

حفظ استقلال جنبش زنان در پیکار علیه مردسالاری حیاتی است!

گفتگوی توران همتی با مهرداد درویش پور

تلاش برای اعمال قیومیت بر جنبش زنان که گویا رهایی آنان در گرو به کرسی نشستن اراده و اقتدار جنبش های دیگری است که نقش "پدر بزرگ" را بر عهده دارند نوعی پاترنالیسم است که با ذات چالش علیه پدرسالاری در جنبش زنان در تضاد است.

- به نظر شما آیا جنبش زنان بعد از انتخابات ۸۸ دچار افت بوده یا نه؟

سرنوشت جنبش زنان را نمی توان از فراز و نشیب های جنبش عمومی ایران یکسره جدا کرد. اگر جنبش عمومی اعتراضی و دمکراسی خواهی در ایران برآمد کند فوراً بر موقعیت زنان هم تاثیر میگذارد که در صحنه مبارزات اجتماعی و سیاسی موثرتر حضور پیدا کنند. زمانی که هم جنبش عمومی افت یابد جنبش زنان نیز به تبع آن به عقب نشینی واداشته می شود، افزون بر آن اگر این افت ناشی از سرکوب پلیسی در جامعه باشد جنبش زنان هم از گزند آن مصون نخواهد ماند. به این معنی جنبش زنان ایران نیز پس از سرکوب جنبش سبز با افت نسبی روبرو شد. بسیاری از فعالان جنبش زنان به خارج آمدند و قدرت اثرگذاری آنها کمتر شد. این واقعیت که هزینه مبارزه سنگین تر شده است باعث شد که بسیاری از کنشگران جنبش زنان همچون کنشگران جنبش های اجتماعی دیگر از تحرک گسترده پیشین برخوردار نباشند و سعی کنند فعالیت های کم هزینه تری را انجام دهند. این به معنای مرگ جنبش زنان یا تعطیلی جنبش اعتراضی نیست، بلکه جنبش زنان همچو آتش زیر خاکستراست که با اولین جرقه دوباره سر بر خواهند آورد و تحرک گسترده ای خواهد یافت. فراموش نکنیم که هم امروز بسیاری از فعالان زن در خارج سعی میکنند مراجع بین المللی را تحت فشار قرار دهند که به زندانیان سیاسی زن توجه ویژه ای شود و برای آزادی آنها مبارزه شود. نمی شود انتظار داشت که جنبش عمومی میلیون ها نفر در خیابانها عقب بنشینند، اما جنبش زنان همچون یک رابینهود در صحنه باقی بماند و به تنهایی بجنگد و بار تمام مبارزات را بر دوش خود گیرد. بنابراین جنبش زنان نیز متاثر از فضای سیاسی جامعه با افت

وخیز های آن متحول می شود، گرچه خود ویژگی های معینی نیز دارد. از جمله آن که جنبش زنان صرفاً یک جنبش سیاسی نیست بلکه جنبشی است هم سیاسی و هم اجتماعی و آنجائی که حوزه های مداخله گری سیاسی جنبش زنان کمرنگ تر می شود در حوزه های اجتماعی و روزمره سعی می کند به فعالیت خودش - گیرم به گونه ای بطئی - ادامه بدهد.

- آیا جنبش زنان میتواند استقلال خود را حفظ کند و در حرکت های اعتراضی توده عظیم ذوب نشود؟

من از دیرباز بر این باور بوده ام که جنبش زنان باید استقلال خود را حفظ کند. این تجربه ای است که انقلاب ایران نیز به روشنی اهمیت آنرا به نمایش گذاشت. یعنی نفس تحرک زنان به ویژه زمانی که دنباله روی جنبش های دیگر بشود تضمین کننده منافع آنان نیست. من در نوشته های متعدد نشان داده ام آن جا که جنبش زنان دنباله روی جنبش های اجتماعی دیگر شدند اتفاقاً به خود آسیب رسانده و دیگران از آن استفاده کرده اند. برای نمونه در جنبش تنباکو زنان حضورگسترده ای داشتند ولی این که چه نتیجه ای نصیب زنان شد (یا بهتر بگوئیم نشد) سوال بزرگی است که باید بدان اندیشید. در انقلاب ایران زنان به گونه ای میلیونی شرکت کردند ولی نخستین گروهی که قربانی انقلاب اسلامی ایران شد زنان بودند. حجاب اجباری، لغو قوانین حمایت از خانواده، از دست دادن اشتغال و ممنوع شدن بسیاری از رشته های تحصیلی از نخستین پیامد های روی کار آمدن حکومت محصول انقلابی بود که میلیون ها زن در آن شرکت داشتند. گرچه زنان بعد از جنبش اصلاحات از فضای سیاسی بهتری برخوردار شدند، اما حتی دنباله روی از جنبش اصلاحات نیز به سود جنبش زنان نبود. نه تنها از این رو که اصلاح طلبان دینی در برخورد به مسئله زنان نشان داده اند که با چالش های جدی روبرویند، بلکه از آن رو که اساساً زمانی که خواست ها و مطالبات زنان در چهارچوب خواست های یک گرایش سیاسی خاص محدود شود استقلال آنها خدشه دار می شود.

دنباله روی با ذات چالش علیه پدرسالاری در جنبش زنان در تضاد است. گرایشی در جنبش های عمومی وجود دارد که از آن باید به عنوان نوعی قیومیت گرایی یا پاترنالیسم نام برد. این جنبش ها تمایل دارند که از زنان استفاده ابزاری کرده و زنان را به سیاهی لشکر خود بدل سازند یا دست بالا گوشه چشمی به آن دارند. خیلی هم مهم نیست این جنبش ها با چه نامی ظاهر می شوند. مثلاً شعارهای اول سوسیالیسم بعد مسئله زنان، اول اصلاحات بعد مسئله زنان، اول دمکراسی بعد مسئله زنان و یا اول رهایی ملی و حل مسئله قومی و بعد حل مسئله زنان در

تحلیل نهایی تلاشی است برای اعمال قیومیت بر جنبش زنان که گویا رهایی آنان در گرو به کرسی نشستن اراده و اقتدار جنبش های دیگری است که نقش "پدر بزرگ" را بر عهده دارند. این به معنی انکار تاثیر تحولات اجتماعی دیگر بر موقعیت زنان نیست، بلکه به معنی تاکید بر استقلال زنان برای رشد اجتماعی خود آنها و به تبع آن تغییر در طرز تلقی مردان است. برای نمونه جنبش اصلاحات عمیقا از پتانسیل زنان برای قدرت گیری بهره برد ولی گام های آن برای جنبش زنان بسیار ناچیز بود.

در جنبش سبز هم زنان پیش قراول تظاهرات خیابانی بودند و حتی نمادین ترین چهره جان باخته آن - ندا - از زنان مدرن و جوانی بود که خود نشانی از تمایل جامعه ایران به مدرنیته است. با این همه چندان با حضور مستقل زنان در جنبش سبز روبرو نبودیم. رابطه جنبش زنان با جنبش سبز می بایست یک رابطه دو سویه می بود. مثلا در جریان انتخابات، زنان با رویکرد مطالبه محور سعی کردند خواست های مستقل خود را طرح کرده و از این منظر به کاندیداهای ریاست جمهوری بنگرند و سرنوشت خود را به این و یا آن کاندید اصلاح طلب گره زنند. اما در جریان اعتراضات خیابانی جنبش سبز گرچه حضور زنان میلیونی بود و توانستند سازماندهی جنبش را تا حدودی "زن ورانه" کنند (نظیر گفتمان مسالمت جو یا نه وصلح طلبانه و سازماندهی افقی و سیال آن) اما بندرت می بینیم شعاری در رابطه با برابری زنان با مردان و یا حقوق زنان مطرح شده باشد. دنباله روی جنبش زنان از جنبش سبز به رغم مشارکت گسترده اشان به طرح مطالبات زن ورانه یاری نرساند. مثلا شعار یکی از چهره های نمادین جنبش سبز اجرای بی تنازل قانون اساسی است، حال آن که کمپین یک میلیون امضا با شعار تغییر (از جمله در قوانین) برای برابری پا گرفته بود. روشن است که برآمد یکی از این دو گفتمان به سایه رفتن دیگری را در بر خواهد داشت.

زنان طبیعتا در جنبش های عمومی باید مشارکت کرده و مهر خود را بزنند و تا آنجائیکه می توانند جنبش های دیگر را "زن ورانه" کنند. چه این جنبش ها کارگری باشند، جنبش ملی و قومی باشند، چه جنبش دانشجویی و یا جنبش همگانی سبز و در هر جنبش اعتراضی دیگری زنان باید حضور فعال پیدا کنند و آنها را زن ورانه کنند و تنها به حرکت های یک دست خاص زنان خود را محدود نکنند. این نکته مهم است که در نظر گیریم مشارکت در یک جنبش اگر با خودداری از طرح مطالبات از ترس لطمه خوردن به خصلت همگانی آن جنبش همراه شود،

نقض غرض خواهد شد. برای نمونه در جنبش سبز وقتی که این گونه زنان گسترده با شعار حق رای من کو حضور پیدا کردند، باید پرسید چرا شعارهای مبنی بر آزادی حجاب و برابر حقوقی زنان و مردان یا شعارهایی مبنی بر ضرورت رفع تبعض در قانون اساسی و غیره نباید در سطح گسترده طرح می شد؟ زنان از قضا یکی از مهم ترین گروهایی هستند که در جمهوری اسلامی آسیب دیده اند و یکی از مهمترین پتانسیل های اجتماعی در اعتراض به حکومت اسلامی هستند. از اینرو نه تنها حق شان است، بلکه بسیار ضروری است که مهر خود را به هر جنبشی بزنند و خواستهای زن ورانه خود را مطرح کنند. بنابراین اهمیت تاکید بر استقلال جنبش زنان در دنباله روی نکردن آن از جنبش های دیگر و به فراموشی نسپردن خواست های خود است و نه به معنای عدم مشارکت در جنبش های دیگر. روند جامعه به سمت یک تحول زن ورانه است و اگر در ایران انقلابی هم صورت گیرد بی تردید انقلاب زنانه خواهد بود. عجیب خواهد بود که مهمترین نیروی اعتراض و چالش حکومتی اسلامی قرار باشد به خاطر جنبش های همگانی خود را به فراموشی بسپارد یا اینکه از طرح مطالبات مستقل خودداری کند.

- شما مطرح کردید که زنان با شعار زن محوردر جنبش اعتراضی حضور نداشتند آیا دلیل آن میتواند فراگیر نبودن جنبش باشد و اساسا میتوان گفت جنبش زنان تنها متعلق به طبقه متوسط و روشنفکر جامعه است؟

این اظهار نظرشاید خیلی دقیق نباشد، گرچه گوشه ای از حقیقت را دربردارد. طبیعتا هر جنبشی فراگیرتر باشد قدرت اثرگذاری اش بیشتر خواهد بود ولی نمی توان تنها به این مسئله بسنده کرد. اولاً کمپین یک میلیون امضا در حالی که بسیاری از جنبش های اعتراضی دیگر کمرنگ بودند توانست اثرگذار باشد. کمپین علیه سنگسار، ائتلاف علیه قانون خانواده، مادان صلح، مادران پارک لاله، انجمن حمایت از کودکان کار (که این آخری موضوع کارش صرفا زنانه نیست، اما نیروی اصلی درگیر در آن زنان هستند و به ویژه در دفاع از دختران خردسال فعالیت قابل توجهی داشته اند) و نشریات و سایت های متعدد نظیر نشریه اینترنتی زنان، سایت تغییر برای برابری، مدرسه فمینیستی و قانون زنان ایرانی، میدان زنان، زنان ایران و... نیز در دوره های معینی از موثرترین نهادها و تریبون های زنان ایران بودند که توانستند در طرح مطالبات زنان نقش بسیار برجسته ای ایفا کنند. همچنین فراموش نکنیم ما در یک شرایط دیکتاتوری خشن و پلیسی بسر میبریم که بعد از حوادث سرکوب جنبش سبز دایره فعالیت همه گروه ها

کاهش یافته است و بسیاری از جنبش های اجتماعی دیگر خاموشند. مگر جنبش سبز با آن همه گسترده گی از فعالیت چشمگیری برخوردار است؟ مگر تحرک جنبش دانشجویی بالا است؟ مگر تحرک جنبش کارگری و یا تحرک کانون نویسندگان ایران بالا است؟ مگر جنبش اتنیکی جامعه ایران که میلیون ها نفر را دربر می گیرد و مردم تحت ستم اتنیکی از تبعض قومی این همه رنج می برند از تحرک بالایی در ایران برخوردار است؟ نمیتوان نقش سرکوب سیاسی در کاهش تحرک دامنه این جنبش ها و از جمله جنبش زنان را دست کم گرفت. تردید ندارم اگر با یک فضای سیاسی بازتری روبرو بودیم با برآمد بسیار گسترده جنبش زنان روبرومی شدیم. اما اگر بگوئید در جنبش سبز که بزرگترین برآمد عمومی و قدرتمندترین جنبش اعتراضی علیه استبداد حاکم بود، زنان کجای کار بودند، آن گاه باید گفت زنان در جنبش سبز حضور سازمان یافته و مطالبه محور نداشتند.

همانطور که پیشتر اشاره شد در صحنه خیابان زنان پیش قراول جنبش سبز بودند. به هر صفی از تظاهرات که نگاه کنید نیروی اصلی آن را زنان تشکیل می دادند. در فعالیت های اینترنتی نیز و در شبکه سازی های افقی نیز حضور زنان چشمگیر بود. بنابراین مشکل در حضور کمی زنان و یا صرفاً در محدود بودن دامنه جنبش زنان نیست. خود جنبش سبز نیز با تمام ابعاد میلیونی اش بیشتر به طبقه متوسط محدود ماند. به نظر من مشکل اصلی را نه در کمیت این جنبش بلکه در کیفیت آن باید جستجو کرد. پاترنالیسمی که پیشتر به آن اشاره کردم یعنی تفکر قیومیت گرایی همچنان نیرومند است. چهره های نمادین جنبش سبز که اصلاً به روی مبارک خود نیاموردند که یکی از جدی ترین نیروهای جنبش سبز زنان هستند و باید از خواست آنان نیز سخن بگویند. متقابلاً شاهد آن هم نبودیم که جنبش زنان آنطور که باید و شاید خود اعمال فشار کند. به نظرم بخشی از آن امر به درجه خودآگاهی جنسیتی مربوط است و آن اینکه تا چه حد ضرورت استقلال جنبش زنان درک شده است. اگر این درک فراگیر شده بود به نظر من زنان به سادگی در این جنبش همگانی شعارهای مستقل خود را به کناری نمی نهادند و یا انرا کمرنگ نمی کردند. در این زمینه برآستی باید تامل بیشتری کرد.

در عین حال این هم واقعیتی است که خواست های زنان به یک جنبش همگانی دربرگیرنده صفوف طبقه کارگر، جنبشهای اتنیک و جنبش عمومی دمکراسی خواهی بدل نشده است و بیشتر به فعالان روشنفکرو طبقه متوسط محدود است. اما طبقه متوسط نیروی محرک اصلی تحولات جامعه هست و کیفیت آن را نباید دست کم گرفت. در عین حال ما نیازمند مبارزه

در دو عرصه هستیم: هم تلاش برای همگانی تر کردن خواست های زنورانه در صفوف زنان و هم تلاش برای قبولاندن این مطالبات به جنبش های عمومی و درواقع در درجه اول به مردان فعال در این جنبش ها که از کلام مردانه فاصله بگیرند و یاری رسانند تا جنبش های عمومی نیز با خواست برابری زن و مرد کنار آیند. اهمیت خودآگاهی جنسیتی و تاکید بر آن از جایگاه ویژه ای برخوردار است. اگرنگاه کنیم به فعالیت های جنبش زنان قبل از جنبش سبز، میبینیم خصلت مطالبه محوری آن در کمپین یک میلیون امضا، کمپین علیه سنگسار و کمپین علیه قوانین خانواده و خیلی از حرکت های اعتراضی دیگر برجسته تر بود. بسیاری از مجلات زن ورانه را می دیدیم که مستقیماً به طرح مطالبات زنان می پردازند. انتقاد من این بود که در جنبش سبز سیاست مطالبه محوری زنان برغم حضور فیزیکی نیرومند آنان تابعی شد از خواست های همگانی و این آن نکته اصلی است که باید بر آن تاکید کرد و سعی کرد که گفتمان دیگری را ایجاد کرد و بر خواست های جنبش مستقل زنان چه در دوره رکود جنبش های اجتماعی و چه در دوره برآمد آن ها پافشاری کرد.

- نظرتان در مورد طرح ازدواج موقت و پیامدهای آن که در آستانه ۸ مارس به مجلس ارائه شد چیست؟ آیا ناشی از افت جنبش زنان به دلیل شرایط پلیسی و فشارحاکمیت است که شما به آن اشاره کردید و یا قدرت نمایی حکومت ولایی عامل طرح این لایحه بوده است؟

بی تردید ناشی از هردو. هر یک از این عوامل به دیگری وابسته است. قوانینی که در آستانه ۸ مارس امسال از تصویب مجلس گذشت نشانگر روندی است که پیشتر هم به آن اشاره کرده ام. یعنی عروج دوباره نوبنیادگرایی اسلامی و نوعی تلاش برای طالبانیزه کردن جامعه. سرکوب سیاسی خشن هرگونه خواست دمکراسی خواهی و از جمله اعتراض به تقلب انتخاباتی توسط حکومت، حذف اصلاح طلبان حکومتی از قدرت سیاسی، حمله به جریان "انحرافی" به خاطر سخن گفتن از ایرانیت، زمزمه در مورد حذف پست ریاست جمهوری در کشور، تلاش برای اسلامیزه کردن دروس دانشگاهی، تلاش برای برچیدن کلاس های مختلط در دانشگاه ها، تلاش برای حذف دروس سکولار یا علوم انسانی که با دین مداری ناخوانا اعلام شده است، سختگیری های هر چه بیشتر در مورد حجاب و آرایش زنان، و حتی مخالفت با جشن هایی نظیر آب بازی نشانگر آن است که حاکمان در پی آنند جامعه را به سمت طالبانیزه کردن و حکومت مطلقه ولایی سوق دهند. روشن است که چنین روندی در زمینه مسائل زنان با شدت بخشیدن به ستم علیه زنان همراه بود و طالبانیزه کردن

در حوزه حقوق زنان یعنی همان چیزی که شاهدش بودیم، هر مانع قانونی بر سر راه صیغه که فحشای شرعی است را برداشتند. به گونه ای که حتی دیگر لازم نیست در جایی ثبت شود. این یعنی نوعی رواج فحشای شرعی در جامعه. آزاد کردن دست مردان در چند همسری که هیچ محدودیتی هم بر سر آن وجود نداشته باشد گام دیگری به شدت زن ستیزانه است. طبیعتا به میزانی که جمهوری اسلامی توانست در سرکوب سیاسی، قدرت خود را تحکیم کند این پیشروی ها را آغاز کرد. متقابلا اگر جنبش زنان هم جنبش قدرت مندی بود می توانست یک اعتراض بسیار گسترده ایی را علیه این اقدامات سازماندهی کند. پس این اقدام هم نشانه عقب نشینی های جنبش زنان است که در شرایط سرکوب سیاسی موجود نتوانستند واکنش درخوری نشان بدهند و هم بخشی از روند طالبانیزه کردن حیات سیاسی اجتماعی جامعه است که جمهوری اسلامی در پی پیشرفت های بدست آمده در سرکوب جنبش های اجتماعی عمومی توانسته است این درجه از گستاخی را در پیش بگیرد.

- به نظر شما چه لایه های از زنان جامعه تن به ازدواج موقت می دهند؟

طبیعتا محرومترین گروه های اجتماعی. این ادعا که صیغه را یک آزادی جنسی شرعی شده بخوانیم بیش تر به نوعی شوخی شبیه است. گویا فراموش می شود که در صیغه این زن نیست که آزادانه مرد مورد نظر خود را انتخاب می کند بلکه این مرد است که با پول می تواند زنی را که می خواهد صیغه کند. مرد با صیغه کردن منزلت اجتماعی خود را از دست نمی دهد. این زن است که بشدت با کاهش منزلت اجتماعی روبرو میشود. یعنی درست تمام آن چیزی که در فحشا وجود دارد (خرید سکس زن توسط مرد) شالوده صیغه است. هر چه زنان از موقعیت اقتصادی و اجتماعی بهتری برخوردار باشند میل آن ها در تن دادن به صیغه کمتر خواهد بود. محرومترین گروه های اجتماعی و کسانی که با فشارهای اقتصادی جدی روبرو هستند بیشتر ممکن است به آن تن در دهند. با توجه به اینکه فقر و شکاف های طبقاتی در جامعه افزایش پیدا کرده و با تحریم های اقتصادی بازهم فشار بر زنان افزایش بیشتری خواهد یافت، در آینده با فمینیزه شدن هر چه بیشتر فقر روبرو خواهیم شد. این بدان معنی است که زنان محروم و فقیر جامعه اولین طعمه و قربانی این فحشای شرعی گسترش یافته خواهند شد.

- نظر شما راجع به ضرورت ایجاد رابطه بین جنبش زنان داخل و خارج چیست و اساسا تا چه حد این ضرورت را در این شرایط احساس می کنید؟

اصولا قطب بندی کردن داخل و خارج خطاست . این دو دوبخش از یک پیکره واحد هستند. ما چیزی بنام جنبش زنان داخل و خارج از کشور نداریم، بلکه هر دو بشدت از یکدیگر تاثیر می پذیرند. امروز ایرانیان در سطح میلیونی به کشور و خارج از کشور رفت و آمد می کنند. ما در عصر "ترانس ناسیونالیسم" به سر میبریم. در دورانی که حتی دولت های ملی آن موضوعیت سابق را ندارند و با جا به جایی ها مرزها و جغرافیا تعیین کننده حوزه های اثر گذاری نیستند. ما در عصر فرهنگ گلوکال (بومی جهانی) بسر می بریم یعنی جای قطب بندی فرهنگ گلوبال (جهانی) و یا لوکال (محلی، بومی) را، فرهنگ بومی جهانی گرفته است. یعنی از طریق اینترنت، ماهواره ها، رفت و آمد، مبادله آزادتر اقتصادی و شبکه های اتنیکی فرا کشوری و... دانش و بینش های تازه منتقل میشوند. ما در فضایی بسر می بریم که از کوچکترین تحول داخل، خارج از کشور با خبر میشود و همینطور برعکس. بسیاری از کسانی که در سایت های داخل کشور مطلب مینویسند کسانی هستند که در خارج بسر می برند. بسیاری از کسانی که اساسا سالیان سال در جنبش زنان داخل ایران ادای سهم کردند زنان و مردانی بودند که در خارج از کشور بسر میبرند. داخل و خارج کردن به این معنی اصولا مسئله آفرین است.

طبیعی است که دو بستر متفاوت زندگی، نیازها، ویژه گی ها و محدودیت ها خود را ایجاد میکند، مثلا زنان در داخل باید ملاحظه کارتر باشند و نمی توانند از بی پرده گی و یا عریانی زبان انتقادی یا ساختار شکنانه زنان در خارج از کشور برخوردار باشند. این خیلی طبیعی است و انتظار هم نباید داشت که زنان در خارج از کشور با همان محافظه کاری یا ملاحظه کاری اجباری زنان در داخل کشور عمل نکنند. در تمام زمینه ها در زمینه طرح حقوق جنسی، مقابله با خشونت، حجاب اجباری، تبعیض جنسیتی، سکسوالیته و حق کنترل بر بدن زن، اشتغال و تحصیل و تمام زمینه های گوناگونی که به حقوق نابرابر زنان با مردان بر میگردد. دو شرایط متفاوت زیست یک واقعیت است که بر خواست ها تاثیر می گذارد. زنانی که در داخل کشور بسر می برند هم زنان یک دستی نیستند. موقعیت و خواستهای زنان طبقه متوسط مدرن شهری و تحصیل کرده در ایران با زنانی روستایی و یا زنانی که در محیط های کارگری بسر می برند و جزء گروهای محروم و کم توان اجتماعی هستند متفاوت است. بنابر این نه زنان داخل از کشور یک دستی برخوردارند و نه زنان خارج از کشور.

باید این واقعیت را در نظر گرفت که ما با نوعی پلورالیسم در جنبش

زنان سرکار داریم و باید آن را به رسمیت بشناسیم. گروه های مختلف در جامعه موقعیت های متفاوت و خواست های متفاوتی دارند و خواست هیچیک را نمی توان بر دیگری تحمیل کرد. این که فرض کنیم خواست های زنان مدرن، سکولار، شهری، تحصیل کرده و روشنفکر درخارج از کشور خواست همگانی زنان در ایران هست یک توهم است. همان گونه که تلاش زنان مسلمانی که سعی میکنند با توسل به مفاهیم دینی در ایران برای طرح مطالبات هر چند محدود خود مفری جستجو کنند، الزاما دغدغه اصلی ذهنی زنان خارج از کشور نیست. تلاش برای تحمیل هریک بر دیگری و اینکه همه باید عین یکدیگر بیاندیشند خطای بسیار جدی است. پیوند جنبش زنان داخل و خارج از کشور به این معناست که نیازها و خواست های یکدیگر را دریابند و با یکدیگر دیالوگ فعال بر قرار کرده و تجربیات خود را به یکدیگر منتقل کنند. بدون اینکه یکی تحت عنوان این که آن ها خارج از کشوری هستند به تحقیر آنها پردازد یا دیگری به نام این که داخل کشوری ها محافظه کارند و یا ادعا شود آن ها از حکومت نبریده اند و رادیکال نیستند به تخطئه اشان پردازد. از این گونه گفتمان سازی باید حذر کرد.

مسئله آن است که در ایران با سرکوب سیستماتیک روبرو هستیم که در متن آن زنان ایرانی نیازمند حمایت و انتقال تجربه ای که در جامعه غرب وجود دارد و انتقال تجربه زنان مهاجر ایرانی هستند. در عین حال تجربه مبارزاتی زنان در داخل هم منحصر به فرد است که باید به آن توجه بسیار جدی داشت. اگر زنان خارج از کشور بتوانند خود از آن تجربیات بهره مند سازند و به زنان ایران به جای قربانی همچون فاعل اجتماعی چالشگر بنگرند، تصویرشان از مبارزات و خواست های زنان ایران بسیار واقعی تر و عینی تر میشود و ای بسا در یابند برخی از زنان ایران در چالش سنت و مردسالاری بمراتب از آن ها پیشرفته ترند. ما نیازمند یک رابطه متقابل بین این دو بخش جنبش زنان هستیم تا اینکه یکی در فکر راهبری دیگری باشد. اندیشه نقش راهبردی برای هریک از این دو پاره یک پیکر واحد قائل شدن کار را به فاصله اندازی منجر خواهد کرد و این برای جنبش زنان و دیگر جنبش های اجتماعی نیز مطلقا خوب نیست.

و کلام آخر؟

در انتها این را بگویم که هم باید تفاوت ها و خواست های ویژه هر بخش از جنبش زنان را برسمیت شناخت و هم اشتراک های آن را. اگر در ایران تلاش برای مقابله با جدا سازی جنسیتی در دانشگاه ها و مدارس و اماکن عمومی و یا آزادی حجاب یک خواست جدی جنبش زنان است در

خارج از کشور چنین مشکلی وجود ندارد که بتوان بر روی آن تمرکز یافت. مشکل تبعیض نژادی و بسیاری از دشواری های زنان مهاجر ایرانی نیز برای بسیاری از زنان ایرانی ممکن است بیگانه باشد. اما یک سری نکات مشترک وجود دارد که به نظر می تواند زمینه نزدیکی هر دو گروه را ایجاد کند که من به چند محور مشترک این حوزه ها مایلم اشاره کنم:

نخستین حوزه مقابله با خشونت است. خشونت فیزیکی، خشونت روانی و خشونت جنسی که زنان چه در داخل و چه در خارج به درجات مختلف با آن روبرو هستند. بنابراین کمپین مبارزه علیه اعمال خشونت بر زنان که در عین حال مشکلی جهانی است امر مشترک زنان چه در داخل و چه در خارج است. هرچند درجات و کم و کیف آن میتواند متفاوت باشد. مسئله تبعیض جنسیتی مسئله جدی دیگری است که زنان در داخل و در خارج از ایران به درجات گوناگون از آن رنج میبردند. تبعیض جنسیتی حتی در کشوری نظیر سوئد هم وجود دارد و زنان در برابر کار یکسان حتی دستمزد برابر ندارند. گرچه تبعیض جنسیتی که در ایران وجود دارد با تبعیض جنسیتی که زنان مهاجر ایرانی از آن رنج می برند قابل مقایسه نیست. اما تمرکز بر خواست مبارزه بر علیه تبعیض جنسیتی در زمینه حقوق، اشتغال، تحصیل، منزلت اجتماعی، رفتار و حقوق جنسی و حق کنترل بر بدن خویش از حوزه های مشترک کارزار زنان است.

در مورد خشونت جنسی علیه زنان، مسئله تنها به تجاوز و یا آزار و اذیت جنسی زنان خلاصه نمی شود. بلکه صنعت سکس و استثمار جنسی زنان و دختران جوان یک معضل جهانی است که می تواند زمینه مشترکی در مبارزه زنان ایرانی در داخل و خارج از کشور فراهم آورد.

نکته آخر مسئله کار خانگی است. به هر رو کار خانگی - و اجازه بدید کمی فراتر بروم- خانواده در شکل غالب خود هنوز منبع ستم دیدگی زنان است. عشق یک سویه ای که در آن زنان خود را فدای مردان می کنند و مردان از عشق، کار خانگی و "سرویس جنسی" زنانه بهره مند شوند، بی تردید موجب رضایت مردان را فراهم خواهد آورد. اما مطمئن نیستم که بسیاری از زنان از آن رضایت خاطر داشته باشند. این که از سرویس جنسی زنانه نام بردم از آن رو است که در روابط جنسی معمولاً مردان کمتر به تمایل، لذت جویی و ارگاسم زنان می اندیشند بلکه بیشتر توقع دارند هروقت تمایل داشتند زنان در خدمت شان باشند. در حوضه کار خانگی، باید گفت همچنان کار خانگی نوعی بردگی است که بخش عمده آن توسط زنان صورت میگیرد. تقسیم نابرابر کارخانگی هم در داخل کشور و هم در خارج کشور به درجات گوناگون

همچنان پابرجا است. بنابراین مبارزه علیه خانواده پدرسالار و تقسیم نابرابر کار خانگی که منبع انقیاد زنان است، وجه مشترکی است که باید به آن پرداخت. عشق مرد سالارانه که الهام بخش آن در بهترین حالت عشق رمانتیک عصر روشنگری است، یکی دیگر از منابع ستم دیدگی زنان است. همچنین طرز تلقی از رل جنسیتی سنتی مردانگی و زنانگی خود یکی دیگر از منابع انقیاد و تحت ستم بودن زنان است. این ها حوزه هایی است که میتواند موضوع پیکارهای مشترک زنان در داخل و خارج از کشور شود.

بنابراین مبارزه برای تغییر بر رل جنسیتی سنتی ، مبارزه علیه خشونت و علیه کار خانگی و خانواده پدر سالار و علیه تبعیض جنسیتی حوزه های کارزار مشترک زنان در دراخل و خارج از کشور می تواند باشد. فراموش نکنیم مبارزه زنان علیه تبعیض و مردسالاری یک مبارزه صرفا سیاسی و ساختاری نیست، یک مبارزه ای روزمره است. حسن جنبش زنان در این است که تنها به تغییر ساختاری نمی اندیشد و از همین امروز مبارزه برای تغییر در زمینه های گوناگون، تغییر برای برابری را دنبال میکند. به نظر من این نکته ای است که باید در نزدیک کردن جنبش زنان در داخل و خارج از کشور به آن دقت کرد.

در عین حال در شرایط کنونی زنان میتوانند در کارزار عمومی نیز پیشقراول مبارزه برای صلح ودمکراسی و علیه جنگ طلبی و بنیادگرایی اسلامی باشند که زنان اصلی ترین قربانی هر دو این پروژه ها هستند.

فمینیسم اسلامی چه سرنوشتی خواهد داشت؟



سوزانه اشروتز

ترجمه محمد ربوبی

مسلمانان لیبرال و فمینیستها تنها با مخالفت روحانیون مرتجع و مردان ضد فمینیست رو به رو نیستند. مخالفت به مراتب شدیدتر از سوی زنان مسلمانی است که نوعی اسلام سرکوب گرا را آلترناتیو مدرن

تلقى می‌کنند.

مدرسه فمینیستی: در اواخر قرن گذشته، در پایتخت مالزی عده‌ای از زنان فعال سیاسی، شامل ژورنالیست‌ها، حقوقدان‌ها و دانش پژوه‌ها، گروه کوچکی تشکیل دادند تا نظام اسلامی نوینی را که ناظر برقراری اش در مالزی بودند بررسی کرده و دریابند که آیا این نظام نوین با قرآن انطباق دارد و قابل تایید است. تا آن موقع، مالزی کشوری بود که گرچه اسلام دین رسمی کشور بود، اما بر زندگی فردی ساکنین این کشور تاثیر چندانی نداشت. این وضعیت ناگهان دگرگون شد. تحت تاثیر جوانانی که پس از تحصیل از مکه و قاهره به عنوان روحانی به مالزی بازگشتند تا اسلام "واقعی" را در مالزی رواج دهند، تحول ارتجاعی دینی در این کشور رخ داد و به تحمیل "ارزش‌های اسلامی" بر سیاست و حقوق اجتماعی منجر گردید. این روحانیون در تلویزیون و مطبوعات از زنان درخواست کردند از مردان تبعیت و فرمان برداری کنند. این مبشرین اخلاق اسلامی، اعمال خشونت به زن نافرمان را مشروع و فروتنی و فرمان برداری زن را به عنوان فضیلت اخلاقی می‌ستودند.

این پیشآمد برای این زنان فعال بسیار نگران کننده بود. تا آن موقع اینان خود را هم زنان مسلمان و هم زنان آزاد منش تلقی می کردند که هرگز تضادی باهم نداشت. حال که دین آنها چنین ضد زن تعبیر و تفسیر می‌شد مشکوک شدند. آیا خداوند عادل، تبعیض زنان را می پسندد و تایید می کند؟ آیا خدای عادل از طریق قرآن تبعیض را تایید می کند؟ اینان مایل نبودند از برخی روحانیونی تبعیت کنند که مبنای تفکراتشان چنین است: دوزخ مملو از زنانی است که از مرد خانواده سرپیچی و نافرمانی می‌کنند؟ بنابراین تصمیم گرفتند خودشان متون قرآن و احادیث را نقادانه بررسی کنند.

در این میان، امینه ودود[۱]، زنی آمرکایی - آفریقایی که به اسلام گرویده بود و پایان نامه‌ی دکترای خود را در باره‌ی زن در اسلام نوشته بود به یاری آنان رسید. امینه ودود، به عنوای دکتر الهیات از اتوریته کافی و دانش وافیه برخوردار بود که آیات قرآن را تعبیر و تفسیر کند. اینان در طی بررسی منابع اصلی معتقد شدند که دین اسلام مسئول سرکوبی زن نیست، بلکه معتقدات مردسالاری است که بر بسیاری از فرهنگ‌ها تسلط دارد و امام‌ها با پیش داوری‌های خود از آن پیروی می‌کنند. اینان همچنین معتقد شدند که باید اسلام را از این

دستبرد رها ساخت و پیام الهی را به طور کامل دریافت و پذیرفت. در سال ۱۹۹۰ این گروه نام "خواهران در اسلام" [۲] را برگزیدند. این گروه پیشاهنگ و پرچمدار یک جنبش فراملتی شد که اصطلاح "فمینیسم اسلامی" را برگزید و می‌خواست راه سوم را، بین جنبش زنان سکولار و زنان اورتودوکس یا به اصطلاح جدید زنان اصولگرا، نشان دهد.

فمینیسم اسلامی، پروژه‌ای است که به طور یکسان هم مربوط به الهیات و هم مربوط به سیاست است و با جنبش رفرم اجتماعی پیوستگی تنگاتنگی دارد. در کشورهای اسلامی، زنان فعال برای دموکراسی، حقوق زنان و مدارا (تولرانس) و در کشورهای غربی علیه اسلام ستیزی و برای حقوق زنان مسلمان مبارزه می‌کنند. از جنبه الهیات، بررسی نوین منابع اسلامی اجتهاد است که نتیجه‌ی منطقی یک روند بازنگری متون است و کاملاً مغایر با تقلید که به معنای پیروی از وضعیت موجود است. در بین امت، جامعه‌ی جهان اسلام، انحصار سازمان یافته‌ی تفسیر به طور سلسله مراتب یا هیرارشی وجود ندارد. بنابراین امکان دارد هر فرد خودش قرآن و سنت را تفسیر و تعبیر کند که با مباحث و گفتمان تبعیض و برتری خواه روحانیت مغایرت دارد.

روش تفسیر زنان فمینیست اسلامی، ترجمه‌ی نوین اصطلاحاتی است که در قرآن ذکر شده به وسیله‌ی هر فرد؛ یعنی تاویل و استنباط کلی سوره‌های قرآن در بافت تاریخی آنها. امینه ودود، که اصطلاح «جهاد جنسیتی» [۳] را وارد این مباحث کرد، برابری مرد و زن را نتیجه‌ی منطقی برابری همه‌ی انسان‌ها در برابر خداوند که در قرآن ذکر شده است تعبیر کرد. این نظریه را همچنان آسمه بارلاس [۴] (زن پاکستانی - آمریکایی، دانشمند علوم سیاسی) نیز تایید کرد. خداوند تنها مقامی است که مسلمانان از او تبعیت و پیروی می‌کنند و جز خداوند هیچ کسی دیگری، خواه شاه باشد و خواه مرد، حق ندارد درخواست کند که انسان از او تبعیت و پیروی کند. این دو دانشمند هم چنین بر خلاف زبان رایج که خداوند مذکر نامیده می‌شود، خداوند را از نظر جنسی خنثی اعلام کردند.

اگر آن طور که زنان فمینیست اسلامی ادعا می‌کنند برابری مبین پرنسپ عام مذهبی است و خداوند نه مذکر است و نه مؤنث، آنگاه واضح است که وظیفه‌ی پیش بردن و موفق شدن در تحقق حقوق زنان تنها و منحصر بر عهده‌ی زنان واگذار نشده است. و در واقع فمینیسم اسلامی گرچه از زنان فعال تشکیل می‌شود، اما به هیچ وجه جنبشی منحصر به زنان نیست. در محافل آکادمیک نیز گروهی از مردان سرشناس مبارز در این جنبش شرکت دارند؛ مانند عبدالله صاعد از دانشگاه

ملبورن، خالد ابوالفضل از دانشگاه کالیفرنیا و استاد هندی، اصغر علی انگینر از انستیتوی پژوهشهای اسلامی در بمبئی که به پاس فعالیت‌هایش در راه تحقق جامعه‌ی مدنی در سال ۲۰۰۴ جایزه‌ی نوبل آلترناتیو را دریافت کرد.

استاد هندی با بازنگری تاریخی ضوابط اسلامی کمک شایان توجهی کرد. او نوشته است که زنان در قرن هفتم میلادی، در عصری که محمد به سر می‌برد، ناتوان و وابسته بودند و به پشت و پناه ویژه‌ای نیاز داشتند که اسلام به آنان ارزانی داشت. از اینرو در قرآن به طور مثال از سرکردگی مرد سخن گفته شده، اما مدت‌هاست که وضعیت کاملاً دگرگون شده است. امروز زنان به آموزش دسترسی یافته و شاغل شده‌اند. زنان در اداره‌ها و مؤسسات اجتماعی و سیاسی شرکت می‌کنند. بر مبنای این روند تکاملی، زنان ادعای امتیاز و سرکردگی مردان را دیگر نمی‌پذیرند، چون خداوند – و در اینجا استاد هندی به نظریه‌ی امینه ودود می‌پیوندد – سرانجام فقط یک چیز می‌خواهد: برابری و عدالت.

فمینیسم اسلامی دلایل قوی علیه این تصور که اسلام ضد زن است و در اروپا رواج دارد ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که اسلام، مانند سایر مذاهب جهانی به شیوه‌های مختلف تفسیر و تعبیر تواند شد. موضع فمینیسم اسلامی مخالف با اصولگرایی و ارتودوکسی و نیز مخالف این پارادایم است که مدرن‌تر و اجتناب‌ناپذیر باید سکولار باشد. از اینرو در نهادهای غربی و سازمان‌های غیردولتی به عنوان حامل پیام امیدوارکننده تلقی می‌شود و پروژه‌های فمینیسم اسلامی کمک‌های مادی دریافت می‌کنند. با وجود این، سؤال این است که آیا انتظارات زیادی که از آن می‌رود می‌تواند برآورده شود. و آیا فمینیسم اسلامی بیش از یک جنبش روشنفکری نخبگان مسلمان، فراملتی است که به طور منظم در مادرید، جاکارتا و سایر پایتخت‌های جهان گردهم می‌آیند تا از اهمیت خود اطمینان یابند؟

واقعیت این است که بخش بزرگی از زنان فعال به دلایل روشن و واضح در غرب به سر می‌برند، چون به خاطر ایده و افکارشان در کشورشان تحت پیگرد قرار می‌گیرند، زندانی می‌شوند و محتملاً به عنوان زنان مرتد اعدام می‌شوند. درعین حال، در کشورهای اسلامی لیبرال صدای آنها گوش‌های شنوایی دارد. در این کشورها در تلویزیون ظاهر می‌شوند، مقالات آنها در مطبوعات منتشر می‌شوند و به عنوان خبرگان در مباحث شرکت می‌کنند. اینان آکسیون‌هایی علیه خشونت در خانواده سازمان می‌دهند، درخواست می‌کنند زنان نیز باید به مقامات برتر

نایل شوند و بر رفرم‌های حقوقی تاثیر می‌گذارند. آنها در برخی موارد موفق شده‌اند متحدین با نفوذ بیابند و به پیشرفت‌های قابل توجهی نایل شوند. در مراکش شاه کنونی، محمد ششم، در راس جنبش اصلاح طلبی که زنان سازمانده آن بودند قرار گرفت و قوانین جدید حقوق زنان تصویب شد که به خاطر متری بودن مورد تحسین بین المللی قرار گرفت.

-فمینیسم اسلامی در تلاش‌های پیگیر به منظور تحول اجتماعی با محافظه کاران رقابت می‌کند که هر نوع تحول آزادی خواهی را بدعت و به عنوان نوآوری غربی افشا کرده و اغلب وضعیت موجود را به عنوان لیبرالیسم غربی رد می‌کنند. شیوهی محافظه کارانه و ارتجاعی چنین رفرمی این است که پیشروی تاریخ در مورد حقوق مدرن زنان را به عقب بازگردانند و هر آنچه را که فمینیست‌های زن پیشنهاد کرده و می‌کنند با روندی متقابل خنثی کنند.

گاه و بیگاه برخوردها و تقابل عجیب و مضحک بین پروژه‌های فمینیستی و مردسالاری مشاهده می‌شود؛ مانند آنچه که در استان «آسه» در باختر اندونزی رخ داد. در این استان در پایان سال ۲۰۰۸ با همکاری زنان فعال برای کسب حقوق زن، رهبران مسلمان و نهاد آلمانی همکاری‌های فنی، میثاق متری حقوق زن تنظیم شد. این میثاق را فرماندار، رئیس پارلمان محلی و نمایندگان چندین مؤسسه دولتی، مذهبی و مدنی امضا کردند. مدت بسیار کوتاهی پس از آن، همین پارلمان قانونی به تصویب رسانید که سنگسار به خاطر «زنا» در آن گنجانده شده بود و یکی از وزرای محلی شلوار پوشیدن زنان را ممنوع کرد!

مسلمانان لیبرال و فمینیست‌ها تنها با مخالفت روحانیون مرتجع و مردان ضد فمینیست رو به رو نیستند. مخالفت به مراتب شدیدتر از سوی زنان مسلمانی است که نوعی اسلام سرکوب گرا را آلترناتیو مدرن تلقی می‌کنند. این زنان می‌ترسند که ممکن است رهایی زن و آزادی به فساد اخلاق زن و بلبشویی اخلاق جامعه و سرانجام به فحشا، اعتیاد به مواد مخدر و زوال خانواده منجر شود. مقررات سخت گیرانه باید از آنها جلوگیری کند و نیز وظیفه‌ی پوشش بدن زن ضروری است تا تمایل به ارتکاب گناه نتواند بروز کند.

طنز تاریخ است که اینک در مالزی گروهی از زنان به طور آشکار درباره‌ی سرکردگی مرد تبلیغ می‌کنند؛ در سالیان اخیر اعضای «کلپ زنان مدافع چند همسری» [۵] که در بین آنها زنان دانشگاهی نیز وجود دارد اعلام می‌کنند، دستور الهی تبعیت زن از مرد را موقعی می

توانند به بهترین وجه اجرا کنند که شوهرشان چندهمسر داشته باشد. شهوت جنسی غریزه‌ی طبیعت مردان است، اما زنان پیش از هر چیز به پرورش کودکان می‌اندیشند و شیوه‌ی تعدد زوجات، هم برای مرد و هم برای زن، مفید است. برخلاف جهان غرب که در آنجا معشوقه‌ی مرد اگر حامله شود بی پناه می‌ماند، در تعدد زوجات اسلامی زن و کودکان، چون از شوهر نفقه دریافت می‌کنند، زندگی‌شان تامین می‌شود.

تاکنون چنین افکاری در وحله‌ی نخست از سوی مردانی مانند آیت الله منتظری ابراز شده است که در دهه هفتاد دوهزار میلادی پیشنهاد کرد سازمان ملل تعدد زوجات را به عنوان حقوق بشر به رسمیت بشناسد. اما "خواهران در اسلام" چند همسری را رد می‌کنند. پژوهشی که به توصیه‌ی آنها انجام گرفت نشان داده است که تعدد زوجات به تنش و کشمکش در خانواده و سرانجام به تشدید اعمال خشونت نسبت به زنان می‌انجامد. از اینرو این گروه سال‌هاست که علیه آن مبارزه می‌کند. این گروه هم چنین به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌کند که در آن آمده است: «مرد فقط موقعی می‌تواند با چند همسر ازدواج کند که مطمئن شود با همه‌ی آنها عادلانه رفتار می‌کند.»

آنچه که دقیقاً از عدالت فهمیده می‌شود بین زنان نیز مورد اختلاف است. بانوان "کلوپ مدافعان چند همسری" به طور یقین آنچه از عدالت می‌فهمند با خواهران مسلمان شان تفاوت دارد. اما اخیراً زنان فمینیست بی آنکه بخواهند و خارج از انتظارشان بود پشتیبانی پیدا کرده اند. «نیک عزیز نیک مات»، رهبر حزب اسلامی مالزی و طرفدار پر و پا قرص چند همسری مردان، از روحانیون اسلامی انتقاد کرد که همسرشان را با زنان جوان تر معاوضه می‌کنند و چون "چهار" همسر برای ارضای شهوت جنسی آنان کفایت نمی‌کند با طلاق دادن همسر پیر نیازشان را برآورده می‌کنند. اظهارات این رهبر نه تنها زنان فمینیست بلکه زنان مسلمان محافظه کار و اصولگرا را نیز خشمگین کرد، چون به هر حال این اظهار نظر به اعتبار چند همسری لطمه می‌زد. نمی‌توان پیش بینی کرد که آیا این تضادها سبب خواهد شد اصولگرایان نوین به فمینیسم اسلامی روی آورند یا نه؟

پا نوشت ها :

Amina Wadud [۱]

Sisters in Islam [۲]

"Gender Jihad" [۳]

منبع: این مقاله ترجمه یکی از مقالات سوزانه اشتروتر، Susanne Schröter، پروفسور قوم شناسی در دانشگاه فرانکفورت است که در سال ۲۰۱۱ منتشر شده است. برگرفته از، Nr. ۲۷۲، FAZ . ۲۲.November.۲۰۱۱

مهاجرت، جنسیت و تبعیض

گفتگوی سیلویا کادری روزنامه نگار سوئدی با مهرداد درویش پور ✖

تبعیض جنسیتی باید در بازار کار برجیده شود. تبعیض در همه روابط باید برجیده شود. دگر جنس خواهی اجباری باید به عنوان هنجار به زیر سؤال رود. روابط زوج ها باید بر پایه عشق و مراقبت پایه ریزی شود و توزیع قدرت در خانواده برابر باشد.

۱. چرا به پژوهش در باره جنسیت و قومیت میپردازیم؟

من مردی مهاجر تبار از خاورمیانه ام که می کوشد با نوشتن، سخنرانی و بحث در پیشداوری ها حفره ایجاد کند. علیه تبعیض و بی عدالتی در همه اشکال آن مبارزه می کنم. مادرم الهام بخش من در اندیشه های فمینیستی ام بوده است. او طلاق گرفته بود و به تنهایی مرا بزرگ کرد. با آن که تحصیل نکرده بود، اما موفق به تغییر سرنوشت خود گشت. او که الگوی زندگی ام بود موجب شد من به زنان نه همچون قربانیان منفعل بلکه همچون چالشگران فعالی بنگرم که بسیاری از آنان برای فمینیسم، صلح، محیط زیست و علیه نژاد پرستی فعالانه پیکار می کنند.

۲. یک پژوهش گر جنسیت و قومیت در مدرسه عالی ملاردالن چه میکند؟

من در پژوهش هایم تمرکز خاصی در جنسیت و قومیت در جامعه شناسی و

مددکاری اجتماعی دارم. مطالب متعددی در باره تم جنسیت، قومیت و خانواده نوشته ام. در گروه های مرجع مطالعات اداره اجتماعی کل کشور شرکت داشته ام. در بررسی های دولتی در باره منابع قدرت زنان همکاری داشته و عهده دار بررسی در باره فرهنگ ناموسی از سوی هیئت برابری دولت در مدارس نیز بودم. در زمینه فرهنگ ناموسی معمولاً به من مراجعه می شود. برخی از نوشته هایم درباره برابری زنان و مردان است. از نظریه فمینیسم ضد نژاد پرستانه میان برشی استفاده میکنم که سیستم های قدرت را در حوزه طبقه، جنسیت، قومیت، سن و گرایش جنسی در هم می آمیزد.

۳. فمینیسم برای تو چه معنایی دارد؟

قبل از همه برابری زن و مرد. اما فمینیسم پروژه رهایی و آزاد شدن نیز هست. ما باید الگوهای مردانه امروز را به چالش بکشیم، روابط دمکراتیک با فرزندان را در خانواده تثبیت کنیم. منافع فرزندان باید مبنای تربیت و پرورش باشد. تبعیض جنسیتی باید در بازار کار برچیده شود. تبعیض در همه روابط باید برچیده شود. دگر جنس خواهی اجباری باید به عنوان هنجار به زیر سؤال رود. روابط زوج ها باید بر پایه عشق و مراقبت پایه ریزی شود و توزیع قدرت در خانواده برابر باشد. کار خانگی و مراقبت از کودک نیز باید به گونه ای برابر تقسیم شود و هر دو به یک اندازه در مسائل اقتصادی نفوذ داشته باشند، به گونه ای که هیچ کدام یک سویه وابسته دیگری نشود. حمایت قانونی از زنان باید افزایش یابد و با خشونت مقابله گردد. مجازات جرائم علیه گروه های تحت فشار نظیر زنان و کودکان، اقلیت های قومی و گروه های همجنس گرا باید شدت گیرد.

۴ چگونه سر از سوئد در آوردی؟

من در تهران متولد و بزرگ شدم. از ۱۳ سالگی به بعد به تدریج در محیط های چپ گرا قرار گرفتم و برای تغییر رژیم شاه تلاش کردم. بعد از انقلاب من عضو تحریریه یکی از نشریات بودم. سپس به کردستان رفتم و با کوله باری از تجربه انقلاب و مبارزه علیه دو حکومت به سوئد آمدم.

در دهه ۹۰ به طور جدی به تحصیل پرداختم. در سال ۲۰۰۳ دکترا در جامعه شناسی دکترا گرفتم. البته تاریخ اندیشه و علوم سیاسی نیز خوانده ام.

۵ زن مهاجر تا چه حد در سوئد ادغام شده است؟

به طور عمومی موقعیت زنان از گذشته بهتر شده است درحالی که مردان موقعیت پیشین خود را از دست داده اند. امری که طلاق های بسیاری را در پی داشته است. در خانواده های تحصیل کرده که مردان خود را تطبیق داده اند، زنان از موقعیت نسبتاً برابری برخوردارند. اما "ازدواج های وارداتی" که مردان سوئدی زنان خود را از خارج می آورند، اغلب نابرابر است. بیشترین آمار خشونت در خانواده هایی به چشم می خورد که در آن مردان سوئدی با زنان آسیای جنوب شرقی زندگی می کنند.

۶ از "فمینیسم سفید" خوست نمی آید. چرا؟

"فمینیسم سفید" مربوط به آن دسته از زنان غربی است که با زنان جهان سوم همچون افرادی نابالغ برخورد کرده و در پی "کمک" به خواهران بدبخت خود هستند. حال آن که زنان مهاجر قربانیان منفعل نیستند، بلکه نوعی استراتژی بقا و از پس زندگی برآمدن را رشد داده اند. بسیاری از آنان رل مردان را به چالش کشیده و به تحصیلات عالیه روی آورده اند. اما از آن جا که نام و سیمای "مناسب" ندارند، دست یابی به شغل های با کیفیت بالا در رقابت با زنان و مردان سوئدی برایشان دشوارتر است. از این رو ما نیازمند یک سیاست فعال ضد تبعیض و یک فمینیسم ضد نژاد پرست هستیم. ما به جای آن که در پی فعالیت برای زنان مهاجر باشیم، باید همراه با آنان بکوشیم. باید موقعیت آنان را به ریاست و ... ارتقا داد. مجازات علیه تبعیض باید شدت یابد و باید کمک مالی به اورژانس های زنانه کنیم. مسخره است که اورژانس های زنانه که زنانی که بیش از همه تحت فشار هستند به آنها رجوع می کنند، باید داوطلبانه کار کنند.

۷ آیا تو خود شخصا تبعیض را تجربه کرده ای؟

در زندگی شخصی مسلماً. بیشتر به خاطر چهره "خارجی تبار". یکبار که در خانه تابستانی ام در "نینس هام" در جشن نیمه تابستان شرکت داشتم، یکی از همسایگان نا آشنا از ما پرسید که در آن محله چه می کنیم؟ جواب دادم که خود او آن جا چه می کند؟ او پاسخ داد که آن جا زندگی می کند. گفتم من هم همین طور! او گفت که تا کنون ما را در آنجا ندیده است. جواب دادم من هم همین طور! سپس به او اشاره کردم بهتر آن بود که خود را معرفی کرده و به جای بازجویی به گپ زدن دوستانه می پرداخت. گاهی سخن گفتنم به فارسی در رستوران می تواند موجی عصبانیت دیگران شود. همسایه ای در خانه تابستانی دائماً مرا آندرش صدا می کند. گویا برای او قابل فهم نیست که چنین

فردی با خانه ای در مرکز شهر و با قایق و ماشین می تواند نامش
مهرداد باشد! اما از آن جا که من به حقوق خود واقفم، رفتارهای
تبعیض آمیز را به هیچ وجه نمی پذیرم. خوشبختانه در محیط کارم
تبعیض را تجربه نکرده ام.

شنبه ۱۰ مارس

ترجمه از روزنامه VLT

به نقل از ایران امروز

«زنان دوزخی»★



روایت کیفرهای کهن

ناصر رحیم خانی

«... و آن زنان دوزخی که در دوزخ هستند، اینها کسانی هستند که در این دنیا باورهای زرتشتی، گردآورده و بازمانده واپسین دوران ساسانیان؛ روایت سفر روحانی ویراف، دیده‌ها و بازگفته‌های او از «چینو-دپُل» (۲) [پل صراط]، از بهشت و دوزخ و برزخ و کیفرهای سخت زنان ناپارسا، اسطوره‌ی بهشت و دوزخ و نیز پاداش و کیفر آن جهانی، آفریده‌ی اندیشه‌ی ایرانی است. روایتی است زرتشتی که دیرترها به باورهای دینی یهودی و مسیحی و اسلامی راه یافت، با روایت‌ها و تفسیرهای ویژه‌ی آن باورها در متن داستان آفرینش.

ارداویراف‌نامه، (۱) متنی است کهن از باورهای زرتشتی، گردآورده و بازمانده واپسین دوران ساسانیان؛ روایت سفر روحانی ویراف، دیده‌ها و بازگفته‌های او از «چینو-دپُل» (۲) [پل صراط]، از بهشت و دوزخ و برزخ و کیفرهای سخت زنان ناپارسا.

اسطوره‌ی بهشت و دوزخ و نیز پاداش و کیفر آن جهانی، آفریده‌ی اندیشه‌ی ایرانی است. روایتی است زرتشتی که دیرترها به باورهای دینی یهودی و مسیحی و اسلامی راه یافت، با روایت‌ها و تفسیرهای ویژه‌ی آن باورها در متن داستان آفرینش.

حتی در کهن‌ترین متن از متن‌های دین‌های ابراهیمی یعنی در باب نخست «سفر پیدایش» - نخستین «سفر» از «اسفار» پنجگانه‌ی تورات - از بهشت و دوزخ سخنی در میان نیست.

ارداویراف‌نامه، نخستین روایت است از معراج انسان به «عالم بالا» و سرنمون معراج‌ها و معراج‌نامه‌های بعدی.

ارداویراف‌نامه را قیاس کرده‌اند با کمدی الهی (دوزخ) دانته (۳) به‌ویژه در همسانی روایت این دو کتاب از دوزخ و کیفر «زنان ناپارسا».

پژوهشگر اسطوره‌های ایرانی مهرداد بهار، متن فارسی ارداویراف‌نامه را در کتاب «پژوهشی در اساطیر ایران» به دست داده‌است. (۴)

این متن کهن را، همانند هر متن دیگر می‌توان از منظرهای گوناگون خواند و نگریست و ارزیابی کرد. اما گزارش گونه‌ی پیش‌رو، تنها آن بخش از متن ارداویراف‌نامه را گزارش می‌کند که روایت «بهشت» است و «دوزخ»، روایت «پادافراه روان زن دروند»، روایت نابرابری جنسیتی، فرودستی زن، نابرابری حتی و بویژه دربرشمردن «گناهان» و نابرابری در «کیفر» های سخت. در پانویس این گزارش گونه، چند روایت اسلامی - شیعی آمده است در باب «بهشت» و «جهنم» و نیز «عقوبت زن»، به گواه همسانی روایت‌ها، بازتاب اثر گذاری آیین کهن زردشتی بر باورهای مذهبی پس از خود.

اما سرآغاز کتاب ارداویراف‌نامه، شرحی است در «چرایی» و «چگونه‌گی» معراج ارداویراف، دیدار او با «ایزدان مینوی» و آگاهی آوردن او از آن جهان.

کتاب می‌گوید: «گجسته اسکندر رومی مصری مسکن» آن «پتیاره بدبخت» (۵)، «اهریمنی»، «بدکردار»، همه‌ی «اوستا و زند» را که بر پوست‌های پیراسته‌ی گاو به آب زر نبشته بود برآورد و بسوخت و بسیاری از «داوران» و «هیربدان» و «موبدان» و «دین‌برداران» و «دانایان» ایران‌شهر را بکُشت. پس از آن مردمان ایران‌شهر در آشوب و پیکار بودند و چون «شاه» و «رهبر» و «سالار» و «دستور دین‌آگاه» نداشتند در امر «ایزدان» به شک بودند و «شرک» و «شک» و «اختلاف رای» در جهان پدید آمده بود. اشاره‌ی کتاب به همین «شرک» و «شک» و «اختلاف رای» و نبود «شاه» و «رهبر» و «دستور دین‌آگاه»، هم چگونگی زمانه‌ی «آشوب» را تصویر می‌کند و هم انگیزه و هدف «دستوران دین‌آگاه» و «موبدان» زردشتی را در فراهم آوردن کتاب روایت‌های «بهشت»

و «دوزخ». روایت‌های هولناک از دوزخ تا «شرک» و «شک» از دل «گناهکاران»، زدوده شود.

خانم مری بویس، ایران‌شناس نامدار که در ادبیات و آیین زرتشتی سرآمد دیگر پژوهشگران سده‌ی پیشین بود، درباره‌ی ی ناروشنی تاریخ تالیف متن اولیه‌ی ارداویراف نام، نوشته‌ی است:

«يك اثر زرتشتی که تاریخ تالیف آن معلوم نیست در دست است که ظاهراً قصد از تالیف آن تقویت نحوه‌ی زندگی کردن زرتشتی‌ها بهانه است... اسم پارسی میانه کتاب ارداویراف‌نامه است.»
مری بویس، در باره‌ی تصویرهای «دوزخ» ارداویراف‌نامه، می‌نویسد:

«اگر فردی فاقد قدرتِ تخیل لازم باشد تا متصور شود روان شخص گناهکار پس از مرگ با چه سرنوشت هولناکی روبرو خواهد شد، برایش کتاب باستانی ارداویراف‌نامه را تالیف کرده‌اند. ظاهراً کتاب در سده‌ی نهم یا دهم از «روایت پهلوی» اقتباس شد تا موجب استواری ایمان کسانی شود که دچار تزلزل روحی گشته‌اند. نسخه‌های متعدد از این اثر همراه با نقاشی‌های زنده در دسترس بود و کسانی که سواد نداشتند نیز با تماشای صحنه‌های نقاشی شده کتاب دچار بیم و هراس می‌شدند تا به تزکیه نفس و تهذیب اخلاق خویش پردازند. از جمله نسخ خطی که در سال ۱۵۵۹ از ترك آباد یزد برای پارسیان هند فرستاده شد، نسخه‌ی ارداویراف‌نامه بود. يك قرن بعد بازرگانی فرانسوی (تاورنیه) در شهر کرمان مشاهده می‌کند که موبدان:

«کتاب‌هایی دارند مملو از تصاویر كوچك که با ناشیگری تصویر شده بودند و نشان می‌دادند که پاره‌های از گناهان آدمی را در دوزخ چگونه کیفر می‌دهند»

این اثر به فارسی و گجراتی ترجمه و پس از چندی در چاپخانه‌های بمبئی به زیور طبع آراسته شد. یکی از نسخه‌های چاپ عکس‌دار بمبئی در سال ۱۹۶۰ به شریف آباد یزد آورده می‌شود تا پاره‌ای از روستایان هراسناک آن را تورق و تماشا کنند.» (۶)

باری در زمانه‌ی «شرک» و «شک» و «اختلاف رای»، «مغ مردان» اندوهگین می‌شوند، انجمن می‌کنند، و چاره را در این می‌بینند تا کسی رود و از «ایزدان مینوی» آگاهی آورد که آیا «آفرین» و «نیرنگ» [دعا و نیایش] و «پاریاب» [وضو] و تطهیر که مردمان روزگار به جای

می‌آورند به «ایزدان» می‌رسد یا به «دیوان» و به فریاد روان مردمان می‌رسد یا نه.

اینچنین، «مغ مردان» همه مردم را فراخواندند و از میان همه، هفت مرد را جدا کردند که به ایزدان و دین بی‌گمان‌تر بودند و اندیشه و گفتار و کنش ایشان پیراسته‌تر و نیکوتر بود.

و آن هفت مرد از هفت، سه و از سه یکی، ویراف نام را برگزیدند.

به خواست ویراف، سه بار هم قرعه انداختند، نخستین بار به اندیشه‌ی نیک، دگربار به گفتار نیک، و سه دیگر به کردار نیک و هر سه بار قرعه بر ویراف افتاد.

اما «آن ویراف را هفت خواهر بود و آن هر هفت خواهر، زن ویراف بودند و متون دین را از بر کرده بودند». آن هر هفت خواهر از شنیدن داستان برادر برآشفتنند. «هرزه درآیی» و «بانگ» کردند، در انجمن «مزدیسنان» رفتند و گفتند: «مکنید شما مزدیسنان. ما هفت خواهریم و آن یک برادر و هر هفت خواهر آن برادر را زنیم (۷) ... شما او را پیش از زمان، از این شهر زندگان به آن شهر مردگان فرستید. بر ما بی‌دلیل ستم رفته است.»

«مزدیسنان»، آن هفت خواهر را دلگرمی دادند و گفتند که «ما ویراف را تا هفت روز تندرست به شما بسپاریم و این نام‌آوری بر این مرد بماند».

خواهران، هم‌داستان می‌شوند، ویراف پذیرای سفر روحانی می‌شود.

بزرگان دین در خانه مینوی جای‌ی خوب به اندازه سی گام بر می‌گزینند. پس ویراف «سر و تن بشست و جامه نو پوشید، به بوی خوش ببوی‌آید، بر تخت‌های سزاوار بستر نو و پاک بگسترد ... نیایش کرد و روانگان یاد کرد و خورش خورد». «مغ مردان» می و منگ گشتاسبی در سه جام زرین پر کردند، یک جام را به اندیشه نیک و دیگر جام را به گفتار نیک و سه دیگر را به کردار نیک فراز کردند.

می و منگ گشتاسبی آن می آمیخته به منگ است که گشتاسب از دست زرتشت نوشید و حقیقت دین وی را دریافت.

ویراف آن می و منگ را بخورد و بر بستر خفت.

آن هفت خواهر ویراف پیرامون بستر او نشستند و هفت روز شبان،

اوستا نیایش کردند. خواهران با همه «مزد یسنان» و «دستوران دین» و «هیریدان» و «موبدان» به هیچ‌گونه پاسبانی از ویراف را رها نکردند.

روان ویراف از تن به چکاد دایئیتی، به «چینو-دپُل» [پل صراط] رفت و هفتم شبانه روز باز آمد و در تن رفت، برخاست، گویئی از خواب خوش برخیزد با اندیشه‌ای بهمن گونه و خرم.

آن خواهران با «موبدان» و «مزدیسنان» چون ویراف را دیدند شاد و خرم شدند و گفتند «خوش آمدی تو، ویراف، پیغامبر ما مزدیسنان، از شهر مردگان به این شهر زندگان آمدی» ...

ویراف فرمود: «آورید دبیر دانا و فرزانه را». دبیر فرهیخته‌ی فرزانه را آوردند و پیش وی نشست و هر چه ویراف گفت درست و روشن و آشکار نوشت...

کتاب ارداویراف نامه از پس شرح چرایئی و چگونگی معراج ویراف، در برگیرنده‌ی گفته‌های اوست از سفر به جهان دیگر، دیدار با «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر»، گذر از «چینو-دپُل» و بهشت و دوزخ، دیدن روان کیفر دیده زنان و مردان، پرسش از گناه تن و پاسخ «سروش پرهیزکار».

ویراف به دبیر فرهیخته‌ی فرزانه چنین فرمود نوشتن: «که بدان، نخستین شب، «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» به پیشباز من بیامدند و بر من نماز بردند و گفتند که «خوش آمدی تو ارداویراف، که تو را هنوز زمان آمدن نبود». من گفتم «پیغامبرم». پس «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» دست مرا فراز گرفتند. نخستین گام را به اندیشه نیک و دیگر گام را به گفتار نیک و سدیگر گام را به کردار نیک فراز آمدم به «چینو-دپُل» هر مزد آفریده. چون به آن جای فراز آمدم، «روان» در گذشتگان را دیدم که در آن سه شب نخستین به بالین «تن» نشسته‌اند و آن سخن «گاهانی» را می‌سرایند: Usta ahamai usta kahamaicit

... پس آن «چینو-دپُل» نه نیزه پهنای گشوده شد. من با «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» به «چینو-دپُل» به آسانی و به فراخی و نیک و به دلیری و به پیروزمندی بگذشتیم... «ایزد مهر» ... و «ایزد بهرام» ... و «ایزد اشتاد» به من ارداویراف نماز بردند و من ارداویراف، دیدم رشن(۸) راست را که ترازوی زرد زرین به دست داشت و پرهیزکاران و «دُرَوندان» [بدینان] را قضاوت می‌کرد.

پس «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» دست من فراز گرفتند و گفتند که «بیا تا به تو نمایم» «بهشت» و «دوزخ» و روشنی و خواری را. و آسانی و فراخی و خوشی و رامش و شادی و خوشبوی «بهشت» را که پاداش پرهیزکاران است. و به تو نمایم تاریکی و تنگی و دشواری و بدی و اندوه و آسیب و درد و بیماری و سهمگینی و بیمگینی و ریشگینی و گند در «دوزخ» را که پادافراه گونه گونه‌ای است که دیوان و جاودان و بزهگران گیرند.»

«سروش پرهیزگار» و «ایزد آذر» جای «برزخیان» را هم نشان می‌دهند. این جای را «همستگان» (۹) خوانند. یعنی آمیختن، در هم آمیختن، جایی که گناه و ثواب به گونه‌ای برابر با هم آمیخته است. «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند مردمانی که گناه و ثواب آنان برابر باشد تا تن پسین به این «همستگان» ایستند، پادافره ایشان را از گردش هوا است: سردی یا گرمی، و ایشان را پتیاره دیگری نیست.

پس از آن شرح جای جای بهشت است، جایگاه‌ها و پایه‌ها. (۱۰) «ستاره پایه»، «ماه پایه»، «خورشید پایه». در جایگاهی که «خورشید پایه» است روان‌هایی هستند که «به گیتی پادشاهی نیک و خداوندی و سالاری» کردند. کدخدایان و دهقانان که بزرگ‌دودمان‌های سرزمین هستند و بسیار کاریز و رود و چاه را به کشت و آبادانی آوردند، در بستر خوب و بالش و قالی شایسته، در گاه بسیار زرین‌اند. روان‌شبانان که به گیتی چارپای و گوسفند را ورزیدند و پرورند ... در آن روشنی و بدان بالای درخشان و رامش و شادی بزرگ می‌روند.

سرانجام «بهمن امشاسپند»، از گاه به زر ساخته، دست ارداویراف را فراز گرفت و به اندیشه‌ی نیک و گفتار نیک و کردار نیک، او را رهنمون شد به «میهن هرمزد و امشاسپندان و دیگر پرهیزگاران و فروهر زردشت سپتمان و کی گشتاسب و جاماسب و دیگر سروران دین و پیشوایان» که از آن جای هرگز روشن‌تر و نیک‌تر نبود.

مهرداد بهار درباره‌ی «جای‌ها» و «پایه‌های» بهشت ارداویراف می‌نویسد: «چنین بر می‌آید که بهشت نیز مفهومی طبقاتی داشته است. مردم فرودست و میانه حال می‌توانستند فقط از فرو پایه‌ترین طبقه بهشتی یعنی از «ستاره پایه» برخوردار شوند، در «ماه پایه» شاهانی که یشث نکرده، گاهان [سرودهای آسمانی زرتشت] نسروده و ... در «خورشید پایه» کسانی که پادشاهی نیک و خداوندی و سالاری کرده و آیین‌ها و دستورهای دین را به‌جا آوردند، اما در پنجمین و برترین طبقه بهشت که میهن و یا محل اقامت هرمزد و امشاسپندان است،

سروران دین زردشتی: موبد و شاه مقدس، پیامبر و پیامبر زادگان بسر می‌برند و بکلی از اغیار و از عوام‌الناس خالی است».

باری، گفته‌های ارداویراف از بهشت و دوزخ، پرسش‌های او درباره «روان»‌ها از «سروش پرهیزکار» و «ایزدآذر» و پاسخ‌های آنان به ارداویراف را با هم بخوانیم.

ارداویراف آغاز سخن می‌کند از روان زن‌های نیک با جامه‌ی زر نشان و گوهر نشان.

«روان آن زنان بسیار نیکان‌دیش، بسیار نیک گفتار و بسیار نیک کردار فرمانبردار را که شویشان را به سالاری قبول دارند، در جامه زر نشان و سیم نشان و گوهر نشان دیدم. پرسیدم که ایشان «کدام روان‌ها» هستند».

«سروش پرهیزکار» و «ایزدآذر» گفتند که این «روان آن زنان است که به گیتی آب را بزرگ داشتند و آتش را بزرگ داشتند و زمین را و گیاه را و گاو و گوسپند و دیگر همه آفریدگان نیکوی هرمز را بزرگ داشتند... سپاس ایزدان جهان مینوی و ایزدان جهان مادی را بجای آوردند و خشنودی و یگانگی و احترام و فرمانبرداری شوی و سالار خویش را ورزیدند و به دین مزدیسنا بی‌گمان بودند».

از آن پس، بیش‌ترین پاره‌های گفته‌های ویراف شرح «کیفر»‌های دهشتناک «روان» زنانی است که در این جهان فرمانبردار شوی و سالار خویش نبوده‌اند، سالار خویش را «جوابگویی» کرده‌اند، «سگ زبان» بوده‌اند، کودک «تباه» کرده‌اند [جنین انداخته‌اند]، در گیتی جادوگری کرده‌اند، دشتان [عادت ماهانه] از شوهر پنهان کرده‌اند و با او هم‌بستر شده‌اند».

• «روان زنی را دیدم که جسد خویش به دندان می‌لیسید و می‌خورد. پرسیدم که این روان کیست؟ «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند این روان آن زن دُرُوند(۱۱) [بی دین] است که به گیتی جادوگری می‌کرد».

• «روان مردی چند و زنی چند را دیدم که ایشان را نگوئسار در دوزخ آویخته بودند و همه تن از ایشان را مار و کژدم و دیگر خرفستران(۱۲) [مار و مور و عقرب] می‌جویدند. پرسیدم که این «روان‌های کدام مردمان‌اند؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که این «روان‌های آن مردمان‌اند که به گیتی آب و آتش را حفظ نکردند

و ریمنی بر آب و آتش بردند و در ملا عام آتش را کشتند»

• «روان زنی را دیدم که به پستان خویش کوهی را می‌کند و سنگ آسیائی را چون مرده‌ای بر سر می‌داشت، پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟»، «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن زن دُروند است که به گیتی کودک خویش را (درشکم) جسد و تباه کرد و بیفکند»

• «روان زنی را دیدم که به پستان به دوزخ آویخته بود و خرفستران همه تن او را می‌ستانند. پرسیدم که این «تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که این «روان آن زن دُروند است که به گیتی شوی خویش را رها کرد و تن به مردکسان داد و روسپیگری کرد»

• «روان زنی را دیدم که به شانه آهین سینه و پستان خویش می‌برید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که این روان آن زن دُروند است که به گیتی شوی و سالار را تحقیر کرد و بد بود و بدآراست داشت. خویش را می‌آراست و با مرد کسان (عمل) بد انجام می‌داد»

• «روان زنی را دیدم که به زبان تابه‌ای گرم را می‌لیسید و دست خویش را زیر آن تابه می‌سوزاند. پرسیدم «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن زن دُروند است که به گیتی نسبت به شوی و سالار خویش جوابگوی کرد و سگ زبان بود و نافرمانی کرد و کام او را در گادن بر نیاورد و خواسته [مال، اندوخته] از شوی دزدید و پنهانی اندوخته خویش کرد»

• «آنگاه روان زنی را دیدم که به پستان کوهی آهین می‌کند و کودکی از آن سوی کوه می‌گریست و بانگ وی می‌آمد و کودک به مام و مادر به کودک نمی‌رسید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که این روان آن زن دُروند است که به گیتی نه از شوی خویش، بلکه از دیگر کس آبستن شد و گفت آبستن نبودم و کودک تباه کرد»

• «آنگاه روان زنی چند را دیدم که هر یک را چند زبان بود. پرسیدم که «این زنان چه گناه کردند»، «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن زنان دُروند است که به گیتی زبان‌شان تیز بود و شوی، سالار خویش را به بسیار به زبان آزدند»

• «روان زنانی را دیدم که به دست خوبش و دندان خویش، پستان خویش می بریدند و سگان شکم (ایشان را) می دریدند و می خوردند و (به) هردو پای بر روی گرم ایستاده (بودند). پرسیدم که «این روانها از آن کیست و چه گناه کردند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان دروند است که به گیتی، به دشتان (هنگام حیض)، خورش ساختند و پیش مرد پرهیزگار بردند و خوردن فرمودند و (درباره) جادوگری جستجو می کردند و سپندارمذ زمین و مرد پرهیزگار را آزدند»

• «جایی فراز آمدم و روان زنی را دیدم که ریم [چرک، چرک جراحی] و پلیدی مردمان را تشت تشت برای خوردن به وی می دادند. پرسیدم «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن زن دُروند است که به هنگام دشتان [عادت ماهانه] از مرد دوری نجست و آیین را پاس نداشت و به آب و آتش رفت.»

اما «دشتان» چیست، چراست و از کجاست؟

«دشتان» تحفه و پاداش «اهریمن» است به دختر خود، «جهیکا».

در کهن ترین متن های ایرانی اسطوره ی آفرینش، «اهریمن» با بوسه زدن بر سر دختر خود «جهیکا» یا «جهی» «دشتان» را بر او آشکار می کند.

در کتاب «بندеш» آمده است که «اهریمن» در نبرد با «مرد پرهیزکار» سست شد و سه هزار سال به سستی فرو افتاد. در آن سستی دیوان بیامدند و گفتند «برخیز پدر ما! زیرا ما در گیتی آن گونه کارزار کنیم که «هرمزد» و «امشاسپندان» را از آن تنگی و بدی رسد». اما «اهریمن» تبهکار آرام نیافت و به سبب بیم از «مرد پرهیزکار» از آن سستی برنخواست تا آنکه «جهی» تبهکار در پایان سه هزار سال آمد و گفت که «برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر «مرد پرهیزکار» و گاو ورزا هلم که به سبب کردار من زندگی نباید. فرّه ایشان را بدزد، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش هرمزد آفریده را بیازارم.»

او آن بدکاری را چنان به تفصیل بر شمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن سستی فراز جست، سر «جهی» را ببوسید، این پلیدی که دشتانش خوانند، بر «جهی» آشکار شد. اهریمن به «جهی» گفت که «تو را چه آرزو باشد، بخواه تا تو را دهم»، آنگاه «هرمزد» به خرد همه آگاه دانست که بدان زمان آنچه را «جهی» خواهد، «اهریمن» تواند داد.

«هرمزد» برای صلاح، آن تن زشت شبیه وزغ اهریمن را چون مرد جوان پانزده ساله‌ای به «جهی» نشان داد. «جهی» به «اهریمن» گفت: «مرد کامگی [میل به کامجویی با مرد] را به من ده تا با سروری او در خانه نشینم».

باری «جهیکا» یا «جهی» به معنای روسپی، نام دختر «اهریمن» است. «جهیکا» نه تنها انگیزاننده‌ی «اهریمن» به تازش بر جهان «هرمزدی» است بلکه فریبنده و اغواگر مردان نیز هست و بنا به پاره‌ای اسطوره‌های زرتشتی، زنان از «جهیکا» پدید آمده‌اند و دشتان (۱۳) هم تحفه «اهریمن» است به «جهیکا».

برابر آیین‌های زرتشتی، زنان را در روزهای «دشتان» از خانه دور می‌کردند، تا آب و آتش و زمین و گیاه را آلوده نکنند، خوراک آنها را در ظرفی جداگانه می‌دادند، از دست زدن به چیزهای خانه منع می‌شدند و آمیزش آنان با مرد گناهی بزرگ و سزاوار کیفری سخت بود. در «دانشنامه‌ی مزدیسنا»، «دشتان» نشان بلوغ دختر و زمان شوهر دادن اوست. اگر پدر، دختر را شوی ندهد، هر بار که دختر «دشتان» شود، گناهی بزرگ بر پدر نوشته می‌شود و در «چینو-دیل»، اولین گناهی که «شمار» کنند، همین گناه است.

در کتاب «صد در بندهشن» می‌نویسد: «و آنچه پرسیدند که زنان را شوهر کردن چه کرفه (ثواب) است، بدانند که به دین در چنان پیداست که دختر چون نه ساله شود، می‌باید نامزد شوی کنند. چون دوازده ساله باشد، با شوهر دهند و چون «دشتان» شود، شوهر سزاوار به خویشتن آید و به شوهر ندهند و اگر پدر ندهد هر بار که «دشتان» شود و دختر سر شوید آن پدر تنافوری [یکی از مدارج گناه] که هزار دویست درم سنگ، گناه باشد و به سر «چینو-دیل» اول شمار این کنند. و اگر مادر رضا ندهد، این گناه مادر باشد. و اگر برادر رضا ندهد این گناه برادر باشد و اگر دوده سالار رضا ندهد این گناه دوده سالار باشد...» موبد اردشیر آذر گشسب در کتاب «مقام زن در ایران باستان» که در رد «ناسزاه‌ها و تهمت‌های بیجا و ناروا» نوشته، به «سن بلوغ در ایران باستان پانزده بود و دختران جوان می‌توانستند پس از رسیدن به پانزده سالگی به خانه شوهر بروند». در کتاب ویدیوئودات چنین نوشته شده «آن مرد باید خواهر یا دختر خود را پس از رسیدن به پانزده با گوشواره‌ها در گوش به یک مرد پارسا به زنی بدهد».

اما در کتاب «زن در آیین زرتشتی» و در اشاره به سن ازدواج از

فصل سی و چهار کتاب «صد در بندهش» بار دیگر چنین می‌خوانیم: «واندر دین پیداست که دختر تا نه ساله نشود به شوهر نباید دادن و نامزد کسی نباید کردن و تا دوازده ساله شود پس به شوهر باید دادن چه گناه باشد...» و اما اگر دختری خود شوهر نخواهد و نکند «این گناه دختر باشد به سر «چینو-دیل» پادافراه این فرمایند و اگر هم چنان به هیچ حال شوی نکند و شوهر سزاوار باشد و خواستاری کند و دختر سر در نیارد چون هشتاد ساله شود و بمیرد اگر صد هزار کار و کرفه [ثواب] کرده باشد، ممکن نیست که روان او به بهشت رسد یا از دوزخ رهایی یابد تا رستخیز تن پسین در دوزخ بماند».

باز می‌گردیم بر سر حدیث و حکایت ویراف. ویراف گفت:

• «جایی فراز آمدم و روان زنی را دیدم که زبان بریده و چشم کنده، مار و کژدم و کرم و دیگر خرفستران مغز و سر وی می‌خوردند و زمان به زمان تن خویش را به دندان می‌گرفت و گوشت می‌جوید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد»، «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که این روان آن زن دُروند است که به زندگی روسپی بود و جادوگری بسیار کرد و بزه‌گری بسیار از او رفت».

• «آن گاه روان مردی را دیدم که نگونسار از داری آویخته شده بود و استمنا می‌کرد و آن منی را در دهان و گوش و بینی وی می‌هشتند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن مرد دُروند است که به گیتی عمل جنسی قبیح کرد و زن کسان را فریفت و گمراه کرد».

• «آن گاه روان زنی را دیدم که جسد خویش می‌خورد، پرسیدم که «این زن چه گناه کرد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «روان آن زن دروند است که به گیتی نهان از شوی، گوشت بسیار خورد و به دیگری داد»

• «آن گاه روان زنی را دیدم که کوهی به پستان می‌کند و تشنه و گرسنه می‌بود. پرسیدم که «این زن چه گناه کرد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن زن دُروند است که کودک خویش شیر نداد و گرسنه و تشنه رها کرد و به سبب کام خویش و به آرزو شهوت عمل جنسی قبیح، با مرد بیگانه رفت»

ویراف، روان مردان «بدکار» و کیفرهای سخت آنان را هم دیده است و باز گفته است هر چند در قیاس با زنان و کیفرهای آنان، شمار مردان

کیفر دیده بسیار کمتر است.

• «روان مردی را دیدم که ریم و دشتان زنان را به دهانش میریزند و فرزند شایسته خود را می‌پخت و می‌خورد. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزدآذر» گویند که «این روان آن مرد دُروند است که به گیتی دشتان مرزی (۱۴) کرد و هر یک گناه، پانزده و نیم تناپوهر است»

• «روان مردی را دیدم که تن در دیگی روی‌آین کرده، وی را می‌پزند، پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزدآذر» گویند که «این روان آن مرد دُروند است که به زندگی بر اثر شهوت کامگی و بدکرداری به سوی زن شویمند بسیار رفت...»

• «روان مردی را دیدم که ماران آلت تناسلی وی را می‌گزیدند و می‌جویدند و به هر دو چشم وی مار و کرم می‌ریدند و میخی آهنین بر زبان وی رسته بود. پرسیدم که «این تن چه گناه کرده که روان چنان پادافراه برد؟»

«سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که این روان آن مرد دُروند است که کون مرزی بسیار کرد و به سبب شهوت کامگی زشت، زن کسان گایئید و با چرب زبانی خویش زن کسان را فریفت و گمراه کرد و از شوی جدا ساخت»

• «روان زنانی را دیدم که میخی چوبین در هر دو چشم زده شده بود، به پای نگون آویخته و بسیار قورباغه و کژدم و مار و مور و مگس و دیگر خرفستران به دهان و گوش و کون و جای گادن اندر شده بودند، پرسیدم که «این روان‌ها از آن کیست و ایشان چه گناهی کردند که روان‌شان چنان گران پادافراه برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن زنان دُروندی است که به گیتی شوی داشتند و با مردی دیگر خفتند و گادن دادند و جای بستر شوی را تباه داشتند و تن شوی را آزرده‌اند.»

• «روان زنانی را دیدم که نگونسار افکنده شده بودند و خار پشت گونه‌ای آهنین با خاری که از آن رسته بود به تن ایشان فرو می‌بردند و باز می‌کشیدند و به ژرفای انگشتی، منی دیوان و دروجان، گندیدگی و ریمنی به دهان و بینی اندر می‌شد. پرسیدم که «ایشان روان‌های کیانند که چنان پادافراه برند؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که «این روان آن زنان دروند است که به گیتی پیمان شکنی اندر شوی کردند و از شوی باز ایستادند و هرگز خشنود نبودند و گادن

ندادند»

• «جایی فراز آدم و روان مردی را دیدم که روانش را گویی ماری ستون آسا به نشیمن فرو شد و به دهان بیرون بیامد و دیگر ماران بسیار، هم اندام وی را همی ستانند. از «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که چنان پادافراه گران برد؟» «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» گویند که این روان آن مرد دُروند است که به گیتی کون مرزی (۱۵) کرد و مرد بر خویش هشت. اکنون روان وی چنین پادافراه گران برد»

کتایون مزداپور با نگاهی به بهشت و دوزخ ارداویراف، مقایسه جنسیت گناهکاران و کیفرهای آنان خواننده را به نکات آموزنده‌ای رهنمون می‌شوند:

«در دوزخ ارداویرافنامه، نظیر جهان واقعی و طبیعی، زنان بی نام و نشان و یکنواخت و همانند پدیدار می‌شوند و مردان گوناگون و آراسته با نامهای بسیار و مشاغل و روشهای متفاوت. مردان هم گناه‌کارترند و هم بهشتی‌ترند... از سی و یک مورد عذاب مردانه، بیست و پنج صحنه غیر جنسی و شش صحنه جنسی است. اما از نوزده زنی که گناه کرده‌اند، همه جا جنسیت آنها مطرح است. یا به دلیل جنسیت خود مرتکب گناه شده‌اند و یا با اعضای جنسی خود شکنجه می‌بینند... در گناه زنان بصورت منفرد، خطا و رنج صد در صد ماهیت جنسی دارد، حال آنکه تنها بیست و چهار درصد از گناهانی که مرد به تنهایی مرتکب می‌شود جنسی است. تعداد مردانی که با اندام جنسی خود مجازات می‌گردند حتی از آنانی که گناه جنسی کرده‌اند کمتر است... به نظر می‌رسد که زنان را رفتار جنسی درست یا نادرست به بهشت یا دوزخ می‌برد و مردان را مشاغل و قدرت خوب یا ناخوب آنان»

بر چکاد دایئیتی، زیر چینودیل، در بیابانی زیر چینودیل، درون زمین، دوزخ مهلک ارداویراف سهمگین و بیمگین است.

ناله و بانگ اهریمن و دیوان و دروجان و بسیار روان‌های دیگر دُروندان از آن جای آن گونه می‌آمد که من پنداشتم که هفت کشور زمین لرزند، من آن بانگ و ناله را شنیدم. ترسیدم. از «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» خواهش کردم که «مرا ایدر مبرید و بازگردید»

پس «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» به من گفتند که «مترس، زیرا تو را هرگز از این جا بیم نباشد». «سروش پرهیزکار» و «ایزد آذر» از

پیش رفتند و من، ارداویراف، از پس به بی‌بیمی، فراز به‌آن درونی‌ترین دوزخ تاریک شدم.

آن تاریک‌ترین دوزخ مهلک، بیمگین، سهمگین، پردرد، پررنج و گند را دیدم. سپس اندیشیدم و چنینم در نظر آمد که چاهی است که هزار نی نیز به بن آن نرسد و اگر همه هیزم‌ها را که در جهان است، همه را در گندترین تاریکی دوزخ بر آتش نهند، هرگز بوی خوش ندهد... و دیگر اینکه به اندازه یال اسب که موی بر موی دارد، بدان گونه بسیار شمار روان دُروندان [بیدینان] در ایستاده‌اند و یکدیگر را نبینند و بانگ نشوند. هر کس ندارد که تنه‌ایم. ایشان را تیرگی و تاریکی و گندیدگی و بیمگینی و زخم و پادافراه گونه‌گون دوزخ چنان بود که کسی که یک روز در دوزخ باشد بانگ کند که «آیا هنوز آن ۹۰۰۰ سال بسر نرسیده است که ما را از این دوزخ رها نکنند؟»

دفتر عقوبت به پایان نیامده است، حکایت هم‌چنان باقیست، هفت اقلیم زمین هنوز می‌لرزند، روزها دوزخ‌اند. آه، روز ۹۰۰۰ سال دوزخ - ما، کی بسر می‌رسی تو؟

* آنچه خواندید، صورت گسترش یافته‌ی مقاله‌ای است که با همین عنوان «زنان دوزخی» در دهماسفندماه سال ۱۳۸۵ خورشیدی (اول مارس ۲۰۰۷ میلادی) منتشر شد. در ویراست کنونی، آگاهی‌های بیشتر در باره‌ی زمانه‌ی تدوین ارداویراف نامه و نیز انگیزه و هدف روحانیان زردشتی، به متن افزوده شده است. همچنین نمونه‌های بیشتری افزوده شده است به نشانه‌ی اثر پذیری روایت‌های ایرانی - شیعی از روایت‌های زردشتی در باب «بهشت» و «دوزخ».

پا نویس ها:

۱- ارداویراف نامه را نخستین بار رشید یاسمی ترجمه کرد. تاریخ این ترجمه، نه در فهرست آثار رشید یاسمی آمده است و نه در منبع‌های دیگر. به احتمال زیاد، این ترجمه، در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۱۴ و ۱۳۲۰ خورشیدی، صورت گرفته است.

دکتر رحیم عفیفی نیز کتاب «ارداویراف نامه، بهشت، دوزخ در آئین مزدیستی» را چاپ کرد. چاپ دوم کتاب (انتشارات توس)، تاریخ ۱۳۷۲ خورشیدی را دارد.

مهرداد بهار در کتاب «پژوهشی در اساطیر ایران»، چاپ اول (ویراست سوم)، بهار ۱۳۷۵ خورشیدی، ترجمه‌ای از ارداویراف نامه بدست داده

است.

خانم ژاله آموزگار، ارداویراف نامی منتشره توسط فیلیپ ژینیوی فرانسوی را ترجمه کردند همراه تحقیقات و توضیحات. چاپ اول ۱۳۷۲ خورشیدی.

داریوش کارگر، ارداویراف نامه (روایت فارسی زردشتی) را به عنوان تز دکترای ارائه کرده و کتاب توسط «دانشگاه اوپسالا» - سوئد منتشر شده است. سال ۲۰۰۹ میلادی.

چند «منظومه»ی فارسی هم، برپایه‌ی روایت‌های ارداویراف نامه هم سروده شده است. از آن میان «منظومه»ی بهرام پژوه از پارسیان هند. این منظومه در سال ۱۹۲۳ میلادی در بمبئی، فراهم آمده است. همچنین «منظومه»ی ادیب‌السلطنه سمیعی، چاپ شده در یادنامه پور داود. بی‌تاریخ.

نخستین ترجمه‌ی ارداویراف نامه، به دست خاورشناس انگلیسی، پوپ، در ۱۸۱۶ میلادی صورت گرفت.

۲- چینودپُل، چینوت پُل، پل صراط است. به موجب روایت‌های زرتشتی یک سوی چینود پل بر روی قله دایئیتی است که نزدیک رودی است به همین نام در ایران و یج، و سوی دیگرش بر کوه البرز قرار دارد و در زیر پل، در حد میانه‌ی آن، دروازه دوزخ (جهنم) است. در کتاب‌ها و روایت‌های زرتشتی درباره این پل و دشواری‌هایی که در عبور از آن پیش می‌آید، سخن رفته است. به اعتقاد زرتشتی‌ها این پل هنگام عبور نیکان به اندازه‌ی کافی گشاده و عریض می‌شود و در هنگام عبور بدکاران تا به اندازه لبه تیغی باریک می‌گردد تا روح بدکار به دوزخ افتد.

۳- دانت، کمدی الهی (دوزخ)، ترجمه‌ی شجاع الدین شفا، چاپ اول ۱۳۳۵ خورشیدی، انتشارات امیر کبیر.

شجاع‌الدین شفا در پیشگفتار ترجمه‌ی دوزخ کمدی الهی دانت، «شباهت عجیبی» بین ارداویراف نامه و کمدی الهی می‌بیند و می‌گوید «جای تعجب» است اگر دانت را از این اثر «بی اطلاع» بدانیم اما در تعدیل این نظر بی‌درنگ می‌افزاید «هر چند که چنین اطلاعی بعید» می‌نماید. شفا می‌نویسد: «نوع سفر به دنیای دیگر، نوع گناهان، نوع عقاب‌ها و شکنجه‌ها و توصیفی که از قسمت‌های مختلف دوزخ می‌شود و وجود کیفرهای گوناگون از قبیل آتش، تعفن، مار، طوفان، افعی آدمی

شکل، تازیانه، حتی خوردن مغز گناهکاران، همه این جزئیات بصورتی مشابه در ارداویرافنامه و کمدی الهی دیده می‌شود در صورتی که در هیچ اثر دیگر قبل از «کمدی الهی» این نوع ریزه‌کاری‌ها را نمی‌توان دید. بدین ترتیب می‌توان گفت که هزار سال پیش از دانته نظیر کتابی که آن را «بزرگ‌ترین اثر نبوغ اروپا» لقب داده‌اند، در ایران زمین وجود داشته است، منتها به خلاف «کمدی الهی» که از آغاز مورد بحث و تحلیل قرار گرفته، این کتاب ایرانی (ارداویراف نامه) گمنام مانده است». شفا همچنین می‌نویسد: «یک اثر دیگر شرقی که آن را نیز غالباً از منابع الهام دانته در سرودن «کمدی الهی» شمرده‌اند «رساله‌الغفران» ابوالعلاء معری (۳۶۳ - ۴۴۹ هجری قمری) شاعر بزرگ عرب است.»

این درست است که ارداویراف نامه و کمدی الهی همسانی‌هایی دارند در شرح بهشت و دوزخ و برزخ و شکنجه‌ها و عقوبت‌های دوزخ اما تفاوت‌های این دو کتاب را که در دو برش تاریخی گوناگون و در دو متن فکری و فرهنگی متفاوت نوشته شده‌اند، نمی‌توان نادیده گرفت.

۴- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و پاره دوم، چاپ اول، بهار ۱۳۷۵، انتشارات آگاه. ویرایش اول کتاب با عنوان اساطیر ایران توسط بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲

۵- پتیاره: واژه پهلوی پتیارک به معنی مخلوق اهریمنی که از پی تباه کردن و ضایع ساختن آثار نیک و آفریدگان اهورا مزدا پدید آمده. مخلوق اهریمنی. دیو. همچنین به معنای دشمنی، مخالفت، ضدیت، مکر، فریب، و نیز در تداول زنان دشنامی است سخت و قبیح: لکاته، پتیاره.

۶- مری بویس، چکیدهٔ تاریخ کیش زرتشت، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، انتشارات صفی‌اللهی، علیشاه، تهران، ۱۳۷۷

۷- ازدواج با نزدیکان - خویدوده یا خیتودت Khitvadat ریشه درکهن‌ترین دوره‌های نخستین شکل‌گیری نهاد خانواده دارد. مفهوم گناه آلود «ازدواج با محارم»، پدیده‌ای است که سپس‌تر از شکل‌گیری کانون خانواده، رواج یافت و مبین تحول و تکامل نظام خویشاوندی‌ست. بنابراین «خویدوده»، ازدواج با خواهر یا مادر، در روزگار خود، برابر مفهوم ناشناخته‌ی «ازدواج با محارم» نبود. برای ریشه‌های کهن آن نگاه شود به: ایرج اسکندری، در تاریکی هزاره‌ها، فصل دوم، ژنت و نظام ژنتی، تحول خانواده و مناسبات خویشاوندی. چاپ اول

پاییز ۱۳۶۳ خورشیدی، ۱۹۸۴ میلادی پاریس. برای چندین نمونه از پیشینه‌ی «خویدوده» نگاه شود به کتاب «زن به ظن تاریخ» نوشته بنفشه حجازی، همچنین برای توضیح واژه‌ی «خویدوده» یا «خیتودت» Khitvadat، انکار گلایه‌مندانه و نامستند پیشینه‌ی آن نگاه شود به کتاب «مقام زن در ایران باستان» نوشته موبد اردشیر آذر گشسب.

در زبان‌های اروپایی از جمله پژوهش‌های مهم در باره‌ی نقش مناسبات جسمانی و گونه‌گونی آن در جامعه‌های روم و یونان باستان جلد دوم کتاب مجموعه‌ی سه جلدی Histoire de la Sexualite اندیشمند فرانسوی، مثل فوکو است که در سال ۱۹۸۴ توسط انتشارات گالیمار به چاپ رسید.

۸ - رشن یا رشنو از داوران محکمه روز واپسین. در نوشته‌های دینی پهلوی و پازند درباره‌ی او گفته شده: پس از آن که روان از چینودیل گذشت، آنگاه رشن، ترازوی زرین را برگرفته، کردارهای خوب و بد را بسنجد. پله‌ی ترازو را به هیچ سو گرایش ندهد، سر موی‌ی بالا و پای‌ین نکند، نه از برای پاکان و نه از برای ناپاکان، نه از برای گدا و نه از برای شاه، با همه یکسان است. خواه توانگر خواه درویش. بدین ترتیب داوری کردار مردم در روز واپسین با اوست.

۹ - همستگان یا «برزخ» ارداویراف نامه در روایت‌های شیعی جای‌ی است به نام «اعراف» و جای «مستضعفین» است. آیت‌الله دستغیب شیرازی در کتاب «سرای دیگر» به نقل از «بحارالانوار» مجلسی معنای گسترده مستضعفین را چنین آورده است: «... دیوانه‌ها و زن‌های‌ی که عقل‌شان کم است بلکه هر ضعیف‌العقل و سفیهی و هر جاهل قاصری که در دنیا اسم خدا و آخرت را نشنیده مثلا میان جنگل‌ها و پشت کوه‌ها زندگی می کرده و خلاصه هرکس حجت برایش تمام نشده، این‌ها مستضعفین هستند و در قیامت جایی میان بهشت و دوزخ آن‌ها را جای می‌دهند، نه معذبند و نه متنعم چون در بهشت حتما باید ایمان همراه باشد و جهنم جای اهل کفر و جرم است، لذا این عده نه درکات جهنم را دارند نه درجات بهشت را. خدا عادل است...» (آیت‌الله دستغیب، سرای دیگر).

۱۰ - در روایت اسلامی - ایرانی بهشت، واژه های فارسی «جاها» و «پایه‌ها» جایگزین می‌شوند با واژه‌ی عربی «صف». در این روایت اهل بهشت اما «یک صد و بیست صف» هستند و روایتی از قول پیامبر اسلام آورده‌اند که «اهل بهشت یک صد و بیست صف هستند و هشتاد صف از آن ها امت من می‌باشند». در این روایت، توضیح داده‌اند که هشتاد صف از صد و بیست صف یعنی دو ثلث از بهشتیان مسلمانانند.

در روایت اسلامی - ایرانی، بهشت و نعمت‌های بهشت سرشت مادی و این جهانی دارند. «در بهشت مؤمن دارای قصری است که در آن هفتاد خانه از یاقوت سرخ و در هر خانه‌ای سریر و روی هر سریر هفتاد خوان طعام و هر خوان طعامی هفتاد رنگ است و مومن از همه آنها استفاده می‌کند. و نیز از تمام حورها که برایش آماده شده بهره‌مند می‌شود» (سرای دیگر)

در این‌گونه روایت‌ها، «افواج دوزخیان» هم برشمرده می‌شوند:

در روایت «تفسیر مجمع‌البیان» شمار «افواج دوزخیان» به دست داده شده و گفته شده که «در قیامت گناهکاران در ده فوج وارد محشر می‌شوند»، عذاب‌ها و عقوبت‌ها همانندی دارد با روایت ارداویراف‌نامه. در تفسیر مجمع‌البیان «فوج ششم زبان‌شان را بی‌اختیار می‌جوند»، «دسته‌ی هفتم دست و پا بریده‌ها هستند»، «دسته‌ی هشتم زنان گناهکاری هستند که «عذاب» و «عقوبت» «اخروی»‌اشان خبر از چگونگی گناه «دنیوی»‌اشان می‌دهد زیرا به گفته‌ی مجمع‌البیان «بوی فرج‌اشان مانند لاشه مردار محشر را فرا گرفته است» ... و فوج دهم کسانی هستند که «سر تا پا لباس آتشین پوشیده‌اند» (آیت‌الله دستغیب، کتاب سرای دیگر) آتش دوزخ آتشی است که سه هزار سال آن را دمیده‌اند، یعنی «آتش دوزخ را هزار سال دمیدند تا سفید شد و هزار سال دیگر دمیدند تا قرمز شد و هزار سال دیگر دمیدند تا سیاه شد و فعلاً سیاه است» (آیت‌الله دستغیب، کتاب سرای دیگر)

روایت‌های شیعی - ایرانی درباره «معراج» و بهشت و دوزخ و برزخ (اعراف)، بازآفرینی و بازنویسی همان باورهای کهن ایران پیش از اسلام است در متنی اسلامی - شیعی با افزوده‌ها و ویژگی‌های خود.

اصول کافی و بویژه بحارالانوار علامه مجلسی و ده‌ها کتاب دیگر سرشار از این روایت‌هاست.

۱۱ - دروند (به ضم دال) واژه پهلوی: کافر، بدین، مرتد

۱۲ - خرفستر: واژه پهلوی: جانور موزی، مار، مور، عقرب، زنبور

۱۳ - اگر در روایت دینی زرتشتی، «دشتان» تحفه «اهریمن» به زنان است از پس بوسه‌ی «اهریمن» بر سر «جهیکا»، در روایت اسلامی - ایرانی، «حیض»، تنها یکی از آن «هشت ده» چیز است که به گفته‌ی امام محمد غزالی، حق تعالی زنان را بدان عقوبت کرده است.

امام محمد غزالی طوسی (۴۵۰ - ۵۰۵ هجری قمری) در کتاب نصیحة الملوک می‌نویسد: «اما آن خصلت‌ها که حق تعالی زنان را بدان عقوبت کرده است:

چون حوا در بهشت نافرمانی کرد و از آن درخت گندم خورد، حق تعالی زنان را هشت ده چیز (هیجده چیز) عقوبت فرمود کردن.

اول حیض، دوم زادن، سوم جدا شدن از مادر و پدر و مرد بیگانه را به شوهر کردن، چهارم بنفاس خویش آلوده شدن، پنجم آنکه مالک تن خویشتن نباشد، ششم کمی میراث، هفتم طلاق که بدست ایشان نگردد، هشتم آنکه مرد را چهار زن حلال کرده و زن را یک شوی، ... یازدهم آنکه گواهی دو زن را برابر یک مرد نهاده، ... چهاردهم امیری را نشایند و نیز قضا را و نه حکم را.

روایت اسلامی - ایرانی امام محمد غزالی، آمیزه‌ای است از روایت زرتشتی «جهیکا» و اسطوره‌ی آفرینش یهودی در «سفر پیدایش» تورات همراه پاره‌ای «اضافات» و «ملحقات»!

گفت و گو از «اسطوره آفرینش»، روایت‌های یهودی - مسیحی و اسلامی آن، تفسیر کلامی یا تأویل عرفانی آن، به هیچگونه در توان این نوشته نیست، اشاره به این روایت‌ها باری تنها برای نشان دادن همسانی و هم‌رایی این اسطوره‌هاست در روایت فرودستی «مقدر» و «ازلی» زن.

حیض اما واژه‌ای عربیست و از اصطلاحات فقهی: قاعده شدن زن، قاعدگی، عادت ماهانه، عذر زنان، بی‌نمازی. پس از دوره‌ی «تجدد» واژه‌ی فرانسوی «پریود» جای واژه‌ی عربی «حیض» را گرفت. به نظر می‌رسد در پس به‌کارگیری واژه‌ی عربی «حیض» و واژه‌ی فرانسوی «پریود»، با همه‌ی تفاوت ظاهری این دو واژه، منطق فرهنگی و زبانی یکسانی عمل می‌کند: پوشاندن عریانی زبان طبیعی با ستر ریای کلام رسمی.

تا پیش از آغاز دوره «تجدد» و «تجدد ادبی» و نیز زمانی پس از آن، هم در ادبیات نوشتاری و هم بویژه در ادبیات شفاهی، شعر، ترانه و قصه فولکلوریک، اندام‌های بدن انسان، زن و مرد، بهمان نام سرراست واقعی‌شان نامیده می‌شدند.

از پس مشروطیت و با فراهم شدن زمینه‌های ورود آشکارتر زنان به فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، آرام آرام تصفیه زبان و زبان زنانه پیش آمد. برای نامیدن اندام‌های بدن زن واژه‌های فرنگی و

بویژه واژه‌های فرانسوی که گویئی عریانی و طنین آشنای واژه‌های فارسی را در چشم و گوش ما نداشت، کم و بیش جایگزین واژه‌های فارسی شد. «پستان بند» «روز افزون» ، دختر بی باکِ داستان سمک عیار، به پستوی خانه رفت و «کرت» و «سوتین» فرانسوی جای آن را گرفت. ده‌ها واژه قدیمی به فراموشی رفت و در برابر واژه‌های تازه غربی، برابر فارسی آن نادیده گرفته شد.

زبان نوشته‌ها و نوشته‌های زنانه هم دگرگون شد. خانم افسانه نجم‌آبادی در پیشگفتار کتاب «معایب الرجال» نوشته بی بی خانم استرآبادی و در مقایسه زبان آن نوشته با نوشته‌های بعدی می‌نویسد: «ویژگی دیگر معایب الرجال، متمایز از نوشته های نوگرایانه زنان در دهه های بعد، عریان کلامی سخن آنست» .

یداله رویایی در زمینه‌ی تغییر دادن واژه‌ها می‌نویسد: «از خودم می‌پرسم آیا عربی کردن نام اعضای تناسلی پیش فارسی زبانان به خاطر تلطیف «شوکی» است یا برای تبعید آن‌ها از حوزه فهم عام»

رویایی در مقاله‌ی خود، زبان عریان مولوی در مثنوی را با زبان رسمی بررسی می‌کند و با مقایسه‌ی فرهنگ‌های زبان می‌گوید: «این روانی و بی‌عقدگی را از مولوی بیاموزیم ... اعضای بدن ما، هر عضوی، در نویسش ما و در متن ارزش ادبی هجایی و ساختمانی خود را دارند و در زبان فارسی و در فرهنگ‌های لغت سکونت دارند. ما نباید آن‌ها را از موطن خودشان تبعید کنیم». (مقاله‌ی «زبان شهوت و ناتوانی زبان»، برگرفته از سایت کلمات به نقل از شهروند ۲۱ دی ۱۳۸۵ زنبور.

۱۴- «دشتان مرزی»: همخوابگی با زن است هنگام قاعده بودن زن و تنافور از مدار گناه است و هر تنافور برابر هزار دویست درم سنگ گناه اخروی دارد.

۱۵- کیفر این جهانی همجنس‌گرایی مردان نیز بسیار سخت است. کتایون مزدآپور با استناد به روایت «امیداشا و هیشتان» از متون زرتشتی می‌نویسد در میان گناهان، اما هیچ گناهی به پای آن نمی‌رسد و حکم آن قتل است. این گناهی است که موجب نابودی نطفه مردان می‌گردد و به دلیل گناه بودن نابودی نطفه مردان است که همجنس‌گرایی مردان سزاوار کیفر مرگ است.

منابع:

در فراهم آوردن گزارش گونه‌ی « زنان دوزخی » از این کتاب‌ها بهره

برده‌ام:

- پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار
- زن در آیین زرتشتی، کتایون مزداپور
- مقام زن در ایران باستان، موبد اردشیر آذرگشسب
- دانشنامه مزدیسنا واژه نامه توضیحی آیین زرتشت، دکتر جهانگیر اوشیدری
- زن به ظن تاریخ، بنفشه حجازی
- در تاریکی هزاره ها، ایرج اسکندری
- نصیحة الملوک، محمد غزالی طوسی، تصحیح جلال همایونی
- گناهان کبیره، آیت‌الله عبدالحسین دستغیب
- سرای دیگر، آیت‌الله عبدالحسین دستغیب

در باره خشونت های ناموسی در میان مهاجران

گفتگوی سارا شاد با مهرداد درویش پور 

با مهاجرت در بین زنان و مردان مهاجر یک تغییر شدید در رابطه قدرت ایجاد می شود به این ترتیب که زنان وضعیت اقتصادی و اجتماعی و قانونی بهتری پیدا می کنند و قدرت مردان کاهش می یابد. از نظر نسلی هم همین تغییر رابطه قدرت بین فرزندان و والدین شکل می گیرد. نفوذ والدین بر فرزندان نشان کاهش می یابد، در حالی که فرزندان به دلیل تسلط شان در جامعه جدید معمولاً قدرت بیشتری در خانواده دارند و یا توقع بالاتری دارند.

در آستانه روز جهانی زن، با مهرداد درویش پور، جامعه شناس مقیم

سوئد درباره خشونت های ناموسی به گفتگو نشستیم. پدیده ای که اگرچه در میان خانواده های مهاجر ساکن سوئد مشاهده شده و برخی آن را به فرهنگ ناموس گرایانه نسبت داده اند اما به گفته این جامعه شناس نباید آن را در نظریه های مبتنی بر تفاوت های فرهنگی محدود کرد. به اعتقاد او تنها خانواده های مهاجر نیستند که با میراث فرهنگ پدرسالار خود خشونت ناموسی را دامن میزنند. جامعه اکثریت هم با تبعیض نژادی گرایش به پدرسالاری و مردسالاری را به ویژه در میان مردان مهاجر تشدید می کند و با رفتارهای تبعیض گرایانه خود زمینه رشد خشونت در خانواده های مهاجر را افزایش می دهد. در ادامه گفتگوی مفصل من را با درویش پور می خوانید.

.....

آقای درویش پور آیا خشونت ناموسی فقط در قتل ناموسی محدود می شود یا مصداق های دیگری هم دارد؟

خشونت ناموسی فقط به قتل ناموسی محدود نمی شود. برخی از خانواده های مهاجر حتی دختران خود را برای رفتن به استخر مختلط، باشگاه ورزشی، کلاس های ورزش و آموزش جنسی در مدارس محدود می کنند یا آنها را وامی دارند به ازدواج زیر ۱۸ سال و یا با اقوام نزدیک خود تن بدهند و از معاشرت با پسران و دوست پسر گرفتن جلوگیری می کنند. اینها همه نمونه هایی از خشونت ناموسی هستند که بر اساس کنترل سکسوالیته و بدن زن شکل می گیرند.

خشونت ناموسی نخستین بار چه زمانی در سوئد به عنوان یک پدیده از سوی رسانه ها و گفتمان سیاسی مورد توجه قرار گرفت؟

نخستین قتل ناموسی که در میان مهاجران شناخته و مطرح شد به اواخر دسامبر سال ۱۹۹۶ و زمانی برمی گردد که سارا، دختری کردتبار توسط برادر و پسرعموی خود به قتل رسید. پیش از آن هم نمونه هایی از خشونت ناموسی مشاهده شده بود اما نه توجه رسانه ها و جامعه را جلب کرده بود و نه سندی برای اثبات آن به عنوان قتل ناموسی وجود داشت. به همین دلیل از آن سال با قتل سارا، قتل ناموسی به یک بحث در رسانه های سوئد و در میان مقامات این کشور تبدیل شد. همان وقت سه نظریه درباره تبیین و توضیح قتل های ناموسی رودر روی هم ایستادند که یکی از آنها بر تفاوت فرهنگی تاکید داشت و رسانه ها و گفتمان سیاسی سوئد آن را دلیل اصلی قتل های ناموسی می دانستند. در این نظریه گفته می شود که خشونت ناموسی به برخی از گروه های

خارجی مربوط است که یا به دلیل تعهدات دینی یا بر اساس فرهنگ پدرسالار مختص سرزمین و یا گروه خود با این پدیده مواجه هستند و آنچه را که برای سوئد به ارمغان می آورند فرهنگ ناموس گرایانه است. این نگاه از همان ابتدای قتل سارا بر رسانه ها و گفتمان سیاسی سایه افکند با تاکید بر اینکه گرچه خشونت ناموسی یکی دیگر از اشکال خشونت های علیه زنان است اما با این تفاوت که این نوع خشونت و قتل فردی نیست بلکه به صورت دسته جمعی و توسط پدر، برادران و نزدیکان یک دختر صورت می گیرند. از سوی دیگر این خشونت از نوعی مشروعیت برخوردار است در حالیکه خشونت های متعارف دیگر از این مشروعیت برخوردار نیستند. در تبیین قتل های ناموسی بر اساس نظریه فرهنگی به شدت تاکید می شد بر اینکه این قتل ها از یک فرهنگ ویژه ناشی هستند. این نظر ظاهرا خیلی منطقی و واقع بینانه است. با قتل ناموسی فادیمه شاهین دال که سومین قربانی این گونه قتل ها بود و امروز ده سال از آن میگذرد تا به امروز این گفتمان مسلط ترین گفتمان سیاسی در توضیح این پدیده در جامعه بوده است.

چرا ظاهرا؟ شما با این نظر موافق نیستید؟

نه کاملاً؛ در برابر این نظریه دو نگاه قد علم کردند که یکی از آنها نظریه ای بود که من بر آن تاکید دارم با عنوان نظریه میان برشی. من بلافاصله پس از قتل سارا در ژانویه سال ۱۹۹۷ در روزنامه های کشور در پاسخ نظریه فرهنگ گرایانه تاکید کردم که فرهنگ گرایی و توضیح خشونت های ناموسی صرفاً بر پایه باورهای دینی یک نگاه پر از مساله است.

به این ترتیب شما خشونت و قتل ناموسی را با چه عواملی در ارتباط می دانید؟

به نظر من این مساله به نبرد قدرت در خانواده های مهاجر برمی گردد. البته رادیکال فمینیست ها و اغلب فمینیست های جامعه سوئد هم به شدت نظریه فرهنگ گرایی را نقد کرده و از آن دو ایراد اساسی گرفتند. نخستین اینکه نظریه تفاوت فرهنگی می تواند گفتمان نژادپرستی و اندیشه "ما و آنها" سازی را تقویت کند و به نوعی دگرسازی و غلو در تفاوت بین "ما" و "آنها" و ارائه تصویری ایستا و ذات گرایانه از فرهنگ ها منجر شود. دوم اینکه آنها نگران بودند که نظریه انتقادی رادیکال فمینیست ها درباره ساختاری بودن خشونت در جامعه سوئد زیر سوال برود. فمینیست ها تاکید می کردند خشونت در جامعه سوئد علیه زنان، بسیار گسترده است. در حالی که نظریه

تفاوت فرهنگی سعی می کند با برابر جلوه دادن ارزش ها و ساختار جنسیتی در این جامعه، خشونت علیه زنان را در سوئد نادیده بگیرد و یا کم رنگ کند. رادیکال فمینیست ها انتقاد کردند که چرا ما باید تفاوت های موجود در خشونت علیه زنان را برجسته کنیم و وجه اشتراک همه اشکال خشونت علیه زنان که برای حفظ اقتدار مردان صورت میگیرد را نادیده بگیریم؟

شما درباره ساختاری بودن خشونت در جامعه با رادیکال فمینیست ها موافق هستید یا مخالف؟

من در این زمینه با این افراد تا حدود زیادی همداستان بودم. اما دو انتقاد جدی هم به این نظریه دارم. این نظریه هم مثل نظریه فرهنگ گرایی فقط یک بعدی به خشونت نگاه می کند. آن یکی خشونت ناموسی را صرفا با اتکا به تفاوت فرهنگی توضیح می داد، این یکی سعی می کند خشونت علیه زنان را صرفا با ساختار جنسیتی توضیح بدهد. در حالیکه من با مطرح کردن نظریه میان کنشی سعی کردم چندوجهی بودن خشونت ناموسی را نشان بدهم و اینکه باید خشونت ناموسی را در بطن یک شرایط معین بررسی کرد. دیگر آن که چه اشکالی دارد ما هم تفاوت ها و هم وجه اشتراک خشونت های ناموسی را همزمان بررسی کنیم. من بیم آن دارم که نادیده گرفتن ویژه گی های خشونت های ناموسی می تواند منجر به بی اعتنایی به ستم مضاعفی شود که بسیاری از دختران و زنان مهاجر از آن رنج میبرند.

شما پیش از این به ارتباط خشونت ناموسی و نبرد قدرت در خانواده های مهاجر اشاره کردید. منظورتان از نبرد قدرت در این خانواده ها چیست؟

با مهاجرت در بین زنان و مردان مهاجر یک تغییر شدید در رابطه قدرت ایجاد می شود به این ترتیب که زنان وضعیت اقتصادی و اجتماعی و قانونی بهتری پیدا می کنند و قدرت مردان کاهش می یابد. از نظر نسلی هم همین تغییر رابطه قدرت بین فرزندان و والدین شکل می گیرد. نفوذ والدین بر فرزندان شان کاهش می یابد، در حالی که فرزندان به دلیل تسلط شان در جامعه جدید معمولا قدرت بیشتری در خانواده دارند و یا توقع بالاتری دارند. اگر تضاد نسلی و جنسیتی که مهاجرت آنها را تشدید می کند با یکدیگر درآمیزند (تضاد پدران و دختران) می بینیم که ما با شدیدترین نبرد قدرت در خانواده های مهاجر مواجه هستیم. هرچه این خانواده ها به طبقات پایین جامعه تعلق داشته باشند این نبرد تشدید می شود. این نبرد قدرت به نظر من

در شکل گیری و یا تشدید خشونت های ناموسی در سوئد و یا دیگر کشورهای غربی در میان مهاجران بسیار موثر است.

**آیا با نظریه تفاوت فرهنگی نمی توان این نبرد قدرت را توضیح داد؟
من دقیقا متوجه مخالفت شما با نظریه فرهنگ گرایی نمی شوم.**

یکی از دلایل مخالفت من این است که هیچ ویژگی فرهنگی را نمی توان به خصوصیت ذاتی یک فرد یا یک گروه نسبت داد. وقتی خشونت ناموسی را به یک فرهنگ گروهی و یا قومی نسبت بدهیم آن گروه همیشه در معرض این اتهام قرار دارد. در حالیکه فرهنگ ناموسی نه فقط در خاورمیانه و میان مسلمانان بلکه بین آسوری ها هم که یک قوم مسیحی هستند وجود دارد. حتی در سیسیل در ایتالیا و مکزیک فرهنگ ناموسی و خشونت ناموسی رایج هستند و تحقیقات نشان داده است که در کشورهای غربی هم فرهنگ و خشونت ناموسی در گذشته وجود داشته است و آنرا تنها به یک فرهنگ بومی، قوم، دین و یا منطقه نمیتوان محدود دانست. هنوز در سوئد خانواده های مذهبی، فرهنگ ناموسی دارند و یا در میان خانواده هایی که فرزندان هم جنس گرا دارند نیز فرهنگ ناموسی قوی است. بنابراین انگشت نما کردن مهاجران و یا یک گروه قومی یا دینی و یک تقصیر جمعی را به آنها سپردن بسیار مساله برانگیز است.

پس شما براین باور نیستید که فرهنگ و خشونت ناموسی وجود ندارد.

خیر؛ من ضمن اینکه با نظریه فرهنگ گرایی مخالف هستم تاکید دارم که فرهنگ و خشونت ناموسی هم وجود دارد. از این منظر من نظریه رادیکال فمینیست ها را نقد کرده ام که تفاوت ها را نمی بینند. اما بیش از آن که بر تفاوت فرهنگ ها تاکید کنم بر مسئله نبرد قدرت در توضیح این خشونت ها تاکید میکنم. من در تحقیقاتم نشان داده ام که بسیاری از دختران مهاجر تحت ستم چهارگانه هستند. از خانواده هایی متعلق به طبقه پایین، زیر سلطه روابط خشن پدرسالارانه، به عنوان اقلیت قومی به حاشیه رانده و مورد تبعیض و به عنوان فرزند که با اعمال قدرت والدین روبرویند تحت ستم قرار می گیرند. این ستم چهارگانه موقعیت آنها را بسیار وخیم تر می کند. پس ضروری است که به آنها توجه ویژه داشته باشیم نه اینکه بین خشونتی که به آنها روا می شود با خشونت علیه بقیه زنان تفاوتی قائل نشویم. اما در عین حال به نظریه تفاوت فرهنگی از یک بعد دیگر هم نقد دارم و اینکه این نظریه بسیار تعمیم گرایانه است و کلیشه سازی را تقویت میکند و به کنتکس و یا بافتار متن و شرایط

کاری ندارد. اگر قرار بود خشونت ناموسی تنها بر اساس تفاوت فرهنگی مهاجرین قابل توضیح باشد، پس در بین خانواده های مهاجر پس از سال ها زندگی در سوئد باید این خشونت پس زده شده و یا کم رنگ می شد. حال آنکه تحقیقات نشان می دهد در برخی خانواده های مهاجر باورهای دینی، تعصبات سنتی، فرهنگ ناسیونالیستی و قومی و بالاخره باورهای پدر سالار و فرهنگ ناموسی تقویت هم شده است.

بنابراین شدت گرفتن فرهنگ ناموسی در برخی از خانواده های مهاجر چگونه قابل توضیح است؟

از نظر من این تنها خانواده های مهاجر نیستند که با میراث فرهنگ پدرسالار خود خشونت ناموسی را دامن میزنند. جامعه اکثریت هم با تبعیض نژادی گرایش به پدرسالاری و مرسالاری را به ویژه در میان مردان مهاجر تشدید می کند. در نظریه من جامعه اکثریت با تولید شکاف طبقاتی و تبعیض نژادی خود بخشی از مشکل است چون این جامعه فکر می کند تنها باید فشار علیه مهاجران را افزایش بدهیم و آنها مجبور شوند خودشان را با نرم و ارزش های جامعه تطبیق بدهند. در حالیکه من معتقدم جامعه اکثریت با رفتارهای تبعیض گرایانه خود زمینه رشد خشونت در خانواده های مهاجر را افزایش می دهد. برای مثال نظریه فرهنگ گرایانه که تا به حال حاکم بوده برغم سرمایه گذاری های کلان دولت، استان ها و شهرداری ها و دیگر مقامات کمترین نقش در کاهش خشونت های ناموسی را در پی داشته است و بیشتر سوء ظن بین والدین و مسئولان را افزایش داده است. در حالیکه باید شیوه ای از عمل را در پیش بگیریم که شکاف ها را کاهش دهد. بنابراین از آنجا که من فقط به تفاوت فرهنگ ها تاکید نمی کنم به نصیحت کردن صرف خانواده های مهاجر هم باور ندارم. در نظریه میان کنشی، بی قدرتی و یا ستم چندانکه بردختران مهاجر نقش مهمی در امکان اعمال پدرسالاری خشن دارد. بنابراین در نظریه من یک راه حل چندوجهی وجود دارد. به این شکل که فقط خانواده های مهاجر نباید خودشان را با ارزش های جامعه سوئد تطبیق بدهند بلکه شکاف طبقاتی باید برچیده و موقعیت مهاجران به لحاظ تحصیل و اشتغال درخور شان بهبود یابد. خود این مساله باعث می شود توقع زنان از رابطه بالا برود و به فرهنگ پدرسالارانه تن ندهند و مردان کمتر نسبت به اندیشه برابری زن و مرد هراس نشان دهند. از سوی دیگر باید علیه حاشیه نشینی و تبعیض نژادی به شدت مبارزه کرد. این باعث می شود نگاه مهاجر تباران به جامعه مثبت تر شود. ما باید در زمینه جنسیتی هم قوانینی وضع کنیم که قدرت زنان را افزایش بدهند و شبکه های زنان

علیه خشونت و شبکه های اورژانس زنان و تشکلات زنان افزایش پیدا کنند. به لحاظ قانونی هم من سال هاست پیشنهاد داده ام که جرایم جنسیتی (خشونت مردان علیه زنان و فرزندان) با مجازات بیشتری مواجه شوند. خوشبختانه هرچقدر رسانه ها و گفتمان سیاسی تا به حال در انحصار نظریه تفاوت فرهنگی بوده اند اما این دیدگاه در فضای آکادمیک به شدت مورد نقد قرار گرفته است. گرچه متأسفانه هنوز نظریه میان برشی بیشتر در این فضا محبوس مانده و این اواخر توجه اداره اجتماعی کشور، کمون ها، مدارس و دیگر مسئولین به این دیدگاه جلب شده است. ما هنوز گفتمان سیاسی جامعه بر تفاوت فرهنگی که خود متأثر از گفتمان نژاد پرستی و خارجی ستیزی است مبتنی است و تا وقتی که این گفتمان تغییر نکند راهی برای کاهش خشونت های ناموسی وجود نخواهد داشت.

گاهشمار روز بین المللی زنان

روز بین المللی زنان برای اولین بار از فعالیت های جنبش های کارگری در نوبه خود در شمال آمریکا و در سراسر اروپا از قرن بیستم پدید آمده است.

۱۹۰۹: روز ملی زن در ایالات متحده در تاریخ ۲۸ فوریه مشاهده شد. حزب سوسیالیست آمریکا این روز را در افتخار از اعتصاب ۱۹۰۸ کارگران صنعت پوشاک در نیویورک، جایی که زنان به اعتراض علیه شرایط کاری تعیین شده است.

۱۹۱۰: بین المللی سوسیالیست نشستی در کپنهاگ، روز زنان را ایجاد، بین المللی در شخصیت، به افتخار جنبش برای حقوق زنان و جلب حمایت برای دستیابی به حق رای همگانی برای زنان. این پیشنهاد با تصویب به اتفاق آرا این کنفرانس بیش از ۱۰۰ زن از ۱۷ کشور، که شامل سه زن انتخاب شده به پارلمان فنلاند استقبال شده است. تاریخ ثابت برای رعایت انتخاب شد.

۱۹۱۱: به عنوان یک نتیجه از ابتکار عمل کپنهاگ، روز جهانی زن برای بار (۱۹ مارس) در اتریش، دانمارک، آلمان و سوئیس، که در آن

بیش از یک میلیون زن و مرد با حضور در تظاهرات مواجه شد. علاوه بر حق رای دادن و نگه داشتن اداره عمومی، آنان خواستار حقوق زنان به کار، به آموزش های حرفه ای و پایان دادن به تبعیض در کار است.

۲۵ مارس سال ۱۹۱۱: پس از کمتر از یک هفته از مراسم بزرگداشت روز بین المللی زنان، غم انگیز "مثلث آتش" در شهر نیویورک، در زمان زندگی بیش از ۱۴۰ زن کار می کند، بسیاری از آنها را مهاجران ایتالیایی و یهودی صورت گرفت. این رویداد فاجعه آمیز کشید توجه به شرایط کار و قانون کار در ایالات متحده است که تمرکز از وقایع روز بین المللی زنان پس از آن تبدیل شد.

۱۹۱۴-۱۹۱۳: روز بین المللی زنان نیز مکانیزمی برای اعتراض به جنگ جهانی اول به عنوان بخشی از جنبش صلح شد، زنان روسی روز اول خود را بین المللی زنان را در آخرین یکشنبه فوریه مشاهده شد. در نقاط دیگر اروپا، در حول و حوش ۸ مارس سال بعد، زنان برگزار شد تظاهرات یا اعتراض به جنگ و یا برای ابراز همبستگی با دیگر فعالان است.

۱۹۱۷: در مقابل افت از جنگ، زنان در روسیه دوباره تصمیم به اعتراض و اعتصاب "نان و صلح" در آخرین یکشنبه ماه فوریه (که در تاریخ ۸ مارس در تقویم میلادی کاهش یافت). چهار روز بعد، تزار استعفا و دولت موقت اعطا شده به زنان حق رای دادن.

در باره حقوق زنان در سازمان ملل متحد

۱۹۴۸: اعلامیه جهانی حقوق بشر تصویب شده توسط سازمان ملل متحد، شامل ماده ۲۱: اراده مردم اساس قدرت حکومت خواهد بود و این اراده باید در انتخابات ادواری و سالمی است که باید با حق رای همگانی و مساوی باشد بیان و باید با رای مخفی یا روشهای رای گیری آزاد معادل برگزار می شود.

سال ۱۹۷۵: سال بین المللی زنان سازمان ملل متحده جشن گرفته می شود. در ۸ مارس همان سال، سازمان ملل متحد برگزار شد مراسم اول خود را از روز بین المللی زنان است.

دسامبر ۱۹۷۷: مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید قطعنامه اعلام روز سازمان ملل متحد برای حقوق زنان و صلح بین المللی می شود هر روز از سال را توسط کشورهای عضو، طبق سنت های تاریخی و ملی خود را با. در تصویب قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل به رسمیت

شناخته شده، نقش زنان در تلاش‌های صلح و توسعه و خواستار پایان دادن به تبعیض و افزایش پشتیبانی از مشارکت کامل و برابر زنان است.

۱۹ ژوئن - ۲ ژوئیه ۱۹۷۵: اولین کنفرانس جهانی زنان در مکزیکو سیتی. سه هدف مشخص شد: برابری جنسیتی و رفع تبعیض جنسیتی، ادغام و مشارکت کامل زنان در توسعه و افزایش سهم زنان در جهت تقویت صلح جهانی است.

۱۹۷۹: کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW). تصویب شده توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد (در قطعنامه ۳۴/۱۸۰) است که اغلب به عنوان یک اعلامیه‌های بین‌المللی حقوق زنان توصیف شده است.

۳۰-۱۴ ژوئیه ۱۹۸۰: دومین کنفرانس جهانی زنان در کپنهاگ است. سه حوزه است که در آن اندازه‌گیری برای برابری، توسعه و صلح مورد نیاز مشخص شد: دسترسی برابر به آموزش، دسترسی برابر به فرصت‌های شغلی و دسترسی برابر به خدمات مراقبت‌های بهداشتی مناسب است.

۲۶-۱۵ ژوئن ۱۹۸۵: سومین کنفرانس جهانی زنان در نایروبی. سه دسته اساسی برای اندازه‌گیری پیشرفت‌های به دست آمده برای زنان تاسیس شد: اقدامات قانونی و حقوقی، برابری در مشارکت اجتماعی، و برابری در مشارکت سیاسی و تصمیم‌گیری.

۱۵-۴ سپتامبر ۱۹۹۵: چهارمین کنفرانس جهانی زنان در پکن. اعلامیه پکن و پلت فرم اقدام (BPfA) پذیرفته شده بود. به تشریح تعهدات بین‌المللی به برابری برای زنان و جنسیت در تمام فرآیندهای توسعه سیاسی و.

۲۵ ژوئن ۱۹۹۳: اعلامیه وین و برنامه عمل. این بیان می‌کند که نقض حقوق بشر زنان در شرایط درگیری‌های مسلحانه - از جمله قتل، تجاوز جنسی سیستماتیک، برده‌داری جنسی و حامله شدن اجباری - نقض اصول اساسی حقوق بشر و نیاز به پاسخ دولت موثر می‌باشد. مجدداً تأکید کردند که حقوق بشر زنان و دختر بچه یک بخش انکار نشدنی، و تفکیک و جدایی‌ناپذیر از حقوق جهانی بشر است.

۳۱ اکتبر ۲۰۰۰: شورای امنیت سازمان ملل متحد قطعنامه ۱۳۲۵. وضوح پیشگامانه در زنان و تضاد.

۱۹ ژوئن ۲۰۰۸: شورای امنیت قطعنامه ۱۸۲۰ برای اولین بار، خشونت جنسی در جنگ را به عنوان یک ماده در صلح و امنیت بین المللی به رسمیت شناخته شده است.

۲ جولای ۲۰۱۰: تاریخ ایجاد زنان سازمان ملل

بر گرفته از سایت سازمان ملل متحد