

شهرزاد مجاب

دو دیدگاه در جنبش زنان ایران: رفیقان و انقلاب
فمنیسیم، بوسیایسیم و توری ماکسیستی



دو دیدگاه در جنبش زنان ایران
رفیقان و انقلاب
فمنیسیم، بوسیایسیم و توری ماکسیستی



پروفسور شهرزاد مجاب

دو دیدگاه در جنبش زنان ایران: رفرمیسم و انقلاب

فمینیسم، سوسیالیسم و تئوری مارکسیستی:

(مروری بر نظرات حامد شهیدیان)

نویسنده: **شهرزاد مجاب**

طرح جلد: روشناح

انتشارات پروسه

اسفندماه 1389



www.process2010.blogspot.com

*از لطف و همکاری رفیق گرامی شهرزاد مجاب

برای کمک به انتشار این کتاب بی نهایت سپاس گزاریم (گروه پروسه)*

شهرزاد مجاب



شهرزاد مجاب استاد دپارتمان آموزش بزرگسالان و رئیس مطالعات زنان دانشگاه تورنتو می‌باشد. وی در زمینه‌های زیر تحقیق و تدریس می‌کند: آموزش سیاسی و روش تدریس فمینیسم، زنان مهاجر و آموزش، زنان، دولت، گلوبالیزاسیون و شهروندی، زنان، جنگ، خشونت و آموزش. او مقالات متعددی در همین زمینه‌ها به زبان‌های کردی، فارسی و انگلیسی چاپ کرده است. از جمله آثار او کتاب‌های زیر هستند:

Women of A Non-State Nation: Kurds (ed.) 2001 & 2003; *Of Property and Propriety: The Role of Gender and Class in Imperialism and Nationalism* (2001) (Co-editor with Himani Bannerji and Judy Whitehead) and *Violence in the Name of Honour: Theoretical and Political Challenges* (2004) (Co-edited with Nahala Abdo).

در حال حاضر، شهرزاد مجاب تحقیقات وسیعی در مورد زنان، دیاسپورا، جنگ و آموزش، زنان زندانی سیاسی در خاورمیانه، جنگ و روابط فراملتی سازمان‌های زنان دارد.

Shahrzad Mojab

Shahrzad Mojab is professor in the Department of Adult Education and Counseling Psychology at OISE/UT, Director of Women and Gender Studies Institute, University of Toronto. Her areas of research and teaching are: critical and feminist pedagogy; globalization and citizenship; women, war, violence and learning; and comparative analysis of lifelong learning theory and practice. She is the editor of *Women of A Non-State Nation: The Kurds*, co-editor of *Of Property and Propriety: The Role of Gender and Class in Imperialism and Nationalism*, and *Violence in the Name of Honor: Theoretical and Political Challenges*. She is currently conducting research on war, diaspora, and learning: women political prisoners in the Middle East; and war and transnational women's organizations.

فهرست

- 6.....دو دیدگاه در جنبش زنان ایران: رفرمیسم و انقلاب
- 14.....فمینیسم، سوسیالیسم و تئوری مارکسیستی: مروری بر نظرات حامد شهیدیان
- 15.....حاکمیت زنان ایران: دو برخورد به گذشته و حال و آینده
- 16.....حاکمیت مردسالاری: عرصه‌ی خصوصی و عمومی و سنت و مدرنیته
- 21.....چشم‌انداز جنبش زنان ایران: دیالکتیک ضرورت و آزادی
- 23.....نقد فمینیستی از جنبش کمونیستی ایران و تئوری مارکسیستی
- 27.....محدودیت‌های نقد فمینیستی:
- 28.....الف - جنبش کمونیستی و فمینیسم: مبارزه‌ی دو خط
- 37.....ب - جدایی دین و دولت
- 40.....ج - رفرم قانونی و قانون‌گرایی
- 43.....تجربه‌ی سوسیالیسم: پیروزی و شکست در مبارزه علیه مردسالاری
- 47.....پی‌آمد

دو دیدگاه در جنبش زنان ایران: رفرمیسم و انقلاب

این تصادفی نبود که بعد از دست به دست شدن قدرت سیاسی در 22 بهمن 1357، خمینی ترمیم دستگاه پوسیده و ضربت خورده‌ی دولت را با حمله به زنان شروع کرد. بلافاصله زنان قاضی را از کار برکنار کردند، حجاب و پوشش اسلامی را اجباری کردند، و پروژه‌ی آپارتاید جنسی را قدم به قدم به اجرا گذاشتند. این پروژه‌ی اسلامی کردن دولت و جامعه از همان آغاز با مقاومت زنان روبرو شد.

در سی و دو سال اخیر، زنان همه جا در خانه، خیابان، محل کار، مدرسه، دانشگاه و زندان به‌طور روزمره مورد ضرب و شتم و توهین و تجاوز قرار گرفته‌اند. اسلامی کردن دستگاه دولتی سلطنتی که خودش یک نظام حقوقی-سیاسی مردسالاری بود، خشونت این نظام را در شکل دینی و به‌شیوه‌ای افسارگسیخته رها کرد. تعجب‌آور نیست که مقاومت زنان علیه این نظام هرگز از حرکت باز نایستاده است. این مقاومت‌ها طیف بسیار وسیعی را تشکیل می‌دهند - از مبارزات خودبه‌خودی و روزمره علیه حجاب گرفته تا مبارزه‌ی آگاهانه در عرصه‌ی هنر و دانش و سیاست، از "بد حجابی" و "نیم حجابی" در عرصه‌ی کوچه و خیابان گرفته تا ترجمه‌ی آثار فمینیستی، انتشار مجلات فمینیستی، سایت فمینیستی، وبلاگ نویسی، ایجاد تشکل زنان و غیره.

اما اگر مبارزه بین نظام پاتریارکی و زنان در روزمره‌گی زنده‌گی لحظه‌ای آرام نمی‌پذیرد، مبارزه برای درک آن در عرصه تئوری به‌ویژه دانش فمینیستی به همان شدت در جریان بوده است. درک آن چه در دنیا می‌گذرد، چه در عرصه‌ی روابط جنسیتی و چه در سایر عرصه‌های روابط اجتماعی، پای تئوری را به میان می‌کشد و تئوری پای سیاست و آن‌هم مبارزه‌ی طبقاتی، و مبارزه‌ی فکری در دو جبهه‌ی فلسفی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم و دو روش درک دنیا یعنی دیالکتیک و متافیزیک. مبارزه نهایتاً بر سر این است: آیا وضع موجود را باید ترمیم و تعدیل کرد یا آن‌را از میان برداشت و دنیای دیگری خلق کرد؟ آیا باید بار هزاران سال ستم جنسیتی را همچنان بر دوش بکشیم یا آن را بر زمین افکنیم؟ آیا آن چه را گذشته‌گان به ما تحویل داده‌اند و تحمیل کرده‌اند باید بپذیریم یا آن‌ها را از هم بپاشیم؟ آیا می‌خواهیم که از عرصه‌ی ضرورت به عرصه‌ی آزادی قدم بگذاریم؟

فمینیسم، به معنی دانش و تئوری رهائی زنان، خودش عرصه‌ای از مبارزه‌ی طبقاتی است. این تئوری ابتدا در قرن هیجدهم در اروپا در اواخر عصر روشنگری و در دوران انقلاب‌های بورژوائی به صورت فمینیسم لیبرالی شروع شد، در قرن نوزدهم با پیدایش مارکسیسم رادیکالیزه شد، و بعد از تحول بیشتر در اشکال مختلف تئوریک در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، در قالب مجموعه‌ای از مواضع تئوریک و با متدولوژی و فلسفه‌ی خودش جهان‌بینی مردسالاری را در همه‌ی زمینه‌ها به نقد کشید. به قدرت رسیدن جریان اسلامی در ایران و اسلامی کردن دولت مردسالاری بحث اسلام و روابط جنسیتی اسلامی را بیش از پیش وارد مطالعات فمینیستی کرد. در سی سال اخیر، دو جریان زن ستیز با سلاح آنتی فمینیسم به جنگ علیه زنان جهان پرداخته‌اند - یکی فمینیسم استعماری (Colonial Feminism) یا فمینیسم امپریالیستی و دیگری آنتی فمینیسم اسلامی.^۱

1 "فمینیسم" استعماری یا امپریالیستی: این "فمینیسم" که سابقه‌ی آن به قرن 19 برمی‌گردد در دو دهه‌ی اخیر یکی از مؤلفه‌های سیاست خارجی دولت آمریکا بوده است. "فمینیسم استعماری" نظام سرمایه‌داری و بازاری را موتور دمکراسی و برابری و رفاه به حساب می‌آورد و با هر نوع دخالت جنبش‌های اجتماعی و دولت برای تعدیل روابط نابرابر جنسیتی در اقتصاد و جامعه مخالف است و به همین دلیل هم با "کنوانسیون رفع هر گونه تبعیض علیه زنان" (CEDAW) که به تصویب سازمان ملل رسیده مخالفت می‌کند. این خط مشی را می‌توان در "فوروم مستقل زنان" (Independent Women's Forum) و سازمان‌های مشابه به روشنی دید. "فوروم مستقل زنان" از حکومت بوش ده میلیون دلار دریافت کرد که بعد از سقوط صدام برنامه حکومت بوش را در رابطه با زنان عراق پیاده کند.^۲ این تصادفی نیست که در عراق، تحت نظارت آمریکا و با شرکت ده‌ها متخصص قانون اساسی از کشورهایی چون آمریکا و کانادا و فرانسه، قانون اساسی جدید این کشور یک نظام سیاسی-حقوقی تئوکرات را پایه‌ریزی کرده است که در آن شریعت بند و زنجیرهای بیشتری به پای زنان این کشور بسته است.

2- **آنتی فمینیسم اسلامی:** این جریان فمینیسم و هر ایده‌ی برابری زن و مرد را توطئه‌ای ضد دینی به حساب می‌آورد. جناح‌هایی از رژیم تئوکراتیک ایران و جریان‌های بنیادگرای اسلامی و یهودی و مسیحی از جمله پایگاه‌های آنتی فمینیسم دینی هستند. با وجود این که بنیادگرایان اسلامی با سایر ادیان درگیر جنگی بی‌پایان هستند اما در ضدیت با رهایی زنان در یک جبهه قرار می‌گیرند. مثلاً در چهارمین کنفرانس جهانی زنان سازمان ملل در پکن در سال 1995، بنیادگرایان اسلامی و مسیحی، از جمله ایران و عربستان سعودی و واتیکان، علیه حق سقط جنین جبهه واحدی گشودند. در سال‌های اخیر "نهاد نماینده‌گی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (معاونت پژوهشی، اداره مطالعات زنان و خانواده)" برای مقابله با جنبش زنان، جلوگیری از رشد آگاهی فمینیستی و مخالفت با تاسیس برنامه‌های مطالعات زنان به ترجمه و نشر ادبیات ضد فمینیستی غربی مخصوصاً آمریکایی پرداخته است. برای مثال:

- استوارت رین، تأثیر فمینیسم بر فرزندان، ترجمه و تلخیص: کتابیون رجبی راد
- آلن ار. کلاین، عریان کردن فمینیسم، ترجمه و تلخیص: طاهره توکلی
- براسیس کریستنسن، تأثیر فمینیسم بر فروپاشی حکومت‌ها، ترجمه و تلخیص: آزاده وجدانی
- کریستینا هوف سومرز، خیانت زنان به هم‌نوعان خود، ترجمه و تلخیص: پریسا پورعلمداری
- وندی شلیت و نانسی لی دموس، دختران به عفاف روی می‌آورند، ترجمه: پریسا پورعلمداری
- نانسی لی دموس، دروغ‌هایی که زنان باور می‌کنند و حقایقی که آنان را آزاد می‌سازد، ترجمه و تلخیص: پریسا پورعلمداری

با وجود این که "فمینیسم" استعماری و آنتی فمینیسم اسلامی علیرغم اختلافاتشان، به خاطر هم سوئی‌شان در مخالفت با عدالت اجتماعی و برابری حقوقی زن و مرد در یک جبهه قرار می‌گیرند عواقب این هم‌سوئی برای بعضی از فعالین جنبش زنان روشن نیست. برای مثال، زنانی که در کشورهای مثل ایران، عراق، افغانستان و فلسطین اشغالی در سازمان‌های غیردولتی (NGOs) فعالیت می‌کنند متوجه

آنتی‌فمینیسم پروژه‌ی "فمینیسم" استعماری و نژادپرستی و جنگ افروزی لجام گسیخته‌ی آن نیستند. در عرصه‌ی تئوری نیز، مدارا با یکی از دو اردوگاه ارتجاع دینی و امپریالیسم و یا پل زدن میان آن‌ها در جریان است.

در چنین شرایطی که دنیا عرصه‌ی رقابت، سازش و تاخت و تاز مخرب دو نیروی واپس‌گرا شده است، در مطالعات فمینیستی روند عقب نشینی، سازش و محافظه‌کاری غالب است، گاه بی‌پرده و گاه در قالب مبارزه با دیدگاه شرق‌شناسی و نژادپرستی به تقدیس ساختار تعلقاتِ عشیره‌ای، دینی، قومی، منطقه‌ای و محلی می‌پردازند و زنان را تشویق به تسلیم شدن به روابط جنسیتی در درون این ساختارها می‌کنند.

علیرغم تنوع دیدگاه‌های فمینیستی، امروز روشن است که یک صف‌آرایی جدی بر سر جنبش‌های زنان صورت گرفته است. تاریخ شکل‌گیری این تعارض در رابطه با نظام مردسالاری ایران بیش از سه دهه نیست اما بازگویی گذشته‌ی این صف‌بندی در این مختصر نمی‌گنجد. یکی از لحظات این مبارزه بر سر چشم‌انداز رهائی زنان ایران، سخنرانی حامد شهیدیان تحت عنوان "چشم‌اندازهای فرهنگی جنبش زنان ایران" در دهمین کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان ایران در سال 1999 بود. در این سخنرانی، حامد تاکید کرد که رهائی زنان در چهارچوب دین میسر نیست. حامد و من در سال‌های قبل از مرگ نابهنگامش (اول اکتبر 2005) در یک جبهه‌ی تئوریک بودیم و با هم به بحث و تبادل نظر می‌پرداختیم. نوشته‌ای که در اینجا تجدید چاپ می‌شود مروری بود بر نظرات حامد که ابتدا در سال 2005 به صورت سخنرانی در کنفرانس سالانه‌ی "بنیاد پژوهش‌های زنان ایران" ارائه کردم و سال بعد توسط بنیاد منتشر شد. در این نوشته تضادهای بین دو دیدگاه، دو درک و دو جهان‌بینی را در بستر مبارزه بر سر رهائی زنان بررسی کرده‌ام.

در طول سال‌هایی که از سخنرانی حامد و نوشته‌ی من می‌گذرد، مبارزه علیه رژیم اسلامی عمق و گسترش بیشتری یافته است. خیزش تابستان 1388 تضاد آشتی‌ناپذیر مردم ایران به‌ویژه زنان را با رژیم دین‌سالار بیان کرد. تقابل‌ها یا قطب‌بندی‌های فکری در این سال‌ها در مورد آینده‌ی ایران و نقش زنان چه در داخل و چه در خارج شدت یافته است. نیروهای گوناگون فکری در وبلاگ‌ها و نشریات متعدد

اینترنتی، مصاحبه و تفسیرهای رادیویی و تلویزیونی، سازمان‌های حقوق بشر و سازمان‌های زنان، و تشکلات غیردولتی گوناگون همه درگیر بحث و نظریه‌پردازی در مورد جامعه ایران و معضلات آن مخصوصاً زنان، جوانان، دانش‌جویان، کارگران، نویسندگان و هنرمندان و رویارویی آن‌ها با اسلام و رژیم اسلامی هستند. به‌عنوان نمونه، وب‌سایت "مدرسه‌ی فمینیستی" فعالانه در پخش و انتشار مطالب گوناگون در مورد جنبش زنان تلاش می‌کند. اگر تحلیل‌های تاریخی از جنبش زنان ایران را که در این سایت چاپ شده در کنار هم بگذاریم، روندی علیه نسل انقلابی سال‌های پیش از 1357 و آرمان‌هایش می‌بینیم.^۳ روند ایده‌ئولوژیک-سیاسی "مدرسه‌ی فمینیستی"، جا انداختن دیدگاه‌های رفرمیستی، ترمیم خواه و پراگماتیسم است. به‌عنوان مثال اخیراً مقاله والتین مقدم تحت عنوان "فمینیسم اسلامی: موافقان و منتقدان آن" در دو قسمت (ترجمه شیرین بهرامی راد - قسمت اول 28 مهر 1389 و قسمت دوم 20 آبان 1389) را منتشر کرده است. این مقاله که اول بار در بولتن ایران (*Iran Bulletin*, 2002) منتشر شد، مجدداً در سال 2002 در مجله *Signs* (مجله زنان در فرهنگ و جامعه) به چاپ رسید و سپس در نشریه‌ی جنسیت، سیاست و اسلام (*Gender, Politics, and Islam*) سال 2002 تجدید چاپ شد. پس از چاپ این مقاله در *Signs*، حامد شهیدیان نقدی مفصل بر این مقاله نوشت و به این مجله فرستاد، اما هیچ‌گاه چاپ نشد. نسخه‌ای از این نوشته تحت عنوان "آن سوی رفرمیسم: پاسخی به مقدم" (*Beyond Reformism: A Reply to Moghadam*) را برای من فرستاد. این نقد حاوی نکات بسیار مهمی است که لازم می‌دانم به‌مناسبت چاپ جدید مقاله‌ام که عمدتاً مروری بر نظریات حامد شهیدیان است، آن‌ها را به‌طور مختصر در زیر ذکر کنم. نقد اصلی شهیدیان به مقاله‌ی مقدم، جدا از افشای اطلاعات نادرست و اتهامات آن، رد پروژه مقدم برای آشتی دادن فمینیسم و اسلام در قالب "فمینیسم اسلامی" است. شهیدیان می‌گوید (ص 14):

..... رفرمیسم زنان اسلامی تلاشی است که هم‌زمان برای زنان (مسلمان) هتروسکسوال (*Heterosexual*) طبقه متوسط، بالا، حرفه‌ای و دارای شغل خوب سهم بهتری تامین کنند و تمامیت دولت اسلامی را تضمین کنند. "فمینیست‌های اسلامی"، به عبارت دیگر،

سعی کرده‌اند مقاومت‌های زنان را جهت و شکل بدهند نه آن که آن‌را به وجود بیاورند. طرف‌داران رفرمیسم اسلامی هم‌چنین فراموش می‌کنند که سیستم اسلامی در بسیاری موارد چاره‌ای جز عقب‌نشینی از هدف اصلی‌اش که خانه‌نشین کردن زنان بود نداشت.

سپس شهیدیان می‌گویند که سازش با رژیم اسلامی را نباید به‌عنوان دست‌آورد دید. مشکل تغییر تک‌تک قوانین زن‌ستیز اسلامی نیست. مشکل اصلی در دیدگاه فمینیستی-سکولار نوع مقدم است که ساختار پدرسالارانه-مذهبی و فتوایی این رژیم را نمی‌بیند. شهیدیان تاکید می‌کند که او به مذاکره و چک و چانه‌زنی اینان با پدرسالاری (پاتریارکی) ایراد نمی‌گیرد بلکه تئوریزه کردن این عمل سازش‌کارانه به‌عنوان عملی رهائی‌بخش فمینیستی را به چالش گرفته است.

اگر طیف وسیعی از فمینیست‌ها سازش زنان با نظام مردسالاری را تئوریزه می‌کنند، بعضی از فعالین آن‌را به عرصه‌ی عمل می‌کشند. برای مثال، در جنبش زنان ایران، "کمپین یک میلیون امضا" و "تغییر برای برابری" رهائی زنان را در رفرم و ترمیم نظام حقوقی-سیاسی رژیم دین‌سالار جستجو می‌کنند. این تئوری و پراتیک ریشه در پراگماتیسم دارند و در واقع بعضی از پیروان آن، برنامه‌ی رفرمیستی را با توسل به دعاوی پراگماتیسم توجیه می‌کنند.^۴ دید پراگماتیستی آن‌چه را در لحظه معینی سودمند باشد عمل درست و عین حقیقت به حساب می‌آورد. حقیقت در هر لحظه آن است که ممکن باشد. حقیقت را تنها در ضمن عمل می‌توان دریافت. اگر با جمع‌آوری یک میلیون امضا بتوان قوانین زن‌ستیز را لغو یا تعدیل کرد باید به دنبال آن رفت. در این دیدگاه فلسفی و عمل‌مبنی بر آن، نه تنها چشم‌انداز و آینده مطرح نیست بلکه درک از حال هم با تاکید بر عمل و سودمندی لحظه‌ای آن محدود می‌شود، وضع موجود را می‌پذیرد، و حداکثر به ترمیم و تعدیل کردن و بزک کردن آن می‌انجامد.

اگر رفرمیست‌ها زن‌ستیزی نظام دین‌سالاری حاکم را تعدیل می‌کنند، گرایشی در چپ هست که حل ستم بر زنان را در سرنگونی رژیم خلاصه می‌کند و درکی اکونومیستی و پراگماتیستی از ستم بر زن ارائه می‌دهد. این دیدگاه ستم بر زنان را به منشا طبقاتی آن تقلیل می‌دهند، ستم را با استثمار اشتباه می‌کند و تصور می‌کند که اگر سرمایه‌داری جای خود را به سوسیالیسم بدهد، ستم بر زنان به‌خودی‌خود رفع

خواهد شد. دیدگاه مذکور این واقعیت را نمی‌بیند که مرد کارگر در درون نظامی کارگر است که خانواده‌ی پدرسالار جزئی از کارکردش است، و مرد کارگر به شیوه‌ای سیستماتیک به زن ستم می‌کند همان‌طور که مردان سایر طبقات به زنان ستم می‌کند. به عبارت دیگر این ستم‌گری از دیگر طبقات به طبقه کارگر سرایت نکرده است و پاتریارکی تار و پود روابط اجتماعی را به هم می‌بافد. هم‌چنین به این درک نرسیده است که طبقه، چه سرمایه‌دار چه کارگر، یک شیئی نیست بلکه رابطه‌ی اجتماعی است و روابط اجتماعی در فردای استقرار دولت سوسیالیستی به هیچ وجه از بین نمی‌روند و در سرتاسر دوران سوسیالیسم باقی خواهند ماند. به همین ترتیب در فردای انقلاب، مردسالاری که یک رابطه‌ی اجتماعی است از بین نخواهد رفت همان‌طور که در هیچ‌یک از انقلاب‌های سوسیالیستی قرن بیستم چنین نشد. البته که با بسیج زنان و با رشد آگاهی زن و مرد و لغو قوانین و آداب و رسوم و مناسک دینی مردسالاری و برقراری مناسبات انقلابی نظام پاتریارکی ضربه خواهد خورد، همان‌طور که در انقلابات قرن بیستم روی داد، اما ریشه‌کن شدن آن روندی طولانی است که با مبارزه‌ی طبقاتی در جامعه‌ی سوسیالیستی گره خورده است. هم نظام طبقاتی و هم نظام جنسیتی هزاران مکانیسم تولید و بازتولید دارند. از دید تئوری مارکسیستی، حزب، دولت و قانون که معمار و ابزار ساختمان سوسیالیسم هستند خودشان محصول جامعه طبقاتی هستند و اگر در پروسه مبارزه با محدودیت‌های طبقاتی آن‌ها مبارزه آگاهانه نشود خودشان عامل باز تولید روابط طبقاتی و مردسالاری می‌شوند.

خلاصه کنم، جنبش زنان، بدون آگاهی تئوریک توان بیرون آمدن از منجلاب کهنه روابط جنسیتی مردسالارانه را ندارد. نظام پاتریارکی اکنون در سرتاسر دنیا درگیر جنگ علیه زنان است. در حالی که زنان ایران و سراسر دنیا به ستوه آمده‌اند، تئوری از پراتیک عقب مانده است. نسل جدید زنان باید به استقبال مبارزات تئوریک برود. مارکسیسم و فمینیسم هر دو تئوری‌های تغییر جهان هستند اما هیچ کدام به تنهایی و حتا با هم، در وضعی که امروز دارند، برای دگرگونی انقلابی دنیای سرمایه‌داری و ساختن آلترناتیوآش – رهائی بشریت در جامعه کمونیستی – کافی نیستند. مارکسیسم و فمینیسم، هر دو احتیاج به نوسازی و بازسازی جسورانه دارند. تا وقتی که این کار صورت نگیرد، تا وقتی که تئوری انقلابی راهنمای مبارزه زنان نشود، جنبش زنان بازیچه‌ی نظام مردسالاری خواهد شد.

شهرزاد مجاب، تورنتو، 2011

فمینیسم، سوسیالیسم و تئوری مارکسیستی:

مروری بر نظرات حامد شهیدیان*

در پائیز سال قبل، دو چهره‌ی برجسته‌ی دانش فمینیستی ایران را از دست دادیم. ابتدا حامد شهیدیان، بعد از دو سال مبارزه با سرطان، در اوج شکوفایی کار فکری خود ما را تنها گذاشت. سپس پروین پایدار، در همان شرایط، از بین ما رفت. هر دو زندگی خود را وقف مبارزه با نظام ستم‌گرانه‌ی مردسالاری کردند.

پروین و حامد هر دو، بعد از انقلاب، به تحصیل جامعه‌شناسی پرداختند. هر دو کار تحقیقی خود را به مطالعات زنان ایران در دوران بعد از انقلاب اختصاص دادند، دورانی که رژیم دین سالار بر جامعه‌ی ایران مسلط شد و اسلامی کردن دولت و جامعه را با حمله به زنان شروع کرد و تلاش کرد که آنان را به عرصه‌ی جنگ دین‌سالاری علیه دموکراسی بکشاند. به این ترتیب تعجب‌آور نیست که رابطه‌ی دین و جنسیت در آثار حامد و پروین و دیگر محققان و فعالان جنبش زنان جایگاه برجسته‌ای پیدا کرده است.

حاکمیت زنان ایران: دو برخورد به گذشته و حال و آینده

* این نوشته اول بار در این کتاب منتشر شده است: *فمینیسم سکولار، انقلاب مشروطه، و چالش‌های کنونی: هفدهمین کنفرانس بین‌المللی بنیاد پژوهش‌های زنان ایران، تابستان 2006، ویراستار: گلناز امین، بنیاد پژوهش‌های زنان ایران، کمبریج، ماساچوست، آمریکا، 2006، صفحات 17 تا 57. تنها تفاوت این متن با آنچه در کتاب فوق آمده است تغییر شماره‌ی صفحه‌ها و تصحیح اشتباهات چاپی است.*

اولین آثار تحقیقی پروین زمانی منتشر شد که اسلامی کردن روابط جنسیت به‌طور روزافزونی با اعمال قهر عملی می‌شد. کار تحقیقاتی حامد زمانی شروع شد که جمهوری اسلامی رژیم آپارتاید جنسی را برقرار کرده بود و صدها هزار زن به جرم بی‌حجابی و نیم‌حجابی و کم‌حجابی و بدحجابی مورد شتم و ضرب و تحقیر و توهین قرار گرفته بودند. دولت اسلامی زنان را در تشکلاتی چون «خواهران زینب» علیه سایر زنان بسیج و تسلیح کرده بود. جای تعجب نیست که زنان ایران در کوچه و خیابان و مدرسه و دانشگاه و زندان و محل کار به مقاومت علیه خشونت این نظام زن ستیز دست زدند. در طول بیست و هفت سال حیات ولایت فقیه تضاد بین زنان ایران و مردسالاری حادث شده است. حامد و پروین در برخورد با این تضاد دو راه متفاوت در پیش گرفتند و در واقع در دو قطب مخالف هم قرار گرفتند.

هاله‌ی افشار در یادنامه‌ای که به مناسبت درگذشت پروین پایدار برای روزنامه گاردین (27 اکتبر 2005) نوشت تأکید کرده است که پروین «مصمم بود که فمینیسم را با اسلام ترکیب بکند.»^۵ در این ارزیابی، هاله افشار چکیده‌ی کار پروین پایدار را توضیح می‌دهد. پروین نه تنها مصمم بود فمینیسم را با اسلام تلفیق بدهد، شاید اولین فمینیست سکولار ایرانی بود که زندگی فکری و سیاسی خود را وقف این پروژه کرد. اگر پروین پایدار مصمم بود که فمینیسم را اسلامی بکند، حامد شهیدیان تردیدی نداشت که آن‌ها را از هم جدا بکند. حامد معتقد بود که رهایی زن در چارچوب روابط جنسیتی مبنی بر دین میسر نیست. او اصرار داشت که سیاست جنسیت اسلامی، علی‌رغم اشکال گوناگونش، به تولید و بازتولید روابط پدرسالارانه می‌پردازد.

مدت‌ها قبل از درگذشت حامد و پروین، تحولات جامعه‌ی ایران تحلیل‌های آن‌ها را محک زد. امروز اگر بعضی فمینیست‌های سکولار مقدرات زنان ایران را هم‌چنان به اسلام و بنیاد دین گره می‌زنند، «روشنفکران دینی» خواست جدایی دین و دولت را مطرح می‌کنند. اگر بعضی فمینیست‌های سکولار

رهایی زنان را در آخوند شدن و مجتهد شدن آنان جستجو می‌کنند، بعضی از روشنفکران دینی خواست اسلام بدون روحانیت را مطرح کرده‌اند.^۶

امروز، صد سال بعد از انقلاب مشروطیت و بیست و هفت سال بعد از استقرار ولایت فقیه، شرایط جدایی دین و دولت بیش از هر زمان فراهم شده است. زنان ایران به آن «طبقه‌ی خطرناکی» تبدیل شده‌اند که نظم موجود را تهدید می‌کنند.^۷ بحران سیاسی و ایدئولوژیک و فرهنگی ولایت فقیه بحران ریشه‌ای است و در صورت مداخله‌ی آگاهانه‌ی انقلابی، به پایان این رژیم می‌انجامد.

حاکمیت مردسالاری:

عرصه‌ی خصوصی و عمومی و سنت و مدرنیته

حامد در طول زندگی کوتاه خود تحقیقات مفصلی در مورد شرایط کنونی نظام مردسالاری ایران انجام داد. آثار او بیشتر به توصیف و تحلیل روابط جنسیتی در دوران معاصر می‌پردازند. اما هدف من در اینجا، مرور بر تحلیل حامد از حال یا وضع موجود نیست. هدفم بیشتر بررسی درک او از آینده است. سؤال من اینست: «درک حامد از مقدرات زنان ایران چه بود؟»

کار حامد، مانند آثار بیشتر محققین آکادمیک، توصیفی (descriptive) و تحلیلی (analytical) بود تا تجویزی (prescriptive). تحقیق آکادمیک معمولاً از فعالیت (activism) و دخالت (intervention) مستقیم در وضع موجود دوری می‌جوید. با وجود این، دهمین کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان ایران که با تیم «زن ایرانی در آستانه سال 2000» برگزار شد، انگیزه‌ای به حامد داد که چشم‌انداز یا دورنمایش را ترسیم بکند. عنوان مقاله‌اش «چشم‌اندازهای فرهنگی جنبش زنان

ایران» بود.^۸ او در این سخنرانی که در همین سالن، در دانشگاه کنکور دیا، ارائه شد، این سؤال را مطرح کرد (شهیدیان ۱۹۹۹، ص ۲۳۰):

آیا ما به راستی در آستانه‌ی سال ۲۰۰۰ ایستاده‌ایم، یا از فاصله‌ی چندین سده بر دیگرانی در آن دوردست‌ها می‌نگریم؟

سپس با اشاره به اینکه «هنوز بخشی از توان فرهنگی ما... صرف این می‌شود که «آیا دوچرخه سواری زنان مخالف حرمت زن است»، چنین گفت (شهیدیان ۱۹۹۹، ص ۲۳۱):

به محدودیت‌ها بیندیشیم، اما نه به‌عنوان بندهایی که ما را در قفس تاریخ نگه می‌دارند، بلکه دشواری‌هایی که برای پریدن از قفس باید بر آنها چیره شد. زیرا شرایط اجتماعی می‌تواند هم دلیل و بهانه‌ی محدودیت پروازمان باشد، و هم یادآور آن که برای رسیدن به فراسوی دشواری‌های امروزمان، چه بلند باید پرواز کنیم. و من از این دو، گزینه‌ی دوم را ترجیح می‌دهم. هر واقعیت اجتماعی، نه تنها نشانگر شرایط کنونی است، بلکه اجازه‌ی بروز به کمبودها و نیازهایی را می‌دهد که پاسخ‌گویی به آنها جز از راه گریز از واقعیت‌های اجتماعی و دگرگون کردن شرایط موجود میسر نیست. کمبودها و نیازها، نه نفرین‌های دست و پا گیر ابدی، بلکه امکانات تحقق نیافته‌ای هستند که باید مورد بهره‌برداری قرار گیرند.

در اینجا، حامد با دیدی دیالکتیکی مقدرات جنبش زنان ایران را در سطح تضاد بین آگاهی و ماده و یا، به قول جامعه‌شناسان، آژانس و ساختار (agency-structure) تصویر کرد و بر تفوق آگاهی بر

ماده تأکید کرد. او، به این ترتیب، جایگاه خود را در مبارزه برای رهایی زنان به روشنی ترسیم کرد. پروژه‌ی حامد مداخله‌ی آگاهانه در وضع موجود بود، به‌منظور پایان دادن به اسارت زنان و به امید تحقق بخشیدن به رهایی. به بیان او، «بلند باید پرواز کنیم». سلطه‌ی ولایت فقیه و حتی سلطه‌ی دین بر انسان سرنوشت محتوم ما نیست. ما توانایی این را داریم که بر این محدودیت‌هایی که از گذشته به ارث برده‌ایم غلبه بکنیم.

حامد در بقیه‌ی این مقاله‌ی خود و در آثار متعدد دیگرش ره‌یافته‌های اسلامی و سکولار را مورد نقد قرار داد و آلترناتیو خود را مطرح کرد. او توضیح داد که هم اسلام فقهاتی و هم اسلام مدنی، هم اسلام محافظه‌کار و هم اسلام اصلاح‌طلب، به تولید و بازتولید نظام مردسالاری می‌پردازند. حامد این سؤال‌ها را مطرح کرد (شهیدیان 1999، ص 249):

چرا نمی‌توان با واژگان و مفاهیم کهنه، از روابط جنسیتی نوینی سخن گفت که جنبش زنان برای آن‌ها مبارزه می‌کند؟ چرا نمی‌توان میان نمادهای کهنه و معناهای نو، سازشی به‌وجود آورد تا آن معناها بتوانند در ساختار نمادی موجود و الگوهای معنایی حاضر مأمونی بیابند؟ چرا نمی‌توان در چارچوب فرهنگی موجود، روابط قدرت و چالش علیه اقتدار جنسی را شناخت و ستم‌گری و مبارزه با بیداد را مورد ارزیابی قرار داد؟

حامد تأکید کرد که پاسخ این پرسش‌ها را در «شرایط عینی جامعه‌ی کنونی» جستجو می‌کند و توضیح داد که اگرچه به‌قدرت رسیدن رژیم اسلامی (همان‌جا):

شکستی برای مدرنیست‌ها محسوب می‌شود، بسیاری از پیامدهای مدرنیسم به حیات‌شان ادامه داده‌اند و در نتیجه به تضادهایی دامن زده‌اند که حل آن‌ها در چارچوب جمهوری اسلامی میسر نیست.

حامد سپس تأکید کرد که حل این تضادها در چارچوب مدرنیته سرمایه‌داری هم میسر نیست. (همان‌جا، صص 249-250):

کشاکش میان مدرنیسم و سنت‌گرایی در ایران به اواخر سده‌ی نوزدهم و به‌ویژه به جنبش مشروطیت در آغاز سده‌ی بیستم برمی‌گردد. مبارزه برای برابری جنسی نیز از همان زمان جریان داشته است. تحولات سده‌ی بیستم، به‌ویژه رفرم‌های دهه‌ی شصت، به شکل جدیدی از روابط جنسیتی دامن زده است. زنان از آموزش بهره‌ی بیشتری برده‌اند و سهم بزرگتری از بازار کار را به خود اختصاص داده‌اند. رفرم‌های مربوط به حقوق [قانون] خانواده،^۹ با همه‌ی محدودیت‌هایش، نشانه‌ای بود از حرکت اولیه برای محدود کردن حقوق مردان، پذیرفتن حق رأی زنان و ملغی کردن شرط اجازه‌ی شوهر برای صدور گذرنامه و خروج زن از کشور، از تسهیل تحرک اجتماعی و جغرافیایی زنان پیام داد. این تحولات، سرآغاز روند تغییری در ساختار مردسالاری بود که کنترل مردسالاری بر زنان را از محدوده‌ی تنگ خصوصی یا خانگی خارج می‌کند و به حیطه‌ی عمومی می‌کشاند. هم ساختار میرنده و هم ساختار نوپدید، هر دو، ساختارهایی مردسالارند که من... آن‌ها را «مردسالاری خصوصی» (*private patriarchy*) و «مردسالاری عمومی» (*public patriarchy*) می‌خوانم...

حامد معتقد است که در ساختار نوپدید یعنی مردسالاری عمومی، که اجازه می‌دهد زنان در خارج از حیطه‌ی خصوصی خانه و خانواده وارد حیطه‌ی عمومی کار و تحصیل و سیاست بشوند، نظام مردسالاری هم‌چنان بر روابط جنسیت غالب است (همان‌جا، ص 250):

... کنترل فردی مردان بر زنان همچنان اعمال می‌شود، اما در مقایسه با گذشته کاهش می‌یابد و محدود می‌شود. در عوض، کنترل اجتماعی بر زندگی زنان گسترش پیدا می‌کند. نهادهای مختلف اجتماعی چون حقوق [قانون]، دولت، ایدئولوژی‌های حاکم، باورهای رایج و رسانه‌ها، هر یک به‌نحوی رفتار و اندیشه‌ی زنان، به‌ویژه در حیطه اخلاقیات و سکسیت، را کنترل می‌کنند.

در این تحلیل، قانون و دولت، که حقوق را به رسمیت می‌شناسند و برخورداری از آن را تضمین می‌کنند، بخشی از روابط پیچیده‌ی نظام پدرسالاری به‌شمار می‌روند. به‌نظر حامد فمینیست‌های اسلامی نیز، در بهترین حالت، شرایط گذار از مردسالاری خصوصی به مردسالاری عمومی را فراهم می‌کنند و نخواهند توانست آلترناتیوی در مقابل مردسالاری کهن و مدرن ارائه بدهند:

نیت «فمینیست‌های اسلامی» مدرن کردن و تعبیر دادن چهره‌ی مردسالاری ایرانی است ≡ مردسالاری‌ای که از زمان استقرار جمهوری اسلامی با توسل به شیوه‌های کهنه و سنتی اخلاقی تقویت شده. در این نظام، زن و مرد، هر دو، می‌توانند و حتی ترغیب می‌شوند که با یکدیگر رفتاری متمدانه داشته باشند، اما هنوز باید نقش‌های جنسی کمابیش سنتی خود را ایفا کنند و هویت‌های جنسی دیرینه‌ی خود را از یاد نبرند (همان‌جا، ص 251).

حامد با الهام از گیدنس (Giddens) معتقد بود که مدرنیسم به جای قالب‌های پیش‌ساخته، شکل‌های نوین بودن و شدن را تجویز می‌کند و تحقق بخشیدن به پروژه‌ی مدرنیستی مستلزم آزادی از قید و بندهای اندیشه و بیان و عمل است تا زنان یا هر انسانی «بتوانند خود را چنانچه می‌خواهند بسازند، در خود و دیگران شک کنند، با ساخته‌ی خود در افتند تا باز انسان دیگری از خود بنا کنند.» به نظر حامد، این ویژگی مدرنیسم در چارچوب اسلام نمی‌گنجد (همان‌جا، ص 252):

جامعه‌ی «اسلامی» جامعه‌ای کهنه است، سامانه‌ایست غایت‌گرایانه (teleological) که انسان‌ها را در خلق «غایت» زندگی‌شان آزاد نمی‌گذارد.

چشم‌انداز جنبش زنان ایران: دیالکتیک ضرورت و آزادی

هر چشم‌اندازی ترسیم کردن دنیایی است که وجود ندارد اما می‌تواند به وجود بیاید. ترسیم دورنما یا چشم‌انداز جنبش زنان یعنی تصویر کردن آینده‌ای بدون نظام مردسالاری، از لحاظ فلسفی این به معنی گذر کردن از حوزه‌ی ضرورت و وارد شدن به حوزه‌ی آزادی است. در رابطه با جنبش زنان ایران، بحث چشم‌انداز یعنی ترسیم کردن شرایط برانداختن نظام مردسالار-دین‌سالار کنونی و بنا نهادن نظامی است که سلطه‌ی جنسیت مرد را بر زنان پایان بخشد. حامد سخنرانی خود را با این جملات پایان داد (شهیدیان، همان‌جا، ص 255):

آنچه مورد نیاز ماست چشم‌اندازی نو بر گستره‌ی نوینی از روابط اجتماعی است که آزادی انسان‌های اجتماعی در ساختن زندگی خویش را تأمین کند. بی‌آن که نافی ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های عملی مبارزات روزمره‌ی جنبش زنان -- یا هر جنبش دیگری -- باشم، من به گسست با بسیاری از پیشینه‌های فرهنگی و روابط اجتماعی نظر دارم تا یافتن راه حلی در چارچوب‌های پذیرفته شده قدیمی. نوشیدن شراب نو از جام کهنه را بارها آزموده‌ایم و نتیجه‌ای به دست نیاورده‌ایم. زمان آن رسیده است که با نقد رادیکال فرهنگ و روابط اجتماعی‌مان، از آنچه ما را به تکرار راه طی شده محکوم کرده است قاطعانه بگسلیم. سوسیالیسم رهایی‌بخش، سوسیالیسمی که فمینیست باشد و ضد راسیسم در چشم‌انداز چنین فرهنگی دست‌یافتنی است.^{۱۰}

مطرح کردن سوسیالیسم به‌عنوان آلترناتیو در مقابل کاپیتالیسم، حامد را از بیشتر فمینیست‌های آکادمیک و سکولار مخالف رژیم دین سالار متمایز می‌کند. در آستانه‌ی سال دو هزار، در شرایطی که جنبش‌های کارگری و کمونیستی دنیا، در پروسه‌ی افت و خیزشان، دچار شکست شده‌اند، بیشتر فمینیست‌های چپ نظام مردسالاری را از سرمایه‌داری جدا می‌کنند، سرمایه‌داری را به «مدرنیته» تقلیل می‌دهند، مدرنیته را از فرماسیون اجتماعی-اقتصادی و از نظام طبقاتی جدا می‌کنند، و هیچ آلترناتیوی خارج از محدوده‌ی سرمایه‌داری ارائه نمی‌دهند. حتی فمینیست‌هایی که از دید پسامدرنیسم به روابط جنسیتی در رژیم دین سالار ایران نگاه می‌کنند به توجیه وضع موجود می‌پردازند. در دو دهه‌ی اخیر، بسیاری از فمینیست‌ها و روشنفکرهای چپ، با نقد مدرنیته از برخورد به صاحبان اصلی قدرت، بورژوازی و نظام سرمایه‌داری، طفره می‌روند.

حامد سوسیالیسم خودش را با صفت‌های «رهایی‌بخش»، «فمینیست» و «ضد راسیست» مشخص می‌کند و به این ترتیب آن را از رژیم‌های اتحاد شوروی و اروپای شرقی سابق و چین معاصر که

محصول شکست اولین انقلابات سوسیالیستی بودند متمایز می‌کند. او در آثار منتشر شده‌اش به توضیح این تفاوت‌ها پرداخته است، اگرچه تجربه‌ی سازمان‌های کمونیستی ایران را به نقد کشیده است. از این رو، به‌جا خواهد بود اگر، در این مرور مختصر بر افق دید حامد، به بحث این موضوع بپردازم.

نقد فمینیستی از جنبش کمونیستی ایران و تئوری مارکسیستی

نقد فمینیستی از سیاست و پراتیک سازمان‌های کمونیستی ایران اندکی بعد از استقرار رژیم ولایت فقیه شروع شد. سازمان‌های کمونیستی دوران انقلاب، علی‌رغم تفاوت‌های آشکار در تئوری و ایدئولوژی و سیاست، اختلافات‌شان در برخورد به سیاست جنسیتی (gender politics) رژیم اسلامی و جنبش نوپای زنان رنگ باخت.

خمینی، بلافاصله بعد از به قدرت رسیدن، پروژه‌ی اسلامی کردن جامعه و دولت را با حمله به زنان شروع کرد، حمله‌ای که با مقاومت زنان و مردان چپ و سکولار در تهران و بعضی شهرها پاسخ داده شد. اگر خمینی به اهمیت زنان به‌عنوان یک نیروی اجتماعی و سیاسی مهم پی برد و تلاش کرد که آنان را در پروژه‌ی اسلامی کردن به‌کار گیرد، سازمان‌های کمونیستی به این نیرو پشت کردند. این برخورد سازمان‌های کمونیستی به «مسئله زنان» با پراتیک جنبش کمونیستی ایران و خاورمیانه در تضاد بود. در گذشته، اگر درک تئوریک این جنبش از «مسئله زنان» محدود بود، کمونیست‌ها در عمل پی‌گیرترین و جدی‌ترین مدافع رهایی زنان بودند.

از جمله اولین نقدهای فمینیستی به جنبش کمونیستی نوشته‌ی ناهید یگانه (اسم مستعار پروین پایدار) بود که در سال 1982 منتشر شد.^{۱۱} این مقاله، با اتکا به نقد فمینیستی از مارکسیسم که در سال‌های 1960 و 1970 در غرب رایج بود، به ارزیابی تئوری و پراتیک سازمان‌های کمونیستی ایران

پرداخت. به نظر ناهید سازمان‌های ایرانی به دو گروه ضد حکومت (مثلاً «سازمان وحدت کمونیستی») و طرفدار حکومت (مثلاً حزب توده) تقسیم شدند و سیاست هر دو گروه نادرست بود. آلترناتیو ناهید یگانه این بود: به جای رد کردن یا پذیرفتن کلیت دولت بر اساس تحلیل طبقاتی، باید بر سر مسائل زنان، آن هم در رابطه با سیاست‌های مشخص، با حکومت هم وحدت کرد و هم مخالفت. در رابطه با تئوری، ناهید به محدودیت ترجمه و نشر ادبیات مارکسیستی-فمینیستی در ایران اشاره کرد و اظهار داشت که نشریات معدودی که درباره‌ی زنان انتشار یافته‌اند بیشتر متعلق به «مارکسیسم ارتدکس» بوده و تعدد مواضع را در جدل بر روی مسئله زن، حتی در ادبیات مارکسیستی، منعکس نکرده‌اند. تئوری مارکسیستی این حزب‌ها دترمینیسم اقتصادی است که رهایی زن را به رهایی زنان کارگر از استثمار اقتصادی و آن را هم به سرنگونی سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم موکول می‌کند. دولت، جامعه و زنان همه به مقولات طبقاتی تقلیل داده می‌شوند. فرهنگ و سنت و اسلام جزو مؤلفات روبنا هستند که با حذف زیربنای اقتصادی سرمایه‌داری و ساختن زیربنای سوسیالیستی ناپدید می‌شوند. از این رو زنان باید درگیر مبارزه‌ی طبقاتی علیه سرمایه‌داری بشوند، و اگر هم تشکیلات خود را به وجود می‌آورند نباید مستقل از حزب کمونیست باشند.

هم‌زمان با نوشته‌ی ناهید، عده‌ای از زنان سوسیالیست-فمینیست ایران در سال 1983 ضمن نقد سیاست‌های زن‌ستیزانه‌ی رژیم ولایت فقیه، به نقد خط ضد فمینیستی سازمان‌های کمونیستی پرداختند.^{۱۲} برای مثال، ثریا افشار نوشته است که در ادبیات «سازمان چریک‌های فدایی خلق» پیش از انقلاب، ستم‌دیدگی زنان به ندرت بحث شده است و نظر غالب در جنبش کمونیستی این بود که مسئله ستم بر زنان با تغییر سرمایه‌داری به سوسیالیسم حل می‌شود.^{۱۳} او هم‌چنین به نگرانی کمونیست‌ها از «فمینیسم بورژوایی» اشاره می‌کند تا آن حد که «سازمان چریک‌های فدایی خلق» برای بی‌اعتبار کردن آن به انتشار جزوه‌ای دست زد که بر نقش فعال زنان بورژوا در کودتای 1973 شیلی تأکید می‌کرد. از

جمله محدودیت‌های دیگر جنبش کمونیستی، عدم توجه به مسئله سکسوالیته (sexuality) در «آثار کلاسیک مارکسیسم»، عدم اعتقاد به وجود تشکلات مستقل زنان، نداشتن برنامه برای رهایی زنان، و ابهام در شعار «حقوق مساوی برای زنان» می‌باشد. در ضمن، زنان فعال در این سازمان‌ها، مانند مردان، زن را به‌عنوان زن قبول نداشتند و زن برای آن‌ها چیزی جز زن کارگر نبود.^{۱۴}

به‌دنبال این نقدهای اولیه، هایدی مگیثی مفصل‌ترین تحقیق درباره‌ی سیاست جنسیتی (gender politics) «سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران» و «اتحاد ملی زنان» را ارائه داد. مگیثی نویسنده‌ی کتاب خلق‌گرایی (پاپولیسم *Populism*) و فمینیسم در ایران: مبارزه‌ی زنان در یک جنبش انقلابی تعریف شده توسط مردان، و یکی از بنیان‌گزاران «اتحاد ملی زنان»، از درون با این تشکیلات آشنا است و بیشتر از یک دهه بعد از انحلال آن با دید فمینیستی از بیرون کارنامه‌ی آن را مرور می‌کند.^{۱۵}

مگیثی، ضمن اشاره به مبارزه‌ی وسیع زنان سوسیالیست و چپ در جریان انقلاب و بعد از آن، این سؤال را مطرح می‌کند که چرا این تلاش به جنبش فمینیستی پرتوانی علیه یورش بنیادگرایان به حقوق زنان و آزادی‌های اجتماعی تبدیل نشد. به‌نظر او شکست سوسیالیست‌ها علل زیادی داشت. مهم‌تر از همه خط فکری و سیاسی آن‌ها، خلق‌گرایی (پاپولیسم)، بود که مسئله اصلی را وحدت تمام خلق یا ملت، از جمله زن و مرد، علیه دشمن خارجی یعنی امپریالیسم به‌حساب می‌آورد و به این بهانه مبارزه برای حقوق زنان، حقوق فرد و دمکراسی را به آینده محول می‌کرد. در حالی که این استراتژی سازمان‌های سوسیالیستی را با خلق‌گرایی رژیم پیوند می‌داد، مشکل جدی‌تر این بود که سازمان‌های سوسیالیستی مانند اسلام‌گراها تحت تأثیر فرهنگ مرد-محورانه‌ی شیعه-ایرانی بودند و به این ترتیب خلق‌گرایی چپ با خلق‌گرایی اسلامی در عرصه‌ی روابط مردسالاری همگون می‌شد. این سیاست مانع شکوفایی جنبش زنان شد و نهایتاً به تحقق پروژه‌های زن‌ستیزانه‌ی جمهوری اسلامی کمک رساند.

مغیثی ایراداتی را که فمینیست‌های غرب به چپ سوسیالیستی وارد کرده‌اند در هر دو سازمان می‌یابد. برای مثال، این دو تشکل نه تنها برخورد خصمانه به فمینیسم غربی داشتند بلکه درک‌شان از فمینیسم و مبارزه‌ی زنان دنیا ناچیز بود (صفحات 160-159)، ستم بر زنان را فقط در استعمار زنان طبقه‌ی کارگر جستجو می‌کردند (صفحات 119-118 و 154)، حتی در رابطه با زنان کارگر و زحمتکش نیز خواست‌های آنان را به شیوه‌ای بسیار محدود و اکونومیستی مطرح می‌کردند به طوری که «عرصه روابط خصوصی از قبیل عشق، ازدواج، روابط جنسی، خشونت علیه زنان و کودکان و سایر تجلیات روابط قدرت بین زوجین» مورد توجه و علاقه‌ی سوسیالیست‌ها قرار نمی‌گرفت (ص 128)، از آن جا که معتقد بودند که ستم مضاعف بر زنان با پیدایش مالکیت خصوصی شروع شد، به این نتیجه رسیدند که ستم با از بین رفتن جامعه طبقاتی به پایان می‌رسد (ص 165)، اما در خود «سازمان چریک‌های فدایی خلق» زن و مرد برابر نبودند (ص 118). زنان مارکسیست-فمینیست، علی‌رغم مقاومت‌های محدودی که گاه و بیگاه علیه سیاست‌های مردم‌محورانه‌ی سازمان می‌کردند (ص 152 و 149)، نهایتاً تسلیم آن شدند و مسئولیت اصلی شکست مبارزه بر عهده‌ی زنانی است که از خط «سازمان چریک‌های فدایی خلق» پشتیبانی کردند (ص 158). خط سیاسی این دو سازمان نه تنها فقدان آگاهی جنسیتی و آنتی فمینیسم رایج در بین تقریباً عموم زنان کمونیست (ص 92) و نیز سوسیالیسم سنتی (ص 102) را نشان می‌دهد، بلکه «تعارض‌های حل نشده بین سوسیالیسم و فمینیسم را در درون سنت سوسیالیستی» تأیید می‌کند (ص 104). با وجود این، به نظر مغیثی «هم‌زیستی و همکاری بین فمینیست‌ها و سوسیالیست‌ها هم در عرصه‌ی تئوری و هم پراتیک میسر است» (ص 188).

به دنبال این اثر مغیثی، عده‌ای از رهبران و فعالان «اتحاد ملی زنان» به بررسی انتقادی عمل کرد این سازمان پرداختند. همچنین یکی از فعالین «سازمان چریک‌های فدایی خلق»، ویدا حاجبی تبریزی، در

نقد سیاست سازمان‌های چپ سوسیالیستی نوشته است که در سال‌های مبارزه مخفی «کمتر کسی به موضوع حقوق و رهایی زنان می‌اندیشیده و اهمیت می‌داده و... زنان بیش از هر چیز وسیله و پوشش مناسب برای کار مخفی تلقی می‌شدند و کمتر در تصمیم‌گیری‌ها شرکت داشتند، در اساس مورد اعتراض و یا حتی جای پرسش برای خود زنان نداشت.»^{۱۶}

حامد در تحقیقات خودش به نتایج مشابهی رسیده است. او نیز دیدگاه‌های مردسالارانه را در تئوری و پراتیک سازمان‌های سوسیالیستی و کمونیستی ایران به‌طور مستند، بر اساس مشاهده، مصاحبه و تحقیق متون، به نقد کشیده است. اما اگر بیشتر منتقدین، اشکال جنبش کمونیستی را در موضع مارکسیستی آن جستجو می‌کنند و تضاد آشتی‌ناپذیری بین مارکسیسم و فمینیسم برقرار می‌کنند، حامد، ضمن نقد مارکسیسم به درک محدود و مکانیستی سازمان‌های کمونیستی از تئوری مارکسیستی نیز اشاره می‌کند.^{۱۷}

نقد فمینیستی از تشکلات کمونیستی ایران هم برای شکوفایی جنبش زنان و جنبش فمینیستی ایران اهمیت دارد و هم برای بازنگری و نوسازی جنبش کمونیستی. اما این نقد، که مدت‌ها قبل از ایران در غرب شروع شده بود، خودش گرفتار محدودیت‌های جدی است.

محدودیت‌های نقد فمینیستی

دامنه‌ی انتقاد فمینیستی از جنبش‌های سوسیالیستی و کمونیستی، چه در مورد ایران چه در سایر موارد، وسیع است و جوانب مختلف تئوری و پراتیک را در بر می‌گیرد. محدودیت اصلی این انتقاد، به نظر من، این است که آلترناتیو منتقدین، چشم‌انداز و دورنمای‌شان، از چارچوب فمینیسم لیبرالی فراتر نمی‌رود:

آلترناتیو بسیاری از منتقدین پروژه‌هایی است از قبیل جدایی دین و دولت، رفرم قانونی، پلورالیسم سیاسی و فرهنگی، گسترش جامعه‌ی مدنی، تعدد احزاب و ایجاد تشکلات مستقل غیرحزبی و غیردولتی زنان، و شرکت زنان در زندگی خارج از قلمرو خانه و خانواده. در عرصه‌ی تئوری نیز، این ادبیات انتقادی از حدود و ثغور لیبرالیسم و دمکراسی بورژوایی فراتر نمی‌رود. در زمینه‌ی متد، این نقد از درک روش دیالکتیک مارکسیستی عاجز است. این مطالب را در زیر بیشتر می‌شکافیم.^{۱۸}

الف - جنبش کمونیستی و فمینیسم: مبارزه‌ی دو خط

اشکال عمده‌ی نقد فمینیستی، که فوقاً به آن اشاره شد، اینست که روند غالب بر سازمان‌های کمونیستی، یعنی درک اکونومیستی و سیاست مردسالارانه و آنتی فمینیستی آن‌ها را، ماهوی می‌کند و مبارزه‌ی بین فمینیسم و آنتی فمینیسم را در مجموع جنبش کمونیستی دنیا از جمله ایران نادیده می‌گیرد. این تک‌خطی و تک‌صدایی دیدن جنبش کمونیستی تنها ناشی از بی‌اطلاعی از جنبش کمونیستی نیست و می‌توان عناصری از آنتی کمونیسم و کم‌بها دادن به جنبش زنان را در آن مشاهده کرد.

اگر با روش دیالکتیکی به مناسبات بین جنبش کمونیستی و جنبش زنان نگاه بکنیم، رابطه‌ی همگونی و مبارزه‌ی ضدین را مشاهده می‌کنیم. جنبش کمونیستی زمانی به دنیا آمد (قرن نوزدهم) که آگاهی زنان به شکل «فمینیسم لیبرالی» از یک قرن پیش در بین زنان روشنفکر بورژوازی و بعضی از مردان ظهور کرده بود. در قرن 18، خواست اصلی فمینیسم ارتقا زنان به شهروندی کامل آن‌هم از طریق تعمیم حق رأی دادن و انتخاب شدن به زنان بود. انقلابات بورژوایی اواخر قرن 18 حق رأی را تنها به مردان مملک داده بودند. قانون رفرم 1867 (Reform Act) پارلمان انگلستان حق رأی مردان را گسترش بیشتری داد. اما اصلاحیه جان استوارت میل (John Stewart Mill) را برای

اعطای حقوق به زنان رد کرد. از این به بعد جنبش حق رأی زنان در انگلستان، سایر کشورهای اروپایی، استرالیا، آمریکا و کانادا حیات نوینی یافت.

در حالی که در اواسط قرن 19، فمینیسم لیبرالی هنوز به مهم‌ترین خواستش، شهروندی کامل زنان در دمکراسی بورژوازی آن هم از طریق حق رأی دادن و انتخاب شدن به عضویت پارلمان، نایل نشده بود، طبقه‌ی کارگر وارد عرصه‌ی تاریخ شده بود. رهبری و اعضای اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های سوسیالیستی و کمونیستی که از اوایل قرن 19 تأسیس شدند، بیشتر مرد بودند و هدف آن‌ها مبارزه‌ی سیاسی و اقتصادی و ایدئولوژیک طبقه‌ی کارگر مرد علیه نظام سرمایه‌داری بود. در حالی که سرمایه‌داری زنان و کودکان را نیز به کار تولیدی خارج از خانه کشیده بود، درک از ماهیت جنسیتی مبارزه‌ی طبقاتی هنوز محدود بود.

اگر، به خاطر محدودیت صفحات، تنها به مسئله حق رأی بپردازیم، می‌توان دید که در درون تشکلات سوسیالیستی از آغاز مبارزه بر سر خواست حق رأی زنان در جریان بود. بخشی از سوسیالیست‌ها مانند محافظه‌کاران بورژوازی مخالف اعطای این حق بودند در حالی که از اواخر قرن نوزدهم کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها پیگیرترین مدافع این حق بودند. اما این به‌هیچ وجه به معنای پایان مبارزه بر سر این خواست نبود. برای مثال، در کنگره‌ی دوازدهم انترناسیونال سوسیالیستی (اشتوتگارت، 1907) نمایندگان قطعنامه‌ی حق رأی زنان را به اتفاق آرا تصویب کردند. اما لنین در گزارشی راجع به این کنگره می‌نویسد که یک زن انگلیسی، از اعضای «جامعه‌ی فابین» (Fabian Society) نیمه بورژوا، معتقد بود که فقط زنان متملک باید از چنین حقی برخوردار باشند. در ضمن بعضی از نمایندگان سوسیالیست اطیش نیز، به شیوه‌ای فرصت طلبانه، معتقد بودند که برای گسترش حق رأی به همه‌ی مردان می‌بایست به‌طور موقت بر خواست حق رأی زنان اصرار نورزید. کلارا زاتکین و زایتس (Zietz) یکی دیگر از نمایندگان سوسیالیست‌های آلمان، به‌شدت با این پیشنهاد مخالفت کردند.^{۱۹}

با وجود این، ورود سوسیالیست‌ها به عرصه‌ی مبارزه برای رهایی زنان باعث رشد و رادیکالیزه شدن جنبش زنان و جنبش فمینیستی شد. در نیمه‌ی دوم قرن نوزده، به ویژه بعد از انتشار کتاب اگوست بیل (August Bebel)، *زنان و سوسیالیسم* در 1879 (*Die Frau und der Sozialismus*) و کتاب فردریک انگلس، *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت* (1884) دانش فمینیستی مارکسیستی - سوسیالیستی پایه‌ریزی شد و جدایی فمینیسم بورژوایی از فمینیسم پرولتاریایی در عرصه‌ی تئوری صورت گرفت. به این ترتیب، یک قرن بعد از تولد فمینیسم لیبرالی، فمینیسم سوسیالیستی و نیز فمینیسم آنارشیستی تئوری، برنامه و چشم‌انداز رهایی زنان را وارد مرحله‌ی نوینی کردند.

طبقه کارگر و زنان دو نیروی اجتماعی نوین بودند که به قول گوستاو لوبون، در اواخر قرن نوزدهم، جزو «طبقات خطرناک» به‌شمار می‌رفتند، البته خطرناک برای نظام سرمایه‌داری. تعجب‌آور نبود که بورژوازی و پرولتاریا بر سر بزرگ‌ترین قشر اجتماعی یعنی زنان به مبارزه پردازند. سرمایه‌داری زنان را به عرصه‌ی تولید اجتماعی کشانده بود، اما از تبدیل آنان به متحد یا ذخیره یا رهبری پرولتاریا در هراس بود. اکنون که در نیمه‌ی دوم قرن 19، طبقه‌ی کارگر با اتحادیه‌های صنفی، احزاب سیاسی، تئوری اقتصادی، ایدئولوژی، فلسفه، تاریخ و سیاست خود به عرصه‌ی جدال با بورژوازی وارد شده بود، مبارزه بر سر مقدرات زنان نمی‌توانست چیزی جز مبارزه‌ی طبقاتی باشد. فمینیسم لیبرالی، در رادیکال‌ترین فرم خود، چیزی جز برابری قانونی برای زنان و مردان همه‌ی طبقات نمی‌توانست ارائه بدهد. پروژه‌ی آن اصلاح وضع موجود بود. بزک کردن مردسالاری و سازش طبقاتی بود.

در این زمان، اواخر قرن نوزده، سوسیالیست‌ها جنبش زنان را که حول خواست برابری قانونی به‌ویژه حق رأی شکل گرفته بود، یک حرکت بورژوایی به حساب می‌آوردند و صفوف خود را از آن جدا می‌کردند. اما مبارزه بر سر این حق در درون تشکلات سوسیالیستی هم شدت گرفت. برای مثال، حزب

سوسیال دمکراتیک آلمان در برنامه‌ی 1891 خود خواستار حق رأی همگانی، مساوی و مستقیم زن و مرد و لغو تمام قوانین طلاق به نفع زنان شد. در همین سال، کنگره‌ی زوریخ انترناسیونال اعلام کرد که کارگران همه کشورها موظفند که برای حمایت قانونی از زنان کارگر مبارزه بکنند. دو «کنفرانس بین‌المللی زنان سوسیالیست»، که در سال‌های 1907 (اشتوتگارت) و 1910 (کوپنهاگ) برگزار شدند، قدم‌های مهمی در ترسیم خطوط جنبش زنان طبقه کارگر برداشتند. کنفرانس اول تصمیم گرفت که «دبیرخانه» بین‌المللی زنان» را تأسیس بکند و کلارا زتکین دبیر این تشکیلات مجله‌ی *مسوات (Die Gleichheit)* را منتشر کرد که تعداد مشترکین آن در سال 1914 به صد و بیست و پنج هزار رسید. کنفرانس دوم، 8 مارس را به عنوان «روز جهانی زنان» اعلام کرد. به این ترتیب جدایی برنامه‌ای و عملی بین فمینیسم لیبرالی و فمینیسم سوسیالیستی، در شرایطی که کشورهای سرمایه‌داری تدارک جنگ جهانی اول را می‌دیدند، به شیوه‌ای چشم‌گیر صورت گرفت. «روز جهانی زن» خودش به عرصه‌ی مبارزه در درون جنبش کمونیستی و بین سوسیالیست‌ها و ناسیونالیست‌ها تبدیل شد.^{۲۰}

بعد از کمون پاریس (1871) که حکومت کوتاه مدت کارگران، زحمتکشان، سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌ها در شهر پاریس بود، اولین بار که یک حزب کمونیست قدرت دولتی را به دست گرفت در انقلاب اکتبر 1917 روسیه بود. انقلاب در شرایطی صورت گرفت که روسیه در طول سه سال جنگ جهانی که در جریان بود در ویرانی و قحطی و کشتار به سر می‌برد. اولین دولت سوسیالیستی در حالی که با جنگ داخلی و حمله‌ی نظامی خارجی مواجه بود به اقداماتی در زمینه‌ی تأمین حقوق زنان دست زد که تا آن زمان در هیچ کشور سرمایه‌داری صورت نگرفته بود. برابری کامل زنان با مردان در حقوق کار، حقوق مدنی، خانواده و حقوق نکاحی، و تعلیم و تربیت بلافاصله بعد از انقلاب تأمین شد. ازدواج مدنی جای ازدواج دینی را گرفت و زنان از حق طلاق دادن همسر برخوردار شدند (دسامبر 1917)، سازمان حمایت از مادران و کودکان تأسیس شد، زنان باردار به مدت 16 هفته از مراقبت مجانی برخوردار شدند و

اخراج از کار و دادن کار شبانه به زنان شیرده و باردار ممنوع شد و دادن کار سبک به آن‌ها الزامی گردید (1918). زنان حق داشتند که هویت حقوقی خود را حفظ بکنند و نام خانوادگی خود را بعد از ازدواج تغییر ندهند و مردان می‌توانستند نام خانوادگی زن را اختیار بکنند، مسئولیت نگهداری از فرزندان به عهده‌ی زن و شوهر بود، سقط جنین آزاد و مجانی شد (1920)، ازدواج‌های دوفاکتو (de facto) یا ثبت نشده و فرزندان محصول این ازدواج‌ها به رسمیت شناخته شدند (1927).

همان‌طور که لنین در سال 1919 تأکید کرد در زمینه‌ی موقعیت زنان پیشرفته‌ترین جمهوری بورژوازی نتوانسته است یک صدم آن‌چه را دولت شوراهای در عرض یک سال انجام داد در طول چند دهه تأمین بکند. او اعلام کرد که با وجود قوانین رهایی‌بخش، زنان همچنان «برده‌ی خانگی» هستند و تا وقتی که در اسارت کار خانگی و خانوادگی باقی بمانند، هنوز رها نشده‌اند.^{۲۱}

علی‌رغم تلاش‌هایی که برای از بین بردن این موانع فرا قانونی، یعنی اقتصاد و فرهنگ و سیاست خانگی، به‌عمل آمد، این تغییرات به آسانی میسر نشد. بنیاد خانواده محصول هزاران سال تحول جامعه طبقاتی است و پیوندهای محکم با شیوه‌ی تولید، بنیاد مردسالاری، بنیاد دین و زبان و فرهنگ جامعه دارد. مبارزه برای زیر و رو کردن دنیای کهن با مقاومت در خارج از حزب و دولت و نیز در درون آن‌ها روبرو شد. حتی در عرصه‌ی رفرم قانونی نیز پیشرفت‌های اولیه مثلاً قانون خانواده و قانون سقط جنین در دهه‌ی 1930 با عقب‌گردهای جدی روبرو شد. در این تحول زیگزاگی، ابتدا شرایط ذهنی (درک مارکسیستی از ستم‌دیدگی زنان، جسارت و اراده‌ی انقلابی) به شرایط عینی (از قبیل مردسالاری فئودالی و بورژوازی، اقتصاد ویران، محاصره‌ی اقتصادی و نظامی، سقوط درصد جمعیت مردان در اثر جنگ داخلی) غلبه کرد و قدم‌های مهمی در عرصه‌ی قانون برداشته شد، اما نهایتاً عامل ذهنی، عنصر آگاه (حزب رهبر)، در جدال با شرایط عینی یا واقعیت مادی عقب‌نشینی کرد.

در همین سال‌های پیشرفت، بعد از تأسیس انترناسیونال کمونیستی (کمیترن) در سال 1919، زنان کمونیست پیشنهاد کردند که برای پیشبرد مبارزه رهایی‌بخش زنان «دبیرخانه‌ی زنان انترناسیونال» تحت تابعیت «کمیته‌ی اجرایی انترناسیونال» ایجاد بشود. هدف دبیرخانه که در سال 1920 تأسیس شد این بود که کار احزاب کمونیستی را در بین زنان تشویق بکند و از همه درخواست کرد که، مانند کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی، «بخش زنان» تأسیس بکنند. دبیرخانه موظف بود که فعالیت این شبکه‌ی بین‌المللی را هماهنگ بکند. دبیرخانه و احزاب شرکت کننده در آن از آغاز تا انحلال آن در سال 1935 درگیر مبارزه بر سر مسایل خطی و تشکیلاتی و فعالیتی بودند. هنگامی که الکساندرا کولونتای بعد از شش ماه عمل کرد «دبیرخانه زنان انترناسیونال» را ارزیابی کرد، معلوم شد که پیشرفت محدود بوده است. هنوز بیشتر احزاب کمونیست عضو انترناسیونال بخش زنان نداشتند و در بین احزاب شرکت کننده در کنفرانس دبیرخانه‌ی زنان، فقط هفت حزب (سوئد، انگلستان، آمریکا، فرانسه، سوئیس، بلغارستان و آلمان) با آمادگی و با مدارک حضور یافتند.

پانزده سال حیات «دبیرخانه‌ی زنان انترناسیونال» تاریخ مبارزه بین فمینیسم و آنتی فمینیسم بود که در بستر مبارزه بین خط سوسیالیستی و خط بورژوازی در جنبش بین‌المللی کمونیستی به رهبری حزب کمونیست شوروی شکل گرفت. در این جا فرصت بازگویی این تاریخ نیست.^{۲۲} این مبارزه در سایر کشورهای سوسیالیستی از جمله در چین، قبل از انقلاب 1949 و بعد از آن و به‌ویژه در جریان انقلاب فرهنگی پرولتاریایی ادامه یافت^{۲۳} و امروز نیز در جنبش کمونیستی دنیا از جمله در ایران در جریان است. با وجود این که جنبش کمونیستی ایران از آغاز پیدایش خود، در مقایسه با جنبش‌های بورژوا-دمکراتیک، جدی‌تر و پیگیرانه‌تر به‌خاطر تأمین حقوق زنان مبارزه کرده است،^{۲۴} غلبه‌ی خط اکونومیستی و ضد فمینیستی را بر این جنبش، که قبلاً به آن اشاره شد، می‌توان نشانه‌ای از آشفتگی تئوریک و ایدئولوژیک آن به حساب آورد. از این رو مشخصه‌ی این جنبش نه ضد فمینیسم بلکه وحدت و مبارزه‌ی

ضدین است: مبارزه‌ی بین فمینیسم و آنتی فمینیسم بخشی از دیالکتیک رشد و تحول تئوری مارکسیستی و جنبش کمونیستی است. حتی در جنبش کمونیستی ایران که سهمی در پیشبرد تئوری مارکسیستی و دانش فمینیستی نداشته است، مبارزه بر سر تئوری و پراتیک جنبش رهایی زنان در جریان است. برای مثال، مطرح شدن حق سقط جنین به بحث و جدل، در عرصه تئوری و ایدئولوژی، کشیده شده است. هنگامی که «حزب کمونیست کارگری ایران» مخالفت خود را با آزادی بی‌قید و شرط سقط جنین تئوریزه کرد، «اتحادیه کمونیست‌های ایران» (حزب کمونیست ایران، مارکسیست-لنینیست-مائوئیست فعلی) در رد این محافظه‌کاری رهبر حزب (منصور حکمت) نوشت^{۲۵}:

شما سخاوتمندان به زنان قول می‌دهید که آزادی سقط جنین را تا سه ماهگی به رسمیت می‌شناسید و آن را «در فردای تحولات» قانونی می‌کنید. اما به این سخاوتمندی باید با دیده شک نگریست. چون قبل از اعطای این حق آن‌چنان عمل سقط جنین را شنیع و «غیر انسانی» جلوه می‌دهید که اگر زنی بخواهد از این حق اعطایی شما استفاده کند، عطایش را به لقایش می‌بخشد. یا آن که آن‌چنان جوی در جامعه با این موضع‌گیری به‌وجود می‌آید که حتی با داشتن حق قانونی سقط جنین، کسی جرأت نکند دست به چنین کاری بزند و در دولت شما نیز زنان در سرداب‌های مخروبه به‌طور پنهانی سقط جنین کنند.

اگر مالاها و کشیش‌ها را اعتقاد به خدا و روح به اتخاذ موضعی این چنین بر سر مسئله زنان و جوانب مختلف مبارزه آنان کشانده است، آقای حکمت را رفرمیسم و اومانیسم بورژوایی‌اش به این‌جا رسانده است. [...]

آقای حکمت یک پایه بحث خود را در مورد سقط جنین بروی از «خود بیگانگی» قرار می‌دهد و بی‌مورد آن را با کار مزدی مقایسه می‌کند. ایشان می‌گوید: «کار مزدی هم مانند سقط جنین گواه از خودبیگانگی بشر است».

اما این سؤال طرح می‌شود که این چه تفکر و منطقی است که مفهوم «از خودبیگانگی» را هم در ارتباط با کارگر به کار می‌برد و هم در ارتباط با زنان، آنها را کنار هم می‌چیند و یکی می‌داند؟ این تفکر کلاسیک بورژوازی است. این بورژوازی است که با شنیدن نام کارگر به یاد تولید می‌افتد و با شنیدن نام زن یاد تولید مثل. آقای حکمت نگران «از خودبیگانگی» زن از وظیفه تولیدی‌اش است. این تفکر نمی‌تواند زن را یک ابزار تولید، یک ماشین جوجه‌کشی، نبیند و هر واقعه و تصمیمی که مانع حداکثر استفاده از این ماشین می‌شود موجب نگرانی‌اش نشود.

من تا این جا، در رد نقد فمینیستی که مارکسیسم را در عناد با فمینیسم می‌یابد بر مبارزه‌ی دو خط در جنبش کمونیستی حول رهایی زنان تأکید کرده‌ام. اگر با متد دیالکتیکی به پیدایش مارکسیسم و تکامل آن بنگریم در می‌یابیم که تئوری مارکسیستی تنها تراوش فکری مارکس و انگلس نبوده بلکه محصول شبکه‌ی پیچیده‌ی تضادهای دنیای سرمایه‌داری است. این تئوری در تضاد و تعارض با جهان‌بینی‌های بورژوازی و فئودالی به دنیا آمد و متأثر از بینش، شناخت و فرهنگ دنیای کهن است. از دید دیالکتیکی، هر پروسه و پدیده‌ی نو آمیخته به پروسه‌ها و پدیده‌های کهنه است. مارکس و انگلس در تلاش برای جدا کردن جهان‌بینی طبقه‌ی کارگر از جهان‌بینی طبقه‌ی سرمایه‌دار انقلاب فکری به‌راه انداختند و مسیر نوینی برای ساختن جهانی فارغ از استثمار و ستم ترسیم کردند. اما برداشت آن‌ها (به‌ویژه مارکس) از تضاد تاریخی بین دو جنسیت هرگز به پای درک‌شان از تضاد طبقاتی نرسید. اگرچه اگوست بیل و انگلس در پرتو رشد دانش زمان خود و تداوم مبارزه‌ی زنان، گام‌های مهمی در این مسیر برداشتند،

می‌توان گفت که یک قرن بعد از آن‌ها، آن هم بعد از ده‌ها سال تجربه‌ی ساختن جامعه‌ی سوسیالیستی، فمینیست‌های مارکسیست هنوز درکی را که مارکس در مورد نظام سرمایه‌داری به‌دست داد در شناخت از نظام مردسالاری به‌دست نیاورده‌اند. جنبش کمونیستی ایران نه تنها به چنین درکی دست نیافته است بلکه با غرق شدن در باطلاق اکونومیسم به همان بن‌بست‌های فمینیسم بورژوایی رسیده است.

در شرایطی که نظام جهانی سرمایه‌داری-مردسالاری جنگ بی‌رحمانه‌ای علیه زنان دنیا به‌راه انداخته است و آنان را بیش از هر زمان دیگر به مبارزه طلبیده است، به‌نظر من مانع اصلی بر سر رشد جنبش زنان عقب‌ماندگی عامل ذهنی است. در عرصه آگاهی، که بدون آن مبارزه علیه مردسالاری به‌جایی نمی‌رسد، فمینیسم بورژوایی و فمینیسم مارکسیستی مانند گذشته در مقابل هم قرار گرفته‌اند. در حالی که فمینیسم بورژوایی با پیدایش تئوری‌های نسبیت‌گرا، پسا‌ساختارگرا، پسا‌مدرنیستی و سیاست هویت حیات تازه‌ای یافته است، فمینیسم مارکسیستی نتوانسته است توهمات اکونومیستی را دور بریزد. اگر فمینیسم بورژوایی زنان غرب را رها می‌پندارد یا تداوم این رهایی را در ساختار حقوقی-سیاسی دمکراسی بورژوایی و در نهادهای جامعه‌ی مدنی تضمین شده می‌یابد، جریان اکونومیستی در تئوری مارکسیستی، به‌ویژه در جنبش کمونیستی، هنوز ستم جنسیتی را به استعمار طبقاتی تقلیل می‌دهد و رهایی زنان را به سرنگونی طبقه سرمایه‌دار مشروط می‌کند. در عین حال فمینیست‌هایی که از دید غیرمارکسیستی به نقد تئوری مارکسیستی می‌پردازند، راه‌یافتی جز اصلاح وضع موجود از طریق رشد جامعه مدنی، برقراری حکومت قانون، شهروندی، جدایی دین و دولت و در سال‌های اخیر، دمکراتیزه کردن جامعه از طریق گسترش «سازمان‌های غیردولتی» (NGO) ارائه نمی‌دهند. گویی که دو قرن سلطه‌ی بورژوازی در غرب نظام مردسالاری را برانداخته و یا آن را به حاشیه رانده است. گویی که دولت، قانون و جامعه‌ی مدنی عرصه‌های تولید و بازتولید نظام مردسالاری نیستند. در این‌جا بن‌بست تاریخی فمینیسم بورژوایی را با اشاره به دو عرصه‌ی مبارزه، یعنی دین و قانون، بررسی می‌کنم.

ب - جدایی دین و دولت

منتقدین غیرمارکسیستِ مردسالاری، جدایی دین و دولت را یکی از ملزومات یا پیش شرط‌های آزادی زن ایرانی به حساب می‌آورند. خمینی، بنیان‌گذار رژیم دین‌سالار ایران، جدایی دین و دولت را توطئه‌ای علیه اسلام و مسیحیت قلمداد می‌کرد و نظام سیاسی ایران را بر اساس وحدت دین و دولت بازسازی کرد.

امروز جدایی دین و دولت خواست گرایش‌های گوناگون مخالف نظام دین‌سالاری است. مارکسیست‌ها بیش از همه به این جدایی اهمیت می‌دهند. اما از دید مارکسیسم، سلب قدرت از مسجد و حوزه و کلیسا، به‌هیچ وجه هم‌ردیف با سلب قدرت از بنیان دین نیست.

از دید مارکسیسم، بنیاد دین بعد از جدایی از دولت هم‌چنان به اعمال قدرت خود ادامه می‌دهد، هم خارج از عرصه‌ی قدرت دولت و هم از طریق آن. در اروپا، اولین قدم جدی در جهت جدایی دین و دولت را خود دین‌مردان به‌رهبری کشیشی به‌نام مارتین لوتر (Martin Luther) برداشتند. مارتین لوتر آلمانی، دو قرن پیش از جدایی دین و دولت در انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، نهضت مبارزه با فساد کلیسا را رهبری کرد، نهضتی که به رفرماسیون (اصلاح طلبی دین) مشهور شد و منجر به پیدایش پروتستانیسیم گردید. مارکس رفرماسیون (نهضت اصلاح طلبی دین) را یک انقلاب نظری و فکری به حساب می‌آورد، حرکتی که در جهت برپایی دموکراسی بورژوایی گام برمی‌داشت. امروز عده‌ای از روشنفکران ایرانی در پاسخ به این سؤال که «چرا نظام دین‌سالاری بر ایرانیان مسلط شد» معتقدند که فقدان رفرماسیون در تاریخ ایران یکی از علل این عقب‌گرد تاریخی به‌شمار می‌رود. اما مارکس که در

اواسط قرن نوزدهم، استقرار دموکراسی بورژوازی را در قلب اروپا تجربه می‌کرد، محدودیت‌های تاریخی بورژوازی را در سلب قدرت از کلیسا چنین بیان کرد (مارکس، ص 182)^{۲۶}:

لوتر، بدون تردید، بر بردگی دینداری (*peity*) چیره گشت، چرا که بردگی اعتقاد (*conviction*) را به‌جای آن نهاد. او ایمان به اتوریت (اقتدار) را درهم شکست، زیرا که اتوریت ایمان (*faith*) را باز گرداند. او کشیش را به فرد غیر روحانی (*layman*) تبدیل کرد، چرا که فرد غیرروحانی را به کشیش مبدل کرد. او انسان را از دینداری (*religiocity*) بیرونی رها کرد، زیرا که دینداری را به درون انسان کشانید. او بدن را از بند زنجیر رها کرد چرا که قلب را به زنجیر کشید.

اما اگر پروتستانیسیم راه حل واقعی نبود لااقل مسئله را به‌درستی مطرح کرد. مسئله، بعد از این، مبارزه‌ی فرد غیرروحانی علیه کشیش خارج از وجود خودش نبود بلکه مبارزه علیه کشیش درون خودش بود، علیه سرشت کشیشانه‌ی خودش.

از این بحث می‌توان دریافت که دین پدیده‌ای پیچیده است که برای مثال در اروپا، در قالب رفرماسیون، به مبارزه علیه استبداد فئودالی برخاست و نقشی آزادی‌خواهانه بازی کرد اما در همان حال با دمکراتیزه کردن قدرت کلیسا سلطه‌ی اسارت‌بار خود را گسترش داد. دید غیردیالکتیکی وحدت و مبارزه‌ی ضدین را نمی‌تواند درک کند و برای دین یا ماهیتی کلاً ارتجاعی قایل است یا به آن ماهیتی آزادی‌خواهانه نسبت می‌دهد.

انسان دین را خلق کرده است نه بالعکس. دین، نابرابری، ستم، بی‌عدالتی و استثمار را که پدیده‌های دنیوی هستند با توسل به خدا و مابعدالطبیعه توجیه می‌کند. اما دین، به قول مارکس، در همان

حال «آه موجود ستم‌دیده است، قلب دنیایی بی‌قلب است، همان طور که روح یک وضع بدون روح است. دین افیون مردم است.»^{۲۷} این افیون با مُسکن را با جدایی دین و دولت و با رفرم قانونی نمی‌توان از عرصه بیرون کرد. افیون را هنگامی می‌توان دور انداخت که انسان بتواند دیوارهای ضرورت را فرو بریزد و خود را از شرایطی که خواهان مُسکن است رها بکند. جامعه‌ی سرمایه‌داری، با تمام توان تولیدش و با جامعه‌ی مدنی‌اش، توانایی ایجاد شرایطی را ندارد که ستم و استثمار و از خودبیگانگی را از میان بردارد و نیاز به افیون دین را رفع بکند.

به این ترتیب، اصلاح دینی به منظور خصوصی کردن دین حتی تا حد حذف «روحانیت» باعث گسترش بیشتر سلطه‌ی دین بر فرد و بر روابط اجتماعی می‌گردد. اگر در ایران کنونی مبارزه متوجه روحانیون متشکل در دولت است، در اسلام اصلاح شده و در شرایط جدایی دین و دولت، مبارزه زنان برای رهایی از اسارت مردسالاری متوجه روحانیتی خواهد شد که در درون فرد منزل کرده است. مبارزه علیه آخوند یا مجتهد درونی به مراتب پیچیده‌تر و طولانی‌تر از مبارزه علیه آخوند یا مجتهد بیرونی خواهد بود. اگر پروژه‌ی جدایی دین و دولت در ایران تحقق پیدا بکند، و اگر نظام حقوقی- سیاسی سکولار بر اساس سلب قدرت از مسجد و حوزه جایگزین آن بشود، چنین ساختار دولتی، هم از نظر مارکسیسم و هم از نظر فمینیسم، هنوز نظامی مردسالارانه خواهد بود -- گذاری از مردسالاری دینی و سنتی به مردسالاری مدرن.

تجربه‌ی جدایی دین و دولت در کشورهای سرمایه‌داری به اندازه‌ی کافی گویا است. در دو کشوری که در این زمینه از همه پیشرفته‌تر بودند -- فرانسه و آمریکا -- جدایی دین و دولت هنوز کامل و قطعی نیست. صد سال بعد از به قدرت رسیدن بورژوازی در فرانسه، هنگامی که زحمتکشان در کمون پاریس به مدت کوتاهی به قدرت رسیدند، جدایی دین و دولت را اعلام کردند (قرارنامه شماره‌ی 59، 3 آوریل 1871):

کمون پاریس،

با توجه به این که آزادی در زمره‌ی اولین اصول جمهوری فرانسه به‌شمار می‌رود،

با توجه به این که آزادی وجدان در صدر آزادی‌ها قرار دارد،

با توجه به ...،

مقرر می‌دارد:

1- ماده‌ی اول: کلیسا از دولت جدا می‌شود .

2- ماده‌ی دوم: بودجه‌ی گروه‌های دینی قطع می‌شود ...

در واقع جمهوری فرانسه، سه دهه بعد از سرکوبی وحشیانه کموناردها، جدایی کلیسا و دولت را رسماً اعلام کرد. در آمریکا، که جدایی دولت و کلیسا از هر کشور سرمایه‌داری پیشرفته‌تر بوده، جیمی کارتر، رئیس جمهور پیشین آمریکا، در کتابی که اخیراً منتشر کرده است هشدار داده است که این اصل مهم دموکراسی در دوران حکومت بوش مورد تهدید قرار گرفته است. در طول تهیه پیش‌نویس قانون اساسی اتحادیه اروپا (فوریه 2002 تا ژوئن 2004) تلاش‌هایی به‌عمل آمد که مسیحیت به عنوان «هویت اروپایی» به رسمیت شناخته شود.^{۲۸}

ج - رفرم قانونی و قانون‌گرایی

فمینیسم لیبرالی، که اولین فرم آگاهی سیاسی زنان بود، در عصر روشنگری به‌دنیا آمد. مری ولستن کرافت (Wollstonecraft, 1759-1797) و اولیمپ دوگوژ (Olympe de

Gouges) نابرابری دو جنسیت را به صورت مسئله حقوق (rights) زنان مطرح کردند. ولستن کرافت در اثر مشهورش، *استیفای حقوق زن (Vindication of the Rights of Woman)*، در سال 1792 و الیمپ دوگوژ (1748-1793) در اثر انقلابی‌اش *اعلامیه حقوق زن (Déclaration des droits de la femme)* در سال 1791 ستم بر زنان را به نابرابری زن و مرد در عرصه‌ی قانون ربط دادند. مطرح کردن روابط نابرابر دو جنسیت در قالب حقوق و قانون، انقلابی در انقلاب به‌شمار می‌رفت. جنبش نوپای فمینیستی که در قلب انقلابات بورژوازی اروپا به‌دنیا آمد در همان آغاز حیاتش به مقابله با پدرسالاری دمکراسی بورژوایی برخاست.

اما اگر مطرح کردن خواست‌های زنان به صورت حقوق (rights) مهم‌ترین دستاورد فمینیسم لیبرالی بود، درک فمینیستی امروز از حقوق و کارکرد قانون به‌مراتب با درک عصر روشنگری فرق دارد. امروز فمینیست‌های چپ، با وجود این که برابری زن و مرد را در همه‌ی عرصه‌های قانون می‌طلبند معتقدند که قانون خودش محصول جامعه‌ی مردسالاری است و نهایتاً این روابط را بازتولید می‌کند.^{۲۹} تئوری مارکسیستی از همان آغاز قانون را محصول جامعه‌ی طبقاتی به‌حساب آورده است و با وجود این که خواهان برابری حقوقی و قانونی زن و مرد است، تأکید می‌کند که برابری قانونی در شرایطی که نابرابری در خارج از عرصه‌ی قانون ادامه دارد، به تداوم نابرابری می‌انجامد.^{۳۰}

حامد در تحقیقات خودش رابطه‌ی قانون و قدرت را مد نظر داشت. او در مقاله‌اش، گفت (شهیدیان، همان‌جا، 246 و 247):

در چارچوب مردسالاری، حقوق، مجموعه‌ی قواعد و مقرراتی معرفی می‌شود که ورای روابط اجتماعی قرار دارد و چون داور بی‌طرف، براساس معیارهایی که تابع زمان و مکان نیستند، به قضاوت میان حق و ناحق می‌نشیند...

... دستیابی به برابری جنسی بدون زدودن رازوارگی قانون (*demystifying law*) و فرهنگ ناممکن است... حقوق، فرهنگ و سیاست برآیند قدرت گروه‌های مختلفند. اهمیت این نکته در آن است که رازوارگی قوانین و باورها و ارزش‌های فرهنگی را می‌زداید و آن‌ها را در متن روابط اجتماعی و کشمکش‌های گروهی قرار می‌دهد. مردسالاری، همانند هر سامانه‌ی ستمگر دیگر، سیاست‌های حقوقی و فرهنگی را غیرسیاسی جلوه می‌دهد...

این درک از رابطه‌ی قانون و قدرت درست است اما کافی نیست و در عین حال راه حلی برای تضاد بین برابری قانونی و نابرابری فراقانونی ارائه نمی‌دهد. امروز بعد از دو قرن مبارزه، در بعضی از دموکراسی‌های بورژوایی از جمله دولت-ملت‌های اسکانندیناوی، انگلستان، فرانسه، کانادا و آمریکا برابری قانونی زن و مرد تا حد زیادی تأمین شده است، اما پدرسالاری همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. ستم بر زنان در همه‌ی عرصه‌ها به‌ویژه در عرصه‌ی خصوصی خانواده و خارج از آن در جامعه‌ی مدنی و نیز در عرصه دولت اعمال می‌گردد.

اما اگر جنبش‌های زنان و جنبش‌های فمینیستی توانستند برابری قانونی را به دولت بورژوا-دموکرات تحمیل کنند، تأمین برابری فراقانونی، یعنی برابری اجتماعی و اقتصادی، در چارچوب نظام سرمایه‌داری میسر نیست. تضاد بین برابری قانونی و نابرابری فراقانونی مستلزم نفی نظام سرمایه‌داری و جایگزین کردن آن با نظامی است که متکی بر تفاوت‌های طبقاتی، اجتماعی، ملی و نژادی نباشد. در قرن بیستم تلاش‌های مهمی در جهت حل این تضاد انجام شد. من به تجربه‌ی انقلاب سوسیالیستی در شوروی و چین اشاره می‌کنم و اهمیت آن‌ها را برای بحث چشم‌انداز جنبش زنان ایران توضیح می‌دهم.

تجربه‌ی سوسیالیسم: پیروزی و شکست در مبارزه علیه مردسالاری

حامد در سخنرانی خود گفت (شهیدیان، همان‌جا، 234):

من جنبش زنان را حرکتی مستقل، اما همگام با همه‌ی تلاش‌هایی می‌بینم که محو هر گونه ستم جنسی، قومی و نژادی، استثمار طبقاتی و نابرابری اجتماعی را مد نظر دارند... من خواهان گسستی کامل از روابط اجتماعی کهن هستم.

چنین گسستی یک‌بار در کمون پاریس در قرن نوزده و چند بار در کشورهای مختلف در قرن بیستم روی داد. اما این گسست‌ها پروسه‌ی تاریخی پر از پیچ و خم و حرکاتی زیگ‌زاگ بودند: پروسه‌ی پیروزی و شکست و شکست و پیروزی بود و بالاخره باز هم شکست.

در بازبینی تجربه‌ی سرمایه‌داری، ما دو قرن پیروزی انقلابات بورژوا-دمکراتیک و استقرار نظام اقتصادی، سیاسی و اجتماعی سرمایه‌داری را در نظر داریم. برابری قانونی زن و مرد آخرین امتیازی است که مردسالاری مدرن می‌تواند به زنان بدهد. اما اگر سرمایه‌داری به پایان تاریخ خود رسیده است، مبارزه برای پایان دادن به این نظام هم‌چنان در دستور کار «طبقات خطرناک» چون کارگران و زنان قرار دارد. می‌توان گفت که سوسیالیسم هنوز در آغاز تاریخ خودش است.

در انقلاب روسیه در 1917، به محض سقوط دولت بورژوایی و استقرار حکومت سوسیالیستی، جدایی دین و دولت و الغای روابط مردسالاری در عرصه‌ی قانون صورت گرفت. اگر بورژوازی در سال 1917، بعد از دویست سال هنوز زنان را به عنوان شهروند کامل قبول نمی‌کرد، انقلاب اکتبر این تحول

را یکشنبه انجام داد. برابری کامل زن و مرد در ازدواج و طلاق و هر آن چه به خانواده مربوط می‌شود تأمین شد.

اگر دمکراسی بورژوازی هنوز در بسیاری کشورها سقط جنین را به رسمیت نمی‌شناسد، حکومت شوراهای سه سال بعد از انقلاب، برای اولین بار در تاریخ دنیا حق سقط جنین بی‌قید و شرط و مجانی را به رسمیت شناخت. در چین سوسیالیستی، چهار سال بعد از انقلاب 1949، حق سقط جنین به رسمیت شناخته شد.

هم در شوروی و هم در چین، تأکید بر این بود که «برابری قانونی الزاماً برابری در واقعیت نیست.»^{۳۱} به همین دلیل رهبر انقلاب تلاش کرد که واقعیت خارج از عرصه‌ی قانون -- به‌ویژه اسارت زن در خانواده و تولید خانگی -- را تغییر بدهد. لنین در 8 مارس سال 1920، اعلام کرد (لنین، همان‌جا، ص 85):^{۳۲}

وظیفه‌ی عمده‌ی جنبش زنان کارگر مبارزه برای برابری اقتصادی و سیاسی، و نه فقط برابری صوری زنان است. کار عمده اینست که زنان در کار اجتماعاً مولد شرکت کنند، آن‌ها از «بردگی خانگی» رها بشوند، از یوغ خرف‌کننده و تحقیرآمیز جان‌کنی ابدی آشپزخانه و بچه‌داری رهایی بیابند.

اما مبارزه برای از بین بردن اقتصاد خرد خانگی و بازسازی آن در اقتصاد بزرگ سوسیالیستی کار مشکلی بود. در سال‌های اول انقلاب، قحطی، جنگ داخلی تحمیل شده توسط کشورهای سرمایه‌داری، و وجود روابط اقتصادی ماقبل سرمایه‌داری امکان چنین دگرگونی را نمی‌داد.

علاوه بر محدودیت‌های شیوه‌ی تولیدی، در درون حزب کمونیست مبارزه بین سیاست مردسالارانه و سیاست فمینیستی ادامه داشت. قانون خانواده که در سال 1930 تصویب شد در مقایسه با ایده‌ها و اقدامات سال‌های 1920 قدمی به عقب به‌شمار می‌رفت. با وجود این که در این زمان، حاکمیت دولت شوروی به سراسر کشور گسترده شده بود و جنگ داخلی و دخالت نظامی خارجی پایان یافته بود، مبارزه خطی بر سر سیاست جنسیتی به نفع جریان غیرفمینیست پایان یافت. قانون 1936، سقط جنین را فقط به دلایل پزشکی مجاز می‌شمرد و این محدودیت‌ها تا سال 1955 ادامه داشت.^{۳۳}

در چین هم، رفرم قانونی در جهت مبارزه با مردسالاری سریع و وسیع و عمیق بود. پیشرفت‌های سریعی که در عرصه‌ی روابط خانوادگی و شرکت زنان در تولید اجتماعی و یا دستمزد برابر در مقابل کار برابر باعث شد که جریان مردسالار در حزب و دولت ادعا بکند که سوسیالیسم مسئله‌ی زنان را حل کرده است.

انقلاب فرهنگی پرولتاریایی که در سال 1966 آغاز شد هدف‌اش جلوگیری از رجعت سرمایه‌داری بود آن‌طور که در شوروی صورت گرفته بود. در طی انقلاب تأکید شد که جامعه‌ی سوسیالیستی، جامعه‌ای طبقاتی است که در آن طبقه‌ی بورژوازی هم‌چنان وجود دارد و شرایط تولید و بازتولید روابط سرمایه‌داری موجود است. روابط پدرسالاری هم، علی‌رغم عقب‌نشینی‌هایی که کرده است، هم‌چنان در عرصه‌ی اقتصاد و سیاست و خانواده برقرار است. از همه مهم‌تر تأکید شد که حزب و دولت عرصه‌ی مبارزه طبقاتی هستند و رجعت سرمایه‌داری از طریق کسب قدرت خط بورژوایی در درون حزب که ساختمان سوسیالیسم را رهبری می‌کند میسر است.

در طول انقلاب فرهنگی، حق بورژوایی یا برابری صوری یا برابری قانونی به‌عنوان زمینه‌ی بسیار فعال تولید روابط طبقاتی و بازتولید نابرابری زن و مرد مورد بحث قرار گرفت. در جامعه‌ی سوسیالیستی برای کار برابر دستمزد برابر داده می‌شود و این برابری به خاطر نابرابری شرایط زندگی کارگران باعث

بازتولید نابرابری می‌شود. اما اقتصاد سوسیالیستی به آسانی قادر به متوقف کردن یا کند کردن این موتور تولید روابط سرمایه‌داری نخواهد بود.

علی‌رغم این که انقلاب فرهنگی، انقلابی در انقلاب بود، بورژوازی بالاخره از طریق کودتا و غلبه بر حزب دوباره به عرصه‌ی قدرت رسید. امروز نظام پدرسالاری به شیوه‌ای خشونت‌آمیز بر زنان چین حکومت می‌کند.^{۳۴}

تجربه‌ی پیروزی و شکست دو انقلاب سوسیالیستی درس‌های مهمی برای جنبش فمینیستی به‌دست می‌دهد. ما با هیولای سهمگینی در مبارزه هستیم. نظام مردسالاری در همه‌ی عرصه‌ها -- اقتصاد، سیاست، دین، زبان و فرهنگ، آموزش و پرورش، رسانه‌ها، هنر... -- به تولید و بازتولید ستم مردانه می‌پردازد. در شرایط فقدان یا کمبود آگاهی فمینیستی، زنان خودشان در تداوم حیات این نظام نقش فعالی بازی می‌کنند. در تجربه‌ی سوسیالیسم، شکست ناشی از محدودیت‌های عنصر آگاه (فمینیسم سوسیالیستی، تئوری مارکسیستی) و نیز از نابرابری قدرت بورژوازی و طبقه‌ی کارگر، و نابرابری بین آگاهی فمینیستی و نظام مردسالاری بود. در شرایط ایران نیز، در تضاد آگاهی و ماده (واقعیت مردسالاری)، آزادی و ضرورت، و ذهنیت و عینیت می‌توان نابرابری قدرت را به نفع نظام مردسالاری دید. در چنین شرایطی باید کسب آگاهی فمینیستی و ارتقا این آگاهی را جدی بگیریم.

پی‌آمد

حامد آنقدر نزیست که تحقق چشم‌انداز خودش را ببیند: چشم‌انداز رهایی زنان ایران و دنیا از اسارت نظام مردسالاری و رهایی همه انسان‌ها از ستم نژادی و طبقاتی و دینی و قومی. اما آن‌چه در

زندگی حامد مهم است و باید از آن درس گرفت عزم او به گسست از دنیای کهن و ترسیم دوراناندازی است که ستم و استثمار در آن نباشد.

تغییر وضع موجود حرکتی آگاهانه است. مارکس در بحث اهمیت آگاهی در زندگی انسان گفت:

زنبور عسل، در ساختن شانیه‌هایش، باعث شرمساری آرشیست می‌شود. اما آنچه بدترین آرشیست را از بهترین زنبور عسل‌ها متمایز می‌کند اینست که آرشیست ساختمانش را ابتدا در خیالش برپا می‌کند و بعد آن را در واقعیت بنا می‌کند.

اگر، به شیوه‌ی مارکس، دیالکتیکی به این ویژگی انسان بیندیشیم، باید بگوییم که درست به خاطر آگاه بودن انسان است که انسان‌ها می‌توانند آگاهی خود را به حد فعالیت غریزی زنبور عسل تقلیل بدهند. اما حامد نقش روشنفکر و محقق را ساختن و بازساختن دنیای کهنه به شیوه‌ی زنبور عسل نمی‌دید. برعکس، او مانند آرشیست، دنیایی را که می‌تواند ساخته بشود، در چارچوب محدودیت‌های سیاسی و فکری سال‌های اخیر، در آثار خود ترسیم کرد. این محدودیت‌ها چیست؟

زندگی آکادمیک حامد هم‌زمان بود با تحولات مهمی در دهه‌ی آخر قرن بیستم. بلوک شوروی، یعنی بزرگ‌ترین بلوک سرمایه‌داری دولتی دنیا، که سیاست‌مداران و آکادمیسین‌های غرب آن را «بلوک کمونیسم» می‌نامند، در سال‌های 1989 تا 1991 سقوط کرد. اگرچه این سقوط، بر افتادن سرمایه‌داری دولتی بود اما موج جدیدی از آنتی کمونیسم را به دنبال آورد. تحول دیگر، پیروزی اسلام سیاسی در ایران و مسلح شدن نیروهای بنیادگرا به تئوری حکومت اسلامی بود. در همین سال‌ها، سرمایه‌داران نتولیرال و نتوکانسرواتو (نومحافظه‌کار) در غرب حکومت را به دست گرفتند و برنامه‌ی سلطه‌ی بی‌چون و چرای بازار سرمایه‌داری بر زندگی مردم دنیا را پیش بردند. آمریکا، ابرقدرت بدون رقیب، با اسلحه در یک دست

و سرمایه در دست دیگر به مردم دنیا اعلام جنگ داد. کشتارهای ملی، دینی، نژادی، قبیله‌ای و عشیره‌ای، ژنوسید، بیماری و قحطی میلیون‌ها انسان را در پانزده- بیست سال اخیر در کشتارگاه دنیای کهن قتل عام کرد. ناسیونالیسم، نژادپرستی و بنیادگرایی دینی امروز آماده‌ی راه انداختن سیل خون در سرتاسر دنیا هستند.

در چنین شرایطی، در کشورهای غرب دوران شکوفایی فکری و سیاسی سال‌های 1960 و 1970 به پایان رسیده و محافظه‌کاری فکری و سیاسی بر دنیای آکادمیک و جنبش‌های اجتماعی مسلط شده است. هژمونی پسامدرنیسم، پساساختگرایی، نسبت‌گرایی فرهنگی و سیاست هویت به توجیه وضع موجود کمک می‌رساند. این تئوری‌ها تعلقات قومی و ملی و نژادی و دینی و قبیله‌ای را تقدیس می‌کنند. با وجود این که سرمایه‌داری و پدرسالاری هر دو به سیستمی جهانی تبدیل شده‌اند، هم‌بستگی انترناسیونالیستی و فمینیستی علیه این دو نظام را متهم به توتالیتاریسم می‌کنند.

بعضی از این تئوریسین‌ها، حتی مهم‌ترین مفاهیم فمینیسم از قبیل «مردسالاری»، «زن» یا «مرد» را به بهانه این که «ماهیت‌گرایانه» (essentialist) هستند، رد می‌کنند. خود فمینیسم را به پدیده‌ای غربی تبدیل می‌کنند که قابل درک و قابل استفاده برای جامعه‌های غیرغربی نیست. به این ترتیب، اگر فمینیسم در گذشته با تهاجم مدافعین مردسالاری مواجه بود، امروز از درون مورد حمله قرار گرفته است.

کار تحقیق و تدریس حامد در این شرایط شروع شد و ادامه یافت. اگرچه این چالش‌های تئوریک در کار حامد تأثیر گذاشت، او مرعوب سیاست سازش‌گرانه‌ی این تئوری‌ها نشد. چشم‌اندازی که او ترسیم کرده است، یعنی چشم‌انداز رهایی زن ایرانی از اسارت قرون و اعصار، از دید جریان‌های پسا هنوز یک «روایت بزرگ» به‌شمار می‌رود. من، مانند حامد، به دنبال این روایت‌های بزرگ می‌روم و تلاش می‌کنم آن‌ها را جایگزین دنیای کهن روایت‌های «کوچک» قومی و ملی و دینی بکنم.

مردسالاری، این نظام کهنسال، قلمرو ضرورت است، آن است که از گذشته به ما رسیده و در حال حاضر ما را به اسارت کشیده است. رهایی مستلزم نفی این ضرورت است، اما نفی ضرورت بدون آگاهی، بدون دانش تئوریک میسر نیست. این که بدون تئوری انقلابی انقلاب نمی‌تواند وجود داشته باشد جزء الفبای مبارزه است. جنبش کمونیستی ایران که وظیفه‌ی سنگین نفی جامعه‌ی طبقاتی را در برنامه‌ی خود قرار داده، آگاهی تئوریک لازم برای رسیدن به این هدف را ندارد. هم‌چنین در مبارزه با مردسالاری ناتوان است. اما مشکل اصلی جنبش کمونیستی بی‌خبری از تئوری فمینیستی نیست، بی‌اطلاعی از تئوری فمینیستی و حتی مقاومت در برابر آن بدون شک یکی از مشخصات این جنبش است. اما به نظر من درک نادرست از تئوری فمینیستی بیش از هر چیز ناشی از عدم درک درست از مارکسیسم است. در مبارزه‌ی پیچیده و پرتلاشی که زنان ایران در پیش دارند، حامد هم‌چنان یار آن‌ها خواهد بود.

پانویس‌ها:

¹ در اینجا تاکید بر دو قطب امپریالیسم و ارتجاع دینی است. اما ناسیونالیسم هم، چه در قدرت و چه در تلاش رسیدن به قدرت، یک سیاست و پروژه پاتریارکال است و در شکل سکولارش با بندهای فراوان به دین گره خورده است.

² برای نقد این برنامه و نقش "فوروم مستقل زنان" منبع زیر را ببینید:
Shahrzad Mojab (2009). "Imperialism, 'Post-war Reconstruction' and Kurdish Women's NGOs," in Nadjie Al-Ali and Nicola Pratt (eds.) *Women and War in the Middle East: Transnational Perspectives*. London, UK: Zed Books Publishers, pp. 99-128.

³ بعنوان مثال نگاه کنید به نوشته‌های زیر در سایت "مدرسه فمینیستی": "محبوبه عباسقلی زاده، "جنبش زنان در دهه شصت: محافل زنان چپگرا" (18 آذر 1388).

⁴ به نوشته‌های زیر در سایت "مدرسه فمینیستی" بعنوان نمونه نگاه کنید:
جلوه جواهری (گردآوری)، "فلسفه عمل گرایی و فمینیسم، قسمت اول 21 بهمن 1386؛ "فلسفه پراگماتیسم و فمینیسم"، بخش دوم، 2 اسفند 1386 "امید و آرمانشهر در فمینیسم عمل گرا"، قسمت سوم 24 فروردین 1387؛ "فمینیسم عمل گرا"، قسمت چهارم، آموزش و پرورش، 3 خرداد 1387؛ "فمینیسم عمل گرا"، قسمت آخر، 9 شهریور 1387؛ و گفتگوی جواد موسوی خوزستانی با دکتر کاظم علمداری، "فلسفه پراگماتیسم و تحول دمکراتیک در ایران"، 22 شهریور 1387.

Haleh Afshar, "Iranian Writer and Campaigner Intent on Combining Feminism

1 with Islam," *Guardian*, October 27, 2005.

² برای مثال، عبدالکریم سروش، که توسط آیت‌الله خمینی به عنوان عضو ستاد انقلاب فرهنگی اسلامی منصوب شد و از رهبران پروژه‌ی اسلامی کردن دانشگاه‌ها بود، پانزده سال بعد اعلام کرد که «اسلام نیازی به صنف روحانی ندارد.» او در اردوی سالانه‌ی انجمن اسلامی دانشگاه تربیت معلم تهران گفت:

«هیچ‌کس نمی‌تواند در اسلام به‌نام روحانیت بین مردم و خدا واسطه باشد و کسی به‌اسم روحانی نمی‌تواند به‌عنوان شرط صحت عمل انسان (مسلمان) باشد... کسانی که از نظر دینی دارای برتری هستند حق و امتیازی برای برتری سیاسی ندارند، یعنی برای روحانیون و اصل دین، مزیتی برای حکومت کردن و دخالت در امر سیاست نیست... این معنای سکولاریسم در مقابل اندیشه ولایت فقیه است. در نظریه ولایت فقیه از آن جهت که فرد فقیه است، حق حکومت دارد، ولی در اندیشه سکولاریسم این باطل است و فرد فقیه هیچ‌گونه امتیازی برای حکومت کردن ندارد.» (سروش، «اسلام نیازی به صنف روحانی ندارد»، گزارش خبری در هفته‌نامه‌ی *ایران استار* (تورنتو، کانادا)، شماره‌ی 527، 6 شهریور 1383 (27 اوت 2004)، ص 5 و 8).

3 گوستاو لوبون در پایان قرن نوزدهم، زنها، کارگران، فقرا و جنایتکاران را «طبقات خطرناک» نامید که نظم اجتماعی را بهم می‌زنند. نگاه کنید به: Gustav Le Bon, *The Crowd*, translated and edited by Robert Nye (1895, reprinted 1995).

4 حامد شهیدیان، «چشم‌اندازهای فرهنگی جنبش زنان ایران، زن ایرانی در آستانه‌ی سال 2000»، *دهمین کنفرانس بین‌المللی بنیاد پژوهش‌های زنان ایران*، مونترال، کانادا، 1999، ص 230-257، متن انگلیسی ص 258-288.

5 در متن فارسی مقاله، «حقوق» (rights) به‌جای «قانون» (law) به‌کار رفته. از آن‌جا که «حقوق» و «قانون» مفهومی متفاوتی هستند، من با توجه به متن انگلیسی، در مواردی که «حقوق» به‌جای «قانون» به‌کار رفته، کلمه‌ی اخیر را جایگزین کرده‌ام.

6 آخرین جمله‌ی این نقل قول («سوسیالیسم رهایی‌بخش...») در متن منتشر شده توسط بنیاد و همچنین در متنی که حامد در Website خودش بدست داده است حذف شده است. اما این جمله در متن چاپی که حامد بعد از کنفرانس برای من فرستاد آمده است. همچنین در کنفرانس بنیاد خودش این جمله را می‌گوید. مراجعه کنید به متن ویدیویی سخنرانی حامد شهیدیان در کنفرانس سال 1999 بنیاد در مونترال.

Nahid Yeganeh, "Women's struggles in the Islamic Republic of Iran," in Azar Tabari and Nahid Yeganeh (ed.). *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*. London: Zed Press, 1982: 59-71 and 73-74.

8 مراجعه کنید به مقالات فرح آذری، ثریا افشار و سیما بهار در کتاب: Farah Azari (ed.). *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*. London: Ithaca Press, 1983.

9 مراجعه کنید به مقاله‌ی ثریا افشار در کتاب فوق‌الذکر: Soraya Afshar, "The attitude of the Iranian Left to the Women's Question," pp. 157-169.

10 منبع بالا.

11 مهناز متین (گردآورنده و ویراستار)، *بازبینی تجربه‌ی اتحاد ملی زنان 1360-1357*، برکلی، کالیفرنیا، نشر نقطه، 1378.

12 ویدا حاجبی تبریزی، «جایگاه جنبش زنان در نگاه سازمان‌های چپ: تجربه‌های زندان سیاسی زنان»، *زن ایرانی در آستانه‌ی سال 2000*، دهمین کنفرانس بین‌المللی بنیاد پژوهش‌های زنان ایران، مونترال، کانادا، 1999، ص 300.

13 Hammed Shahidian, *Women in Iran: Gender Politics in the Islamic Republic of Iran*, Westport, CT: Greenwood Press, 2002, pp. 145-147.

14 هدف من در این‌جا ارائه تاریخچه‌ی روابط بین جنبش زنان و جنبش کمونیستی نیست. در دو بخش زیر سعی می‌کنم با اشاره به لحظه‌هایی از این تاریخ پیچیده و غنی، وحدت و مبارزه‌ی ضدین را در بین دو جنبش و نیز در درون جنبش کمونیستی به‌عنوان آلت‌ناتیوی در مقابل نقد فمینیستی از مارکسیسم و جنبش کمونیستی ارائه بدهم.

15 V.I. Lenin, "The International Socialist Congress in Stuttgart," *Collected Works*, Vol. 13, 1962, pp. 82-93.

16 Choi Chatterjee, *Celebrating Women: Gender, Festival, Culture, and Bolshevik Ideology, 1910-1939*, University of Pittsburg Press, 2002.

- V. I. Lenin, *On the Emancipation of Women*, Moscow: Progress Publishers, 1982, pp. 67-68. 17
- 18 برای تاریخچه‌ی کوتاهی از «بخش زنان کمینترن» به مقاله زیر مراجعه کنید:
Jean-Jacques Marie, "The Women's Section of the Comintern, From Lenin to Stalin," in *Political and Historical Encyclopedia of Women*, New York: Routledge, 2008, pp. 275-285.
- 19 برای مثال مراجعه کنید به کلودی بوروایل، *نیمی از آسمان: درباره‌ی رهایی زنان در چین*، مترجم منیر امیری، چاپ اروپا، 1999.
- 20 مراجعه کنید به کتاب ژانت آفاری:
Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York: Columbia University Press, 1996.
این کتاب به فارسی ترجمه و در ایران منتشر شده است.
- 21 «نگاهی مردسالارانه و فرمیستی به مسئله سقط جنین: در نقد نظرات «حزب کمونیست کارگری ایران»». *حقیقت*، دوره‌ی دوم، شماره 28، اردیبهشت 1377، ص 12.
- Karl Marx, "Contribution to Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction," in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Vol. 3, N.Y.: International Publishers, 1975, p. 182 (emphasis in the original). 22
23 منبع بالا.
- Philip Schlesinger and Francois Foret, "Political Roof and Sacred Canopy? Religion and the EU Constitution," *European Journal of Social Theory*, 9 (1), 24 2006, pp. 59-81.
- 25 برای مثال به بحث‌های مندرج در این کتاب مراجعه بکنید:
Frances E. Oken, *Feminist Legal Theory*, Two Volumes, N.Y.: New York University Press, 1995.
- Bob Fine, *Democracy and the Rule of Law: Marx's Critique of the Legal Form*. Caldwell, N.J.: The Blackburn Press, 2002. 26
- V. I. Lenin, "To the Working Women," in *On the Emancipation of Women*, Moscow: Progress Publishers, 1982, p. 82. 27
- V. I. Lenin, "International Working Women's Day," (March 8, 1920), *Ibid*, p. 85. 28
29 تحقیقات زیادی در مورد وضع زنان در اتحاد شوروی انجام شده است. برای مثال مراجعه کنید به:
Gail Warshofsky Lapidus, *Women in Soviet Society: Equality, Development and Social Change*, University of California Press, 1978.
- 30 به منبع شماره‌ی 19 در بالا مراجعه کنید.