

کار میدانی درحوزه مسائل زنان در حکومت های مذهبی اسلامی: نقدی بر تفکر سیاسی تجربه گرایی^۱

شهرزاد مجاب

مؤسسه مطالعات آموزشی اونتاریو، دانشگاه تورونتو

چکیده:

این مقاله به پذیرش اثبات گرایی^[1] و تجربه گرایی^[2] از سوی برخی از هواداران نسبی گرایی فرهنگی برای بی اعتبار کردن نقد رادیکال اسلامی کردن روابط جنسیتی در ایران می پردازد. در این مقاله بحث می شود که نسبی گرایی برای تضعیف نقد سیاست ها و عملکردهایی که زنان ایران را سرکوب می کند، از کیش اثبات گرایی/ تجربه گرایی تجربه و عینیت^[3] بهره می جویند. انتخاب روش پژوهش تنها بر ملاحظات روش شناختی^[4] استوار نیست. ارجحیت های سیاسی پژوهشگر، تلویحاً یا تفریحاً، نقش مهمی در تمام فرایند پژوهش، خصوصاً در بررسی مسائل حساسیت برانگیز دارد. هر چند شاید بتوان یک سنت روش شناختی را به یک نوع سیاست مشخص ارتباط داد. بحث این مقاله آن است که پارادیم های روش شناختی درگیر روابط متغیری با ساختار قدرت می شوند.

[1]. positivism

[2]. empiricism

[3]. objectivity

[4]. methodological

مقدمه:

امروزه تعداد انتخاب های روش شناختی ای که پژوهشگران علوم اجتماعی و علوم انسانی در برابر خود دارند حیرت انگیز است. مثلاً در زمینه مسائل آموزشی، کتاب *راهنمای بین المللی پژوهش آموزشی*، *روش شناسی و اندازه گیری* (keeves, 1997) حدود ۳۰ " روش پژوهش آموزشی" و ۶۶ " روش شناسی پژوهش" را معرفی می کند. در این مقاله استدلال می کنم که انتخاب روش پژوهش تنها بر اساس ملاحظات روش شناختی صورت نمی گیرد. عوامل زیادی، از پای بندی های ایدئولوژیک و سیاسی پژوهشگر تا منافع ویراستاران و ناشران، آزادی انتخاب روش شناسی را محدود می کند. این مقاله به بررسی ماهیت سیاسی برنامه پژوهشی فمینیست هایی می پردازد که زنان و سیاست جنسیتی تئوکراسی اسلامی ایران را مطالعه می کنند.

زمینه بحث

بندهایی که دانش را به قدرت پیوند می دهند پیچیده و مستحکم هستند و از دیرباز شناخته شده است. روابط قدرت تا حد زیادی تعیین کننده نوع دانشی است که تولید می شود، مشروعیت می یابد، انتقال می می یابد و مورد بهره برداری قرار می گیرد. روش های پژوهش، یعنی قواعد، مقررات، معیارها، رویه ها و تکنیک های تولید دانش، نیز به همان میزان با قدرت پیوند دارند.

برای تمایز روش شناسی [متدولوژی] از خود روش [متد] می توان گفت که روش شناسی به ارزیابی روش پژوهش می پردازد. در اواخر قرن بیستم تلاش های مهمی در عرصه روش شناسی خصوصاً در علوم اجتماعی و انسانی صورت گرفت. در زمینه روش شناسی گستره رهیافت ها از انکار تمام روش های پژوهش با شکاکیت پسامدرن آغاز می شود و تا اصرار تجربه گرایانه که تمام پژوهش های (علوم اجتماعی) باید دقیقاً پیرو روش های علوم طبیعی باشند، ادامه می یابد. پسامدرنیست های شکاک (sceptical) هوادار نسبی گرایانند. یعنی بحث شان این است که تمام داعیه ها در عرصه دانش اعتبار یکسان دارند و منکر حق ویژه قائل شدن برای برخی از داعیه ها بر مبنای "عینیت" یا ارزش علمی است. پیروان روش علمی، یعنی تجربه گرایان، منکر اعتبار پژوهش هایی هستند که مبتنی بر روش های "موشکافانه" علم و مشاهده آزمایش نباشند. (Rosenau pp. 109-37)

بین این دو قطب "نسبی گرایان" پسامدرن و "عینیت گرایان" (یا "علم گرایان") تجربه گرا تعداد زیادی پارادایم روش شناختی وجود دارد، از پسا تجربه گرایان تا هرمنوتیک، که نسبت به این دو قطب همگرایی یا واگرایی دارند. با این که مباحثات روش شناختی ریشه در گفتمان های دیرپای فلسفی دارند، خصوصاً ریشه در معرفت شناسی [ایپستیمولوژی] (یا نظریه دانش)، در عین حال این مباحثات گزاره هایی سیاسی نیز هستند که در توزیع نابرابر امروزین قدرت در جامعه نیز مداخله می کنند. به عبارت دیگر خلق دانش یک تعهد روش شناختی و نیز یک تعهد سیاسی است. مثلاً مارکسیسم مدعی است که منافع طبقاتی شکل دهنده دانش است در حالی که فمینیست ها مدعی اند که شالوده خلق تمام انواع دانش جنسیت است. اکنون روشن شده است که نژاد، ملیت، قومیت و فرهنگ نیز از جمله عوامل مؤثر در تولید، توزیع و بهره برداری از دانش اند.

طرح مسئله

پیشرفت های مطالعات روش شناختی پیوندهای نزدیک معرفت شناسی را با سیاست و دانش را با قدرت آشکار کرده است. اما هنوز در مورد این روابط دانستنی بسیار است. یک پرسش بجا در این زمینه آن است که هر سنت روش شناختی تا چه حد در گرایش سیاسی خاص ریشه دوانده است. مثلاً پیروان پسامدرنیست شک گرا، اثبات گرایان - تجربه گرایان را یک سنت پژوهشی محافظه کار، سرکوبگر، اقتدارگرا یا دنباله رو می دانند (Rosenau, pp. 109-37). اما می توان این ادعا را که پارادایم های روش شناختی حامل موضع سیاسی ثابت یا ریشه دار یا ذاتی اند، زیر سؤال برد.

حرف من در این مقاله آن است که هر چند سنت های روش شناختی به منافع سیاسی قابل تشخیصی توجه دارند، با ساختار قدرت نیز درگیر روابط متغیری می شوند. مثلاً اگرچه نسبی گرایان فرهنگی در نیمه اول قرن بیستم با نژادپرستی آریایی به مقابله برخاست، از اواخر قرن بیستم این تئوری برای توجیه سیاستی که برابری جنسیتی را در جوامع اسلامی انکار می کند، به کار رفته است.

همچنین در این مقاله نشان خواهیم داد که افراد پژوهشگر، بسیار شبیه سنت های روش شناختی، پای بندی های سیاسی، ایدئولوژیک و نظری خاص خود دارند. اما مواضع سیاسی پژوهشگر درگیر روابط پیچیده و متغیری با پارادایم های روش شناختی می شود. در این مقاله در مورد نسبی گرایان فرهنگی ای بحث می شود که برای دفاع از مواضع نظری و سیاسی خود به قطب مخالف اثبات گرایان - تجربه گرایی متوسل می شوند. این امر را می توان "التقاط"، "ناهمگونی" یا "انعطاف پذیری" روش شناختی نامید، در عین حال می توان آن را به اولویت منافع سیاسی در فرایند تولید دانش نیز تعبیر کرد.

سیاست پژوهش فمینیستی

از میان مسائل متعدد مطرح در سیاست تولید دانش، من توجه خود را بر مسئله ای متمرکز می کنم که به گمان خودم آن را پرسش محوری می دانم. به قول مارکس: "افراد بشر تاریخ خود را می سازند، اما نه تحت شرایطی که خود انتخاب کرده اند". بنابراین فرایند ساختن تاریخ خودمان به کمک آگاهی (در این مورد دانش) و ساختارهایی که این تاریخ در آن مداخله می کند (وضع موجود، ساختارهای قدرت موجود) شکل می گیرد. از این دیدگاه دانش ممکن است دنباله روانه باشد و به بازتولید نابرابری کمک کند و یا ممکن است از مواضع انتقادی نابرابری را به زیر سؤال بکشد. مثلاً خلق دانش فمینیستی داستان دنباله داری از مقابله با پاسداران نظام پدرسالارانه است.

خود فمینیسم عرصه مبارزه میان گرایش های مختلفی است که با نام های لیبرال، سوسیالیست، مارکسیست، ماتریالیست، رادیکال، پساساختارگرا، پسامدرن و... شناخته شده اند. بعلاوه بین المللی شدن جنبش فمینیستی، گوناگونی بیشتری بر اساس مشخصات ملی، قومی و مذهبی ایجاد کرده است که منجر به شکل گیری فمینیسم های مختلف از جمله فمینیسم عرب، فرانسوی، ژاپنی، سیاه پوستی و اسلامی شده است. روابط میان این مواضع پیچیده است و با تمایز سازی و تمایززدایی و ائتلاف و ضد ائتلاف توصیف می شود. اما تداوم روابط جنسیتی ستمگرانه خطوط فراقی را ترسیم می کند که سبب صف بندی دوباره این موضع گیری های مختلف در اردوگاههای مخالف یکدیگر بر مبنای سیاست مداخله فمینیستی می شود. این امر تعجب آور نیست. دانش فمینیستی بیش از هر چیز دیگری مبارزه طلبی آگاهانه ای در برابر دیدگاه های مردمحورانه ریشه دار و روابط جنسیتی مردسالارانه است. بنابراین تعجبی ندارد که درون فمینیسم مسئله مقاومت در برابر وضع موجود منبع مهمی برای جدایی نظری و سیاسی باشد.

من معتقدم که امروزه، همانند گذشته، کماکان یک خط فارق که دانش فمینیستی - تولید و به کار بردن آن را - به دو صف تجزیه می کند سازشکاری است یعنی گرایش نظری و سیاسی ای که پروژه رهایی بخش زنان را تابع احکام مذهب، سنت، ملیت و قومیت مردسالارانه می کند. مثلاً سازشکاری حکم می دهد که "زنان مسلمان" به اقتدار قدرت مداران مذهبی تن دهند و با ترویج "قرائت های فمینیستی" از اسلام، تعالیم، متون و قوانین آن ساختار قدرت را اصلاح کنند. من فکر می کنم این نسخه پیچی که هواخواهان نسبیت فرهنگی، سیاست هویت و پسامدرنیسم از جمله نویسندگان آند - سبب فرو ریختن جنبش فمینیستی در کشورهای می شود که دولت مذهبی بر آن ها حاکم است و به علاوه به بازتولید روابط جنسیتی سرکوبگرانه کمک می کند.^۲

شکاف بین فمینیست های سازشکار و منتقد در تمام زمینه های دانش فمینیستی از جمله روش شناسی آشکار می شود. هر چند نظریه و روش شناسی جدایی ناپذیرند، این دو به نحوی ناهمسان تکوین می یابند و درگیر روابط پیچیده و حتی متعارضی می شوند. در واقع روش شناسی فمینیستی در اواخر قرن بیستم و مدت ها بعد از ظهور فمینیسم به عنوان بدیلی برای نظریه های اجتماعی مرد محور، تکوین یافتند. در ادامه مطلب من برخی از تنش های موجود بر سر روش شناسی، و سیاست و معرفت شناسی آن را بررسی می کنم. به این منظور تمرکز خود را بر چگونگی استفاده از کیش اثبات گرایانه عینیت برای تضعیف نقدهای فمینیستی از اسلام و حکومت مذهبی اسلامی در ایران متوجه می کنم.

جرخش مطالعات فمینیستی

به قدرت رسیدن جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ علاوه بر زیادی به پژوهش در مورد اسلام، زنان و وضعیت زنان ایرانی به وجود آورد (Mojab and Hojabri 2000a, 2000b). زنان ایرانی آزادی های بسیاری را از دست دادند (مثلاً حق قضاوت، حق انتخاب پوشش) که طی دهه ها مبارزه فمینیستی به دست آورده بودند. زنان ایرانی در معرض مجازات های بیرحمانه ای قرار گرفتند، مثلاً سنگسار برای زنا یا مجازات مرگ

برای رابطه جنسی با همجنس، در عین حال یک نظام جداسازی جنسیتی (آپارتاید جنسی) با زور خشونت به مردم ایران تحمیل شد.

بیش تر فمینیست ها، هم غربی و هم ایرانی، از سیاست ها و عملکردهای دولت اسلامی و زن ستیزی اسلام انتقاد کردند. انگیزه این انتقادات تفکرات سیاسی مبتنی بر عدالت و همبستگی بود. اما در اواخر دهه ۱۹۸۰ [میلادی] چرخش آشکاری در رهیافت های فمینیستی نسبت به انتقاد از دولت اسلامی به وجود آمد. گروهی از فمینیست های ایرانی تصمیم گرفتند که سیاست های حکومت مذهبی اسلامی را نه به صورت عقب گردی در دستاوردهای جنبش زنان ایران، بلکه حاصل یک فرهنگ اسلامی اصیل و مردمی توضیح دهند. این چرخش سیاسی مهم و همزمان بود با چرخش روشنفکرانه مرتبط با نسبی گرایی فرهنگی، سیاست هویت و پسامدرنیسم. جدا کردن این نظریه از تفکر سیاسی در شکل گیری این چرخش، اگر نگوئیم غیر ممکن، اما دشوار است. هواخواهان نسبی گرایی فرهنگی، با اسلام به صورت یک سیستم ناهمگن، متغیر و باز برخورد کردند. اما در حق زنان ایران همان اندازه سعه صدر، ناهمگنی و تغییر پذیری روا نداشتند. زنان ایرانی را به مسلمانی تقلیل دادند که تنها به اصلاح حکومت مذهبی علاقه مند هستند و منکر خواسته های سیاسی "غربی" نظیر جدایی دین از سیاست اند.

تعدیل نقد فمینیستی از حکومت مذهبی اسلامی همراه شد با حمله به کسانی که به مخالفت خود با زن ستیزی این حکومت ادامه می دادند. در این مقاله من با تمرکز بر نحوه استفاده برخی از فمینیست ها از برداشت های اثبات گرایانه و تجربی گرایانه از مقوله "عینیت" برای بی اعتبار ساختن نقد رهیافت های اسلامی به روابط جنسیتی، جنبه هایی از این منازعه را بررسی می کنم.

به اعتقاد من تمام شکل های تولید دانش، و از جمله شکلی که من استفاده می کنم، سیاسی اند. نقد من از آن نوع فمینیسمی که آن را سازشکار می خوانم مبتنی بر تفکر سیاسی من است که با تمام شکل های تبعیض علیه زنان مخالف است. ضمن اینکه به حقوق تمام افراد برای پیروی از هر مذهبی احترام می گذارم، هیچگونه سرکوب جنسی را تأیید نمی کنم؛ حتی اگر این سرکوب آشکارا از جانب اسلام، سنت، فرهنگ، قومیت یا ملیت مجاز شمرده شده باشد. این تفکر سیاسی در فرایند شکل گیری روش پژوهش من نیز دخالت دارد. من به روش های پژوهشی ای اعتقاد دارم که در تقابل با نژادپرستی، تبعیض جنسیتی، قوم محوری و تبعیض قرار می گیرد.

تجربه در مقام منبع حقیقت

با این که هر پژوهشی تعهدی سیاسی در بردارد، مطالعات زنان در حکومت های مذهبی اسلامی نظیر افغانستان، ایران و عربستان سعودی، به واسطه دخالت مستقیم دولت، بیش تر از حد معمول ماهیت سیاسی یافته است. حتی اگر پژوهشگری بتواند با جمع آوری داده ها از طریق مصاحبه های خصوصی پژوهش خود را پیش ببرد، بدون به خطر انداختن امنیت پژوهشگر، افراد پژوهیده، و ناشر امکان نگهداری و انتشار نتایج پژوهش وجود ندارد. در واقع قدرت دولت غالباً فراتر از مرزهای گسترش می یابد و فرایند پژوهش در کشورهای دیگر را شکل می دهد. مثلاً ناشری که در یک کشور غربی آثار انتقادی در زمینه وضعیت زنان در ایران چاپ می کند فرصت دریافت "اجازه پژوهش" یا حتی روایت ورود به کشور و اقامت را از دست می دهد. خطر برای پژوهندگان بومی بسیار بیش تر است. تحت این شرایط هم پژوهشگر و هم پژوهیده از ترس مجبور می شوند که درون مرزهایی که دولت ترسیم کرده کار کنند و در نتیجه به خود سانسوری تن دهند. در واقع نظامی از عوامل تشویق کننده که پژوهشگران را با تهدید و تطمیع هدایت می کند به وجود می آید: آن ها که به دستورات دولت گردن می نهند به انواع مختلف پاداش می یابند از جمله دعوت به کنفرانس ها و برای غیر ایرانیان روایت و اجازه پژوهش.^۲

حکومت های مذهبی عملاً در محدود کردن دسترسی فمینیست های منتقد به کار میدانی موفق بوده اند. برخی از نسبی گرایان فرهنگی با این ادعا که فمینیست های منتقد تجربه شخصی دست اول از زنان ایرانی ندارند، در اعتبار کار آنان تردید می کنند. بنا به این مدعا تنها راه فهمیدن وضعیت زنان مسلمان آن است که شخصاً رابطه با آن ها را تجربه کرده، درگیر کار میدانی شده و حتی بهتر از آن بگذاریم "خودشان از جانب خودشان سخن بگویند". تجربه تمام شواهد را به دست می دهد و کار پژوهشگران آن است که بی طرفانه تجربه حاصل شده را گزارش کند. در داده های تجربی ذهنیت [سویژکنیوتی] (در اینجا نقد زن ستیزی) حذف می شود و عینیت (احترام برای روابط جنسیتی مبتنی بر اسلام) امکان بروز می یابد.

بگذارید سه مثال بیاورم. در کنفرانسی که در 1997 [میلادی] در لندن برگزار شد یکی از همکاران من، که فمینیست دانشگاهی شناخته شده است، مقاله ای ارائه کرد که در آن به سیاست های جنسیتی

جمهوری اسلامی ایران انتقاد کرده بود. در خلال جلسه پرسش و پاسخ یکی از شرکت کنندگان با طرح این موضوع که نویسنده مقاله مدتی طولانی در ایران نبوده و تجربه مستقیم از "واقعیت" زندگی زنان در آن کشور نداشته، انتقادات وی را بی اعتبار دانست. به عبارت دیگر انتقاد "عینی" نبود زیرا مبتنی بر تجربه نبود. لازم به ذکر است که همکار من که در دانشگاهی در امریکای شمالی در حوزه مطالعات زنان تدریس می کند، به دلیل سرکوب سیاسی مجبور به ترک ایران شد و نمی تواند به آن کشور بازگردد.

پژوهشگر فمینیست ایرانی دیگری که در تبعید زندگی می کند اخیراً در نامه ای به من نوشت: "احساس می کنم که برای نوشتن در مورد زنان ایرانی واجد شرایط نیستم" (مکاتبه خصوصی). دلیل این امر عمدتاً آن است که وی در تبعید است و نمی تواند تجربه دست اول از زنان ایران در دوره پس از انقلاب ۱۳۵۷ داشته باشد.

مثال دیگری از بافتی متفاوت می آورم: پاتریشیا هیگینز فمینیست مردم شناس آمریکایی آشنا با مسائل ایران از کتاب کیت میلث به نام *سفر به ایران 1982* به دلیل "محدودیت ها و قیود تجربه او" از زنان ایران در طی سفر میلث به ایران، اندکی پس از به قدرت رسیدن رژیم اسلامی انتقاد می کند (Higgins, 1983, p. 154). هیگینز از پرداختن میلث به "آموزش برابر، دستمزد برابر، فرصت برابر، دسترسی به حق سقط جنین، جلوگیری از بارداری و آموزش مسائل جنسی... به عنوان خواست حداقل جهانشمول برابری جنسی" (p. 155) انتقاد می کند. هیگینز می گوید که میلث "مدلی برای برابری جنسی" پیشنهاد می کند که غربی است و قابل کاربرد برای ایران و دیگر کشورهای غیر غربی نیست. وی ادعا می کند که میلث نتوانسته ویژگی فرهنگ ایرانی را درک کند زیرا "تجربه او در ایران تنها با غربی شده ترین اقشار فرهنگ ایران بوده و تماس او اساساً با کسانی بوده که بسیاری از دیدگاه های او در باره جهان را قبول داشته اند". (p. 155) وقتی میلث در کتاب خود این پرسش را مطرح می کند که "چگونه می توانیم [به زنان ایران] کمک کنیم؟" هیگینز پاسخ می دهد: "شاید نمی توانیم". (p. 156)

هر چند این سه موضع برگزیده شده در اینجا معانی سیاسی متفاوتی دارند، فرض های معرفت شناختی آنها مشترک است. برنامه سیاسی گزاره اول بسیار روشن است: هدف آن بی اعتبار کردن انتقاد از سیاست های زن ستیزانه جمهوری اسلامی است. مورد دوم نشان دهنده احساس مسئولیت فمینیستی در تبعید است که مایل نیست بدون دیدن مریض "نسخه" بنویسد. سومین موضع، یعنی موضع هیگینز، سدی برطرف نشدنی بین زنان فرهنگ های مختلف ایجاد می کند تا بدان حد که فمینیست ها اسپر فرهنگ های مختلف خود و از درک یکدیگر و کمک به هم عاجز می شوند. با اینکه این موضع گیری نمونه وار نسبی گرای فرهنگ است، همان پیش فرض معرفت شناختی حاکم بر مثال های پیشگفته در باره امکان رسیدن به دانش درست و عینی مبتنی بر حس/تجربه را دارد. بنا به این دیدگاه که ریشه در اثبات گرای و تجربه گرای دارد، تنها راه درک جهان به نحو شایسته تجربه آن از طریق حواس ماست؛ یعنی دیدن، حس کردن، مشاهده کردن و آزمودن. این پیش فرض، تجربه را چیزی ناب، حقیقی، بی واسطه، مشروع و نیالوده به ایدئولوژی و سیاست می داند. "گویی تجربه به نحوی جادویی بی نیاز از توضیح است. گویی تجربیات خصلتی خود واریسی کننده دارند، خود آموزنده اند، چیزی که تصور دقیقی از جهان به ما می دهد."^۵

حامیان "فمینیسم اسلامی" مرز بزرگی بین غرب و شرق اسلامی می کشند هر چند که اینان درگیر "گفتمان فضاهای" باز می شوند، این حق را برای منتقدان روابط جنسیتی مبتنی بر اسلام قائل نیستند که در فضاهای عمومی جامعه مدنی آزادانه سخن بگویند. مثلاً در کنفرانس ها به میان صحبت سخنران می پرند و فریاد می زنند که "این شعار است و ما اینجا نیامده ایم که شعار گوش کنیم" و متوجه این نکته نیستند که خودشان دارند شعار می دهند. اینان همچنین مکرراً به مرزی متوسل می شوند که بین زنان درون و بیرون ایران کشیده اند. اینان یا سردادن شعارهایی نظیر "خفه شو، تو در ایران نبوده ای!" فمینیست های منتقد را مرعوب می کنند. مثلاً یک فمینیست ایرانی، که مشغول سخنرانی در باره "وضعیت دختران جوان در ایران" در هفتمین کنفرانس بنیاد مطالعات زنان ایرانی در سیاتل بود، مجبور شد سخنان خود را قطع کند و بگوید:

من مجبورم کل سخنرانی را به کناری گذاشته و به خاطر دوستانی که مرتباً از اولین ساعت شروع این سمینار به زنان خارج از کشور می گویند که شما در شرایط ایران نیستید و درک درستی از شرایط ندارید... (فخرآبادی، ۱۹۹۶، ص ۲۲۱)

بر اثر اصرار بعضی از حاضران او به صحبتش ادامه داد و در بارهٔ مادرش صحبت کرد زیرا کسی نمی توانست منکر "تجربهٔ مستقیم" گوینده با مادرش بشود. این نوع ساکت کردن [منتقدان] همپای نظام تنبیه و تشویق رژیم اسلامی برای پژوهشگران خارج از کشور عمل می کند.

مذعیات تجربه گرایانه مبتنی بر جدایی کامل پژوهشگر یا سوزه از پژوهیده یا object است. بنا به این فرض داننده ای ذهنی و واقعیتی عینی وجود دارد. ذهن منبع پیشداوری، ارزش ها و عقاید است. در مقابل عین یا واقعیت منبع "حقایق" یا اطلاعات بدون خدشه است. ادعا می شود که از طریق مشاهده و کار میدانی می توان ذهنیت پژوهشگر را حذف کرد. به روایت هیگینز دانش معتبر از تجربهٔ مستقیم "اکثریت زنان ایرانی" یعنی طبقهٔ پایین یا میانهٔ پایین روستایی غربی نشده به تنهایی بدست می آید و نه از زنان "روشنفکر" (p.156). در مواضع مطرح شدهٔ مثال های پیش، جدا کردن تفکر سیاسی پژوهشگر از فرض های معرفت شناختی اش دشوار است.

همبستگی معرفت شناسی و تفکر سیاسی در نوشته های برخی تجربه گرایان به وضوح دیده می شود. برای بررسی شیوه های در آمیختن تفکر سیاسی و دعاوی حقیقت به قصد محدود کردن آگاهی و مبارزهٔ فمینیستی پیشرو، من نوشتهٔ توحیدی (۱۹۹۷) و شواهد دیگر را مینا قرار می دهم. توحیدی که فمینیستی غیر مذهبی است، از اشتباهات و غفلت های پژوهشگران، از جمله خودش، که تا اواخر دههٔ ۱۹۸۰ نتوانستند حقیقت را در بارهٔ زنان در جمهوری اسلامی دریابند، اظهار تأسف می کند و می گوید:

تقریباً تمامی کتب، مقالات و نوشته های که توسط محققان، خبرنگاران و مفسران ایرانی و غیر ایرانی در دههٔ ۱۹۸۰ در خارج از ایران منتشر شده اند، تصویری یک سره منفی و سیری نزولی از وضعیت زنان ایران و ایدئولوژی جنسی حاکم در دوره بعد از انقلاب ارائه داده اند. این روند اما، از سال های آخر دههٔ ۸۰ و از آغاز دههٔ ۹۰ تغییر کرده است. نوشته ها و تحلیل های اخیر، خاصه آنها که مبتنی بر کار میدانی (Field work) و داده ها و تماس های مستقیم با جامعه و زنان ایران تهیه می شود، حاکی از وجود چندگانگی های مثبت و منفی و مهمتر از همه تحریک و دینامیسمی امید بخش در وضعیت و فعالیت های زنان ایران می باشد. (توحیدی ۱۹۹۶، ص ۲۲۷)

امروزه توحیدی مدعی است که نوشته هایی که "جدی، غیر تبلیغاتی، و مبتنی بر پژوهش اند" خود را محدود به سخن گفتن از زن ستیزی، افشاء این و آن رساله مذهبی، تحمیل حجاب و سرکوب "بدحجابان" و داستان قربانی گشتن و به قهقرا کشیده شدن زنان ایران... نمی کنند. (توحیدی ۱۹۹۶، ص ۲۲۷) توحیدی با استفاده از علم گرایایی و تجربه گرایایی به عنوان منبع حقیقت، طیف سیاسی متنوع ایران را به دو گروه مخالف "اقتدار گرایان" و "تکثر گرایان" تقلیل می دهد. توحیدی می گوید: در این دنیای جدید "جزم اندیشان، منعصبان و مرتجعان" در حال فرارند در حالی که "بت شکنان" چادر به سر و عمامه به سر، چه بسا نقش حساس تر و تاریخی تری را بازی می کنند. (توحیدی ۱۹۹۶، ص ۲۲۵) دوران شعارها به سر رسیده است و "جزم" ها شکسته شده اند؛ دوران تکثر فرهنگی، قومی و سیاسی است، نیاز به جامعهٔ مدنی است، نیاز به حاکمیت قانون نشأت گرفته رأی گیری و انتخابات و مبتنی بر حقوق بشر و استانداردهای مدرن و معاصر است، حق هر فردی است که از تحمیلات مذهب و عقیده مصون بماند. نیاز به دولت غیر دینی و غیر ایدئولوژیک و سرانجام تساوی حقوق زن و مرد و لغو تبعیض جنسیتی "تمام این موارد عناصر" مبانی حداقل برای آشنی صمیمانه تر بین متفکران مذهبی و غیر مذهبی مدرن است. توحیدی بر نادرستی کلیشه های ساده انگارانه و تقابل هایی دوگانه نظیر "غرب"، "شرق"، "سنت"، "مدرنیسم"، "مذهبی"، "غیر مذهبی"، و "مذکر"، و "مؤنث" تأکید می کند.

بستگی معرفت شناختی

زنان ایران جمعیت بسیار گونه گونی را می سازند. آنان بر اساس ملیت (فارس، ترک آذری، کرد، بلوچ، ترکمن، عرب)، زبان (فارسی، ترکی)، قومیت (ارمنی، آسوری، یهودی)، مذهب (فرقه های مختلف اسلام، مسیحیت، زرتشتی گری و غیره)، طبقات اجتماعی (کارگران، دهقانان، طبقات میانه)، تحصیلات، ایدئولوژی و دیگر شکاف های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، جمعیت شناسی تقسیم می شوند. اما "تجربه گرایان" نسبی گرا این تنوع اعجاز برانگیز را نادیده می گیرند و زنان ایرانی را به جمعیت همگونی که با یک دین، اسلام، تعریف، می شوند، تقلیل می دهند. در روایت آنان، در ساخت هویت، فرهنگ و سیاست، نقش تعیین کننده بر عهدهٔ مذهب گذاشته شده است. غیر مذهبی بودن این جمعیت، سنت های سیاسی غیر دینی آن ها و یک قرن جنبش زنان به آسانی نادیده گرفته می شود.

انتظار می رود که هواخواهان سیاست هویت یا پسامدرنیسم مخالف مواضع فلسفی و روش شناختی ای نظیر تجربه گرایی باشند که نسبی گرایی را انکار می کنند (Rosenau, 1992, pp. 114-16). اما آنان به جای مبتنی کردن نسبی گرایی سیاسی خود بر نسبی گرایی معرفت شناختی یا نسبی گرایی معرفتی [Cognitive]، برای دفاع از موضع خود نظریه ای را می پذیرند که بیشترین تقابل را با نسبی گرایی دارد. یعنی اثبات گرایی. اما به گمان من در اینجا تناقضی وجود ندارد زیرا هر دو موضع بر مبنای سیاست بنا شده اند و در خدمت برنامه سیاسی مشترکی قرار می گیرند.

نسبی گرایی فرهنگی امکان وجود عینیت و حقیقت جهانشمول را آشکار می کند: "هیچ حقیقت جهانشمولی در باره دنیا وجود ندارد: دنیا هیچ مشخصه ذاتی ای ندارد، تنها روش های متفاوتی برای تعبیر آن وجود دارد." (Pojman, 1995, p. 690) اما اثبات گرایی/تجربه گرایی طرفدار امکان وجود حقیقت جهانشمول است: "حقیقت هایی وجود دارد که هر کس از قواعد عینیت تبعیت کند آن ها را در خواهد یافت؛ امکان تبیین های متعارض وجود ندارد؛ در مورد هر تبیین باید همگرایی وجود داشته باشد؛ هر چه بیش تر عینی و کم تر ذهنی بهتر." (Usher, 1996, p. 13). این دعاوی تولید دانش را به تعهدات روش شناختی تقلیل می دهد و ابعاد فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی آن را نادیده می گیرد. چنان که اوشر اشاره می کند پژوهشگر "عین گرا" یعنی پژوهشگر خالی از تعصب و لحاظ ارزشی خنثی تلاش می کند که ملاحظات شخصی اش وارد فرایند پژوهش نشود؛ بنابراین "ذهنیت پژوهشگر به عنوان عاملی در داعیه دانشی حذف شده است. به این ترتیب پژوهشگر تبدیل می شود به 'داندۀ جهانی آرمانی' که می توان نقش او را با تمام پژوهشگران دیگر عوض کرد." (Usher 1992, p. 12)

همانگ با این مدعیات اثبات گرایانه، توحیدی روش پژوهشی را پیش می گذارد تا به فمینیست های منتقد کمک کند ب طرق مختلف، از جمله گردآوری "داده" از طریق "تماس مستقیم" با زنان ایرانی در فرایند کار میدانی بر ذهنیت (عفلت، جزم اندیشی، تفکر غیر خطی و غیره) خود فائق آیند. فرض می شود که با پذیرفتن اثبات گرایی، منتقدان رژیم اسلامی و "فمینیسم اسلامی" به صفوف اردوگاه تکثر گرا می پیوندند.^۹ گذشته از تفکر سیاسی مستتر در این طرز فکر، روش شناسی آن همان قاعده معروف تجربی تکرار پذیری است:

اعتبار ادعاهای دانشی به این بستگی دارد که این ادعا ها مبتنی بر استفاده از حواس باشند، مبتنی بر مشاهده ای که اندازه گیری ارزش آن را بالا برده باشد. اگر مشاهده گران مختلف در برابر داده های یکسانی قرار گیرند (فرض اصلی این است که داده ها همواره "یکسان" اند) باید بتوانند به نتیجه واحد برسند. این اثبات برای چند موضوع قابل احراز است. بنابراین علی الاصول توافق کامل همیشه ممکن است و این آزمون تعویض پذیری قابل احراز برای چند موضوع [intersubjective] مهم ترین نشانه عینیت در روش کار است. (همان منبع)

روش شناسان مسلک های مختلف، مخصوصاً طرفداران پژوهشی کیفی، ثابت کرده اند که هر دانش علمی و غیر علمی در بطن روابط اجتماعی ساخته می شود. هیچ داده خامی وجود ندارد که به ذهنیت پژوهشگران، خاصه تفکرات سیاسی و ایدئولوژی آن ها، آغشته نشده باشد. بنابراین همه حقایق بر ساخته اند و بهمین ترتیب واسطه تمام تمام تجربه های مستقیم انسان، ذهنیت اوست. ذهنیت افراد واسطه تمام تجربه های مستقیم است. همچنین هیچ یک از تکنیک های روش شناختی ابداع شده تا کنون خنثی نبوده اند. تمام پژوهش ها از جمله قواعد ابداع شده برای انجام این پژوهش ها ساخته روابط نابرابر قدرت اند. (همان منبع p. 13)

این ادعا که تجربه بدون واسطه صورت می گیرد، مثلاً در مورد موضع توحیدی، در خدمت هدف بی اعتبار کردن نقد زن ستیزی در اسلام و حکومت دینی اسلامی در ایران قرار می گیرد. در عین حال نسبی گرایی فرهنگی به توحیدی امکان می دهد که در برابر زن ستیزی جمهوری اسلامی و محدودیت های فمینیسم اسلامی ساکت بماند. در واقع دو گانه پنداری های اثبات گرایانه توحیدی در مورد واقعیت و ارزش، تبلیغ و علم، یا شعار و پژوهش علمی حتی با معیارهای اثبات گرایی قابل تردید است.^{۱۰} "کار میدانی" اثبات گرایانه، روابط قدرت در پژوهش را نادیده می گیرد و به این ترتیب قصد انکار امکان پژوهش انتقادی را دارد. (Usher (1996, p. 16) می گوید:

دیدن حوادث، فرایندها و پدیده های اجتماعی به صورت باز و غیر متعین مفیدتر است. تعمیم های پیش بینی کننده تنها هنگامی ممکن است که این باز بودن بسته شود. بسته شدن تنها هنگامی ممکن است

که فرض کنیم دنیا متعین است و بدین ترتیب می توان بسته بودن لازم را تحمیل کرد. اما اگر این بسته بودن تحمیل شود آنگاه خود وضعیت دانش تولید شده (تعمیم های قابل پیش بینی) قابل تردید می شود.

بسته بودن معرفت شناختی مورد ترجیح نسبی گرایان امکان تعمیم های قابل پیش بینی و ایستا می دهد: جامعه ایران اسلامی است^{۱۱}؛ اسلام هویت زنان را شکل داده است؛ شرق شرق است و غرب غرب (هیگینز)؛ در مورد این وضعیت یک حقیقت وجود دارد؛ منتقدان وضعیت زنان در ایران در درک شرایط زنان شکست خورده اند. نسبی گرایان دنیای متعینی می سازند که در آن زنان و تاریخ در معبد مذهب منجمد شده اند. در این دنیای بسته جایی برای زنان رادیکال یا غیر دینی برای به مبارزه طلبیدن مردسالاری دینی و حکومت مذهبی وجود ندارد.

سیاست تولید دانش

تولید دانش فعالیت آگاهانه و مستلزم تعامل بسیار پیچیده روابط قدرت در تمام عرصه های زندگی انسانی از جمله معرفت شناسی، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و زبان است. در مسیر تولید، ذخیره و بهره برداری از دانش، یک فرایند شمول و حذف وجود دارد.

در شرایط فقدان آزادی گفتار، اندیشه و تجمع در دولت های مذهبی، پژوهشگر برای انجام پژوهش خارج از فضاهای خصوصی نیاز به مجوز دارد. پژوهیدگان به شدت مرعوب قدرت سرکوبگرانه دولت اند.

آن ها نمی توانند به کسی که نمی شناسند اعتماد کنند. حتی اگر به پژوهشگر اعتماد کنند، یا از شرکت در پژوهش امتناع می کنند یا مایل نباشند اطلاعات خود را به صورت ضبط شده بر روی نوار یا نوشته در اختیار قرار دهند. پژوهش در مورد موضوعات مربوط به سیاست های دولت یا مذهب رسمی دشوار خواهد بود. حضور دولت تعداد زیادی از موضوعات مهم را نیز حذف می کند، نظیر سنگسار زنان، اعدام زندانیان سیاسی، مصرف مشروبات الکلی، فحشاء، هم جنس خواهی و فعالیت ضد دولتی. اما ارباب دولتی بسیار عمیق تر از این حرف هاست.

حتی اگر افراد موافقت کنند که بدون ضبط شدن صدا یا تصویرشان در پژوهش شرکت کنند، برای بیان آنچه می خواهند بگویند آزادی ندارند. بگذارید مثالی بزنم. دو پژوهشگر ایرانی که در دانشگاه های غربی درس می دهند هنگام مطالعه در باره "رضایت زنان از شرایط اجتماعی" در ایران بین سال های ۱۹۹۴-۱۹۹۲ متوجه شدند که مردم "به لحاظ سیاسی به هر گونه جمع آوری اطلاعات شخصی با شک می نگرند." در این شرایط پژوهش "دشواری بود و نیاز به شیوه های غیر سنتی داشت." بنابراین طراحی پرسش ها باید "چنان می بود که هیچ بار و هدف سیاسی ای را نشان ندهد تا پاسخ دهندگان بتوانند با خیال راحت پاسخ گویند." (Kousha and Mohseni, 1997, p 425) گروهی از پرسش ها در باره "رضایت پاسخ دهنده از جنبه های مختلف زندگی خصوصی خود نظیر ازدواج، فرزندان، روابط با خانواده و اقوام همسر، سلامت جسمی و روانی و رضایت از شرایط اجتماعی" بود. این پرسش ها حساس بودند اما مستقیماً به مسئله اصلی طرح پژوهشی می پرداختند. پژوهشگران مجبور بودند به جای "وضعیت سیاسی" از "وضعیت اجتماعی" استفاده کنند. آن ها اشاره می کنند که "با در نظر گرفتن محیط سیاسی و فرهنگی در ایران، انجام هر گونه نمونه گیری تصادفی با مواضع متعددی رو به روست." بنابراین آن ها مجبور شدند از نمونه برداری گلوله برفی استفاده کنند و پرسشنامه را میان دوستان توزیع کنند. [نمونه برداری گلوله برفی = نمونه برداری ای که پژوهشگر از پاسخ دهندگان برای شناسایی جمعیت مورد مطالعه کمک می خواهد تا او را به پاسخ دهندگان دیگر رجوع دهند.] با این حال آن ها نتوانستند در ۱۹۹۲ داده کافی جمع کنند و مجبور شدند کار را تا دو سال بعد ادامه دهند (p. 425-426). حتی با وجود نبودن آزادی سیاسی این پژوهش آشکار ساخت که "اکثریت زنان ایرانی شرایط اجتماعی و روحی خود را مطلوب نمی یابند. این قضاوت در تمام سطوح سنی، تحصیلی، درآمدی، شغلی و وضعیت تاهل ابراز شد." ۷۴ درصد از زنان ابراز نارضایتی از وضع خود کردند. (p.436)^{۱۲}

گذشته از معرفت شناسی، مسائل سیاسی این دوره کار میدانی در سطوح خرد و کلان دیدگاه توحیدی را در باره روش شناسی تجربی به عنوان منبع دانش عینی در باره زنان ایران رد می کند. اما "تجربه گرایان" به جای اعتراض به سرکوب پژوهش و آزادی فعالیت های دانشگاهی آن را پنهان می کنند.^{۱۳} در واقع پژوهشگرانی که به آسانی اجازه ورود و خروج از کشور را دریافت کنند در می یابند که نباید از رژیم اسلامی انتقاد کنند. به نظر می رسد که تاریخ برای بار دوم تکرار می شود. همکاری "مطالعات ایرانی" [Iranian Studies] با رژیم سرکوبگر شاه ایران در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ابعاد فاجعه باری یافت.^{۱۴} محققین شناخته شده به شاه لقب مدرنیست بخشیدند و منتقدان سلطنت را، به کمونیسم، جزم اندیشی و چپ گرایی

متهم کردند.^{۱۵} اما بین این دو مورد تفاوت های عمده وجود دارد. محققین مطالعات ایرانی در دوران سلطنت از نظر تئوریک در موقعیتی نبودند که بتوانند حمایت خود از حکومت استبدادی را توجیه کنند. آن ها متوسل به دعاوی ضعیف اثبات گرائی شدند که تحقیق را کاملاً خنثی و غیر سیاسی می انگارد. اما برعکس نسل جدیدی که توحیدی آثار آنان را تحسین می کند، احساس می کنند که مجهز به مواضع نظری ای نظیر نسبی گرایی فرهنگی و سیاست هویت اند که ادعای ضد سلطه گرانه بودن دارد.

آزاد سازی آگاهی فمینیستی

سرکوب مخالفان در ایران بی رحمانه بوده است و در طی آن بسیاری جان باخته اند و تمام فضاهای فکری و فیزیکی ممکن برای مقاومت بسته شده است. در نتیجه جنبش های دمکراتیک مختلف در ایران، همانند دیگر حکومت های استبدادی، مجبور شده اند مقاومت خود را به خارج از مرزهای ملی ببرند. مثلاً در دوران مبارزه با حکومت های سلطنتی قاجار و پهلوی نیروهای مخالف نشریات و جزوات خود را در هند، امپراطوری عثمانی، و اروپا چاپ می کرد و آن ها را به ایران می فرستاد. خلاصه اینکه مقاومت آگاهانه یا سازمان یافته غالباً با وجود غیبت فیزیکی حضور داشت.

سرکوب بیرحمانه مخالفان توسط جمهوری اسلامی در ۱۹۸۱ سبب آوارگی وسیع گروه های غیر دینی و چپ شد که موقعیتشان با موقعیت گروه های کوچک و غالباً مردانه ای که در اوایل قرن مجبور به زندگی در تبعید شدند به لحاظ های مختلف متفاوت بود. جامعه تبعیدی جدید نسبتاً بزرگ است و در حدود دو میلیون نفر را شامل می شود. مهم تر آنکه این جامعه شامل مردان، زنان و کودکان است. در مقایسه با دنیای تبعیدی قبلی، تماس بین آوارگان کنونی و ایران بسیار وسیع تر، سریع تر و عمیق تر است. سالانه میلیون ها ایرانی بین این دو دنیا سفر می کنند. چند روزنامه هر روز روی اینترنت منتشر می شود و در عین حال دو روزنامه اصلی طرفدار دولت در خارج از کشور بازتاب و توزیع می شود. دسترسی به این نشریات برای ایرانیان خارج از کشور خیلی آسان تر از بسیاری از ایرانیانی است که در ایران زندگی می کنند. صدها سایت اینترنتی، میلیون ها تماس تلفن مستقیم، تلویزیون و رادیو ماهواره ای، پست الکترونیک و دستگاه فکس تماس بی وقفه ایجاد می کنند.

در سال های اولیه شکل گیری این آوارگی، جمهوری اسلامی با این جوامع تبعیدی متنوع به عنوان "ضد انقلابیون" برخورد می کرد. در حالی که بخش هایی از درون حاکمیت دست از این موضع برداشته اند، بعضی از نسبی گرایان در این سمت حرکت می کنند. آن ها مرزهایی برپا می کنند که مدتی است دچار فرسایش شده است.

شکی نیست که روش های تجربی، که بر خلاف نظر توحیدی محدود به کار میدانی یا مشاهده مستقیم واقعیت نیستند، منبع مهمی برای جمع آوری داده در پژوهشی شایسته است.^{۱۶} مثلاً دسترسی به هزاران زندانی سیاسی زن شکنجه شده و پژوهشی بایسته در مورد آن ها انجام دادن کاری ایده آل است. اما در نبود آزادی برای انجام دادن این پژوهش هنوز می توانیم از تکه های اطلاعات موجود به بهترین نحو سر در بیاوریم. در واقع "داده های" فراهم شده توسط زندانیان سیاسی آزاد شده، بدن های مجروح آن ها و خانواده آزر دیده آن ها به ما امکان می دهد که میزان خشونت اعمال شده توسط رژیم اسلامی بر آن ها و شکل های مقاومت روزانه آن ها را در یابیم. به صورتی مشابه، دولت اسلامی به فمینیست ها و حتی خبرنگاران بنیادگرا اجازه نمی دهد که صحنه های بیرحمانه سنگسار مرتکبان "زنا" را گزارش کنند. اما ماجرای زیر که روزنامه ای نیمه رسمی آن را انتشار داده شاهد خوبی است در مورد اسلامی کردن نظام جزایی که سببیت قانون انتقام و سنگسار را از نو برقرار کرده است (کیهان، ۱۲ اوت ۱۹۹۷، صفحه ۱۵، نقل از [مهرانگیز] کار، ۱۹۹۷، صفحه ۴۲)

زن بیست ساله ای بعد از آن که مجازات سنگسار اجرا شد و جسدش در سردخانه قرار گرفت، زنده شد. بنا به گزارش خبرنگار ما جسد این زن که به اتهام زنا محصنه به مرگ محکوم شده بود، بعد از سنگسار در ملاء عام به سردخانه منتقل شد، اما مسئولان متوجه شدند که وی زنده شده است و نفس می کشد. این گزارش حاکی است که زن مذکور در بیمارستان بستری شده و حالش رو به بهبود است. رئیس دادگستری بوکان به خبرنگار ما گفت: مطلع شدیم که برای این زن از طریق مقامات قضایی تقاضای عفو شده است (بوکان، خبرنگار کیهان)^{۱۷}.

امکان دستیابی پژوهشگران به کار میدانی در مورد مجازات سنگسار به دانش ما از اسلام، عدالت، رفتار جنسی زنان و دیگر جنبه های زندگی در جمهوری اسلامی می افزاید. اما در شرایط سانسور شواهد

اندکی مانند آنچه ذکر شد همراه با دیگر داده های تجربی برای درک جنبه هایی از زندگی زنان تحت حاکمیت جمهوری اسلامی کافی است. این واقعیت که [مهرانگیز] کار (۱۹۹۷)، وکیل دعوایی است که در ایران زندگی می کند، می تواند این ماجرا را نقل کند اما نمی تواند مستقیماً خواستار لغو این قانون شود، گویای ابعاد سرکوب صداهای منتقدان است.

اگر فمینیست های داخل ایران آزاد نیستند که آن قدر که می خواهند انتقاد کنند، فمینیست های خارج از کشور همچنان در برابر دولت اسلامی و نیز فمینیست های اسلامی غیر دینی که از اسلامی شدن روابط جنسیتی حمایت می کنند، مقاومت خواهند کرد. توحیدی در حالیکه به درستی به تغییر عقیده فمینیست های منتقد سابق و تبدیل آن ها به حامیان "فمینیسم اسلامی" اشاره می کند، اما فعالینی که در مقابل این ترزا و روش تحقیق ضد فمینیستی می ایستند را یا نادیده می گیرد و یا حتی آن ها را محکوم می کند. ^{۱۸} مقاومت در برابر نسبی گرایی فرهنگی در میان تبعیدیان گرایش قوی است. یکی از فعالینی که در اروپا زندگی می کند در تحلیل محتوای مجله زنان، مجله شناخته شده فمینیست های اسلامی، نتیجه می گیرد.^{۱۹}

ما باید اعلام کنیم در عین حال که هر تغییر حقوقی به نفع زنان را مثبت می دانیم اما سطح مطالبات خود را به اصطلاح این یا آن بند قانون تنزل نمی دهیم. زنان سکولار و مترقی که علیه هر گونه نابرابری و بی حقوقی زنان مبارزه می کنند، می باید صف مستقل خود را حفظ نمایند، به عنوان فمینیست به افشای مذهب و حکومت مذهبی بپردازند و نظام مردسالار را بطور همه جانبه مورد نقد قرار دهند. (شادی امین، ۱۹۹۷، ص ۲۱)

در پروژه "تجربه گرایان" نسبی گرا سیاست آشکارتر از روش شناسی است. از نظر سیاسی قصد آنان نادیده گرفتن ابعاد و عمق فمینیسم های منتقد خصوصاً رهیافت های سوسیالیستی است. به لحاظ معرفت شناسی قصد آن ها بها ندادن به قدرت عمل و توانایی ذهن انسان برای رها کردن خود از محدودیت ادراک های حسی است.

نتیجه گیری

فمینیسم آگاهانه علیه نظام های نابرابر، سرکوبگر، و ناعادلانه روابط جنسیتی شوریده است. هر چند فمینیسم موفق به براندازی این نظام نشده است، به طور جدی دیدگاه های معرفت شناختی و حتی زبان کهن مرد محور را به مبارزه می طلبد.^{۲۰} فمینیست ها به طرق مختلف پای خود را بر جای پای جیوردانو برونو (1564-1600) و گالیله (1564-1642) گذاشتند که چهار قرن پیش توانستند بر فریب fault حواس خود غلبه کنند، مسطح بودن زمین را انکار کنند و نظریه زمین محوری عالم را به مبارزه بطلبند. برونو و گالیله این کار را تنها با استنباط ذهنی از داده های حاصل از حواس خود توانستند انجام دهند. چشمان آن ها مسطح بودن زمین و حرکت خورشید از شرق به غرب را تحمیل می کرد. مدت ها پیش از آن که ماهواره ها بتوانند گرد بودن زمین را با چشم هایشان ببینند، با مداخله هوشمندانه در حس- داده نیروی ذهن به محدودیت های حواس پیروز شد.

تجربه گرایی در قرن نوزدهم ظاهر شد. اما هزارابم برای دستیابی به روش علمی یا پژوهش تجربی به فرانسویس بیکن (1561-1626) باز می گردد. بیکن به عنوان عالم روش شناس بورژوازی در حال ظهور، با اعلام این نکته که حقیقت را نباید در انجیل یا گفته های ارسطو یافت بلکه باید آن را در "کتاب طبیعت" جست، به جنگ با مدرسی گرایی و خفیه گرایی نظم فنودالی برخاست. قدرت رهاسازی این رهیافت تجربی روشن است. اما نظریه ها و روش شناسی ها درگیر روابط متغیری با ساختارهای در حال تغییر قدرت می شوند. چنان که James Care (1985, p. 33) نظریه پرداز فرهنگی توجه کرده است "در دوران پس از جنگ جهانی دوم، علوم اثباتی به نحو فزاینده ای خصلت غیر دموکراتیکی به خود گرفت که در علوم رفتاری و نقش گرا دیده میشد."^{۲۱} اگر روش علمی بیکن نشانگر آغاز سقوط خفیه گرایی غربی بود، توسل نسبی گرایی فرهنگی معاصر به تجربه گرایی مشوق نزدیکی فمینیسم با تاریک اندیشی است. نسبی گرایی حق بسیاری از زنان و مردان (غیر دینی، لیبرال و سوسیالیست، مسلمان و غیر مسلمان) را برای خواست جدائی دین از دولت انکار می کند. نسبی گرایی بر "اصالت" اسلام تأکید می ورزد اما مشروعیت سکولاریزم و حقوق زنان و مردان غیر مسلمان را که مشمول اسلامی کردن خشونت بار جامعه شده اند انکار می کند.

در این مقاله کوشیده ام که نشان دهم (۱) انتخاب روش پژوهش برای پژوهشگر لزوماً از ملاحظات کفایت و دقت و غیره سرچشمه نمی گیرد؛ (۲) منافع سیاسی و ایدئولوژیک، صریح یا ضمنی، ممکن است

در پیشبرد پژوهش، خاصه در امور حساس، به همان اندازه مهم می باشد، و (۳) پژوهشگران، حتی پژوهشگرانی که پایبندی محکمی به یک پارادایم دارند، در عبور از مرزهای قلمرو خود انعطاف پذیرند. مورد بررسی شده در این مقاله نشان می دهد که هواخواهان نسبی گرای می توانند به آسانی به سوی مخالف آن، یعنی اثبات گرایی سوق یابند؛ در اینجا مصلحت سیاسی و نه کفایت روش شناختی فرایند تولید دانش را شکل می دهد.

یادداشت ها

۱. نسخه اولیه این مقاله در کنفرانس تحلیل پژوهش کیفی ارائه شد که در ۱۴-۱۷ مه ۱۹۹۸ در مؤسسه پژوهش های آموزشی اونتاریو برگزار شد. مایلم از دکتر لیندا مازین سازمان دهنده کنفرانس به سبب حمایتش تشکر کنم.

۲. برای دیدن نقد دنباله روی فمینیسم های پسامدرن از جمله مراجعه کنید به (1996) Ebert و Stabile (1994). برای نقد رهیافت های مبتنی بر پسامدرنیسم و نسبی گرایی فرهنگی به اسلام از جمله مراجعه کنید به (1998) Mojab و (1999) Moghisi .

۳. برای دیدن متن این قوانین رجوع کنید به (1994, pp.180-187) Afkhami and Fridel

۴. ماجرای ساختن یک فیلم مستند تلویزیونی به نام *طلاق به سبک ایرانی* نکات زیادی در مورد مسائل سیاسی تولید دانش فمینیستی در ایران را آشکار می کند. زیبا میر حسینی مردم شناس ایرانی که در بریتانیا تدریس می کند و کیم لانگینانو مستند ساز بریتانیایی در اوایل ۱۹۹۶ تصمیم گرفتند فیلم مستندی بسازند که "کلیشه های غالب [غربی] در باره زنان و اسلام را مورد سؤال قرار دهد." علی رقم اعمال نفوذ وسیع آنان در ایران و در سفارت ایران در لندن، چندین بار تقاضای آنان برای فیلم برداری رد شد. به آنان گفته شد که فیلمی بسازند که "به لحاظ سیاسی موجه" باشد و "تصویر مثبتی از ایران" بدهد نظیر مراسم عروسی در ایران، نمایندگان زن مجلس، یا مادران شهدا. "سرانجام" کار طول کشید تا دولت جدید و سر کار آمدن خاتمی به عنوان رئیس جمهور [معتدل] در خرداد ۱۳۷۶ تا پروژه ما شروع به کار کرد. (Mir-Hosseini, 1999, p. 17) این ماجرا شرایط کار میدانی در حکومت مطلقه که آزادی پژوهشگران را به شدت، محدود می کند، آشکار می کند.

۵. مصاحبه های شرلی اشتاین برگ با پیتر مک لارن در (1995, p. 253) MC Loren

۶. نقل قول های فارسی در این مقاله از منبع اصلی نقل شده است.

۷. برای نقد ساختارهای نسبی گرایانه از "زن مسلمان" رجوع شود به (1998) Mojab

۸. اثبات گرایی- تجربه گرایی از منظرهای نظری و معرفت شناختی بسیار گوناگونی نقد شده است (مثلاً نگاه کنید به (1995) Cuba ; (1993) Smith ; (1973) Novack) در این مقاله من نقد مدرنیستی اثبات گرایی اوشر را نقل می کنم.

۹. "فمینیسم اسلامی" اشاره دارد به ایده، سیاست و عمل پیشبرد حقوق زنان در چهارچوب اسلام و حکومت های مذهبی اسلامی.

۱۰. هر چند پسا اثبات گرایی بسیاری از فرض های اثبات گرایی را می پذیرد، به خنثی نبودن روش های پژوهش اذعان دارد. مثلاً میشلر (1996) در بررسی مصاحبه می پذیرد که بین مصاحبه کننده- مصاحبه شونده توازن قدرت وجود ندارد. همچنین نگاه کنید به (1993) Smith.

۱۱. خود مفهوم "جامعه اسلامی" به عنوان تقلیل مجموعه ای از جوامع پیچیده، متنوع و متغیر تنها بر حسب دین مورد انتقاد قرار گرفته است. مثلاً رجوع کنید به (1995) Zubaida.

۱۲. اسفندیاری نیز اظهارات مشابهی در مورد ایران دارد. (1997, P. 97) .

۱۳. در مورد سرکوب آزادی های دانشگاهی رجوع کنید به (1995) Mojab.

۱۴. جیمز بیل (1988, pp.372-373) خاطر نشان می کند که اکثریت قاطع فرهیختگانِ مؤسسه مطالعات ایرانی از شاه حمایت می کردند.

۱۵. توحیدی در نامه ای به سردبیر مجله زنان (1996, p.52) فمینیست های منتقد را به استالینیست و مائوئیست بودن متهم می کند. او این اتهامات را در جای دیگری از نوشته هایش تکرار می کند. (1997, p.97)

۱۶. بر خلاف نظر توحیدی که "تجربی" را با "قابلیت اندازه گیری" خلط می کند (1997, p.145)، کلمه "تجربی" هیچ ربطی به اندازه گیری یا تجربه شخصی ندارد. حتی در روش شناسی اثبات گرایی مطالعه ای که منحصر بر مبنای اسناد دولتی یا مکاتبات خصوصی باشد نیز میتواند تجربی محسوب شود.

۱۷. سفارت جمهوری اسلامی ایران در آناوا در پاسخ به پرسش سازمان عفو بین الملل در مورد خانم زلیخا کدخدا، زن سنگسار شده، نامه زیر را در تاریخ ۱۰ مارس ۱۹۹۸ به سازمان عفو بین الملل نوشت.

آقا / خانم عزیز

عطف به پرسش شما در مورد محکومیت مرگ خانم زلیخا (مستوره) کدخدا به اطلاع شما می رسانم که بنا به گزارش دستگاه قضایی جمهوری اسلامی ایران خانم کدخدا در تاریخ ۲۶ نوامبر ۱۹۹۷ آزاد شده و پرونده محاکمه وی مختوم گردیده است.

امضای روابط عمومی ...

۱۸. توحیدی فهرستی از هیجده پژوهشگر از جمله خودش را ارائه می کند که در اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ انتقاد به اسلام و جمهوری اسلامی را کنار گذاشتند.

(Tohidi, 1997, p.145, note n. 2)

۱۹. نسبی گرایان فرهنگی غیر دینی در خارج از کشور شیفته انتشار ماهانه مجله زنان شده اند و بعضی از آنان خود را از "حامیان مجله زنان" قلمداد می کنند. امین در بررسی ۲۵ شماره اول مجله نتیجه می گیرد که هدف آن "بزرگ کردن چهره اسلام" و تضمین حضور این دین در نظام حقوق ایران است. او می گوید که در شرایط آزادی سیاسی گردانندگان مجله چارچوب مذهب را رها خواهند کرد (Amin, 1997, p.2)

۲۰. عدم توفیق دو قرن مبارزه فمینیستی در غرب در براندازی مردسالاری باید چشمان فمینیست هایی که به "زنان مسلمان" توصیه می کنند برابری و عدالت را در محدوده دین خود بجویند را باز کند. حتی در سوئد که دستاورد زنان فوق العاده بوده است با وجود جامعه ای مدنی و جدایی دین از دولت به مدت طولانی، مردسالاری به شکل خشونت بار وجود دارد (Lundgren, 1995). روشن است که جدا شدن این دو مرکز قدرت- مذهب و دولت- به خودی خود مردسالاری را از بین نمی برد. اما من معتقدم که این جدایی شرط ضروری روابط جنسیتی دمکراتیک است.

۲۱. (McNall and Howe (1981) می گویند اگرچه روش شناسی مبتنی بر قومیت و نیز پدیده شناسی در واکنش به اثبات گرایی ظهور یافتند، "بسیاری از متخصصان روش شناسی مبتنی بر قومیت و پدیده شناسان تلاش دارند که آن را چنان شکل بدهند که دنباله رو علم گرایی ارتدکس باشد."