی ما فراهم نیست و یکی ایجاد وحشت در زنان سنتی ما و حتا کل جامعه... به همین دلیل من نسبت به پیامدهای فمینیسم در ایران حساس هستم» (مجله‌ی زنان، شماره‌ی ۳۴، اردیبهشت ۱۳۷۶). بدین ترتیب نگاه مضطرب یک نواندیش دینی اگرچه علت ترس خود را به احتمال «اختلال در روند احیای حقوق زنان» بیان می‌کند اما مانند شریعتی نگرانی دیگری دارد. چراکه مباحث دیگری که در زمینه‌های سیاسی (غیر از مسائل زنان) از سوی «علوی تبار» و یاران و هم‌فکران ایشان بیان می‌شود، پیامدهای گاه وخیم‌تری برای جامعه و خود آنان به همراه دارد، ولی از آن‌جا که ایشان به آن نظرات سخت پای‌بند است، پیامدهایش را می‌پذیرد و طرح شجاعانه‌ی آن‌ها را ضروری می‌داند؛ درحالی‌که در رابطه با مسائل زنان این‌گونه نیست!

رضا علیجانی نیز در مقاله‌ی نهضت بیداری زنان در ایران، بدون هیچ انتقادی به گذشتگان‌اش، نظرات دکتر شریعتی را در مورد زنان به‌طور درست تأیید می‌کند و واکنش‌اش به زن غربی را در این جمله بیان می‌کند: «زن ایرانی همیشه از یک حیای شرقی و وقار برخوردار بوده است که با حذف هر نوع حجاب اجباری و با پذیرش هر لباس و پوشش اختیاری، باز کارکرد خاص خودش را خواهد داشت» و در پانویست توضیح می‌دهد که: «حتا در اشکال بازاری و مبتذل رقص... هم در گذشته و حتا در زمان حال، در تولیدات سینمایی و ویدیویی ایرانی داخل و خارج از کشور، زن ایرانی پوشیده‌تر از زن غربی می‌باشد» (ایران فردا، شماره‌ی ۴۱، اسفند و فروردین ۱۳۷۷). بدین ترتیب با وجود تلاش‌های صادقانه‌ی نواندیشان دینی برای فهم کثرت‌گرایی، هنوز زن غربی و زن ایرانی به لحاظ «پوشش» (نگاه جنسی) سنجیده می‌شوند.

در هر حال اکثر گرایش‌هایی که در طول مقاله برشمردیم، واکنش‌شان به غرب و زن غربی حاکی از ترس و دلهره نسبت به پدیده‌ای است که آشنایی دقیق از آن ندارند. واکنشی در برابر آن چه «دیگری» می‌دانیم. «دیگری» که با ما متفاوت است. متفاوت بودن در جامعه‌ای سنتی همواره مذموم و باعث واکنش است، چرا که جامعه‌ی سنتی متفاوت بودن را در خود سرکوب می‌کند. شناخت از پدیده‌های جدید، که تمدن غرب و زن غربی یکی از آنان است - و از صد سال گذشته پیش روی ما قرار دارد - نیازمند آن است که آن پدیده‌ها را غریبه و کاملاً بیرون از خود نبینیم. هنگامی که به دستاوردها و زرق و برق‌های غرب شیفته‌وار می‌نگریم، نمی‌بینیم که این دستاوردها نتیجه‌ی تمدن عموم بشری است و یا وقتی

کاملاً آن را پس می‌زنیم در واقع آنرا مانند چیزی که از کمره‌ی مریخ آمده کاملاً غریبه می‌دانیم. درحالی‌که دستاوردهای غرب و نیز اشکالات‌اش جملگی حاصل تمدن بشری است. اگر به پدیده‌های جدید چنین بنگریم، وجوه مشترک را می‌یابیم. اگر برخورد غرب را در رابطه با خود - چه زن و چه مرد - سلطه‌گرانه و ویرانگر می‌بینیم و واکنش نشان می‌دهیم، این پدیده‌ی جدید و غریب نیست؛ چون این برخاسته از نظام سلطه‌گرانه‌ای است که در سراسر جهان و در همه‌ی کشورها حاکم است و خود ما ایرانیان هم در آن شریک و آلوده هستیم و مختص به کشورهای صنعتی نیست. ای بسا در جوامع صنعتی این سلطه و خشونت تلطیف شده است. زن غربی‌ای که ما فاسد می‌دانیم، مادر بزرگ‌هایی داشته که چون ما مذهبی‌های پروپاقرصی بوده‌اند. در هر حال به نظر می‌رسد واکنش‌های افراط و تفریط نسبت به تمدن غرب و زن غربی محصول ترس و نتیجه‌ی «غریبه» دانستن آن است. اگر زن سفیدپوست غرب به زعم ما تنها خواسته‌های خود را مطرح کرده، به خاطر ظلم و اجحاف بر زنان رنگین‌پوست نیست بلکه به این دلیل ساده است که از زاویه‌ی منافع و زندگی خود قلم زده و مبارزه کرده است. مشکل در خود ماست که منافع خود را نمی‌شناسیم و گاه راه را اشتباه می‌رویم و نمی‌توانیم خواسته‌های مان را به منافع همه‌ی انسان‌ها گره بزنیم.

در هر حال عمدتاً نگاه‌ها به غرب و زن غربی تاکنون از دیدی مردانه و با ترس و نگرانی همراه بوده است. اکنون پس از سپری شدن دو دهه از انقلاب اگر قرار است برخوردی منطقی با غرب و زن غربی داشته باشیم - با هر نوع ایدئولوژی و خط سیاسی که حامل آن باشیم - سرانجام راهی جز ورود شجاعانه به حوزه‌ی «گفت‌وگو» وجود ندارد. و گفت‌وگوی تمدن‌ها در صورتی امکان تحقق می‌یابد که واکنش و ترس از آن را به دور بیندازیم و تنوع را پذیرا شویم. از سوی دیگر تا وقتی که بخواهیم زن ایرانی را در الگویی خاص و بدون اراده و انتخاب آزاد خودش حتا به بهترین افق‌ها بکشانیم، باز او را از خطر تقلید از زن غربی مصون نگه نداشته‌ایم. زیرا تا وقتی که زن یا هر انسانی خود انتخاب نکرده و رنج انتخاب را به جان نخریده است، همواره و در هر لحظه ممکن است اسیر الگویی دیگر شود؛ الگویی که قدرتمندانه‌تر تبلیغ و تحمیل می‌شود. ■

منابع:

- ۱ - ایرانیان و اندیشه‌ی تجدد، دکتر جمشید بهنام، چاپ اول، ۱۳۷۵، تهران، نشر و پژوهش فرزانه‌روز.
- ۲ - نگران زن فرنگ، محمد توکلی طرقی، نیمه‌ی دیگر، دوره‌ی دوم، شماره‌ی ۳، زمستان ۱۳۷۵، ویراستار افسانه نجم‌آبادی، نیویورک.
- ۳ - سنت، مدرنیته، پست مدرن، در گفت‌وگو با سید جواد طباطبایی، هفته‌نامه راه‌نو، شماره ۸، ۲۳ خرداد ۱۳۷۷.

نگرش سنت و مدرنیته به برابری زن و مرد

شیرین عبادی

مقدمه

مهم‌ترین خصیصه‌ی سنت، نگاه کردن به گذشته و مهم‌ترین ویژگی مدرنیته، چشم دوختن به آینده است. سنت راه‌حل‌های اجتماعی و حقیقت امور را در سخنان و رهنمودهای پیشینیان می‌بیند و با ذهن و دراکه آنان راه حل پیدا می‌کند، اما تجدد چون تأمل به پویایی تفکر و تعقل انسانی است، به گذشته صرفاً به چشم تاریخچه می‌نگرد و خود سعی در درک و ارائه‌ی حقایق دارد. به دیگر سخن، سنت از (بودن) می‌گوید و تجدد از (شدن). تجدد امروز سنت فرداست؛ زیرا هیچ حقیقتی از امکان تعرض مصون نیست و چه بسا باورهای علمی و فلسفی امروز در فردای بشریت غلط از آب درآید..

مفهوم برابری از دیدگاه مدرنیته

برابری یا مساوات از دیدگاه مدرنیته به معنای آن است که مقنن به کلیه‌ی افراد - صرف نظر از جنس، رنگ، نژاد، مذهب، نسب، جایگاه اقتصادی و اجتماعی - به یک چشم نگریسته و برای آنان حکم واحدی صادر نماید. این چنین مفهومی دستاورد تجدد است. در سنت به مساوات بدین شکل برخورد نمی‌شود بلکه با افرادی که در یک وضعیت حقوقی خاصی هستند یکسان برخورد می‌شود و در نتیجه افراد بشر در وضعیت واحدی قرار نمی‌گیرند. یکی از مهم‌ترین موانع تجدد در ایران برخورد با همین موضوع است. از ابتدای قانون‌گذاری عرفی در ایران (مشروطیت) تساوی افراد در برابر قانون مورد اعتراض سنت‌گرایان قرار گرفت. از جمله شیخ فضل‌ا...نوری چنین عقیده دارد:

«لازمه مساوات در حقوق از جمله آن است فرق ضاله و طایفه امامیه نهج واحد محترم باشند حال آن که ضال یعنی مرتد به قانون الهی آن است که قتلشان واجب است... ای برادر عزیز مگر نمی‌دانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است، مگر نمی‌دانی که فائده آن این است که بتوانند فرق ملاحظه و زنادقه نشر کلمات کفریه خود را در منابر و لوایح بدهند... ای عزیز اگر اعطای حریت نشده بود آن خبیث در محضر عمومی این همه انکار ضروری نمی‌کرد... و

آن مرتد نمی‌نوشت که اصول دین دو است: توحید، یعنی اتحاد و اتفاق و عدل یعنی مساوات... و آن ملحد نمی‌گفت قانون، مثل قرآن ما است و مجلس، کعبه و باید در حال احتضار پا را به سوی آن بکشند... آخر مقبول کدام احمق است که کفر حامی اسلام شود و ملکم نصاری حامی اسلام و عدل اسلامی، که اساسش بر اختلاف حقوق است، بین افراد مخلوق^۱»

بنابراین مهم‌ترین مسئله در رابطه با (برابری) و (مساوات) آن است که افراد در چه گروهی قرار گیرند و از این حیث می‌توان برابری زنان را در مقابل مردان مورد بحث قرار داد و حقوق زن را از جهت تساوی یا عدم تساوی با حقوق مرد مطالعه کرد..

برابری قانونی زن و مرد

برابری قانونی یا تساوی حقوقی زن و مرد همواره یکی از چالش‌های قرن اخیر در ایران و اکثر ممالک اسلامی است. زنان خود را برابر با مردان دانسته و خواهان تساوی حقوق هستند. زنان روشنفکر مسلمان که بنیان‌گذار نهضت فمینیسم اسلامی هستند با استعانت از روایاتی که توجیه‌کننده‌ی نظریات آنان است و با تمسک به روح اسلام که حکایت از برابری انسان‌ها دارد و بلال حبشی را به همان چشم می‌نگرد که سید عربی را، سعی می‌کنند قرائت ملایم‌تری از اسلام ارائه نموده و به مقابله با فرهنگ مردسالار برخیزند، و البته سهم مردان مسلمانی که در این راه هم‌گام و هم‌صدا با زنان بودند نباید به فراموشی سپرده شود؛ چه برخی از آنان که عالم دینی بوده و به درجه‌ی اجتهاد نیز نائل آمده‌اند، راه‌گشای مناسبی برای فمینیسم اسلامی به‌شمار می‌روند.

پیشینه تاریخی

اسلام همواره به‌وسیله‌ی مردان مجتهد و بافرهنگ مردسالارانه تفسیر و تعبیر می‌شده است و به همین دلیل نیز در اغلب ممالک اسلامی زنان کم و بیش از وضعیت حقوقی مناسبی برخوردار نیستند و شاید مهم‌ترین راه‌حل در درازمدت، تربیت زنان فقیه و مجتهد است که بتوانند قرائت‌های دیگر و تفاسیر متفاوتی از اسلام ارائه کنند.

در قرن بیستم دو انقلاب مهم در ایران رخ داد؛ یکی انقلاب مشروطیت در سال ۱۲۸۴ و دیگری انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ بود. در هر دو انقلاب زنان ایران نقش مهم و کارآمدی داشتند اما در هیچ‌کدام آن‌ها نتوانستند به خواست خود یعنی تساوی حقوقی زن و مرد دست یابند.

در انقلاب مشروطیت با آن‌که زنان جان‌فشانی‌ها کردند، زیورآلات خود را فروخته و در

اختیار مشروطه خواهان گذاشتند، پسران و شوهران خود را به میدان نبرد فرستادند، اما بعد از استقرار مشروطیت تا سال‌ها در ردیف سفها و مجانین حق رأی دادن نداشتند تا این‌که در سال ۱۳۴۱ و در زمان سلطنت محمدرضا شاه زنان توانستند در انتخابات پارلمانی شرکت کنند و چند نماینده به مجلس بفرستند. اما هم‌چنان در زمینه‌ی حقوق مدنی - خصوصاً مسائل خانوادگی - حقوق آنان نادیده گرفته می‌شد. در سال ۱۳۴۶ با تصویب قانون حمایت خانواده - که در سال ۱۳۵۳ نیز تکمیل و تصحیح شد - زنان ایرانی توانستند تا حدود زیادی به حقوق خود دست یابند. از جمله طبق قانون فوق‌الذکر زن و شوهر، هر دو در موارد یکسانی حق مراجعه به دادگاه و درخواست طلاق را داشتند، بعد از طلاق سرپرستی اطفال به هر یک از والدین که صلاحیت بیشتری داشتند واگذار می‌شد. چند همسری محدود به دو همسری گردید، آن هم در موارد بسیار نادری که با اجازه‌ی دادگاه از دادگاه صورت می‌گرفت. به مادرانی که شایستگی لازم را داشتند، بعد از فوت پدر حق ولایت اعطا می‌شد و آنان می‌توانستند اموال فرزندان‌شان را مستقیماً و بدون دخالت و اظهار نظر دادستان یا هر مقام قضایی دیگر اداره کنند.

از آنجایی که قانون مجازات عمومی، که در سال ۱۳۰۴ به تصویب رسیده بود، قانونی عرفی و به دور از مجازات‌های مصرحه در احکام اسلامی یعنی حدود و قصاص و دیات بود، لذا در مورد احکام کیفری، زنان ایرانی از سال ۱۳۰۴ وضعیت نامناسبی نداشتند و تبعیض‌های چشم‌گیری بین زن و مرد وجود نداشت.

البته فرهنگ مردسالار که ریشه‌ی عمیقی در ایران دارد، به هر حال از بین نرفته و در بین سطور قانون خودنمایی می‌کرد. از جمله صدور گذرنامه برای زنان شوهردار موکول به موافقت کتبی شوهر بود، میزان سهم الارث زن و دختر نیمی از میزان سهم الارث شوهر و پسر بود و... با این ترتیب می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هر چند در ابتدای پیروزی انقلاب مشروطیت به زنان ظلم شد و آنان حتا از حق تعیین نماینده و دادن رأی محروم بودند اما بعدها و به تدریج تا حدود نسبتاً زیادی به خواست‌های قانونی خود نائل آمدند.

وضعیت حقوقی زنان در جمهوری اسلامی ایران

در پیروزی انقلاب اسلامی زنان سهم مؤثر و به‌سزایی داشتند. بسیاری از آنان هم‌گام و هم‌دوش با پدران و برادران خود به مبارزه با رژیم شاهنشاهی پرداختند و برای تأسیس جمهوری اسلامی ایران به نبرد برخاستند. در نتیجه هر چند که انقلابیون پیروز از اقشار

سنتی جامعه بودند و به زن و حقوق وی صرفاً از جنبه‌ی سنتی نگاه می‌کردند و حتا روزگاری به محمدرضا شاه برای تصویب قانون حمایت خانواده و اعطای حق رأی به زنان اعتراض داشتند، اما در تدوین قانون اساسی در دو اصل بیستم و بیست و یکم بر «حمایت قانونی یکسان از زن و مرد» و «ایجاد امکاناتی برای زنان» اشاره شد.

متأسفانه بینش سنتی برخی دولت‌مردان جمهوری اسلامی نسبت به حقوق زن موجب شد که علی‌رغم تأکیدات قانون اساسی، زنان در بسیاری از زمینه‌ها امتیازاتی را که قبلاً کسب کرده بودند از دست دادند. از جمله در سال ۱۳۵۸ قانون حمایت خانواده لغو شد و کلیه دستاوردهای زنان در زمینه‌ی برابری در مسائل خانوادگی از بین رفت. سن بلوغ که قبل از انقلاب اسلامی در زن و مرد به‌طور یکسان ۱۸ سال بود، در دختر به ۹ سالگی و در پسر به ۱۵ سالگی کاهش یافت و...

ناگفته نماند که تضعیف حقوقی زن و اجحاف به وی در تمام زمینه‌ها صادق نبود. از جمله در قانون کار، بعد از انقلاب مزایای نسبتاً بیشتری برای زنان کارگر در نظر گرفته شد.

تفاوت‌های حقوقی زن و مرد

در اکثر موارد زن در قوانین ایران نصف مرد ارزیابی و شناخته شده‌است که مهم‌ترین آن عبارت است از:

الف) دیه - ماده‌ی ۳۰۰ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته‌است: «دیه قتل زن مسلمان خواه عمدی و خواه غیرعمدی نصف دیه مرد مسلمان است.»

ب) مجازات قاتل - به موجب ماده‌ی ۲۰۹ قانون مجازات اسلامی: «هرگاه مرد مسلمانی عمداً زن مسلمانی را بکشد محکوم به قصاص است و لیکن باید ولی زن قبل از قصاص قاتل نصف دیه مرد را به او بپردازد.»

پ) دیه عضو - دیه عضو در زن و مرد متفاوت است. ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته‌است: «دیه زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه به ثلث دیه کامل برسد و در آن صورت دیه زن نصف دیه مرد است.»

ت) آغاز مسئولیت کیفری - سن آغاز مسئولیت کیفری برای دختر و پسر در قانون مجازات اسلامی یکسان نیست. ماده ۴۹ قانون مذکور مقرر می‌دارد: «اطفال در صورت ارتکاب جرم مبری از مسئولیت کیفری هستند و تربیت آنان با نظر دادگاه برعهده سرپرست اطفال و عندالاقضاء قانون اصلاح و تربیت می‌باشد.» در تعریف «طفل» و تعیین سنین

طفولیت تبصره ماده فوق‌الذکر مقرر داشته است: «منظور از طفل کسی است که به حد بلوغ شرعی نرسیده است.» در قانون مجازات اسلامی سن بلوغ شرعی تعیین نشده است و برای تشخیص آن باید به قانون مدنی مراجعه شود. تبصره یک ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی سن بلوغ را بدین شرح بیان می‌کند: «سن بلوغ در پسر پانزده سال تمام و در دختر نه سال قمری است.»

ث) ممنوعیت ازدواج با غیر مسلمان - مرد مسلمان می‌تواند با زن غیر مسلمان ازدواج کند اما زن حق ندارد با غیر مسلمان ازدواج کند: ماده‌ی ۱۰۵۹ قانون مدنی مقرر داشته است: «نکاح مسلمه با غیر مسلم جایز نیست.» نکاح زن شیعی مذهب با مرد سنی اشکال ندارد ولی زن مسلمان حق ندارد با اهل کتاب عروسی نماید.

ج) تصدی برخی از مشاغل اجتماعی - طبق دیدگاهی که فقه سنتی حاکم بر ایران دارد، برخی از مشاغل اجتماعی خاص مردان است و زنان حق تصدی آنان را ندارند، زیرا که این دیدگاه معتقد است «زنان را بر مردان ولایتی نیست» بنابراین زنان در هر مرحله از علم و تقوی که باشند حتا اگر به درجه‌ی اجتهاد نیز رسیده باشند نمی‌توانند به برخی از مقامات و درجات سیاسی و مذهبی نائل آیند؛ از قبیل امامت جمعه، رهبری و عضویت در شورای رهبری.

چ) مسائل خانوادگی - وضعیت حقوقی زن با شوهر یکسان و برابر نیست؛ از جمله در موارد زیر:

۱) تعدد زوجات - در قوانین ایران به مرد مسلمان اجازه داده می‌شود که چهار زن عقدی و الی غیرالنهاییه زن صیغه‌ای اختیار کند اما چنین اختیاری به زن داده نشده است. مواد بسیاری در قانون مدنی به چنین حقی برای مردان اشاره دارد؛ از جمله ماده‌ی ۹۴۲ که مقرر داشته است: «در صورت تعدد زوجات ربع یا ثمن ترکه که به زوجه تعلق دارد بین همه‌ی آنان بالسویه تقسیم می‌شود.»

۲) طلاق - طلاق به طور یک جانبه در اختیار شوهر است. ماده‌ی ۱۱۳۳ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد.» در صورتی که زن با طلاق موافق نباشد، تشریفات دادرسی طولانی‌تر می‌شود؛ اما به هر حال دادگاه مکلف است حکم طلاق را صادر کند.

۳) ریاست خانواده - طبق ماده‌ی ۱۱۰۵ قانون مدنی: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصایص شوهر است.» طبق این ماده تساوی زوجین و اشتراک اراده آنان در اداره‌ی زندگی فراموش شده و «ریاست» از خصایص انحصاری مرد است.

۴) سهم الارث زوجین - سهم الارثی که شوهر از زن می برد بیشتر است با این توضیح که اگر زنی فوت کند و اولاد یا اولاد اولاد (از هر درجه) داشته باشد طبق ماده ی ۹۱۳ قانون مدنی یک چهارم ترکه را شوهر می برد، خواه اولاد زن از شوهر مذکور باشد یا از مرد دیگری - اما اگر زن اولاد و یا اولاد اولادی نداشته باشد، شوهر او یک دوم ترکه را می برد و در صورتی که زن متوفیه اقربای نسبی نداشته باشد تا از او ارث ببرند، تمام ترکه به زوج می رسد. زوج از تمام اموال زوجه اعم از منقول و غیر منقول ارث می برد.

اما اگر شوهری فوت کند و اولاد یا اولاد اولاد (از هر درجه) داشته باشد یک هشتم ترکه به زن می رسد، خواه اولاد شوهر از زن مذکور باشد یا از زن دیگری و چنانچه مرد، اولاد یا اولاد اولاد نداشته باشد زن یک چهارم ترکه را به ارث می برد.

اگر مردی فوت کند و اقربای نسبی نداشته باشد تا از او ارث ببرند، همسرش فقط یک چهارم ترکه را می برد و بقیه ی ماترک مرد متوفی در حکم اموال بلاوارث بوده و متعلق به دولت است. زوجه فقط از اموال منقول و ابنیه و اشجار ارث می برد.

۵) رابطه ی حقوقی والدین با اطفال - در قوانین ایران کمترین حق نسبت به فرزند را مادر داراست. کودک فقط می تواند نام خانوادگی پدر خویش را داشته باشد. حضانت طفل در مورد پسر تا دو سالگی و در مورد دختر تا هفت سالگی برعهده ی مادر است و پس از آن حضانت طفل از حقوق پدر شمرده می شود. امور مالی کودک در اختیار پدر است و این امر تنها مختص پدر نبوده بلکه به پدر بزرگ نیز سرایت می کند و به عبارت دیگر پدر و پدر بزرگ که در اصطلاح قانونی به «ولی قهری» معروف هستند، عهده دار اداره ی امور مالی فرزند هستند و مادر در قبال آنها حقی ندارد. اختیارات «ولی قهری» حتا بعد از مرگ نیز ادامه می یابد و آنان می توانند برای بعد از مرگ خود نیز کسی را به عنوان «وصی» انتخاب کنند تا امور مالی کودک را اداره کند.

ح) ارزش شهادت زنان - شهادت زنان در امور مالی و دعاوی و خانوادگی بدون هیچ تبعیضی پذیرفته می شود و از این حیث فرقی بین زن و مرد وجود ندارد.

اما در موضوعات کیفری، در برخی امور زن حق ادای شهادت دارد اما شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد ارزیابی می شود. ماده ی ۷۴ قانون مجازات اسلامی مقرر می دارد: «زنا چه موجب حد باشد و چه موجب حد رجم با شهادت چهار مرد عادل یا سه مرد عادل و دوزن عادل ثابت می شود.»

گاهی اوقات زنان به طور کلی حق ادای شهادت را ندارند؛ یعنی اگر هم شهادت آنان به شهادت مردانی ضمیمه شود، باز هم دادگاه حق ندارد به آن ترتیب اثر دهد. از این قبیل است اثبات جرم لواط. ماده‌ی ۱۱۹ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته است: «شهادت زنان به تنهایی یا به ضمیمه مرد، لواط را ثابت نمی‌کند.» جرایمی که در اثبات آنان شهادت زنان اصلاً پذیرفته نمی‌شود عبارتند از مساحقه، قوادی، قذف، شرب خمر، محاربه و افساد فی الارض، سرقتی که موجب حد است و قسامه.

خ) طبق ماده‌ی ۱۱۱۴ قانون مدنی: «زن باید در منزلی که شوهر تعیین می‌کند سکنی نماید مگر آن که اختیار تعیین منزل به زن داده شده باشد» بنابراین زن با عقد ازدواج آزادی خود را در انتخاب مسکن از دست می‌دهد و مکلف است در منزلی سکونت کند که شوهر برای او انتخاب کرده است.

د) طبق ماده‌ی ۱۸ قانون گذرنامه، صدور گذرنامه برای زنان شوهردار موقوف به اخذ رضایت کتبی از شوهر است و اگر شوهر بدون علت موجهی نخواهد رضایت دهد، زن فقط در موارد اضطراری می‌تواند با مراجعه به دادگاه و اثبات این مطلب که نیاز حتمی و فوری به خروج از کشور دارد و شوهر نیز بدون علت موجهی حاضر به دادن چنین اجازه‌ای نیست، اجازه خروج از کشور بگیرد.

وضعیت حقوقی زنان در زمان ریاست جمهوری آقای خاتمی

آقای خاتمی در دوم خرداد سال ۱۳۷۶ با بیش از بیست میلیون رأی به ریاست جمهوری برگزیده شد. این پیروزی چشمگیر تا حدود زیادی مدیون حمایت زنان و جوانان ایرانی بود؛ زیرا وعده‌های انتخاباتی آقای خاتمی ناظر به توسعه سیاسی و آزادی‌های فردی بود و زنان که در جامعه خود را مغبون احساس می‌کردند، از طریق انتخاب آقای خاتمی اعتراض خویش را بیان نمودند.

حمایت زنان از ریاست جمهوری آقای خاتمی، محافظه‌کاران را خوش نیامد و آنان در صدد تنبیه زنان برآمدند و چون اکثریت مجلس شورای اسلامی در اختیار نمایندگان محافظه‌کار بود لذا دو طرح ضد زن در سال ۱۳۷۷ از طرف نمایندگان در مجلس مطرح شد. در طرحی که مربوط به اصلاح قانون مطبوعات بود «استفاده‌ی ابزاری از زن در مطبوعات» و هم چنین «ایجاد تضاد بین زن و مرد از طریق دفاع خارج از موازین شرعی و قانونی» ممنوع اعلام گردید. این طرح مورد مخالفت آقای مهاجرانی، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی، قرار

گرفت و علاوه بر آن اکثر نویسندگان و روشنفکران ایرانی به مخالفت با آن برخاستند و در نتیجه در شور دوم در اثر فشار افکار عمومی، نمایندگان محافظه کار مجلس مجبور به عقب نشینی شدند و «ممنوعیت استفاده‌ی ابزاری از زن» تبدیل به «ممنوعیت استفاده ابزاری از زن و مرد» گردید و با این ترتیب طرح مذکور کلیتی یافت که عملاً قابل اجرا نبود و از طرفی دیگر «ایجاد تضاد بین زن و مرد از طریق دفاع خارج از موازین شرعی و قانونی» حذف شد و بنابراین آنچه در نهایت به تصویب رسید، چیزی نبود که به حقوق زنان لطمه‌ای وارد آورد و بدین نحو در کشاکش نبردی که بین نمایندگان محافظه کار و جناح پیشرو درگرفت عملاً زنان ایرانی پیروز شدند.

طرح دیگری که از سوی نمایندگان محافظه کار و سنتی مطرح شد، ارائه خدمات پزشکی و درمانی را فقط توسط هم جنسان مجاز می دانست. این طرح نیز مورد مخالفت کابینه‌ی آقای خاتمی قرار گرفت. هم چنین پزشکان، زنان و روشنفکران ایرانی با آن مخالفت کردند اما این بار مجلس مقاومت بیشتری نشان داد و طرح به تصویب نهایی رسید. اما چون اجرای آن محتاج به بودجه‌ی زیادی بود و اعتبار آن مشخص نشده بود لذا این طرح عملاً بلا اجرا ماند. سؤالی که مطرح می شود آن است که آقای خاتمی چه امتیازی به زنان داد؟ و به عبارت دیگر چگونه به وعده‌های انتخاباتی خود در مورد حقوق زن عمل نمود؟ مشکل عمده زنان ایرانی را باید در قوانین ایران جست و جو کرد. آقای خاتمی به عنوان رئیس جمهور حق تغییر و اصلاح قانون را ندارد و این امر در صلاحیت مجلس شورای اسلامی است که اکثریت آن در اختیار جناح محافظه کار است. بنابراین عملاً آقای خاتمی نتوانست کار مهمی به نفع زنان انجام دهد. اما آنچه مهم است آن که چون در زمان ریاست جمهوری آقای خاتمی فضای بازی در مطبوعات به وجود آمده است، لذا با آزادی بیشتری به قوانین ضد زن اعتراض می شود و از ظلمی که قانون به زنان ایرانی روا داشته صحبت می شود. مضافاً به این که در انتصابات اداری به زنان توجه بیشتری می شود و آنان موقعیت بهتری به دست آورده‌اند. از جمله در زمان ریاست جمهوری ایشان زنان در پست‌های ریاست دانشگاه، معاونت رئیس جمهور، سرپرستی سازمان حفاظت محیط زیست و مشاور رئیس جمهور در امور مشارکت زنان انتخاب شدند و زنان بسیاری به عنوان رؤسای ادارات و اساتید دانشگاه مشغول به کار شدند. ■

پانویس:

نسبی‌گرایی فرهنگی و ستم جنسی:

چالش یا کرنش در برابر ستم؟

حامد شهیدیان

هر چه دنیا با آهنگی پرشتاب به سوی جامعه‌ی «جهانی» گام برمی‌دارد، مشکلات ناشی از گونه‌گونی فرهنگ‌ها مهم‌تر و پیچیده‌تر از گذشته جلوه می‌کند. یکی از شیوه‌های پیشنهادی برای رودرویی با چند فرهنگی، «نسبی‌گرایی فرهنگی» است که امروز به ویژه برخی از نظریه‌پردازان پُست مدرنیست پرچمدار آن هستند.

نسبی‌گرایی فرهنگی بر آن است که هر فرهنگی، پاسخ‌هایی بومی برای مشکلات جامعه‌ی خود دارد که باید تنها در محدوده‌ی همان فرهنگ مورد ارزیابی قرار گیرد. به این ترتیب، نسبی‌گرایی فرهنگی ما را در موقعیت دشواری قرار می‌دهد. از سویی، ما را از قوم‌مداری دور می‌کند و از سویی دیگر، بهانه‌ای می‌شود برای تداوم سامانه‌های ستمگر. نوشته‌ای که پیش رو دارید نقدی است بر نسبی‌گرایی فرهنگی در ارتباط با یکی از نابرابری‌های اجتماعی: ستم جنسی. من، ضمن تأکید بر دستاوردهای نقد فمینیستی پست مدرنیست، درباره‌ی محدودیت‌های این نگرش بحث می‌کنم. به گمان من، گرچه رویکرد پست مدرنیست گونه‌گونی ساختار ستم جنسی در جوامع مختلف را به ما نشان داده‌است، اما با تنزل این شکل‌ها به سطح «واقعیت‌های فرهنگی» - یعنی با چشم‌پوشی از روابط قدرت حاکم بر این «واقعیت‌ها» - ما را در برابر آن خلع سلاح می‌کند. نسبی‌گرایی فرهنگی به ما می‌آموزد که فرم واحدی از مردسالاری وجود ندارد. اما پس از این‌که مردسالاری بومی در جامعه‌ای مورد حمله قرار می‌گیرد، ما را ترغیب می‌کند که آن را تبلور فرهنگ و سنت بومی بدانیم و با نقد و ارزیابی این سنت‌های فرهنگی، ارزش‌های خود را بر مردم و فرهنگ دیگر تحمیل نکنیم. به این ترتیب، مردسالاری در هر جامعه‌ای می‌تواند با دستاویز ساختن «فرهنگ و سنت بومی» خود را از مهلکه برهاند.

تدوین نسبی‌گرایی فرهنگی

بحث پیرامون چند فرهنگی و نسبی‌گرایی دست‌کم به رساله‌های میشل دومتین در سده‌ی شانزدهم برمی‌گردد. دومتین در این نوشته‌ها، ضمن برشماری خطرات باورهای کورکورانه، بر اهمیت نشو و نمو اندیشه‌های تازه، حتا آن‌گاه که با «اصول مبرهن» اعتقادات آدمی در تضاد می‌افتند، پای فشرد. به اعتقاد دومتین، از آن‌جا که اندیشه‌ها گذرا هستند و باورهای آدمی مدام در حال تغییر، اصول اخلاقی نیز دائم در حال تحول و تغییر بوده و در نتیجه باید آن‌ها را نه آموزه‌های ابدی، بلکه بازتابی از زندگی اجتماعی دانست. وی چنین نتیجه می‌گیرد که در برابر اصول اخلاقی متفاوت باید شکیا بود و از برتر گماردن فرهنگی بر فرهنگ‌های دیگر پرهیز کرد. بعدها خردباوری حاکم بر دوران روشنگری، نسبی‌گرایی را رد کرد و فرهنگ‌های غیر غربی را «بدوی» و «واپس مانده» خواند. در سده‌ی نوزدهم باور به روند تک‌خطی پیشرفت، تقسیم‌بندی فرهنگ‌ها را بر اساس درجه‌ی پیچیدگی و دستاوردهای علمی و فنی جایز شمرد. مردم‌شناسان سده‌ی بیستم در مجموع پذیرش بیشتری نسبت به فرهنگ‌های مختلف نشان داده‌اند. در اوایل سده‌ی بیست طرفداران نظریه‌ی ویژه‌گرایی تاریخی (historical particularism) در ایالات متحده‌ی امریکا پیشنهاد کردند که چون هر جامعه‌ای در بستر شرایط ویژه‌ای شکل می‌گیرد، قوانین عام و جهان‌شمول درباره‌ی تمام جوامع انسانی اعتبار چندانی ندارد. در نتیجه، به باور ویژه‌گرایان تاریخی، هر فرهنگی را باید بر اساس شرایط زمانی و مکانی آن فرهنگ ارزیابی کرد. مردم‌شناسان دیگر نیز کمابیش به نتیجه‌گیری مشابهی رسیده‌اند. لوی اشتراوس در کتابش به نام مردم‌شناسی ساختاری هرگونه برتری فرهنگی را نفی می‌کند.

بحث‌های امروزی درباره‌ی نسبی‌گرایی فرهنگی در چهارچوبی متفاوت ادامه دارد. آنچه در ابتدا حکم «رهنمودهای روش‌شناختی را داشت و برای تسهیل کار اصلی مردم‌شناسان، یعنی ثبت و ضبط گونه‌گونی فرهنگی به کار می‌آمد»، امروزه به مقام «یک آموزه یا موضع‌گیری» فرهنگی - سیاسی ارتقا یافته است (Marcus and Fischer 1986:19-20). تحت تأثیر آرای اندیشمندانی چون ویتگنشتاین، کوآین، وُرف و سایپر و وینچ نسبی‌گرایان فرهنگی رفته‌رفته امکان هرگونه درک فرافرهنگی را مورد تردید قرار داده‌اند. برای نمونه پال فرآبند، در کتابش به نام علیه روش می‌نویسد که میان فرهنگ‌های غربی و غیر غربی دره‌ای عبورناپذیر وجود دارد که امکان هرگونه گذر از فرهنگی به فرهنگ دیگر و درک میان

فرهنگی (cross-cultural) را نفی می‌کند: نسبی‌گرایی فرهنگی از تحلیل‌های مختلف پُست استعماری درباره‌ی نقش فرهنگ در روند استعمار و جدل‌های نظری جنبش‌های ضد استعماری نیز الهام گرفته است.^۱ جنبش‌های ضد استعماری بر این تأکید داشته‌اند که استعمار فرهنگی بخش جدانشدنی از سیاست‌های استعماری و امپریالیستی است. به همین دلیل «بازیابی گذشته» و «هویت تاریخی» یکی از پایه‌های اصلی بسیاری از جنبش‌های آزادی‌بخش ملی است. ملی‌گرایی غالباً بر پایه‌ی یقین به روایت‌هایی از هویت قومی و فرهنگی استوار است که چندان پایه و اساس ندارند. بندیکت اندرسون می‌نویسد که ملیت و ملی‌گرایی، ساخته‌هایی فرهنگی هستند، نه پدیده‌هایی عینی. به باور او ملت‌ها «تجمع‌های تخیلی سیاسی» هستند که پیش از هر چیز در باور افراد وجود دارند تا درون مرزهای جغرافیایی (Anderson 1991:5 and 6). جنبش‌های ملی‌گرا پیشینه‌ی ملی مردم‌شان را نه تنها کشف می‌کنند بلکه در عین حال چنین پیشینه‌ای را می‌آفرینند و ریشه‌های هویت خود را در آن پیشینه‌ی بازیافته و بازساخته می‌دوانند. (باز) آفرینی پیشینه‌ای پُرشکوه و فرهنگی ملی نقشی کلیدی در شکل‌گیری جنبش‌های ضد استعماری بازی کرده است.

نقد فرهنگی پست استعماری بر این نکته اشاره داشته است که درک غربی‌ها از غرب و مستعمره‌های آن، بخش جدایی‌ناپذیری از استعمار بوده است. در این زمینه آرای ادوارد سعید از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او در نوشته‌های خود - به ویژه در شرق‌شناسی و فرهنگ و امپریالیسم - روند پیچیده‌ی آفرینش شرق به عنوان وجه تمایزی برای غرب را توضیح می‌دهد (Said 1979, 1994). به باور سعید تصور غرب درباره‌ی شرق - گونه‌ای که غرب مقوله‌ی شرق را برای خود می‌آفریند - یکی از جنبه‌های کلیدی سیمایی بوده است که غرب از خود در ذهن خویش آفریده است. غرب وجوه تمایز خود را از شرق مطرح می‌کند و آن‌ها را بزرگ جلوه می‌دهد. بنابراین در پی این تمایز است که غرب تصویری از خود ارائه می‌دهد، تصویری که با به تصویر کشیدن شرق به وجود آمده است.

هومی بهابها نیز به گونه‌ای دیگر بر «دوگانگی فکری» پندار استعمارگر تأکید می‌کند. او می‌نویسد استعمارگر گرفتار یک تضاد - «دودلی» - است. از یک سو، انگاره‌های روشنگرایی به او می‌آموزد که جزء را با کل یکسان شمارد و هر انسانی را جزئی از جامعه‌ی انسانی - و در نتیجه هم‌سنگ با انسان‌های دیگر - از سویی دیگر، پیش شرط حاکمیت استعماری تبعیض و تمایز میان استعمارگر و مستعمره است (Bhabha 1994:111).

گایاتری اسپوک نیز تئوری‌های غربی را ناتوان از درک انسان ستم‌دیده‌ی استعمارشده می‌داند. به باور اسپوک استعمار برای همیشه گونه‌گونی زیردستان استعمارشده را از بین برده‌است. به اعتقاد او آواهای مختلف این انسان‌ها خاموش شده و تاریخ آنان چنان از سلطه‌ی استعمار لطمه دیده‌است که بازیابی آن آواها دیگر ناممکن است. (Spivak, 1988:284).

شیء انگاشتن دیگری، نه روندی یک جانبه، که حرکتی دوسویه است. برای نمونه میروت حاتم ضمن بررسی رابطه‌ی زنان مصری و اروپایی در پایان سده‌ی نوزده و اوایل سده‌ی بیست نشان می‌دهد که این دو گروه، هر یک دیگری را از دیدگاه ایدئولوژی‌های ملی‌گرا و رقابت‌های ملی خود ساخته و پرداخته بودند (Hatem 1989). هر یک واژه‌ها و دل‌نگرانی‌های خود را در قامت دیگری متجلی می‌دیدند و به این ترتیب، در دنیای خود ساخته احساس آرامش می‌کردند.

انسان شرقی - یا «دیگری» از دیدگاه اندیشه‌ی غربی - الزاماً نافی ویژگی‌های ذات‌گرایانه‌ای نیست که اندیشه‌پرداز غربی به او نسبت می‌دهد. صادق جلال‌العظم در نقد شرق‌شناسی سعید روندی را مورد بررسی قرار می‌دهد که آن را «شرق‌شناسی وارونه» می‌نامد. روندی که به موجب آن اندیشمندان شرقی آن‌چه را شرق‌شناسان درباره‌ی شرق پنداشته‌اند، به عنوان ویژگی‌های شرقی می‌پذیرند، اما نه به عنوان ویژگی‌های منفی. در جریان این تعریف و تبیین خویشتن، اندیشمند شرقی مغرب زمین را براساس همان ویژگی‌هایی که شرق‌شناس غربی دلیل پیشرفتگی و برتری آن می‌داند، به منزلتی پست تنزل می‌دهد. العظم می‌نویسد که شرق‌گرایی وارونه به پشتوانه‌ی عرفان، شرق را نماد پندار و کردار نیک می‌انگارد و غرب را نماد فریفتگی در مقابل مادیات و ماشین (Al-'Azam, 1981).

اما اندیشمندان غیر غربی در نقد تنگ‌نظری‌های پندار غربی تنها نبوده‌اند. بسیاری از هم‌تایان غربی آنان نیز پیش‌انگاره‌های نژادپرستانه و غیرعملی این پندار را به نقد کشیده‌اند. یکی از جلوه‌های این نقد بینشی است که «جهان سوم‌گرایی» نام گرفته است. بنابر این دیدگاه چون جهان سوم درگیر نبردی برابرخواهانه با امپریالیسم است، هر آزادی‌خواهی باید از کشورهای جهان سوم بی‌قید و شرط پشتیبانی کند. چون استعمار و امپریالیسم کمر به تحقیر و نابودی فرهنگ و سنت این کشورها بسته‌اند، هر گونه خرده‌گیری بر آن‌چه در جهان

سوم می‌گذرد حکم همراهی با امپریالیسم و تحمیل ارزش‌های فرهنگ استعماری را دارد (Morosini 1980). جهان سوم‌گرایان به نسبی‌گرایی فرهنگی قائل هستند و در برابر ویژگی‌های فرهنگی جوامع «بی‌طرفی» را تجویز می‌کنند.

به این ترتیب، در روند تحلیل‌های اندیشمندان غربی و غیرغربی از «استعمار فرهنگی» به گمان من دو گونه برخورد شکل گرفته که از دو نقطه‌ی متفاوت جغرافیایی - فرهنگی، سیاستی را ترویج کرده‌اند که محتوا و هدفی همانند دارد. من این دو سیاست فرهنگی را نسبی‌گرایی درون‌نگر و نسبی‌گرایی برون‌نگر می‌خوانم. هدف من از نسبی‌گرایی درون‌نگر گرایش برخی از اندیشمندان غیرغربی (یا گروه‌های ستم‌دیده در کشورهای غربی) است که غیربومی‌ها را ناتوان از درک راستین «ما» می‌دانند و می‌گویند بینش «آنها» نسبت به «ما» چنان آلوده به پیش‌انگاره‌های نادرست، تبعیض، بهره‌وری‌های قومی و تفاوت‌های فرهنگی است که هر امیدی برای شناخت «ما» را نقش بر آب می‌کند. گرچه در این دیدگاه نقش‌های مهمی از واقعیت موجود است، اما نمی‌توان آن را به سطح بنیان نظری تحلیل روابط فرافرهنگی تعمیم داد. چنین نگرشی، به باور من، انسان‌ها را از برخورد خلاق با تاریخ و فرهنگ جامعه‌ی خود - به عنوان پدیده‌های تاریخی و همواره در تغییر - باز می‌دارد. پیامد نفی امکان این‌که «غیرخودی» نکته‌ای در خور تعمق درباره‌ی «ما» داشته باشد جز محافظت کورکورانه از فرهنگ «خودی» در برابر نقد نیست و حاصلی غیر از تحجر فرهنگی ندارد.

در نقطه‌ی جغرافیایی - فرهنگی وارونه‌ی این نگرش، نسبی‌گرایی برون‌نگر شکل گرفته است: این باور، که در میان اندیشمندان غربی وجود دارد، معتقد است که به واسطه‌ی تفاوت‌های فرهنگی، تعصب‌ها، پیشینه‌ی مرموز امپریالیستی جامعه‌مان یا بهره‌مندی از مزایای جامعه‌ی طبقاتی، «ما» قادر به درک درست «آنها» (جوامع غیرغربی) نیستیم. در این جا نیز صحت رویکرد کلی این بینش در سایه‌ی تعمیم بی‌قید و شرط آن رنگ می‌بازد. تردیدی نیست که رویارویی‌های فرافرهنگی (چه میان دو ملت و گروه‌های مختلف یک ملت) از جایگاه اجتماعی مردم درگیر در مرادده متأثر می‌شود. فرهنگ‌ها با امکانات و جایگاه‌های متفاوت به دیدار یکدیگر می‌آیند و در نتیجه چشم‌پوشی از این واقعیت خطایی آشکار است. با این همه، گرچه شاید نتوانیم به تمام و کمال بر این سدهای برخورد فرافرهنگی چیره شویم، دست‌کم می‌توانیم آنها را به اندازه‌ای تقلیل دهیم که ارتباط و مرادده‌ی معناداری میان فرهنگ‌ها را میسر سازد.^۲

مردم جوامع مختلف با مشکلاتی دست به گریبان‌اند که کمابیش ریشه‌های مشترکی دارد: اختلاف طبقاتی، نژادپرستی، اختلافات قومی و ملی، نابرابری جنسی، بی‌سوادی، فقر و نقض حقوق بشر - مثنی نمونه‌ی خروار. شکی نیست که این دردهای مشترک در جامعه‌های مختلف نمادهای متفاوتی دارد. اما درد مشترک به معنای درد یکسان نیست؛ اشتراکی است که چهره‌های مختلفی به خود می‌گیرد. برای حل این مشکلات چاره‌ای نداریم جز این‌که با هم‌گنان خود در دور و نزدیک به گفت و گویی بی‌شائبه بنشینیم. چنین گفت و گویی باید بر اصل پذیرش چندگونگی، احترام به تفاوت‌ها و رواداشت (toleration) استوار باشد. اما احترام و درک نباید با فراموشی، بی‌تفاوتی، و تاب‌آوری در برابر تجاوز به حقوق انسان‌ها یکی انگاشته شود. چنین نظری ممکن است «برخورد از بالا» جلوه کند: وقتی مردم راضی‌اند، چه لزومی دارد که عده‌ای روشنفکر آهنگ نبرد درافکنند؟ در پاسخ اما باید بر تفاوت میان تحمیل آگاهی خود بر دیگران و انگشت نهادن بر ستمی فراگیر - که چون هوا، واقعیت فشارش از ذهن‌ها می‌گریزد - تأکید کرد. زیرا مبارزه با نابرابری از بن هر جامعه‌ای می‌جوشد - با چنین جوششی نمی‌توان درنیامیخت.

نسبی‌گرایی فرهنگی و ستم جنسی

پژوهش‌های فمینیستی درباره‌ی زندگی و مبارزات زنان در «جهان سوم» به تنش‌های مشابهی در تمایز میان «شرق» و «غرب»، «خود» و «دیگری» اشاره کرده‌است. برای نمونه چاندرا موهانتی اعتقاد فمینیست‌های غربی به این‌که سامانه‌ی مردسالاری و سلطه‌ی مردانه پدیده‌ای است جهانی را رد می‌کند. به باور وی در این گونه تقسیم‌بندی‌ها، «مفهومی متجانس از ستم بر زنان به عنوان یک گروه انگاشته می‌شود که به نوبه‌ی خود اساس تصویری می‌شود از «یک زن معمولی جهان سومی». این زن معمولی جهان سومی زندگی ناقصی دارد که از جنس‌گونگی زنانه (بخوان: زندگی محدود زنانه) و هویت «جهان سومی» (بخوان: نادان، تهی دست، بی‌سواد، سنتی، خانه‌دار، خانواده دوست، قربانی، و غیره) وی ناشی می‌شود. این، به گمان من، در تضاد با تصویری قرار دارد که زن غربی (به طور تلویحی) از خود ارائه می‌دهد: باسواد، مدرن، حاکم بر بدن و سکسیت خویش و قادر به تصمیم‌گیری» (Mohanty 1991:56).

انتقاد موهانتی تنگناهای مهمی از سنت شرق‌شناسی را از میان برمی‌دارد. در بینش پیشنهادی وی، خلاف آنچه در دیدگاه «اروپا - امریکا مدار» رایج است، جامعه‌ها و

فرهنگ‌ها به «پیشرفته» و «واپس مانده» تقسیم نمی‌شوند. مردمان غیراروپایی و غیرامریکایی، هویت همگن و تمایزناپذیر «شرقی» یا «غیر غربی» به خود نمی‌گیرند. و زنان و مردان غیر غربی، قربانیان منفعل دنیای ستمگر اطراف‌شان انگاشته نمی‌شوند. نگرش وی هم‌چنین می‌تواند ما را در شناخت میزان انعطاف‌پذیری - و در نتیجه گونه‌گونی - سامانه‌های ستمگر چون مردسالاری یاری دهد. به علاوه، دیدگاه موهانتی با برشماری شیوه‌های مختلف مقابله و مبارزه زنان غیر غربی با ستم مردسالاری، به درستی بر این باور خط باطل می‌کشد که فمینیسم پدیده‌ای در ذات خود غربی است.

ولی این نگرش چندفرهنگی می‌تواند به جدایی میان زنان (ومردان) جامعه‌های مختلف نیز بیانجامد. تنوع تجربیات اجتماعی و فرهنگی و شکل‌های بی‌شماری که روابط جنس‌گونی در محیط‌های مختلف به خود می‌گیرد، ناظران غربی و غیر غربی را نسبت به امکان شناخت و همکاری‌های میان‌فرهنگی مردد کرده‌است. هواداران آزادی زنان در کشورهای غیر غربی با آنچه «فمینیسم غربی» خوانده می‌شود رابطه‌ای پرتضاد داشته‌اند. گرچه تشابه مشکلات و همانندی آمال‌ها، مبارزان غیر غربی را با ایدئولوژی‌های «غربی» فمینیستی پیوند می‌دهد، اما سنت‌های اجتماعی و فرهنگی جوامع این مبارزان که متفاوت از ویژگی‌های بومی زادگاه فمینیسم غربی است، این پرسش را به وجود می‌آورد که نظریه‌های فمینیستی تا چه حد با واقعیت‌های جامعه‌های غیر غربی هم‌خوانی دارد.

در این رهگذر یکی از مهم‌ترین مشکلات تعریف و تبیین «زن غیر غربی» است. زنان کلیتی ناهمگن هستند و در نتیجه نمی‌توان گروه خاصی را به نمایندگی آنها در نظر گرفت. تجربه‌ی زنان جهان سوم از استعمار و امپریالیسم متنوع است. هر گروه، به تناسب شرایط بومی خود، استراتژی و تاکتیک متفاوتی را برای رودررویی با سلطه‌ی کشورهای غربی اختیار کرده‌است. به دلیل همین گونه‌گونی، اسپوک امکان یافتن تک‌آوایی را که نمایانگر «زن ستم‌دیده» باشد منتفی می‌داند. اسپوک می‌پرسد: «آیا ستم‌دیده آوایی دارد؟» (Spivak 1988:285) پاسخ او آشکار است: هر آوایی را که به عنوان سخن‌گوی ستم‌دیده برگزینیم، بدان معناست که تجربه‌ی نهفته در آن آوا را بر تجربیات زنان دیگر برتر نهاده‌ایم و به این ترتیب، گونه‌گونی تجربیات آنها را مخدوش و نفی کرده‌ایم.

نسبی‌گرایی فرهنگی و سیاست مبتنی بر هویت

اندیشه‌های اسپوک ما را به مسئله‌ی مهم دیگری در حیطه‌ی نسبی‌گرایی فرهنگی درگیر

می‌کند: هویت و سیاست مبتنی بر هویت. تحلیل‌های جامعه‌شناختی به درستی بر این نکته اشاره دارد که دنیای معاصر هر لحظه امکانات بیشتری در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد تا این‌که به عنوان عنصری فعال و به خود اندیشنده در خویشتن بنگرند (Giddens 1991; Melucci 1996). در بسیاری از کشورهای جهان یک‌سری تغییرات ساختاری در زمینه‌ی اشتغال، آموزش و پرورش و قوانین مدنی سبب شده‌است که فضای خودآگاهی برای زنان نیز آماده شود و آنان بتوانند به زندگی خود، مستقل - اما نه گسسته - از خانواده، مذهب، طبقه، دولت و جامعه بیندیشند (گرچه ناگفته پیداست، نه به گونه‌ای برابر با مردان). اما هرچه زنان بیشتر زندگی فردی و اجتماعی خود را بر مبنای شرایط و خواسته‌های خود تعریف می‌کنند، با مقاومت سرسختانه‌ی مردسالاری روبه‌رو می‌شوند. هرچه زنان حدّ و مرز حیطه‌های خصوصی و عمومی را تغییر می‌دهند، تقسیم کار موجود را رد می‌کنند و بدیل‌های متفاوتی در برابر آن ارائه می‌دهند. هرچه بیشتر پیچ‌وخم‌های روابط فردی و انسانی چون عشق و ازدواج را به گونه‌ای نوین بازتعریف می‌کنند، نهادهای مردسالار برای حمایت از جایگاه برتر مردان، ترفندهای تازه‌ای را به کار می‌گیرند. دل‌نگرانی‌های مربوط به هویت ملی و فرهنگی نقشی بس مهم در این کشمکش‌ها بازی می‌کند. مبارزه برای برابری جنسی، «بیگانگی از فرهنگ» و «بی‌ریشگی» خوانده می‌شود. «اصالت»، «ریشه داشتن در سنت‌ها و تاریخ پیشینیان» و «رویکرد بومی» بهانه‌ای می‌شوند برای تقدس نهادها و عملکردهایی که مردسالاری، آفرینش و استمرار خود را به آن‌ها مدیون است.^۳

یکی از مهم‌ترین پایه‌های سیاست مبتنی بر هویت ملی و فرهنگی، حفظ سنت‌هاست. جنس‌گونگی و سنت‌تار و پودهای در هم تنیده‌ای هستند که زندگی زنان (حافظان سنت) را کنترل می‌کنند و شکل می‌دهند. جان و جسم زنان به این گونه، آوردگاه سنت‌پرستی و نوآوری می‌شود. اما سنت مقوله‌ای مبهم است که مدام تغییر می‌پذیرد. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، جنبش‌های آزادی‌بخش در روند بازیابی تاریخ کشور خود، به بازسازی پیشینه‌ی تاریخی و فرهنگی خود نیز دست زدند. این ترفند چنان در جوامع مختلف مرسوم بوده‌است که برخی از تاریخ‌نگاران مفهوم «اختراع سنت» را به میان آورده‌اند: عبارتی رسا که بیانگر پیچیدگی و ابهام سنت است (Hobsbawm and Terence 1992). مردم‌شناس امریکایی لورا بوسین به ما هشدار می‌دهد که اگر «سنت» را مسئول نابرابری جنسی بدانیم، حق مطلب ادا نشده‌است. آنچه ظرف سنت را پُر می‌کند، نه نقش‌های جنسی کهنه بلکه

نقش‌هایی است که بنا بر نیازهای اقتصادی و اجتماعی امروزی شکل گرفته‌اند (Bossen 1984:6) (برگفته‌ی او می‌توانیم بیفزاییم: و بر اساس تناسب قوای میان زن و مرد). تحلیل بوسن به ما می‌آموزد که هنگام بحث از سنت آنچه در حقیقت مدنظر است، نه حفظ سنت بلکه حفظ تقسیم موجود (سنتی) قدرت میان زن و مرد است. گذشته پناهگاهی می‌شود در برابر آینده، نمادی برای قدرت مطلوب مردانه.

تأکید بر دو نکته ضروری است. آنچه من در انتقاد از سیاست مبتنی بر هویت آورده‌ام به هیچ روی نباید با نفی آزادی افرادی که می‌خواهند هویت خود را بر اساس باورها و ارزش‌های خاصی تعریف کنند، یکی انگاشته شود. تأکید من بر آن است که اگر چنان تعاریفی خصلتی عمومی و ملی به خود گیرند، گروه‌های اجتماعی باید معنا و پیامدهای اجتماعی آن «هویت» را به دقت بکاوند تا ترفندهایی که سامانه‌های ستمگر برای «شکل دیگر زیستن» برگزیده‌اند هویدا شده، با آنها مبارزه شود. به علاوه، افراد در انتخاب راه زندگی خود آزادند. اما نه بدان معنا که در برابر هر ابراز هویتی می‌توان خاموش ماند. متأسفانه نمونه‌های چندی وجود دارد که زنان با دهان خود سرود استمرار مردسالاری را سر دادند. در دوران آلمان هیتلری زنان نازی برای ابقای سنتی‌ترین نقش‌های جنسی بسیج شدند (Koonz 1987) و در آمریکا زنان جنبش برتری نژاد سفید با «ابراز هویت» به ابقای ستم نژادی و جنسی خدمت کردند (Blee 1991).

نسبی‌گرایی فرهنگی، ذهنیت و عنصر فعال

یکی از استدلال‌های نسبی‌گرایان فرهنگی تأکید بر فرد به عنوان «عنصر فعال» است. از آنجا که گزینش پیش شرط هر عملی است، بر فردی که عمل می‌کند - عنصر فعال - نمی‌توان خُرده گرفت: چنین عملی به معنای نفی ذهنیت آن فرد و تحمیل باورها و ارزش‌های ما بر اوست. ترجمان چنین نگرشی در برخورد به جنس‌گونگی این بوده‌است که هرگونه ارزیابی از عمل یا انتخاب زنان، حکم نفی ذهنیت آنان را دارد، آنان را به حدّ قربانیان منفعل تنزل می‌دهد، و تحمیل ارزش‌های تحلیل‌گر بر گروه مورد مطالعه است. عژه کرم می‌نویسد که در بررسی مسئله‌ی حجاب زنان در کشورهای مصر، مراکش، هلند و ایالات متحده، این مسئله مورد نظرش نبوده‌است که آنان تا چه حد در انتخاب حجاب آزاد بوده‌اند. حجاب، به گمان وی، نمادی است که هر زنی می‌تواند به فراخور ارزش‌ها و باورهای خود برای آن تعریف داشته‌باشد. در عوض، وی با ضبط و بازگویی سخنان زنان از

طریق «مطالعه‌ی موردی» «تنوع افکار» را درباره‌ی حجاب نشان داده‌است (Karam 1996:220). شریفه ظهور نیز می‌نویسد که در بررسی ایدئولوژی‌ها و روابط جنس‌گونگی در مصر، به روایت زنان از تجربیات و آرای ایشان تکیه کرده‌است (Zuhur 1992: Chs.1-2). اندیشمندان فمینیست بر اهمیت روش مصاحبه در کشف و بازتاب دیدگاه‌ها و تجربیات زنان تأکید فراوانی داشته‌اند (Barry 1990; Reinhartz 1992). روایت زنان از زندگی و تجربیات‌شان نشان داده‌است که زنان دریافت‌کنندگان منفعل آموزه‌های اخلاقی و قوانین اجتماعی مختلف نیستند، بلکه خود نیز در شکل‌گیری آن‌ها نقش فعالی بازی می‌کنند. روش‌شناسی فمینیستی به درستی ما را ترغیب می‌کند که در روایت زنان ذهنیت و عنصر فعال زنانه را بجوییم. در پرتو همین نگرش بوده‌است که پژوهندگان علوم اجتماعی امروزه به درک ژرف‌تری از نقش زنان در تغییرات اجتماعی و جنبش‌های سیاسی رسیده‌اند (Staggenborg 1998). اما هنگام یادگیری از روایت‌های زنان نمی‌توان ویژگی‌های شرایط اجتماعی - تاریخی آن روایت‌ها را نادیده گرفت. مراد من از این ویژگی‌ها دو چیز است: نخست پیشینه‌های طبقاتی، قومی، فرهنگی و سیاسی راویان مختلف. از آن مهم‌تر اما متن اجتماعی - تاریخی شعور اجتماعی ماست. گرامشی اشاره می‌کند که به واسطه‌ی هژمونی فرهنگی، اعتقادات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و اخلاقی «طبیعی» جلوه می‌کنند. جلوه‌ی «طبیعی» این اعتقادات زاینده‌ی زبان، باورهای مذهبی عمومی و عقل سلیم است (Gramsci 1971:323). بی‌تردید نمی‌توان پیشاپیش فهرستی از خواسته‌های زنان ارائه داد و هر گونه مخالفت با آن‌ها را ناشی از «شعور دروغین» خواند. اما در بررسی روایت‌ها و گزینش‌های زنان باید به خاطر بسپاریم که زنان نیز هم‌چون هر گروه اجتماعی دیگر، باورها و ارزش‌های خود را از طریق فرهنگ حاکم و باورهای متداول - آنچه جامعه‌شناسان «ذخیره‌ی عمومی شناخت» می‌نامند - کسب می‌کنند. تداوم این باورها در روایت‌های زنانه پدیده‌ای دور از ذهن نیست.

پس ضروری است به متنی که افراد زندگی خود را در آن تبیین می‌کنند، توجه دقیقی داشت. لازم است میان آنچه زنان از زندگی خود تعبیر می‌کنند و شرایط اجتماعی - اقتصادی زندگی آن‌ها رابطه‌ای به وجود آورد؛ آن چنان‌که سی.رایت میلز آن‌را «تخیل جامعه‌شناختی» خوانده‌است: بازیابی بیوگرافی در تاریخ. جدا از پیوند «فردی» و «اجتماعی»، بازگویی روایت زنانه حاصلی نخواهد داشت جز بازنشانی روایت زنان به جای

بررسی زندگی اجتماعی در چهارچوب جامعه‌ای مردسالار، جز چشم‌پوشی و بخشش نهادهای ستمگر و شرایط ناعادلانه در پوشش ارج نهادن به خلاقیت زنان در جریان زندگی در سامانه‌ای مردسالار.

نسبی‌گرایی فرهنگی و فمینیسم

تأکید بر این‌که فرهنگ‌ها و جامعه‌ها منحصر به فرد هستند، به نفی عمومیت داشتن بسیاری از مفاهیم کلیدی فمینیستی انجامیده است. مفاهیمی چون «مردسالاری» و «سلطه‌ی مردانه»، «ذات‌گرا» و «غیرتاریخی» تلقی می‌شوند که به شرایط اجتماعی - فرهنگی روابط جنس‌گونه‌ی توجیهی ندارند (Butler 1995). بر همین اساس نیز ریچارد رورتی کلیت‌باوری برخی از نظریه‌های فمینیستی را به نقد می‌کشد و ما را به وداع با اندیشه‌های کلی‌باوری فرا می‌خواند که ستم یک جنس بر جنس دیگر را «به‌گوهر منفور و زشت» می‌انگارند (Rorty 1991). حقیقت از پنجره‌ی چشم رورتی، تنها در «اجتماعات گفتاری محلی» معنا می‌یابد و بس. هر ادعایی مبنی بر این‌که ایده‌ای می‌تواند فراتر از اجتماعی که خاستگاه آن است و خارج از چهارچوب زبانی که در آن شکل گرفته است معنا داشته باشد، جز غلط‌انگاری گروهی کلی‌باور چیز دیگری نیست.

رویکرد پست‌مدرنیست بر نکات درستی اشاره دارد. زنان غیرغربی را نمی‌توان به یک مقوله‌ی واحد تنزل داد. مردسالاری در مکان‌های مختلف شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد. حقیقت مفهومی ازلی و ابدی نیست. اما جهش از این حقایق به این نتیجه‌گیری که چیزی به نام ساختار مردسالاری وجود ندارد و هر ادعایی به پایه‌ی ادعای دیگر - فاشیست، محافظه‌کار، لیبرال، چپ^۵ - صحت دارد جز گمراهی حاصلی ندارد. درست است که ساختارهای استعمارگر و ستمگر شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرند، اما این نافی ماهیت استعمارگر و ستمگر آنان نیست.

مردسالاری در هر جامعه‌ای در متن روابط اجتماعی خاصی رشد می‌کند. به همین دلیل به تناسب ویژگی‌های روابط طبقاتی، قومی، ملی، فرهنگی و بومی جنبه‌های مختلف ستم مردسالاری رشد ناموزونی دارد. در جایی تبعیض جنسی دسترسی زنان به حوزه‌ی عمومی را محدود می‌کند. در جایی دیگر زنان به زندگی عمومی و بازار کار دسترسی بیشتری دارند، اما گرفتار نابرابری‌های ساختار اقتصادی و اداری محیط کار هستند. ولی چه بسا که در هر دوی این شرایط حقوق جنسی و بازتولیدی زنان زیرپا گذاشته شود. این تنوع

اما نمی‌تواند دستاویزی شود برای نفی این‌که مردسالاری ساختاری است که در جوامع مختلف وجود دارد. زیرا گرچه نهادهای مختلف مردسالاری در هر جامعه‌ای آرایش و کارکرد متفاوتی دارد، اما جملگی از ویژگی‌های مشترکی نیز برخوردارند. (برای نمونه: دسترسی نابرابر به امکانات مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی میان زن و مرد، نفی کنترل زنان بر بدنشان، تبیین زنانگی بر اساس نقشی که زنان در زندگی مردان ایفا می‌کنند.) نابخردانه است که دادخواست یگانه‌ای علیه ستم جنسی برای همه‌ی جوامع تنظیم کرد. اما به همان پایه نیز ابلهانه است که ادعا کنیم چون زنان جوامع مختلف از ستم یکسانی رنج نمی‌برند، زنان این جوامع گرفتار ستم مشترکی نیستند. این‌گونه محدود کردن افق تحلیل، فمینیسم را به تلاشی محدود، محلی و منزوی برای ایجاد تغییرات فرمیستی محدود در روابط مردسالاری تقلیل می‌دهد.

هم‌چنین این انگاره که همه‌ی تحلیلی‌ها - یا «آواها» - از درستی و اعتبار برخوردارند، تمایز میان توجیه و چالش ستمگری و نابرابری اجتماعی را مخدوش می‌کند. بی‌گمان همه‌ی آواها به یک میزان نابرابری را روا یا ناروا نمی‌انگارند. با این همه، این ادعا که نمی‌توان تمایزی میان آواهای گوناگون قائل شد، که برنامه‌ی سیاسی - اجتماعی عاری از پیوند با شرایط عینی است، حاصلی ندارد جز آن‌که به آواهای سازشکار توان و فرصت محو آواهایی را دهد که نابرابری و ستمگری را به مبارزه می‌طلبند. از این رو، ادعای بی‌طرفی نسبی‌گرایان فرهنگی ادعایی دروغین است. آن‌ها نه تنها دست به‌گزینش می‌زنند بلکه بدیلی را هم ترویج می‌کنند: بی‌تفاوتی. اگر تفاوت تجربه‌ها ما را زندانی دنیاهایی منزوی کند و پل زدن بر فراز تفاوت‌ها و رسیدن به افقی از درک مشترک - درکی مدام تغییر یابنده - را ناممکن سازد، دیگر تلاش‌های علمی و روشنفکری به چه منظور است؟ اگر من نتوانم دریابم که علاوه بر آن‌که نابرابری و ستم بر من می‌رود، دیگران هم مورد تبعیض و تعدی قرار دارند، و اگر نتوانم دریابم که این‌گونه رابطه‌ی انسانی به‌گوهر، نابرابر، ناروا و منفور است، پس دیگر چه انگیزه‌ای می‌تواند مرا به فراگیری زندگی و مبارزات انسان‌ها در جوامع مختلف ترغیب کند؟ اگر نتوانم به یقین دریابم انسان‌هایی که مورد ستم طبقاتی، نژادی، ملی و جنسی قرار می‌گیرند، به راستی نابرابری اجتماعی را با گوشت و خون خود تجربه می‌کنند، دیگر چه نیازی است که زندگی خود را حول مقولاتی این چنین تلف کنم؟ چرا باید درباره‌ی تجاوز، تبعیض نژادی و استثمار کارگر بیندیشم اگر نمی‌دانم که متجاوز،

نژادپرست و سرمایه‌دار (به همراه نابرابری جنسی، تبعیض نژادی و تمایزات طبقاتی) مقصرونند؟^۱ میشل لودوف به درستی می‌گوید که «فلسفه‌ی پست مدرنیسم، برای ما <هویت> و <جمع> را به ارمغان می‌آورد، اما تحت هیچ شرایطی هیچ‌گونه ارجاعی به این حقیقت ندارد که ما انسانیم، بی‌هیچ ادعایی مبنی بر این‌که درستی و واقعیت در جبهه‌ی ماست» (Le Doeuff, 1993:134).

و راستی که ما چنین‌ایم: انسان‌هایی ورای مرزهای مختلف با حقوقی که اسیر ملاحظات اجتماعی و جغرافیایی نیست. وقتی به ما ستم می‌رود، برمی‌خیزیم و - تفاوتی نمی‌کند که در کجای جهان ایستاده باشیم - با ستمگری و ستمگران مبارزه می‌کنیم. در این راستا چه بسیار درس‌ها که از یکدیگر می‌توانیم بیاموزیم. احساس بی‌تفاوتی که از بذر نسبی‌گرایی فرهنگی (و برخی از جریانات پست مدرنیست^۲) رشد می‌کند، مانع درک این وجه اشتراک می‌شود؛ زیرا این نظریه تفاوت‌های تجربه‌ی انسانی را گرانگاه تحلیل‌های خود قرار می‌دهد. این، به گمان من، جدی‌ترین و مهم‌ترین پیامد منفی نسبی‌گرایی فرهنگی است. استعمارگر و استعمارشده، استعمارگر و استعمارشده، ستمگر و ستم‌دیده تجربیات متفاوتی دارند که ارتباط میان آنان را دشوار می‌کند.^۳ اما آن‌ها که بار نابرابری و بهره‌کشی را به دوش می‌کشند آموخته‌های فراوانی دارند که با هم در میان نهند. نسبی‌گرایی فرهنگی در بدترین حالت امکان چنین گفت و شنودی را نفی می‌کند و در بهترین حالت چنین گفت و شنودی را به حد بگومگوهای بی‌بروبار آکادمیک تنزل می‌دهد. برشماری تفاوت‌ها به خودی خود ارزش ندارد. به راستی، چنین وسواسی می‌تواند به همان پایه - اگر نه بیشتر - خطرناک باشد که چشم‌پوشی بر تفاوت‌ها. چنین وسواسی می‌تواند ما را به حبسی انفرادی در سلولی خودساخته محکوم کند. تفاوت تنها یک جنبه از زندگی ماست. شباهت و توانایی ما برای برقراری ارتباط، جنبه‌ی دیگر آن. وقتی شباهت‌های ما زیر سایه‌ی تفاوت‌ها محو شود، در برابر نابرابری اجتماعی و ستم خلع سلاح شده‌ایم. ■

یادداشت‌ها:

- ۱ - برای توضیح بیشتر نگاه کنید به (Shahidian 1993).
- ۲ - برای بحث بیشتر در این زمینه نگاه کنید به (Shahidian 1999).
- ۳ - برای نمونه‌ای از این مناظره نگاه کنید به مطیع (۱۳۷۶-آ)، احمدی خراسانی (۱۳۷۶) و شهیدیان (۱۳۷۶).
- ۴ - برای بحث بیشتر در این زمینه نگاه کنید به (Shahidian 1997).
- ۵ - رورنی می‌نویسد که اندیشه‌های او می‌تواند برای هر کسی مفید باشد، از فاشیستی چون موسولینی گرفته تا یک

محافظه کار نا فیلسوف لیبرالی جون جان دیورنی (Rorty 1991: 255, note 23).

۶ - ناگفته پیداست که من نافی بیچیدگی‌های حقوقی نمونه‌های مشخص این کنش‌ها نیستم (آیا این همان مرد متجاوز است؟ آیا این مرد به راستی در این نمونه‌ی تبعیض نژاد دخالت داشته‌است؟). این‌ها پرستش‌هایی مشخص است که باید در ارتباط با شرایط مشخص هر مورد بررسی شده، پاسخی برای‌شان یافت. این ملاحظات اما، نافی این نمی‌باشند که متجاوز می‌تواند با شرایط مشخص هر مورد بهره‌کشی فرار داد و نژادپرستی تبعیض فائق شد.

۷ - برای تحلیلی عالی از گرایش‌های مختلف پست‌مدرنیسم در حیطه‌ی درگیری سیاسی، نگاه کنید به فصل ۸ از کتاب (Rosenau 1992).

۸ - گرچه حتا در این حالت هم من نافی این نیستم که برای گروه‌هایی یا منافع متضاد، احتمال درس‌آموزی متقابل وجود ندارد. از خاطر نبریم که بخشی از موفقیت هژادستان در گروهی همین یادگیری زندگی فرودستان است. به همدس سبب، من بر این باورم که به ویژه برای آن‌ها که با نابرابری‌ها می‌سنیزند، حیاتی است که در آنچه دشمن دربارهی آنان می‌گوید به دقت بیندیشند. بسا که از رفیب درس‌های آموزنده‌ای کسب کنیم

فهرست منابع:

- شهیدیان، حامد. ۱۳۷۶. فمینیسم در ایران در جست‌جوی چیست؟ زنان ۶ (۴۰): ۸-۳۲.
- احمدی خراسانی، نوشین. ۱۳۷۴. آیا طرح استغال زنان ایران نفی جایگاه زنان‌خانه‌دار است؟ زنان، ۶ (۳۹): ۶-۴۴.
- مطیع، ناهید. ۱۳۷۶ - آ. فمینیسم در ایران: در جست‌جوی یک رهیافت بومی. زنان، ۶ (۳۳): ۲۵-۲۰.
- مطیع، ناهید. ۱۳۷۶ - ب. دفاعی مردانده از فمینیسم. زنان، ۶ (۴۰): ۴۴-۳۹.
- Al-'Azam, Sadik Jalal. 1981. Orientalism and Orientalis in Reverse. *Khamsin* (8):5-26.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* London: Verso.
- Barry, Kathleen. 1990. The New Historical Syntheses: Women's Biography. *Journal of Women's History* 1(3): 75-105
- Bhabha, Homi K. 1994. Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817. *In The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bishop, Alan J. 1990. *Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural Imperialism*. *Race & Class* 32 (2):51-65.
- Blee, Kathleen. 1991. *Women of the Klan*. Berkeley: University of California Press.
- Bohannan, Laura. 1987. *Shakespear in the Bush*. *In Conformity and Conflict: Reading in Cultural Anthropology*, edited by J.P. Spradley and D.W. McCurdy. Boston: Little, Brown and Company.
- Bossen, Laura Herbenar. 1984. *The Redivision of Labor: Women and Economic Choice in Four Guatemalan Communities*. Albany: State University of New York Press.
- Butler, Judith. 1995. *Melancholy Gender/Refused Identification*. *In Constructing Masculinity*, edited by M. Berger, B. Wallis and S. Watson. New York: Routledge.
- Le Doeuff, Michele. 1993. Harsh Times. *New Left Review* (199):127-39
- Featherstone, Mike. 1995. *Undoing Culture : Globalization, Postmodernism and Identity*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Feyerabend, Paul K. 1975. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford:

Stanford University Press.

- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Tr. Q. Hoare and G. N. Smith, New York: International Publishers.
- Hatem, Mervat. 1989. Through Each Other's Eyes: Egyptian, Levantine- Egyptian, and European Women's Images of Themselves and of Each Other (1862-1920). *Women's Studies International Forum* 12 (2):183-98.
- Hobsbawn, Eric, and Terence Ranger, eds. 1992. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Karam, Azza. 1996. Veiling , Unveiling and Meaning of "the Veil." *thamyris: Mythmaking from Past to Present* 3 (2):219-36
- Koonz, Claudia. 1987. *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*. New York:St. Martin's Press.
- Larson, Charles. 1973. Heroic Ethnocentrism: The Idea of Universality in Literature. *American Scholar* 42 (3):463-75.
- Marcus, George E., and Michael M.J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Metucci, Alberto. 1996. *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. New York: Cambridge University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. *In Third World Women and the Politics of Feminism*, edited by C.T. Mohanty, A. Russo and L. Torres. Indianapolis: Indiana University Press.
- Morosini, Giuseppe. 1980. "The European Left and the Third World." *Contemporary Marxism*. 2:67-80.
- Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Ritzer, George. 1993. *The McDonablization of Society*. Newbury Park, CA: Pine Forge Press.
- Rorty, Richard. 1991. Feminism and Pragmatism. *Michigan Quarterly Review* 30 (2):231-58.
- Rosenau, Pauline Marie. 1992. *Post-Modernism and the Social Siences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- _____. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Shahidian, Hammed. 1993. National and International Aspects of Feminist Movements: The Example of the Iranian Revolution of 1978-79. *Critique:Journal for Critical Studies of Iran and the Middle East* 2:33-53
- _____. 1997. The Politics of the Veil: Reflections on Symbolism, Islam, and Feminism. *Thamyris: Mythmaking from Past to Present* 4 (2):325-37.
- _____. 1999. Saving the Savior. *Sociological Inquiry*. 69 (2): Forthcoming.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak? *In Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by C. Nelson and L. Grossberg. Chicago: University of Illinois Press
- Staggenborg, Suzanne. 1998. *Gender, Family, and Social Movements*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press
- Zuhur, Sherifa. 1992. *Revealing reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*. Albany: State University of New York Press.

مستوره جلوخانی، عکس از آزاده خسروشاهی



مصاحبه با «مستوره چلوخانی»

(اولین گاراژدار زن در تهران)

خدیجه حاجی دینی

تهران: فروردین ۱۳۷۸ - در اتاق سرایدار پارکینگی در یکی از کوچه‌های فرعی خیابان «قزوین» نشسته‌ایم.

«مستوره خانم» بیش از ۴۰ سال گاراژدار یا به قول خودش «دالون‌دار» این جا بوده است. او به «معصومه‌ی شیرزن» معروف است و در بین اهالی اعتبار خاصی دارد. از زبان خودش می‌شنویم:

- ۷۷ سال دارم، چهل سال کارگر این دالون بودم. هفت تا بچه بزرگ کرده‌ام: شش دختر و یک پسر توی همین اتاق که شما نشسته‌اید همه‌شان هم خوشبختانه زندگی خوب و موفق‌تری دارند. ۲۱ سال پیش شوهرم فوت کرد. از آن موقع به تنهایی این جا را اداره کردم تا چند سال پیش که بالاخره بازنشسته شدم.

● بعد از فوت شوهرت چه‌طور این جا را اداره می‌کردی و از عهده‌ی این کار برمی‌آمدی؟

- قبل از فوت شوهرم هم به تنهایی کار می‌کردم. تازه پرستاری او به عهده‌ی خودم بود. سال‌های سال از او پرستاری کردم. از وقتی با من ازدواج کرد در تمام طول زندگی مان فقط ۱۰ سال سالم بود. ۱۵ سال از عمرش را در بیمارستان‌ها گذرانده بود. وقتی من ۹ سالم بود چون صغیر و یتیم بودم و پدر و مادر نداشتم، برادرم شوهرم داد. تقریباً ۲ سال با مادر شوهرم زندگی کردم تا شوهرم از سربازی برگشت. دنبال کار به شهرهای مختلف می‌رفت. من هم همراهش می‌رفتم تا این‌که مریض شد و من مجبور شدم برای امرار معاش زندگی مان کار کنم. از ۱۹ سالگی کار کردم و خودمو، شوهرمو، بچه‌هامو اداره کردم؛ آره، تنها! کارهای مختلف کردم تا این‌که آمدم به این گاراژ و شدیم «دالون‌دار».

● وقت و بی‌وقت در گاراژ را باز کردن برایت مشکل نبود؟ مثلاً نصف شب‌ها که راننده‌های

کامیون می‌آمدند نمی‌ترسیدی کسی مزاحمت بشود؟

- بدون ترس که نمی شود اما یک چوب داشتم همیشه بالا سرم بود. الان هم دارم (بین، همین جاست). هر کسی حرف نامربوط می زد یا می خواست به من نزدیک شود و دست درازی کند با چوب حسابش را می رسیدم. هیچ کس جرأت نداشت به من و بچه هایم چپ نگاه بکند.

● اتفاق افتاده که از این چوب برای دفاع از خودت استفاده بکنی؟

- اتفاق که زیاد افتاده. من همیشه آماده ی دفاع بودم. از اول فرقی بین خودم و مردها نمی دیدم. مثلاً یک بار یک راننده ای می خواست پارک بکند. مردک حرف نامربوطی زد، کراواتش را دور دستم پیچیدم و داشتم خفه اش می کردم که سر و صدا کرد، مردم آمدند و نجاتش دادند.

● با این سختی کار، حقوقت چقدر بود؟ راضی بودی؟

- روزی ۵ تومان حقوق می گرفتم، بیمه هم نبودم. صاحب کار می گفت اگر بیمه بشوی باید ۵ تومان حقوقت را به بیمه بدهی. من هم باور می کردم و بیمه نمی خواستم تا این که انقلاب شد و صاحب کار را مجبور کردند که مرا بیمه کند. البته او هم مرد بدی نبود، خیلی به ما کمک می کرد؛ برنج و روغن می داد، خواروبار می داد. والا با روزی ۵ تومان من چطور می توانستم شکم بچه هایم را سیر کنم.

● الان چقدر حقوق می گیری؟

- ماهی سی هزار تومان ولی اتاق را ندادم. گفتم اگر می خواهید مرا بازنشسته بکنید حرفی ندارم فقط اتاقم را از من نگیرید. صاحب کار خدایا مرز هم وصیت کرده تا وقتی من این جا هستم به این اتاق دست نزنند. البته اهل محل می گویند این جا مال توست. حداقل یک تکه از این زمین را باید به نام تو بکنند. ولی من هیچ وقت به مال مردم چشم نداشتم و ندارم. همیشه از بازوی خودم خوردم و منت کسی را نکشیدم.

● وقتی شوهرت زنده بود هیچ وقت اعتراض نمی کردی که کارت سنگین است؟ مثلاً نمی گفتی

پرستاری از شوهر بیمار، بچه داری، گاراژداری خسته ات می کند؟

- نه، نه هیچ وقت چیزی نمی گفتم؛ چون او مریض بود و دلم نمی آمد بیشتر غصه بخورد. درسته که من در مقابل همه ی مردها می ایستادم؛ راننده ها، شاگرد شوهرها، صاحب کار، مردهای فامیل و خلاصه هیچ کس جرأت نداشت به من زور بگه و حرف بی ربطی بزند ولی در مقابل شوهرم نمی توانستم از خودم دفاع کنم؛ چون آدم باید از شوهرش اطاعت کند.

البته اگر شوهری واقعاً شوهر باشه، کارفرما نباشه، قدر آدم را بداند. خدایا مرز همیشه می گفت خدا تو را برایم فرستاده؛ من هم دلم می سوخت چون مریض بود. تقصیر خودش نبود که مریض شده بود. تازه گاهی هم که حالش خوب بود، مسئله‌ی کوچکی را بهانه می کرد و مرا کتک می زد که صورتم زخم بشود و به قول خودش «تا مردها به صورتم نگاه نکنند» ولی خب زود پشیمان می شد و عذرخواهی می کرد و می گفت ببخشید دست خودم نبود.

● آن وقت‌ها که به زن می گفتند «ضعیفه» شما چه طور این قدر با قدرت زندگی می کردی؟

- من هیچ وقت فکر نمی کردم زن با مرد فرقی دارد. می گفتم زن و مرد را خدا یکسان آفریده، من هیچ فرقی با شوهرم احساس نمی کردم. تازه او مریض هم بود و من از او قوی تر بودم. پس من باید کار می کردم و خرجی منزل را می دادم، شکم بچه‌ها را سیر می کردم. خب معلومه که خرجی درآوردن سخت است و من هیچ وقت ضعیفه نبودم و نیستم. قدرت ما زن‌ها خیلی بیشتر از آن است که مردم خیال می کنن.

● دلت نمی خواست طلاق بگیری و خلاص بشوی و زندگی جدیدی را شروع کنی؟

- راستش من در طول زندگی خواستگارهای زیادی داشتم خب جوان بودم و خوش قیافه. یک روز وقتی در «رودبار» زندگی می کردیم، صاحب خانه آمد و یک مشت طلا گذاشت جلوی من؛ یک عالمه طلا بود و گفت از شوهرت طلاق بگیر و زن من شو. خودش هم زن داشت ولی زن بیچاره اش مریض بود. چند لحظه مکث کردم، به خودم مسلط شدم (آخه عصبانی شده بودم) بعد گفتم طلاها را بردار ببر خرج زنت بکن. انشالله حالش خوب می شود. همین برخورد صاحب خانه باعث شد که از آنجا اسباب‌کشی کردیم و رفتیم. از این دردسرها زیاد داشتم ولی هیچ وقت خدا را فراموش نکردم همیشه از خدا کمک گرفتم و بالاخره هم گول هیچ کس را نخوردم. یک بار بعد از فوت شوهرم یکی از مردهای سرشناس محل آمد و گفت شناسنامه‌ات را بده می خواهم برایت خانه بخرم. بلافاصله چوب دستی‌ام را برداشتم و دنبالش کردم. البته نزدمش، فقط کاری کردم که بترسد و گورش را گم کند. او هم از ترس آبرویش دیگر پیدایش نشد. یک بار برادرم آمد خانه‌ی ما. هنوز خیلی جوان بودم. گفت آدمم طلاق را بگیرم. هر چقدر زجر کشیدی بس است. خودم نگهت می دارم. شوهرم هم در اتاق نشسته بود و رنگ به صورت نداشت. به شوهرم نگاه کردم، بعد به برادرم گفتم آن موقع که باید مرا نگر می داشتی نگر نداشتی و ۹ ساله شوهرم دادی، آن موقع صغیر بودم، الان که نیستم. اگر بخوام طلاق بگیرم خودم می گیرم

و به کسی ربطی ندارد. برادرم ناراحت شد و ۳ سال با من قهر کرد و به خانه ما نیامد.

● شما که خودت را با مرد برابر می‌دانی، آیا بین دخترها و پسران فرق می‌گذاری یا نه؟

- نه، نه هیچ فرقی نمی‌گذارم و نگذاشته‌ام. همه را به مدرسه گذاشته‌ام و درس خوانده‌اند. البته چون محیط زندگی ما بد بود و امنیت نداشتیم و من هم پدر بودم و هم مادر، خیلی بچه‌هایم را محدود می‌کردم و این‌ها از این بابت هنوز از من گله‌مند هستند، حق هم دارند. ولی چاره‌ای نداشتیم. باید آن‌ها را نگه می‌داشتیم. البته همه‌شان خیلی خوب ماشاءالله از حق خودشان دفاع می‌کنند. دامادهای من به شوخی می‌گویند تقصیر شماست که این‌ها را این‌طور تربیت کرده‌اید که ما جرأت نداریم در خانه حرفی بزنیم. منظورشان این است که دخترها مثل خودم محکم هستند و زیر بار حرف زور نمی‌روند.

● پس از بچه‌هایت خوشبختانه راضی هستی و نتیجه‌ی آن همه زحمت‌هایت را می‌بینی.

- والا راستش را بخواهید نه، راضی نیستم. انگار آن‌ها مادر پیر و تنهایشان را فراموش کرده‌اند. حتماً این را بنویسید که همه‌ی جوان‌ها بخوانند و بدانند که پدر و مادرها در سن پیری بیشتر به محبت احتیاج دارند. جوان‌های امروزه هیچ کدام انگار وقت ندارند به پدر و مادرشان سری بزنند. من که توقعی ندارم. فقط یک سرزدن خشک و خالی. نمی‌دانم پس ما چطور وقت می‌کردیم آن‌همه کار بکنیم؟ باید وقت گذاشت و با بزرگ‌ترها بیشتر محبت کرد.

● یادآوری خاطرات گذشته شما را ناراحت کرد، می‌بخشید که باعث ناراحتی شما شدیم. در

پایان اگر صحبت خاصی دارید بفرمایید.

- راستش من خیلی دلم می‌خواست یک روزی خاطراتم جایی نوشته شود. البته اگر واقعاً همه‌ی خاطرات مرا بخواهید بنویسید باید ماه‌ها بیاید و من حرف بزنم و برای‌تان از اتفاقات و حوادث عجیب و غریبی که دیده‌ام بگویم.

حرف آخرم هم با زن‌های جوان است که خودشان را دست‌کم نگیرند و به قوت خدادادی خودشان تکیه داشته باشند. اگر زندگی‌شان سخت است تلاش کنند، درس بخوانند، کار بکنند (چون کار خیلی مهم است) و زندگی‌شان را بهتر بکنند. خداوند به انسان‌ها، چه زن و چه مرد، قدرتی داده که هر چقدر از آن استفاده کنند کم نمی‌شود؛ تازه زیاد هم می‌شود. الان هم خانم‌های تحصیل کرده شکر خدا دنبال حق و حقوق خودشان‌اند تا کمتر مورد ظلم واقع بشوند که امیدوارم موفق باشند. ■