

A man and a woman are shown from the back, hugging a large tree trunk. The man is on the left, wearing a blue button-down shirt and dark jeans. The woman is on the right, wearing a light blue trench coat, a red scarf, and dark jeans. They are standing in a park-like setting with trees and a building in the background. The lighting is soft, suggesting late afternoon or early morning.

روابط عاشقانه‌ی ایرانیان در عصر دیجیتال

از ازدواج سنتی تا ازدواج سفید

ویرایش: ژانت آفاری و جیزلین فاوست
ترجمه: آیرین داریان

خواننده‌ی گرامی،

این نسخه الکترونیکی رایگان کتاب «[روابط عاشقانه ایرانیان در عصر دیجیتال](#)» مختص خوانندگان داخل ایران است. ناشر و نویسندگان از بخشی از حقوق خود چشم‌پوشی کرده‌اند تا این کتاب رایگان و بدون سانسور در اختیار خوانندگان داخل ایران قرار بگیرد.

اگر خارج از ایران زندگی می‌کنید: لطفاً برای خرید نسخه چاپی کتاب به [وبسایت](#) ما مراجعه کنید یا اگر مایلید نسخه الکترونیکی کتاب را مطالعه کنید، لطفاً حداقل مبلغ ۱۰ پوند از طریق [وبسایت](#) به حساب نشر واریز کنید. **حمایت شما از نشر آزاد و بدون سانسور برای بقای ما و انتشار کتاب‌های رایگان بیشتر برای ایران حیاتی است.** لطفاً توجه داشته باشید که استفاده رایگان از این کتاب و هرگونه چاپ و توزیع آن در خارج از ایران غیرقانونی و غیراخلاقی است و باعث نابودی این نشر بدون سانسور خواهد شد.

اگر در ایران هستید و کتاب را رایگان دانلود کرده‌اید، لطفاً توجه داشته باشید که تمامی حقوق کتاب نزد ناشر (نوگام) محفوظ است و هرگونه کسب درآمد از این کتاب بدون مجوز رسمی از ناشر، پیگرد قانونی دارد. همچنین، داشتن نسخه رایگان کتاب، اجازه جرح و تعدیل، تغییر یا اقتباس از این ترجمه را به خواننده نمی‌دهد. کلیه حقوق معنوی و دیگر حقوق نشأت گرفته از این اثر، در هر رسانه و به هر شکلی متعلق به نوگام و نویسنده اثر است.

اگر می‌خواهید کتاب‌های نوگام را به دوستانتان معرفی کنید، تقاضا می‌کنیم حتماً لینک مستقیم دانلود از خود وبسایت نوگام را برایشان بفرستید.

نوگام به منظور مبارزه با سانسور، توزیع آسان‌تر آثار به زبان فارسی در سراسر دنیا و حمایت از نویسندگان و مترجمان فارسی‌زبان ایجاد شده است. دسترسی آسان به کتاب یکی از راه‌های موثر برای گسترش دانش و فرهنگ در جامعه است و نشر الکترونیکی این امکان را برای کتاب‌دوستان مهیا می‌کند. نوگام بستری را برای ارتباط نزدیک‌تر نویسندگان با خوانندگان به وجود می‌آورد و با تشویق همگانی به حمایت از نویسندگان و مترجمان معاصر، امکان ظهور آثار ادبی و فرهنگی‌ای را فراهم می‌کند که به دلایل مختلف امکان انتشار در داخل ایران را نداشته‌اند. برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد نشر و نحوه حمایت از نوگام، به وبسایت ما به آدرس nogaam.com مراجعه کنید و یا با ایمیل contact@nogaam.com تماس بگیرید.

با مهر و احترام

نشر نوگام (زیر مجموعه موسسه خانه نیکان)

روابط عاشقانه‌ی ایرانیان

در عصر دیجیتال

e-book



نشر نوگام



عنوان: روابط عاشقانه ایرانیان در عصر دیجیتال: از ازدواج سنتی تا ازدواج سفید -

Iranian Romance in the Digital Age From Arranged Marriage to White Marriage

ویرایش: ژانت آفاری و جیزلین فاوست -

Janet Afary (Anthology Editor), Jesilyn Faust (Anthology Editor)

مترجم: آیرین داریان

موضوع: پژوهش در حوزه علوم اجتماعی - فرهنگ، خانواده، سکس، زنان، ایران.

ناشر: نوگام

چاپ اول: فروردین ۱۴۰۲ (مارس ۲۰۲۳)

محل نشر: لندن

شابک: ۹۷۸-۱-۹۰۹۶۴۱-۷۶-۱

طراح جلد: رضا بهشتی پور

این کتاب با مجوز رسمی مالک معنوی کتاب به فارسی منتشر شده است. کلیه حقوق ترجمه فارسی این اثر نزد نشر نوگام و مترجم محفوظ است. هرگونه سوءاستفاده از این ترجمه نقض قوانین بین‌المللی کپی‌رایت و اخلاق حرفه‌ای است. لطفاً با حمایت از نوگام ما را در انتشار کتاب‌های بیشتر یاری کنید.



www.nogaam.com

contact@nogaam.com

فهرست مطالب

یادداشت مترجم.....	۵
قدردانی.....	۱۵
مقدمه.....	۱۷

بخش یکم؛ هنجارها، روابط عاشقانه و شکست ازدواج‌های سنتی شهری

۱- ظهور زنان مستقل در ایران- یک چشم‌انداز نسلی؛ مسرت امیرابراهیمی.....	۳۳
۲- ابراز عشق به زنان فیلیپینی - چالش‌های خانواده‌های فراملی در ایران؛ اشرف زاهدی.....	۶۵
۳- فراتر از شریعت- «ازدواج سفید» در جمهوری اسلامی ایران؛ غلام رضا وطندوست و مریم شیپیری.....	۱۰۱
۴- کتاب‌های درسی مدرسه، کدها و مجموعه قوانین ایدئولوژیک و ساختن خانواده استاندارد ایرانی- امیر میرفخرایی.....	۱۳۷

بخش دوم؛ دوست‌یابی در فضای مجازی، ترمیم پرده بکارت و فناوری‌های کمک‌باروری

۵- تبادل نظر برای ایجاد رابطه نزدیک و صمیمی از راه شبکه‌های اجتماعی - چالش‌ها و فرصت‌ها برای زنان در ایران؛ وحیده گل زرد و کریستینا میگل.....	۱۸۵
۶- بازسازی بکارت در ایران- ترمیم پرده بکارت به عنوان شکلی از مقاومت؛ ازل احمدی.....	۲۰۷
۷- نسبت خویشاوندی به کجا می‌رود؟ فناوری‌های کمک‌باروری و نسبت خویشاوندی در جمهوری اسلامی ایران؛ ثریا ترمین شیبانی.....	۲۳۳

بخش سوم؛ بازسازی نظم سلسله‌مراتبی: ازدواج‌های روستایی و ایل و عشیره‌ای

۸- ازدواج در بویراحمد چگونه تغییر کرد، ۱۲۷۹-۱۳۹۴؛

اریکا فریدل..... ۲۵۵

۹- تغییر نگرش و شیوه‌های ازدواج در بین مردم علی‌آباد از سال ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۷ -

مشکلات و چالش‌های تازه؛ ماری ایلین هگلند..... ۲۸۷

۱۰- تغییر روابط تثبیت‌شده-حاشیه‌ای؟ یک نمونه مطالعاتی از بختیاری‌ها در ایران؛

بهروز علیخانی..... ۳۲۳

سخن آخر- افزایش ازدواج‌های غیررسمی در منطقه خاورمیانه؛

ژانت آفاری و راجر فریدلند..... ۳۴۹

فهرست کتاب‌ها و مقاله‌ها..... ۳۵۵

افرادی که در تهیه این کتاب همکاری داشتند..... ۳۸۳

یادداشت مترجم

امروز که این یادداشت را می نویسم، ۱۰ بهمن ماه ۱۴۰۱ است. بیش از چهار ماه از آغاز خیزش مردم، و به ویژه زنان، در ایران می گذرد که خواهان پایان دادن به حاکمیت زن ستیز جمهوری اسلامی اند. خیزش و شورشی انقلابی که در مرکز آن جسارت زنان و شعار بسیار پراهمیت «زن، زندگی، آزادی» قرار داشته و با کشته شدن مهسا (ژینا) امینی آغاز شد. رژیم جمهوری اسلامی نه تنها مهسا را به دلیل «بد حجابی» کشت، بلکه در پی این خیزش، دیگر زنان جوانی را که با جرات و شجاعت حجاب از سر برداشته و سوزاندند، و جسورانه در این خیزش شرکت داشتند، کشت یا به شدت سرکوب کرد.

هرچند مردم ایران و به ویژه زنان از زمان مشروطه - بیش از صد و ده سال پیش - برای آزادی های اجتماعی به شکل های مختلف مبارزه کرده اند، اما آنچه در حال رخ دادن است، شعله های مهیب آتشی است که جمهوری اسلامی تلاش کرد چهل و سه سال زیر خاکستر سرکوب افسارگسیخته مدفون کند. مبارزه با حجاب اجباری رویارویی مستقیم و تعرضی به یکی از پایه های مهم سیاسی-ایدئولوژیک جمهوری اسلامی و دیگر قوانین زن ستیزانه، آزادی ستیزانه، و سرکوب بگرانه بوده است. مبارزه ای خونین که از همان ابتدای حاکمیت این رژیم و با تظاهرات پنج روزه گسترده و بسیار پیشرو زنان در اسفند ۵۷ آغاز شد. پس از آن نیز تن ندادن جوانان و به ویژه زنان به قوانین واپسگرای جمهوری اسلامی، و مقاومت روزمره آنان بود که باعث پیدایش پدیده هایی همچون «گشت ارشاد» و «پلیس امنیت اخلاقی»؛ جداسازی های جنسیتی در مکان های عمومی؛ همچنین تلاش حکومت در هر چه سرکوب بگرانه کردن رابطه قدرت بین زن و مرد، و تلاش برای همراه کردن مردان جامعه با خود در این امر شد. اما این خیزش انقلابی نشان داد که با وجود این همه زن ستیزی و آزادی ستیزی

سیستماتیک، تغییراتی بسیار مهم و پیشرو در بستر جامعه و به ویژه در میان نسل جوان، در روابط بین مردان و زنان، در جریان بوده است.

آنچه در کتاب پیش رو می‌خوانیم از این نظر اهمیت دارد. این کتاب برگرفته از مجموعه‌ای از مقاله‌های تحقیقی است و بر تغییراتی تمرکز دارد که در رابطه‌ی بین زن و مرد؛ ساختار و ماهیت خانواده؛ اشکال و چگونگی ازدواج و زندگی مشترک و برخی سنت‌ها پیرامون آن؛ انتظار زنان و جوانان از ازدواج و خانواده و داشتن زندگی خوب، در حال انجام بوده است. این مجموعه تلاش دارد نشان دهد که ما با نسلی شجاع روبه‌رو هستیم؛ نسلی که برای خواستن روابط عاطفی و جنسی، که جزئی مهم از سازوکار جسمی و روانی هر انسانی است، و طرح نیازهایشان، جسارت دارند. نسلی که با دسترسی به آموزش بالاتر و آگاهی بیشتر؛ دسترسی به اینترنت همچون ابزاری قوی و جدید برای ارتباط سیاسی و فردی، دیده شدن و تماس با جهان؛ و با دسترسی به فناوری و شبکه‌های اجتماعی، بر نهاد خانواده و ازدواج تاثیر داشته‌اند.

در جامعه ایران، زندگی و رابطه جنسی خارج از ازدواج، اشکال جدید زندگی مشترک و مستقل، از ازدواج سفید گرفته تا زنانی که تنها و مستقل زندگی می‌کنند در حال افزایش است؛ زنان روز به روز بیشتر از دیدگاه‌های سنتی و قالبی در زمینه‌ی جنسیت و رابطه جنسی فاصله می‌گیرند؛ جوانان از راه شبکه‌های مجازی برای خود به دنبال همسر/شریک زندگی یا دوست هستند، گفتگوهای صمیمی بین جنسی با هم دارند، میل و حس فردی خود را درباره گرایش‌های جنسی، روابط خصوصی و اجتماعی‌شان بروز می‌دهند، مفاهیم سنتی عرصه و حریم خصوصی را به چالش می‌گیرند، با حرف زدن از تابوها و عادی‌سازی انواع گفتمان‌ها بر گرد آن هنجارشکنی می‌کنند؛ انتظارهایشان از ازدواج و داشتن زندگی مستقل افزایش یافته است؛ طلاق به‌ویژه برای زنان، دیگر مانند گذشته تابو نیست؛ مناسبات سلسله مراتبی و خونی در سطح خانواده و حتا تا حدی در سطح ایل و اهمیت داشتن آن در حفظ یکپارچگی ایل یا خانواده ضربه خورده است؛ همجنسگرا و کویر بودن به شدت گذشته تابو نیست، و بحث بر سر حقوق همجنسگرایان و کویرها، و جنبش کویر/زن‌گین‌کمان نسبت به گذشته به امری پذیرفته‌شده‌تر تبدیل شده است.

این‌ها تغییراتی هستند که بسیاری‌شان در این مجموعه مورد بررسی قرار گرفته‌اند. همه این‌ها اما چالش‌های جدی در برابر رژیم حاکم هستند. رژیمی که به معنای واقعی کلمه با چنگ و

دندان تلاش کرد تا نیروی میل، اختیار وجود و اراده‌ی مردم را سرکوب کرده، یأس و دل‌مردگی را جایگزین نماید تا به این ترتیب بتواند پتانسیل‌های اجتماعی-سیاسی جوانان، و در واقع انرژی‌های روانی بنیادین جامعه در به چالش کشیدن مناسبات کهنه و ابتکار در خلق نورا مهار کند و از بین ببرد.

در مقاله‌هایی که به طور ویژه برگرفته از پژوهش‌ها در جوامع عشیره‌ای و روستایی ایران است، دیدن این تغییرها بسیار شگفت‌انگیز و امیدوارکننده است، زیرا می‌توان تصور کرد که این تغییر و به چالش گرفتن‌ها در شهرها و به‌ویژه شهرهای بزرگ، بیشتر و گسترده‌تر هستند. به نظر می‌رسد جامعه در حال فراتر رفتن از سلسله مراتب‌های درون خانواده، برخی تابوها و نرُم‌های جان‌سخت، معیارهای جنسیتی، تفاوت‌های خونی، قومی و تا حدودی تعصب نداشتن نسبت به آن‌ها است. اما آن چه شگفت‌انگیزتر است، این است که این تغییرها در حالی در دل جامعه در حال شکل‌گیری بوده است که دستگاه حاکمیت، تبلیغ‌های سیستماتیک خود را از راه کتاب‌های درسی-آموزشی ایدئولوژیک، از همان ابتدا به ساختن جامعه‌ای با یک هویت «یکپارچه فارسی اسلامی فرمانبر دگرجنسگرا»، با روابط جنسیتی نابرابر و افکار زن‌ستیزانه به شدت متمرکز کرد تا بتواند نه تنها درک از خانواده، هویت جنسی/جنسیتی، و نقش‌های جنسیتی را تعیین کند، تفاوت‌های موجود قومی، مذهبی، عقیدتی و غیره را انکار کند، این تفاوت‌ها را به یک تمایز و رابطه ستمگرانه و نابرابر تبدیل کند، بلکه افرادی را که با این کدهای ایدئولوژیک و هویت‌های ساخته‌شده تناسبی ندارند، «دیگری» و «غیرخودی» بشناساند، به حاشیه رانده و سرکوب کند.

این تغییرها اما، با تناقض و تضادهای پیچیده‌ای نیز روبه‌رو بوده است. برای نمونه، جوانان مایلند زندگی و رابطه‌ی زناشویی مستقل از خانواده، مدرن، رمانتیک، و بر مبنای عشق و رضایت مشترک خود را داشته باشند، اما انتظار بالایی آن‌ها از پدر و مادرها، میل به هزینه‌های هنگفت مراسم ازدواج، فشار برای داشتن یک زندگی که با امکانات مالی افراد و خانواده‌ی آن‌ها تناسبی ندارد، بسیار افزایش یافته است. نمونه‌ی دیگر این که، رابطه‌ی جنسی و زندگی مشترک خارج از ازدواج در حالی افزایش یافته که «پدیده‌ی» ترمیم پرده بکارت، باکره نبودن زنان و تابو بودن آن همچنان به چالش کشیده نشده است. از سویی زنان در حال زیر پا گذاشتن الگوهای رفتاری جنسی و جنسیتی‌اند، رابطه‌ی جنسی پیش از ازدواج در ذهن بسیاری از

جوانان دیگر امری تابو نیست و زنان به نوعی این قانون رسمی و غیررسمی را دور می‌زنند، اما از سویی دیگر این قوانین، رسوم و تابوها از نقطه نظر ابتدایی‌ترین حقوق فردی، در عرصه خانواده و اجتماع به چالش کشیده نمی‌شوند. این امر که واژن زن، به عنوان یک عضو بدن او که بدیهی است تنها متعلق به اوست، همچنان در مالکیت مردان است به چالش گرفته نمی‌شود.

این تضادها و تناقض‌های پیچیده بی‌شک برخاسته از مناسبات و فرهنگ واپسگرایی تزریق شده از سوی جمهوری اسلامی برای دهه‌ها در بستر جامعه است. هرچند غلیان و جوشش پرتلاطم و سرریزی تضادها به یک انفجار در جامعه منجر شده است. بستری بسیار پرتضاد و با تضادهای عمیق بین فرهنگ و مناسباتی که رژیم تلاش کرده ایجاد کند، و آنچه که در دل جامعه می‌گذرد و مردم با تکیه بر دستاوردهای تاریخی مبارزات گذشته، تاثیر از فناوری‌های جهانی و ارتباط با جهان، تداوم مقاومت‌ها و افزایش آگاهی فردی و گروهی‌شان ایجاد کرده‌اند.

روحیه‌ی نوجویی، خلاقیت، تحول‌طلبی و جسارت زنان و مردان جوان در این خیزش انقلابی ستودنی است. هرچند در نهایت و در شرایط کنونی، این نیروی طغیانگر زنان و تغییر واقعی نقش و جایگاه آنان است که نقش مهمی در عملی شدن هرگونه تغییر واقعی، تکامل و انقلاب اجتماعی داشته و خواهد داشت. تغییر و انقلاب واقعی به این معنا که تنها با برداشته شدن حجاب و یا برخی قوانین تبعیض‌آمیز آشکار متوقف نشود؛ دوگانه‌های جنسیتی زنانه/مردانه را مدام به چالش بگیرد؛ بتواند به زنان عاملیت ببخشد؛ اینکه بدن زنان در درجه‌ی نخست تنها و تنها متعلق به خودشان است و تنها خود زنان حق دارند در مورد بدن خود و سرنوشت خود تصمیم بگیرند. نه تنها مردسالاری و ستم بر زن را به عنوان عریان‌ترین، کهنه‌ترین، و طولانی‌ترین نوع ستم، و از این زاویه اهمیت حضور زنان در این مبارزه را تا به آخر به رسمیت بشناسد و مبارزه‌شان را از درون یک سازماندهی انقلابی زنانه تا به آخر به پیش برد، نه تنها به دنبال از بین بردن تمام قوانین نوشته و نانوشته ستمگرانه و تبعیض‌آمیز جنسیتی که قرن‌ها به بدن و فکر زنان تحمیل شده است باشد و در آن سو جهت‌گیری کند، بلکه نوک تیز مبارزه را در جهت تلاش برای از بین بردن تمام قوانین و فرهنگ تبعیض‌آمیز و تمام نابرابری‌هایی که در طول تاریخ به دلیل گرایش و هویت جنسی، اعتقاد و فلسفه فکری، بینش سیاسی، قوم-نژاد و

طبقه اجتماعی مردم به آن‌ها تحمیل شده است قرار دهد، و تمامی این گروه‌ها و اقشار مورد
نابرابری، سرکوب و یا تبعیض را به صف پیشتاز و پیشرو مبارزه فرا بخوانند.
این ترجمه، پیشکشی است به زنان و نسل مبارز، تابوشکن، شجاع و جسور ایران.

آیرین

بهمن ۱۴۰۱

e-book

سلسله مقالات درباره‌ی سکس، خانواده و فرهنگ در خاورمیانه

این مجموعه‌ی نوآورانه به بررسی ارتباطات تاثیرگذار و تأثیراتی می‌پردازد که بر روی ایده‌ها در مورد ازدواج، تمایلات جنسی و خانواده در طول تاریخ در منطقه MENA و تا به امروز وارد شده است. هر بخش جداگانه، با در نظر گرفتن دوران باستان، ابتدایی اسلامی، قرون وسطا، اوایل مدرن و دوران معاصر، به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه سنت‌ها و شیوه‌ها در طول زمان و در کشورها تکامل یافته‌اند و با یکدیگر تعامل داشته‌اند.

ویرایشگران این مجموعه:

ژانت آفاری، پروفیسور و استاد ملیچمپ در دین و مدرنیته جهانی، دانشگاه کالیفرنیا سانتا باربارا

کلودیا یعقوبی، استادیار در مطالعات فارسی موسسه روشن، دانشگاه کارولینای شمالی در

چپل هیل

روابط عاشقانه ایرانیان

در عصر دیجیتال:

از ازدواج سنتی تا ازدواج سفید

ویرایش: ژانت آفاری و جیزلین فاوست

ترجمه: آیرین داریان

قدردانی

این کتاب از درون کنفرانسی در مورد ماهیت در حال تغییر خانواده و ازدواج در ایران پدید آمد. این کنفرانس در نوامبر ۲۰۱۷ در دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا، برگزار شد که یک فراخوان بین‌المللی برای دریافت مقالات نیز به دنبال داشت. از دکتر هاله عمرانی و مرحوم احمد گرامیان از بنیاد گرامیان-عمرانی، که از برگزاری این همایش سخاوتمندانه حمایت کرده و در انتشار این جلد کمک کردند، بسیار سپاسگزاریم. بودجه دیگر از سوی صندوق های ملیچمپ دانکن و سوزان در دانشگاه سانتا باربارا، مؤسسه مطالعات ایرانی آمریکا (AIIA)، مؤسسه آموزش عالی بهانی (BIHE)، مرکز مطالعات خاورمیانه (UCSB)، مؤسسه آموزش و تحقیقات بین‌فرهنگی (CREI) و بخش مطالعات دینی (UCSB) فراهم شد. ما از سوفی رادلند، ویراستار انتخابی از سوی ما در I. B. Tauris/Bloomsbury، برای حمایت مشتاقانه اش در طول این پروژه، و از نیکلاس موری و لوی کوردرو به خاطر کمک ویراستاری دقیق شان تشکر می‌کنیم.

این کتاب را به یاد دکتر فرخروی پارسای، پزشک، مربی، و حامی فداکار حقوق زنان ایرانی تقدیم می‌کنیم. دکتر پارسای به عنوان مدیر دبیرستان نوربخش خدمت کرد، که یک مدرسه دولتی بسیار معتبر دخترانه در تهران بود و فارغ‌التحصیلان ماهر بسیاری را در دوران تصدی و پس از تصدی او پرورش داد. ژانت آفاری از فارغ‌التحصیلان این مدرسه بود. دکتر پارسای اولین زن نماینده مجلس و اولین زنی بود که وزیر کابینه شد و به عنوان وزیر آموزش و پرورش ایران خدمت کرد. او در به دست آوردن حق رای زنان در سال ۱۳۴۲ نقش اساسی داشت و به اجرای قانون حمایت از خانواده در سال ۱۳۴۷ کمک کرد. اندکی پس از انقلاب ۵۷، او به دلیل این فعالیت‌ها دستگیر و در اردیبهشت ۵۸ اعدام شد.

مقدمه

ژانت آفاری و جیزلین فاوست

کمی پس از انقلاب ۵۷ ایران، دولت جدید جمهوری اسلامی عقب‌گرد بسیار شدیدی را در حقوق زنان نهادینه کرد. دولت نه تنها بسیاری از آداب و رسوم اجتماعی پیشامدرن، مانند حجاب اجباری، طلاق آسان برای مردان، ازدواج کودکان و چندهمسری را زنده کرد، بلکه با استفاده از ابزارها و نهادهای مدرن آن‌ها را به زور به اجرا درآورد. زنانی که متهم به پوشش نامناسب بودند شلاق خوردند و متهمان به رابطه جنسی قبل از ازدواج یا خارج از ازدواج، زندانی یا در برخی موارد سنگسار شدند و همزمان مردان همجنسگرا به شدت مجازات و حتا اعدام شدند.

در کنار این قوانین به شدت زن‌ستیزانه، برنامه‌های اجتماعی و اقتصادی پوپولیستی وجود داشت که به نفع بخش‌های فقیر شهری و روستایی جامعه، از جمله زنان بود. پس از تشویق ابتدایی سیاست‌های فرزندآوری در اوایل دهه ۱۳۶۰، دولت روش خود را تغییر داد و یک برنامه عمومی و جامع تنظیم خانواده را در اواخر دهه ۶۰ ایجاد کرد. نتایج این برنامه، همراه با کمپین سوادآموزی با تمرکز بر زنان روستایی، بسیار چشمگیر بود. در کمتر از یک نسل، یک گذار جمعیتی منحصر به فرد اتفاق افتاد. رشد جمعیت از ۴.۰۶ درصد (در سال ۱۳۶۳) به ۱.۱۵ درصد (در سال ۱۳۷۲) کاهش یافت، در حالی که نرخ کل باروری از ۶.۴ تولد برای هر زن (در سال ۶۳) به ۱.۹ در سال ۸۹ کاهش یافت (Aloosh & Saghai 2016). بخش جمعیت سازمان ملل متحد این گذار را به عنوان بزرگ‌ترین تغییر درصدی در جهان طی سال‌های ۱۹۷۵-۱۹۸۰ (۱۳۵۴-۱۳۵۸) و ۲۰۰۵-۲۰۱۰ (۱۳۸۴-۱۳۸۹) توصیف کرد (آقاجانیان و همکاران ۲۰۱۸). در نتیجه این کاهش، سن ازدواج اول برای زنان و مردان افزایش

قابل توجهی یافت. تعداد ازدواج‌های رسمی به طور قابل توجهی کاهش یافت در حالی که نرخ ازدواج موقت و کم‌کم زندگی مشترک بدون ازدواج افزایش یافت.

پژوهش‌ها در زمینه کنترل تولد و تنظیم خانواده در ایالات متحده نشان می‌دهد که آنچه در غرب اتفاق افتاد بسیار شبیه به آن چیزیست در ایران رخ داده است. در دو قرن اخیر در اروپا و آمریکا، در نتیجه صنعتی شدن، شهرنشینی، واکسیناسیون، بهداشت بهتر و استفاده از فناوری‌های پیشگیری از بارداری، نهاد ازدواج دستخوش تغییری عمیق شد. عمر مردم بیشتر شد و با کاهش نرخ باروری، ازدواج چیزی فراتر از نهادی برای تولیدمثل شد. خواسته‌های زنان برای روابط نزدیک عاطفی و جنسی افزایش یافت. تأکید بر عشق رمانتیک (دگر) جنسی به اشکال جدیدی از دگرجنسگرایی هنجاری منجر شد. داشتن سکس و رابطه جنسی خوب در ازدواج به امری مهم تبدیل شد و عشق رمانتیک برای یک ازدواج خوب ضروری شد. نگرش نسبت به رابطه جنسی قبل از ازدواج نیز تغییر کرد و رابطه جنسی خارج از ازدواج قابل قبول‌تر شد. استفاده گسترده از وسایل پیشگیری از بارداری، ازدواج را به پیوندی که بیشتر بر مبنای تفاهم و رضایت مشترک باشد تبدیل کرد. کنترل تولد نیز راه را برای سایر اشکال روابط غیر تولیدمثلی، «از ازدواج‌های بدون فرزند گرفته تا سکس‌های گاه به گاه تا روابط غیردگرجنسگرا»، باز کرد (Ball 2005, 23). هرچه زنان از نظر جنسی جسورتر شده و بیشتر خود را ابراز کردند، تحمل آن‌ها نسبت به روابط خارج از ازدواج مردان، چه دگرجنسگرا و چه همجنسگرا، کمتر شد. به تدریج، با از بین رفتن سلسله‌مراتب اجتماعی قدیمی، اختلافات نژادی و قومی کاهش یافت، که به ازدواج‌های بین نژادی بیشتری منجر شد.

در ایران نیز با کاهش نرخ تولد و پایه‌ریزی واکسیناسیون انبوه و بهداشت بهتر، امید به زندگی افزایش یافت. تغییر هنجارهای جنسیتی از راه رسانه‌های بین‌المللی، فضای جامعه را پر کرد و انتظارات زنان از ازدواج تغییر کرد. ایرانیان قرن‌ها ازدواج‌های سنتی ترتیب می‌دادند و عشق رمانتیک هنجار نبود. در دوران پهلوی، ازدواج‌های مبتنی بر تفاهم و رضایت مشترک به تدریج در میان طبقات نخبه و متوسط جدید شهری پایه گرفت. با این وجود، والدین همچنان نقشی کلیدی در معرفی زوج‌های آینده، تأیید ازدواج و چک و چانه زدن بر سر مهریه و جهیزیه داشتند. در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰، پیوندهای به شدت سنتی و همچنین چندهمسری، در جوامع شهری به تدریج جای خود را به ازدواج‌های تک همسری مبتنی بر تفاهم و اشتراک بیشتر داد. با پدیدار شدن خانواده هسته‌ای در میان طبقات متوسط جدید، اقتدار خانواده گسترده کم شد. با این حال، در جوامع روستایی، ازدواج‌های سنتی یک هنجار باقی ماند و از قدرت خانواده گسترده کاسته نشد.

مانند سایر نقاط جهان، مردان شهری که با شغل تخصصی به طور اقتصادی از پدران خود مستقل شدند، اولین کسانی بودند که حق ازدواج مبتنی بر عشق را به دست آوردند. مردان جوان نقش قاطع‌تری در انتخاب همسر خود پیدا کردند و زنان جوان شهری به تدریج حقوق بیشتری در انتخاب شریک زندگی خود از میان طیف وسیعی از خواستگاران احتمالی که مورد تایید والدینشان بودند به دست آوردند.

به زودی نسل رو به رشدی از زنان تحصیل کرده، شامل اساتید دانشگاه، وکلا، نمایندگان مجلس و رهبران سازمان زنان ایران (WOD) که در حمایت دولت بود، با احتیاط شروع به مبارزه و کمپین برای قوانین جدیدی کردند که به زنان حقوق زناشویی بسیار بیشتری می‌داد. در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، سقط جنین قانونی شد و روش‌های پیشگیری از بارداری در دسترس قرار گرفت. قوانینی تصویب شد که به زنان حقوق بیشتری در طلاق می‌داد و مرد را از داشتن همسر دوم بدون اجازه همسر اول منع می‌کرد. دادگاه‌ها حق نگهداری از فرزندان تا سن هجده سالگی را به زنان مطلقه دادند، البته تا زمانی که زنان دوباره ازدواج نکنند. این تغییرات از تغییرات مشابه در اروپا چشمگیرتر بود، بیشتر به این دلیل که در یک دوره به نسبت کوتاه، حدود چهل سال، رخ داد و در نتیجه موجب اضطراب اجتماعی شدید در طبقات متوسط سنتی شد.

تا دهه ۱۳۵۰، طبقات متوسط جدید چنان تغییر کرده بودند که هموطنان مذهبی و سنتی‌تر خود را به سختی درک می‌کردند. شهرنشینان مدرن‌تر به سادگی تصور می‌کردند که مسئله تنها زمان است و طولی نمی‌کشد تا دیگران در پذیرش این تغییرات به آن‌ها پیوندند. در واقعیت، زنان طبقات متوسط قدیمی و خانواده‌هایشان همچنان حجاب را رعایت می‌کردند. تعداد کمی از زنان طبقه متوسط بازاری یا روحانیون به دانشگاه رفتند. بیشتر آن‌ها در دوران دبیرستان ازدواج‌های سنتی می‌کردند. برخی چندهمسری را تحمل کرده، اما به ندرت درخواست طلاق می‌کردند. در خانواده گسترده آن‌ها، ازدواج هنوز نهادی برای تولیدمثل بود تا اینکه برای نزدیکی عاطفی و رضایت جنسی زنانه باشد. تا دهه ۵۰، جامعه ایران در بحبوحه واکنشی شدید نسبت به این اصلاحات جنسیتی قرار داشت، واکنشی که به عامل مهم کمک کننده به انقلاب اسلامی ۵۷ تبدیل شد.^۱

اما با وجود تمام تلاش‌های دولت جدید اسلام‌گرا برای اینکه زمان را به عقب برگرداند، نهاد ازدواج به تغییر ادامه داد. مردان و زنان جوان روستایی که جذب گروه‌های شبه نظامی رژیم

^۱ برای جزئیات بیشتر به کتاب ژانت آفری، *سیاست جنسی در ایران مدرن* (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۰۹)، فصل ۷ مراجعه کنید.

می‌شدند، مزایای اقتصادی و اجتماعی بسیار و همچنین حقوق دریافت می‌کردند. اسلام‌گرایان جوان در محل کار خود همدیگر را می‌دیدند و اغلب خیلی زود با تصمیم و تفاهم مشترک ازدواج می‌کردند که مورد تقدیس رژیم بود. در دهه دوم قرن بیست و یکم، حتا در جوامع ایل و عشیره‌ای و روستایی، ازدواج‌های به شدت سنتی و ازدواج‌های درون‌گروهی (در گروه‌های خویشاوندی) دیگر معمول نبود. ازدواج کمتر و کمتر به عنوان نهادی برای تولیدمثل تلقی می‌شد و زنان انتظار صمیمیت و خود جوشی و درجه بیشتری از نزدیکی عاطفی و جنسی از مردان داشتند. علاوه بر این، میانگین سن ازدواج برای دختران افزایش یافت و رفت و آمد و دوستی پیش از رابطه به بخش قابل قبول‌تری از زندگی تبدیل شد. پژوهش حاضر برخی از این تغییرات شگرف در نهاد ازدواج را از منظر میان‌رشته‌ای و با توجه به تحقیقات قوم‌نگاران، انسان‌شناسان پزشکی، جامعه‌شناسان، مورخان، پژوهشگران فمینیستی و اساتیدی که درک عمیقی از جامعه، فرهنگ و سیاست ایران دارند بررسی می‌کند.

بخش اول به تغییرات در ازدواج‌های شهری، از جمله ازدواج‌های فراملی، اشکال جدید زندگی مشترک، معروف به «ازدواج سفید» و پیدایش آشکار گروه جدیدی از زنان شاغل متخصص می‌پردازد که زندگی مستقلی دارند و نمی‌خواهند ازدواج یا ازدواج مجدد کنند. مسرت امیرابراهیمی، نگاهی به پیدایش زنان مستقل طبقه متوسط شهری در تهران و چالش‌های آن‌ها دارد. این استقلال گاه از راه تحصیلات عالی و کار و گاه با زندگی تنها یا خارج از هنجارهای مرسوم خانواده سنتی به دست آمده است. دو نسل از زنان به طور خاص نقش مهمی در شکستن هنجارهای جنسیتی جامعه ایران داشته‌اند: (۱) کسانی که در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به مدرسه رفتند و از این رو در زمان انقلاب ۵۷ بزرگسال بودند و (۲) کسانی که بعد از انقلاب اسلامی متولد شدند و هیچ خاطره شخصی از دوران قبل از انقلاب ندارند. در دوران محمدرضا شاه پهلوی، زنان سکولار طبقه متوسط، تغییرات بی‌سابقه‌ای را در زندگی اجتماعی و خصوصی خود تجربه کردند. برخی به دانشگاه رفتند، وارد بازار کار شدند و اولین زنانی در خانواده خود شدند که از نظر اقتصادی مستقل بودند. این زنان به عنوان یک نسل شورشی، زمانی که برای سرنگونی سلطنت با امید ایجاد یک حکومت دموکراتیک‌تر مبارزه کردند، در مراحل اولیه انقلاب ۵۷ شرکت داشتند. پس از استقرار جمهوری اسلامی، زنان این نسل با محدودیت‌های تازه بسیاری که مبتنی بر شریعت بود، در حقوق و زندگی روزمره خود روبه‌رو شدند. با این حال، با گذشت زمان، یاد گرفتند که چگونه مقاومت کنند و بر برخی از این محدودیت‌ها غلبه کنند. «نسل دوم» یعنی کسانی که در سال‌های ابتدایی انقلاب کودک و نوجوان بودند، سختی‌های زیادی را تجربه کردند و اغلب از آن‌ها به عنوان «نسل سوخته» یاد

می‌شود. امروز، چهل سال پس از انقلاب، اعضای «نسل سوم» به بازیگران اجتماعی تازه تبدیل شده‌اند. اعضای این نسل پس از انقلاب متولد شدند و با احکام و اصول جمهوری اسلامی و همچنین تاثیر فناوری‌های تازه رشد کردند. آن‌ها از مادرها و مادر بزرگ‌هایشان تحصیل کرده‌تر و فعال‌ترند. آن‌ها آگاهی بیشتری نیز نسبت به حقوق خود دارند. در نتیجه، آن‌ها جامعه و ساختار خانواده را تغییر می‌دهند - گاهی با به تعویق انداختن ازدواج، با تنها زندگی کردن، یا با زندگی خارج از هنجارهای مرسوم خانواده سنتی.

اشرف زاهدی نگاهی به ازدواج‌های فراملی زنان فیلیپینی مسیحی و مردان مسلمان ایرانی و تجربیات اجتماعی فرزندان دوفرهنگی آن‌ها دارد. انقلاب فرهنگی ۱۳۵۹ و متعاقب آن تعطیلی دانشگاه‌های ایران در سال‌های ۱۳۵۹-۱۳۶۲، بسیاری از جوانان ایرانی را وادار به ادامه تحصیلات عالی در خارج از کشور در آسیا، اروپا و آمریکا کرد. اگرچه بیشتر دانشجویان، دانشگاه‌های غربی (به ویژه آمریکایی) را ترجیح می‌دادند، اما دریافت ویزای دانشجویی از آمریکا بسیار دشوار بود زیرا ایران و آمریکا روابط دیپلماتیک نداشتند و کنسولگری در داخل ایران برای صدور ویزا وجود نداشت. کیفیت آموزش، نزدیکی جغرافیایی و هزینه کمتر تحصیل، فیلیپین را به یک جایگزین پرطرفدار و کشور مورد علاقه بسیاری از دانشجویان ایرانی تبدیل کرد که بیشتر آن‌ها مرد بودند. برخی از این مردان سکولارتر بودند؛ برخی دیگر مذهبی‌تر بودند. برخی مخالف رژیم پس از انقلاب بودند؛ برخی دیگر از آن حمایت می‌کردند و از بورس تحصیلی آن بهره می‌بردند. تعامل مردان ایرانی با زنان فیلیپینی به روابط نزدیک و در مواردی ازدواج منجر شد. در نهایت بسیاری از زنان فیلیپینی به دنبال شوهران خود در ایران ساکن شدند. این ازدواج‌های فراملیتی با دو برداشت منفی به چالش کشیده شده است: مردان ایرانی به عنوان «تروریست‌های مسلمان» در فیلیپین و فیلیپینی‌ها به عنوان «خدمت کاران خارجی» در جامعه ایران. اما بار اصلی بر دوش زنان فیلیپینی بوده است. آن‌ها مجبور شده‌اند از پروسه اجباری گرویدن به اسلام گذر کنند، به ایران مهاجرت کنند، زبان فارسی بیاموزند و خود را با فرهنگ ایرانی که بسیار متفاوت از فرهنگ خودشان است تطبیق دهند. زاهدی پیچیدگی‌های مهاجرت زنان فیلیپینی را بررسی می‌کند و تجربیات متنوع آن‌ها در ازدواج‌های فراملی را برجسته می‌کند. او استدلال می‌کند که، علیرغم چالش‌های فردی و اجتماعی، این زوج‌های فراملی توانسته‌اند از تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی خود فراتر رفته و بر اساس محبت و دیدگاه‌های مشترک از زندگی خانوادگی، زندگی مشترکی را بسازند. علاوه بر این، او تجربه زیستی فرزندان دوفرهنگی و دوزبانه آن‌ها را بررسی می‌کند

و نشان می‌دهد که نژاد، فرهنگ و ملیت مقوله‌های ثابتی نیستند. این‌ها برساخته‌های اجتماعی بوده، در نتیجه نادقیق، ناپایدار و در معرض تغییر هستند.

غلامرضا وطن دوست و مریم شیپری پدیده جدیدی به نام «ازدواج سفید» را بررسی می‌کنند که در جوامع شهری رواج یافته است. علی‌رغم ممنوعیت شدید دولت در اختلاط زنان و مردان غریبه، شمار در حال افزایشی از زوج‌های شهری انتخاب کرده‌اند که بدون ازدواج رسمی یا موقت، زندگی مشترک داشته باشند، و در نتیجه انگ اجتماعی و مذهبی و همچنین آزار و سرکوب ممکن از سوی دولت را نادیده می‌گیرند. با اینکه دولت از این گونه زندگی‌های مشترک به اصطلاح غیرقانونی آگاه است، اما نتوانسته جلوی این کار را بگیرد و به محکومیت‌ها و تهدیدهای شفاهی تند بسنده کرده است. به این ترتیب، ازدواج سفید چالش‌های جدی برای رژیم دین‌سالار ایجاد می‌کند. وطن دوست و شیپری پیامدهای اجتماعی و سیاسی «ازدواج سفید» و چرایی پرتطرفدار بودن آن در جوامع شهری را بررسی می‌کنند. آن‌ها با گروهی از زنان با تحصیلات عالی و شاغل، و همچنین گروهی از قالی‌بافان، مصاحبه کرده و نظر آن‌ها را در مورد این کار پرسیده‌اند. همچنین آن‌ها نتایج یک نظرسنجی از ایرانیان ساکن ایران و ایرانیان کانادایی را گزارش می‌دهند تا ببینند آیا در این مورد بین افراد مقیم ایران و ساکنان خارج از کشور اختلاف نظر وجود دارد یا خیر. در نهایت، مواضع دولت در مورد موضوع «ازدواج سفید» را از انکار اولیه تا واکنش‌های شدید و در نهایت بی‌تفاوتی خصمانه، بررسی می‌کنند.

امیر میرفخرایی به آن چه دانش‌آموزان و نوآموزان بزرگسال ایرانی درباره خانواده در کتاب‌های درسی خود می‌خوانند نگاه می‌کند. روابط و تنوع جنسیتی چگونه در ساخت و ساز خانواده نشان داده می‌شود؟ خانواده ایده‌آل چه ویژگی‌های ایدئولوژیکی دارد؟ و آیا تصاویر درسی از خانواده و روابط خانوادگی، بازتاب تجربیات زیستی دانش‌آموزان است؟ او شکل توصیف و نمایش خانواده در کتاب‌های زبان، مطالعات اجتماعی، جغرافیا، تاریخ و مطالعات استانی و همچنین کتابچه‌های راهنمای معلمان و کتاب‌های برنامه سوادآموزی را تجزیه و تحلیل و بررسی می‌کند. میرفخرایی به مقوله‌ها و گفتمان‌هایی نگاه می‌کند که به ساخت و ساز خانواده چارچوب می‌دهند و بر این نکته تأکید می‌کند که چگونه «نژاد» (سفیدی)، نظریه‌های مربوط به مهاجرت آریایی‌ها، قومیت، جنسیت، تمایلات جنسی، توانایی، رشد، عشق به ملت (ایراندوستی)، شهادت و ولایت فقیه، هم در متون و هم در تصاویر با هم جا داده شده‌اند. او نشان می‌دهد که تصاویر خانواده ایده‌آل یا خانواده استاندارد ایرانی، مبتنی بر چندین گرایش و سمت‌گیری درهم‌تنیده مغرضانه و متناقض است. او نتیجه می‌گیرد که اینها اغلب سازه‌هایی

نژادپرستانه، یکپارچه، مبتنی بر تبعیض جنسیتی، دگرجنسگرا سالارانه، مدرنیست، محافظه کار و سنتی، فارس محور و اسلام محور هستند. اگرچه کتاب‌های درسی ایران از سال ۱۳۷۹ بر اساس فرضیات آموزشی مدعی تأثیرپذیری از احکام حقوق بشر و نظریه‌های آموزشی جهانی دوباره نویسی شده است، اما کدهای/ایدئولوژیک که خانواده و ملت را توصیف می‌کنند و چگونه بودن آن را نشان می‌دهند، ساختارهایی ظالمانه، ذات گرا، نژادپرستانه، توانمندگرایانه، طرفدار حکومت/رهبری و دگرجنسگرا را ارائه می‌کنند که تنوع و تفاوت‌ها را حذف می‌کند. نویسندگان برنامه‌های درسی ایرانی برای بسط و توسعه شکل‌هایی مؤثر از دانش که ضد ستمگرانه و ضد قدرت برتر بوده و مرتبط به فرودستان باشد، باید توضیح دهند که چگونه خاطرات تاریخی اشکال متنوع خانواده‌ها را در ساخت و ایجاد تمایزات مردمانی فرودست و به حاشیه رانده شده در ایران، حذف و صدای‌شان را خاموش کرده‌اند.

بخش دوم این کتاب به بررسی این موضوع می‌پردازد که فناوری و شبکه‌های اجتماعی چگونه بر نهاد خانواده، از جمله ازدواج، تأثیر گذاشته و آن را تغییر داده‌اند. وحیده گل زرد و کریستینا میگل نگاهی دارند به اینکه زنان ایرانی در عصر شبکه‌های اجتماعی چگونه درباره روابط صمیمی و خصوصی خود گفتگو و تبادل نظر می‌کنند. اینترنت فرصت‌های تازه‌ای را در اختیار کاربران قرار داده است تا به اشکال بسیار شخصی ارتباط برقرار کنند. پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی به کاربران این امکان را می‌دهند که به منظور مشارکت در تعاملات اجتماعی، اطلاعات خود را به دیگران بروز دهند. خودافشایی در شبکه‌های اجتماعی سطوح مختلفی از نزدیکی و صمیمیت را، بسته به خواسته‌های کاربران تقویت می‌کند و به ایجاد شکل جدیدی از دیده شدن کمک می‌کند که مفاهیم سنتی حریم خصوصی را تغییر می‌دهد. نزدیکی و روابط صمیمی به شکل مجازی اغلب از راه خودافشایی متقابل تصویری و متنی ایجاد می‌شود، که به نوبه خود ممکن است به برخوردهای رو در رو منجر شود. در ایران، پلتفرم‌های شبکه اجتماعی به ابزاری قدرتمند برای ارتباط سیاسی و بین فردی تبدیل شده‌اند. این شبکه‌ها راه‌های جدیدی را برای کاربران خود، به ویژه زنان، باز می‌کنند تا درباره روابط نزدیک خود با خانواده، شریک (احتمالی) زندگی، یا دوستان خود گفتگو و تبادل نظر کنند. برای زنان ایرانی، شبکه‌های اجتماعی فضایی برای ابراز وجود، راهی برای مبارزه با تنهایی و ایجاد روابط معنادار با افراد همفکر فراهم می‌کند. در عین حال، زنان با برخی خطرات مرتبط با تبادل نظر در شبکه‌های اجتماعی در ایران مواجه هستند، مانند سانسور، آزار و اذیت (جنسی) در فضای مجازی، یا جرایم سایبری. گل زرد و میگل بر اساس مصاحبه‌های عمیق و روش تحقیقی مشاهده همراه با مشارکت، که در تهران با زنان انجام شده است، به بررسی حد و حدود

چالش‌ها و فرصت‌هایی می‌پردازند که پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی (وبلاگ‌ها، فیسبوک و سایت‌های دوست‌یابی) با تغییر روش‌هایی که در آن زنان جوان روابط خصوصی و صمیمانه در فضاهای مجازی را برای خود ایجاد و حفظ می‌کنند، برای زنان ایجاد کرده‌اند.

ازل احمدی درباره انجام جراحی ترمیم پرده بکارت در ایران می‌نویسد. ترمیم پرده بکارت یک جراحی بحث‌برانگیز است که در آن زنی که رابطه جنسی داشته است، مخفیانه و کمی قبل از ازدواج پرده بکارت خود را ترمیم می‌کند تا شوهرش فکر کند با یک باکره ازدواج کرده است. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد انجام این عمل به اواسط قرن نوزدهم باز می‌گردد و ممکن است قبل از آن زمان هم سابقه داشته باشد.^۲ در ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه، و حتا در جمع افراد مقیم خارج از ایران، که در آن کوتاهی یک زن در باکره نشان دادن و نگاه داشتن خود برای ازدواج، ممکن است منجر به عواقب شدید اجتماعی شود، این جراحی پنهان همچنان طرفدار دارد. به ندرت می‌توان به ادبیات انتقادی پیرامون این جراحی مخفیانه دسترسی یافت. در جریان کار میدانی قوم‌نگاری در تهران، احمدی با زنانی که جراحی ترمیم پرده بکارت انجام داده بودند یا درباره آن می‌دانستند و همچنین با پزشکیانی که این جراحی را انجام می‌دهند، مصاحبه کرده است. نتیجه روایات و گفت‌وگوها نشان می‌دهد که ترمیم پرده بکارت شکلی پنهان از مقاومت در برابر نابرابری‌گرایی جنسی است که به شکل فرهنگی اجتماعی تجویز می‌شود، چیزی که زنان را به عرصه اجتماعی عفت و پاکدامنی قبل از ازدواج محدود می‌کند. با دستکاری باکرگی و پزشکی شدن آن، زنان به طور پنهانی در برابر طبقه‌بندی‌های جنسیتی دوگانه‌ای که آن‌ها را محدود می‌کند، مقاومت می‌کنند. این طبقه‌بندی‌ها، زنانی را که تا زمان ازدواج باکره می‌مانند، عادی می‌داند و سایرین را که درگیر رابطه جنسی قبل از ازدواج هستند، منحرف می‌شمارد.

ثریا ترمین به این موضوع می‌پردازد که چگونه فناوری‌های کمک باروری (ART) به ماهیت در حال تکامل ازدواج و تشکیل خانواده در ایران کمک کرده‌اند. خانواده و خویشاوندی در فرهنگ ایرانی نهاد‌های بنیادین و مقدس هستند و به عنوان اصول راهنمای سازمان اجتماعی عمل می‌کنند. در مقابل تغییرات عمده‌ای که در چند دهه اخیر در تمام جنبه‌های زندگی باروری در ایران رخ داده است، از اهمیت آن‌ها کاسته نشده است. قوانین و آداب اسلامی که به شدت بر حمایت از خانواده و دوام آن متمرکز است و شاخص‌های نسبت داشتن و خویشاوندی را بیشتر از راه نسب بیولوژیکی تعیین می‌کند، ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی در

^۲ همانجا، ۲۷-۳۰.

رابطه با نسبت خانوادگی را هرچه بیشتر شکل می‌دهد و تقویت می‌کند. برای اطمینان از تداوم خانواده و دودمان، فشار شدیدی بر افراد برای تولیدمثل وجود دارد و زوج‌های نابارور اغلب به حاشیه رانده می‌شوند و باید بار نازا بودن خود را به دوش بکشند. با این حال، حتا برای زوج‌های بارور، تولیدمثل به خودی خود کافی یا بدون شرط و شروط نیست تا آن‌ها بتوانند مورد خوشامد یا عضوی کامل در گروه خویشاوندی خود شوند. از آن جا که یکپارچه بودن خانواده اولویت نهایی است، آن دسته از افراد، از جمله کودکان، که پیوند بیولوژیکی با خانواده یا گروه خویشاوندی خود ندارند، به ندرت مورد خوشامد اعضای گروه خویشاوندان قرار می‌گیرند. از آنجایی که ناباروری یک ننگ بزرگ است، قابل درک است که وقتی فناوری کمک باروری برای اولین بار به ایران آمد، با آغوش باز پذیرفته شد و در مدت به نسبت کوتاهی با تأیید کامل علمای برجسته شیعه مشروعیت یافت. ترمین بر این موضوع تمرکز می‌کند که چگونه فناوری کمک باروری برای زوج‌های نازا، که می‌خواهند برای تداوم دودمان خود و ایجاد پیوندهای جدید با خویشاوندان خود، که اهداکنندگان یا دریافت کنندگان اسپرم یا تخمک (سلول‌های جنسی) هستند، از آن استفاده کنند، سودمند و مفید شده است. بنابراین، سهم فناوری کمک باروری در تولیدمثل حتا فراتر از ارائه درمانی برای ناباروری است. این امر به زوج‌های نازا فرصت و اجازه می‌دهد تا قواعد و قوانین را تفسیر کنند و از فناوری کمک باروری به گونه‌ای استفاده کنند که بتواند به درک آن‌ها از خویشاوندی و حفظ یکپارچگی و تمامیت دودمان خود به همان شکلی که در نظرشان است خدمت کند.

بخش سوم به بررسی تغییرات زناشویی در بخش‌های روستایی و ایل و عشیره‌ای جامعه می‌پردازد. با افزایش چشمگیر نرخ شهرنشینی در سه دهه اخیر، بسیاری از مناطق روستایی سابق به حومه شهرهای بزرگ تبدیل شده‌اند، در حالی که سایر مناطق روستایی و ایل و عشیره‌ای به دلیل دسترسی به امکانات رفاهی و همچنین وسایل حمل و نقل و ارتباطات بهتر دستخوش تغییرات قابل توجهی شده‌اند. اریکا فریدل به سیر تکامل تاریخی نهاد ازدواج در روستای ده کوه در جنوب غربی ایران نگاه می‌کند، جایی که در بازه زمانی چند ساله بین سال‌های ۱۳۴۴ و ۱۳۹۴ یعنی حدود ۵۰ سال تحقیقات قوم‌نگاری انجام داده است. او به سه بازه زمانی سیاسی/اقتصادی عمده نگاه می‌کند: (۱) دوره دودمان‌پدیری، مستبدانه و خشونت‌آمیز خان‌ها که تا اواسط قرن بیستم ادامه داشت؛ (۲) دوران مدرنیستی شاهان مستبد پهلوی، به ویژه دوران محمدرضا شاه (۱۳۲۰-۱۳۵۷)؛ و رهبری روحانیت مردم‌محور و مستبد، که از سال ۵۷ یک جمعیت به سرعت در حال جهانی شدن را که از نظر اقتصادی به شدت در حال دست و پا زدن است، رهبری کرده است. آن چه در این سه دوره مشترک است

یک سوگیری مغرضانه با دودمان پدری است که در بیشتر جنبه‌های زندگی آن سلطه مردانه حاکم است. از نظر تاریخی، جنگ‌های بین ایل و عشیره‌ای به رواج یک تقسیم کار سختگیرانه بین زن و مرد و فلسفه جنسیتی منطبق بر آن کمک کرد. این عوامل، بر سیاست ازدواج و روابط خانوادگی تأثیر گذاشت. با این حال، با گذشت زمان، قرار ازدواج گذاشتن، چک و چانه در مورد قرارداد و جشن این پیوند، به شدت هزینه‌بر شد، اگرچه ازدواج کماکان بسیار پرطرفدار باقی ماند. امروزه، این فاصله فرهنگی، به ویژه در میان طبقات متوسط تازه ایل و عشیره‌ای که از نظر مالی به شدت نیازمندند، مشکلاتی را ایجاد کرده است زیرا معیارهای مردم برای انتخاب همسر و انتظارات زوج‌ها از یک زندگی خوب بیشتر از منابع و توان مالی‌شان است. همراه با کاهش نرخ تولد، سن ازدواج بالا رفته، طلاق افزایش یافته و مراقبت از کودکان و افراد مسن مشکل‌ساز شده است. در نتیجه، ساکنان ده کوه از روابط مرسوم و تصوراتی که از زندگی زناشویی دارند بیشتر و بیشتر انتقاد می‌کنند.

مری ایلین هگلند، انسان‌شناس، حدود سه سال در بین سال‌های ۵۷ تا ۹۷ یعنی در یک دوره ۴۰ ساله تحقیقی به روش مشاهده همراه با مشارکت در روستای علی‌آباد در نزدیکی شیراز انجام داده است. او می‌نویسد که در سال ۱۳۵۷، ازدواج همچون مسئله‌ای خودکار و نقطه شروع چرخه زندگی تلقی می‌شد؛ برای والدین نه خیلی پیچیده و نه دشوار بود تا برای فرزندان‌شان ملزومات زندگی فراهم کنند؛ و هم برای زن و هم مرد بسیار لازم و ضروری بود که در کنار پدر و مادر شدن، به عنوان یک انسان کامل پذیرفته شوند. چهل سال بعد، برخی نگرش‌ها، اما نه همه، در مورد ازدواج تغییر کرده است. با بهتر شدن وضع اقتصادی و سبک زندگی، تغییر در وسایل زندگی، حمل و نقل بهتر، مسافرت، ارتباط‌ها و شبکه‌های اجتماعی، دسترسی به فرهنگ جهانی، افزایش آموزش و شبکه‌های اجتماعی گسترده‌تر و متنوع‌تر به ویژه برای جوانان، این تغییرات بیشتر شده است. تا سال ۹۷، جوانان علی‌آباد دیگر در کار انتخاب همسر فعال‌تر شده بودند و به ویژه زنان جوان انتظارات بیشتری از ازدواج داشتند. با این حال، برای بسیاری از مردم علی‌آباد، ازدواج اکنون از نظر اقتصادی دشوارتر و همراه با خطرات احتمالی و گیر افتادن در تله‌های بسیار بود. علیرغم تصور خطرات احتمالی، و هزینه‌های هولناکی که برای والدین وجود دارد، برای بخش بسیار بیشتر علی‌آبادی‌ها، ازدواج یک دستاورد بسیار مطلوب باقی مانده است. والدین هنوز هم ازدواج فرزندان خود را بالاترین وظیفه خود می‌دانند و این امر آن‌ها را تشویق می‌کند تا برای تحقق آن هر تلاشی بکنند. با این حال، برای علی‌آبادی‌های امروزی، ازدواج دیگر مرحله‌ای پیش پا افتاده در چرخه زندگی نیست که همراه با یک رابطه زناشویی کم و بیش تنها بر اساس انجام وظیفه باشد. ازدواج به

اشکال گوناگونی درآمده است و تصاویر، شیوه‌ها، انتخاب‌ها، و فشارهای احتمالی دیگری را دارد. این امر به قلمرویی تبدیل شده است که مملو از پیچیدگی‌ها، درگیری‌ها و تناقض‌ها، از جمله احتمال فراهم شدن امکان بیشتر برای تفاهم، همراهی و صمیمیت است. جوانان می‌خواهند از حمایت کامل اقتصادی خانواده‌های خود برخوردار شوند اما همچنان زندگی مستقلی نیز داشته باشند.

بهر روز علی‌خانی، انسان‌شناس، نگاهی به سیر تکامل ازدواج در میان ایل‌های بختیاری ایران دارد که در شمال و شرق خوزستان، جنوب لرستان، چهارمحال و بختیاری و غرب اصفهان ساکن هستند. علی‌خانی به شیوه‌ای می‌پردازد که آموزش و اشتغال، طبقات اجتماعی ریشه‌دار میان ایل‌ها را در هم می‌شکنند و اجازه ازدواج بین ایل و عشیره‌ای میان ایل‌های تثبیت شده ریشه‌دار و حاشیه‌ای را می‌دهد، که در گذشته تابو بود. در نتیجه انقلاب، طوایفی که حاشیه‌نشین و فرودست‌تر از ایل‌های تثبیت شده و محترم‌تر به شمار می‌آمدند، به تحصیلات، شغل، زمین و قدرت بیشتر و از جمله اختیارات بیشتر در نهادهای جمهوری اسلامی دسترسی پیدا کردند. این تغییرات باعث افزایش عزت نفس ایل‌های حاشیه‌ای شده و در عین حال طبقه اجتماعی آن‌ها را در چشم ایل‌های تثبیت شده‌تر بالا برده است. در نتیجه، این اجتماع شاهد تعداد بیشتری ازدواج بین ایل‌های تثبیت شده و حاشیه‌ای است، به ویژه در زمانی که مرد و زن جوان یک ایل و عشیره حاشیه‌نشین به دلیل داشتن شغل تخصصی بسیار معتبر در جامعه ایران، هم سرمایه اقتصادی و هم سرمایه اجتماعی جمع کرده‌اند.

در بخش آخر، ژانت آقاری و راجر فریدلند نشان می‌دهند که نهاد ازدواج در سراسر خاورمیانه، شمال آفریقا، و جنوب آسیا دستخوش تغییرات شگرفی است. در سراسر منطقه ازدواج با تأخیر همراه است و سن ازدواج اول زن و مرد بالا رفته است. همچنین افزایش قابل توجهی در نرخ ازدواج‌های غیررسمی وجود دارد. نظرسنجی فیسبوکی نویسندگان نشان می‌دهد که شمار بسیار زیادی از زنان در چنین پیوندهای غیررسمی شاغل هستند و برخی از آن‌ها از شریک مرد خود حمایت مالی می‌کنند.

این کتاب تغییرات شگرف در روابط عاشقانه و ساختار خانوادگی در ایران در چهار دهه اخیر را ترسیم می‌کند. در حالی که کاهش ازدواج در ایران از جهاتی منعکس‌کننده کاهش ازدواج در سراسر جهان است، تأثیری که یک رژیم استبدادی مذهبی بر آن گذاشته بسیار بیشتر است. نسل جوان درگیر با چالش‌های جمعیتی و اقتصادی، به فناوری روی می‌آورد تا از نظر روابط عاشقانه و خانواده خواسته‌های خود را برآورده کند. با این حال، ایران همچنان سرزمین تضادهای عمیق است، نه فقط در سیاست، بلکه در عشق، رابطه جنسی و ازدواج. اکنون

بسیاری از زنان خودشان درآمد دارند و از نظر مالی به خانواده‌های خود کمک می‌کنند. شمار قابل توجهی از زنان شهری نیز ترجیح می‌دهند مجرد بمانند، یا در صورت طلاق و بیوه بودن، ترجیح می‌دهند دوباره ازدواج نکنند. با این حال، کتاب‌های درسی عمیقاً سنتی و مذهبی هستند و زنان را در کل صرفاً به عنوان همسر و مادر تصویر می‌کنند. جوانان از راه فضاهای مجازی با یکدیگر آشنا و دوست می‌شوند و بسیاری از زنان شهری قبل از ازدواج با دوست پسر خود رابطه جنسی دارند. اما زمانی که رابطه به ازدواج ختم نمی‌شود، زنان قبل از ازدواج با مردی سنتی‌تر که به خواستگاری‌شان آمده است، جراحی ترمیم پرده بکارت را انجام می‌دهند. قوانین منسوخ تاریخ گذشته نزدیکی بین زنان و مردان غریبه را غیرقانونی اعلام می‌کنند و هر از گاهی افراد را به دلیل نقض قانون به شدت مجازات می‌کنند. همزمان، زوج‌ها با جسارت ترجیح می‌دهند به شکل «ازدواج سفید» با یکدیگر زندگی مشترک داشته باشند، تا اینکه ازدواج رسمی یا موقت کنند. خانواده‌ها همچنان به ازدواج رسمی و بچه‌دار شدن اهمیت می‌دهند. آن‌ها به کلینیک‌های کمک باروری مراجعه می‌کنند تا از آخرین فناوری‌های غربی برای بچه‌دار شدن بهره‌مند شوند. با این حال، میل به داشتن فرزندی که با او نسبت خونی داشته باشد، آنقدر قوی است که گهگاه شوهران و پزشکان مخفیانه با یکدیگر تباری می‌کنند تا زن را با اسپرم یکی از اقوام نزدیک خود باردار کنند. از بسیاری جهت‌ها، پیوندهای سیاسی و اقتصادی که پیش از این سلسله‌مراتب اجتماعی قدیمی ایل‌ها را حفظ می‌کرد، شکسته شده است. با این حال، اعضای ایل‌های با موقعیت بالا، حتی اگر به درآمد و سطح زندگی ساده‌ای پایین آورده شوند، همچنان به ایل‌های حاشیه‌ای در اجتماع خود که از سلسله‌مراتب اقتصادی بالا رفته‌اند نگاهی از بالا به پایین دارند و اغلب اعضای آن‌ها را شریک مناسبی برای ازدواج نمی‌بینند. در جوامع روستایی و ایل و عشیره‌ای، خانواده‌ها بسیار کوچک‌تر شده‌اند و زن و مرد خیلی دیرتر ازدواج می‌کنند. با این حال، زوج‌ها خواهان داشتن تمام مزایای اقتصادی قدیمی ازدواج‌های سنتی‌اند، که امروزه به سادگی فراتر از توان بیشتر خانواده‌هاست. آن‌ها عروسی‌های مجلل، خانه‌ای کاملاً مبله و تمام وسایل تجملاتی را می‌خواهند. آن‌ها از پدر و مادر خود نیز انتظار دارند که هزینه همه چیز را بپردازند و والدین نیز با کمال میل این هزینه‌های خانمان برانداز را به عهده می‌گیرند که آن‌ها را در دوران پیری فقیر می‌کند. در عین حال، تازه ازدواج کرده‌ها می‌خواهند زندگی مستقلی به دور از خانواده و اقوام نزدیک داشته باشند و انتظار دارند که در دوران پیری پدر و مادرشان، کمترین تعهد را در مراقبت از آن‌ها داشته باشند. مشخص نیست که چگونه می‌توان این تناقضات چشمگیر را حل کرد. به نظر می‌رسد جامعه ایران نه تنها از نظر سیاسی و به دلیل اعتراضات و تظاهرات دوره‌ای خیابانی، بلکه از نظر

اجتماعی و فرهنگی از نظر نگرش نسبت به عشق، رابطه جنسی و ازدواج، در حال رسیدن به نقطه فروپاشی است.

e-book

بخش یکم

هنجارها، روابط عاشقانه و

شکست ازدواج‌های سنتی شهری

ظهور زنان مستقل در ایران

یک چشم‌انداز نسلی

مسرت امیرابراهیمی

در جمهوری اسلامی ایران، خانواده یک نهاد اجتماعی اساسی به شمار می‌آید و ازدواج برای هر فردی که از لحاظ جسمی و مالی واجد شرایط باشد، یک وظیفه محسوب می‌شود. در طول جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷)، زوج‌های متاهل و خانواده‌های گسترده نسبت به افراد مجرد امتیازات بسیار بیشتری از دولت دریافت می‌کردند. حتا پس از پایان جنگ، زوج‌های متاهل در بازار کار، برای گرفتن وام، اجاره مسکن، مسافرت و موارد دیگر از امتیازهای خاصی برخوردار بودند. در حالی که افراد مجرد، به ویژه زنان مجرد، برای دریافت این امتیازات دولتی در آخر صف قرار می‌گرفتند.

با وجود همه این امتیازات، به نظر می‌رسد که امروزه ساختار سنتی خانواده در حال فروپاشی است. در دهه اخیر نرخ ازدواج کاهش چشمگیری داشته و نرخ طلاق در شهرهایی مانند تهران افزایش یافته است (یک طلاق به ازای سه ازدواج در سال ۱۳۹۷). علاوه بر این، سن زنان در ازدواج اول به میزان قابل توجهی افزایش یافته است. در سال ۱۳۹۵،^۳ نزدیک به ۳۷ درصد از

^۳ بیشتر آمارها از مرکز آمار ایران و سرشماری عمومی نفوس و مسکن گرفته شده است.

زنان بیست تا سی و پنج ساله ساکن تهران، هرگز ازدواج نکرده بودند. این تأخیر در سن ازدواج با کاهش نرخ باروری همراه بوده است و از ۶.۴ فرزند به ازای هر زن در سال ۱۳۶۵ به ۱.۸ در سال ۱۳۹۳ و سپس با یک افزایش اندک در سال ۱۳۹۷ به ۲ فرزند/زن در کل کشور رسید. این تغییرات از سوی دیگر با افزایش تعداد خانوارهای سالمند و یا تک نفره همراه است و همچنین حاکی از رشد فردگرایی در میان نسل‌های جوان و افزایش چشمگیر تعداد زنان سرپرست است. در مدت ده سال، از سال ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۵، تعداد زنان سرپرست خانوار دو برابر شد و از ۱.۶ میلیون (۹.۴ درصد کل خانوارها) در سال ۱۳۸۵ به ۳.۰۶ میلیون در سال ۱۳۹۵ (۱۲.۷ درصد کل خانوارها) افزایش یافت. از این گروه، حدود ۱.۳۶ میلیون زن سرپرست خانوار (۴۴.۴ درصد) تنها زندگی می‌کردند. علاوه بر خانواده‌های تک نفره، تعداد افراد جوان و مجردی که با شریک زندگی (پارتنر) یا هم‌اتاقی زندگی می‌کنند، افزایش یافته است. این پدیده جدید که تا چند سال پیش غیرقابل تصور بود، از سوی رسانه‌ها «ازدواج سفید» یا «مجردهای متاهل» نام گرفته است تا مشروعیت دینی خاصی به آن ببخشد. به گفته تقی آزاد ارمکی، این نوع جدید از خانواده و زندگی مشترک بیش از هر چیز نتیجه جهانی شدن، همراه با تغییرات مهم اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است که در ایران رخ داده است.^۴

تنها زندگی کردن برای زنان ایرانی یک پدیده کاملاً تازه است. تا همین اواخر، تنها زیستن یک «سرنوشت» غم‌انگیز تلقی می‌شد، یک زندگی که مختص بیوه‌ها، سالمندان، مهاجران، روسپی‌ها و - به طور کلی - افراد فقیر بود. در زمان محمدرضا شاه پهلوی تنها زندگی کردن مرسوم نبود. در سال ۱۳۵۵، خانوارهای تک نفره ۷.۲ درصد کل خانوارهای تهران را تشکیل می‌دادند. از این تعداد، ۴۹.۷ درصد افرادی بودند که کمتر از سی و پنج سال سن داشتند و به احتمال زیاد مهاجران روستایی بودند که در جستجوی شغل بهتر به تهران آمده بودند. این افراد پس از تثبیت وضعیت اقتصادی خود، در نهایت ازدواج می‌کردند. حدود ۲۲ درصد از خانوارهای تک نفره، افراد سالمند بودند، که نشان‌دهنده رایج بودن خانواده گسترده است و زنان تنها ۳۱.۲ درصد از کل خانواده‌های تک نفره را تشکیل می‌دادند. بنابراین، تنها زیستن بیشتر یک پدیده مردانه و مختص جوانان بود.

چهل سال بعد، در سال ۱۳۹۵، نرخ رسمی خانوارهای تک نفره در تهران به ۱۰.۱ درصد افزایش یافت. ممکن است این افزایش قابل توجهی به نظر نرسد؛ اما چگونگی و پراکندگی آن

^۴ ت. آزاد ارمکی، م.ح. شریفی ساعی، م. ایناری و س. طالبی، «همزیستی، پیدایش اشکال جدید خانواده در تهران»، در فصلنامه جامعه پژوهی فرهنگی، موسسه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره ۱ (تهران ۱۳۹۱)، ۶۵.

اکنون بسیار متفاوت است. در سال ۱۳۹۵، جوانان زیر سی و پنج سال تنها ۱۹.۷ درصد از خانوارهای تک نفره را تشکیل می‌دادند، در حالی که ۴۷.۴ درصد از خانواده‌های تک نفره سالمندان (بیش از شصت سال) بودند. شگفت‌آورتر اینکه، تنها زندگی کردن بیشتر زنانه شده است؛ در واقع، ۶۱.۳ درصد از کل خانوارهای تک نفره تهران در سال ۱۳۹۵ را زنان تشکیل می‌دادند، بنابراین این نرخ از سال ۱۳۵۵ دو برابر شده است. از این میان، ۶۲.۲ درصد زنان تنها بیش از شصت سال سن داشتند. چنین تغییراتی در ترکیب خانوارهای تک نفره در چهل سال اخیر نشان می‌دهد که ساختار خانواده ایرانی به طرز چشمگیری تغییر کرده است.

این آمار به دو تغییر اشاره دارد: اول تغییر شکل ساختار خانواده از خانواده گسترده به خانواده هسته‌ای مبتنی بر رشد فردگرایی و دوم استقلال بیشتر زنان، که گاهی به انتخاب خود و گاهی به دلیل اینکه راه دیگری ندارند، تنها زندگی می‌کنند.

امروزه دو نوع خانوار تک نفره وجود دارد: یکی خانوار تک نفره سنتی، که بر مبنای نوعی ناچاری است، زیرا انتخاب دیگری وجود ندارد. این افراد تنها، یا خانواده‌ای ندارند یا رها شده‌اند؛ بیشتر آن‌ها سالمند، مهاجر و یا فقیر هستند. از سوی دیگر، خانواده تک نفره مدرن، مبتنی بر فردگرایی و استقلال است. در این گونه موارد، تنها زندگی کردن یک انتخاب است و نه سرنوشتی که بر فرد تحمیل شده باشد.

ژان کلود بولونی در کتاب خود به نام «تاریخ تجرد و زندگی مجردی» این سبک زندگی جدید را که در غرب پدیدار شده توضیح می‌دهد. به گفته او سربرآوردن خانوارهای تک نفره با پیدایش «زن مدرن» در قرن بیستم و به این واقعیت که طلاق دیگر یک ننگ به شمار نمی‌آمد مرتبط بود. شمار قابل توجهی از زنان دانشگاه رفته بودند، شغل و درآمد داشتند و بنابراین می‌توانستند مستقل زندگی کنند. رشد خانوارهای تک نفره به دوران سخت اقتصادی نیز مربوط بود. تغییرات اساسی در عوامل اجتماعی و به ویژه با ظهور فناوری جدید در زندگی روزمره، از اختراع یخچال و میکروویو گرفته تا ورود تلویزیون و اینترنت، همگی این سبک زندگی را ممکن ساختند.^۵ به دست آوردن کمی استقلال و آزادی مهمترین دلیل برای بسیاری از زنانی بوده است که زندگی تکی را انتخاب کرده‌اند. هرچند، تنها زندگی کردن و مجرد ماندن برای بیشتر زنان، به ویژه در جوامع سنتی و خانواده محور، اغلب یک چالش بزرگ باقی مانده است. تولا گوردون به درستی این نکته را یادآور می‌شود که «ساخت یک زندگی مستقل، رسیدن به مقام «فرد» و به دست آوردن شهروندی اجتماعی کامل هنوز از عرصه‌های مبارزه زنان هستند.

⁵ Jean Claude Bologne, Histoire du célibat et des célibataires (Paris: Fayard, 2004), 297-300.

زنان مجرد هنوز در جوامع خانواده‌گرا نادیده گرفته شده و به حاشیه رانده می‌شوند و بسیاری از آن‌ها به اشکال مختلف مورد بی‌توجهی و انزوا قرار می‌گیرند.^۶ در ایران، برخلاف دیدگاه‌های منفی متداول نسبت به مجرد بودن، که زندگی را برای زنان مجردی که تنها زندگی می‌کنند سخت تر می‌سازد، روند جدید جهانی شدن و مواجهه بیشتر با سبک‌های زندگی مدرن، به رواج این نوع جدید از خانوار کمک کرده است. در واقع، با ورود گسترده زنان به آموزش عالی، امکان ورود به بازار کار (رسمی و غیررسمی)، ساخت آپارتمان‌های اجاره‌ای کوچک‌تر، ورود تلویزیون‌های ماهواره‌ای و شبکه‌های اجتماعی به زندگی روزمره و همچنین با گسترش فضاهای عمومی جدید، تنها زندگی کردن قابل تحمل‌تر و قابل قبول‌تر شده است. عزت نفس و خودآگاهی بیشتر زنان نیز تا حد زیادی به این روند کمک کرده است.

با این حال، نگرش‌های سنتی خانوادگی باعث می‌شود بسیاری از زنان شیوه زندگی خود را از خانواده یا همسایگان خود پنهان کنند؛ آن‌ها برای جلوگیری از جلب توجه دیگران اعلام نمی‌کنند که تنها زندگی می‌کنند. در میان مصاحبه‌هایم با زنان جوانی، به ویژه آن‌هایی که از استان‌های مختلف به تهران مهاجرت کرده بودند و از خانواده‌های خود دور بودند، روبه‌رو شدم که می‌گفتند پیش آمده که زمانی دوست پسر، دوست یا یکی از اعضای خانواده بیایند و با آن‌ها زندگی کنند، اما در واقع بیشتر تنها زندگی کرده ولی به دلایل مختلف فرهنگی و اقتصادی تنهایی خود را اعلام نکرده‌اند. بنابراین، تعداد خانوارهای مجرد و تک نفره در میان جوانان ممکن است بسیار بیشتر از آمار رسمی اعلام شده باشد. اگرچه هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که چه کسی با انتخاب خود تنها زندگی می‌کند و چه کسی این کار را از روی ناچاری یا الزام اجتماعی انجام می‌دهد، با این حال می‌توان فرض کرد که این نوع جدید از خانواده‌های تک نفره در میان افرادی که امتیازات اقتصادی بیشتری دارند، به ویژه در شهرهای بزرگ و در میان زنان سالمند و خانواده‌های طبقه متوسط و بالا بیشتر مرسوم است. در سرشماری سال ۱۳۹۵، ۴۲.۹ درصد از خانوارهای زن تک نفره در شهر تهران را زنان بین سنین پنجاه و پنج تا هفتاد و چهار سال تشکیل می‌دادند. اینها زنانی بودند که در آغاز انقلاب بین هجده تا سی و هفت سال سن داشتند. برخی از این زنان در زمان شاه به دلیل اینکه کار می‌کردند و درآمد داشتند تا حدی از خانواده خود مستقل شده بودند. برخی نیز در مراحل اولیه انقلاب، زمانی که صدها هزار جوان به جنبش پیوستند، وارد فعالیت‌های سیاسی شده بودند. این زنان در مقایسه با مادرانشان و یا حتی دخترانشان که بعد از استقرار جمهوری اسلامی، با محدودیت‌ها

⁶ Tuula Gordon, *Single Women: On the Margins?* (Hampshire: Macmillan Press LTD, 1994), 197.

و تجربه جداسازی جنسیتی بزرگ شده بودند، تجربه زندگی بسیار متفاوتی داشتند.^۷ آن‌ها در واقع تنها نسلی هستند که هم دوران جوانی خود را در فضاهای عمومی آزاد دوران قبل از انقلاب سپری کرده‌اند و هم جداسازی جنسیتی و محدودیت‌های پس از انقلاب را نیز تجربه کرده‌اند.^۸ این نسل که بین سال‌های ۱۳۲۱ و ۱۳۴۰ (تقریباً همزمان با نسل بیبی بومر Baby Boomer، نسل انفجار جمعیت/کودک پس از جنگ جهانی دوم) متولد شد، مانند هم‌تایان خود در کشورهای غربی، نسلی سرکش بود. فرزندان و نوه‌های آن‌ها که نزدیک به زمان انقلاب و در دهه اول پس از آن (۱۳۵۵-۱۳۷۰) به دنیا آمدند،^۹ در آخرین سرشماری در سال ۱۳۹۵ بین بیست و پنج تا چهل سال سن داشتند. این گروه اخیر که به نسل سوم شهرت دارند، تغییرات اجتماعی عمده‌ای را در جامعه ایران ایجاد کرده‌اند. این دو نسل، یعنی آن‌ها که بازیگران اصلی انقلاب بودند (نسل اول) و کسانی که تحولات اجتماعی مهم پس از انقلاب را ایجاد کردند (نسل سوم)، تمرکز اصلی من در این مقاله‌اند.^{۱۰} زنان نسل اول (زنان هرگز ازدواج نکرده، مطلقه یا بیوه) سهم قابل توجهی از خانوارهای تک نفره در تهران (۴۲.۹ درصد) را تشکیل می‌دهند. درحالی که افراد نسل سوم، به خصوص با توجه به تورم بالا در دهه‌های اخیر، اغلب به تنهایی برای اجاره یا مالکیت آپارتمان منابع و فرصت‌های اقتصادی لازم را ندارند. به طور رسمی، زنان نسل سوم تنها ۱۲.۹ درصد از زنانی هستند که در تهران به تنهایی زندگی می‌کنند؛ با این حال، همان‌طور که گفته شد، ممکن است شمار آن‌ها بسیار بیشتر

^۷ جداسازی‌های جنسیتی در هر موقعیت و در همه فضاهای عمومی اعمال نمی‌شود بلکه فقط در برخی از فضاها مانند مدارس و استادیوم‌ها و همچنین اتوبوس‌های شهری این جداسازی اعمال می‌شود. در محل کار، دانشگاه، کنسرت و دیگر مکان‌هایی که مردم جمع می‌شوند، مردان و زنان غریبه می‌توانند کنار هم بنشینند و در یک فضا کار کنند. در مترو دو واگن مخصوص زنان وجود دارد اما زنان می‌توانند سوار واگن‌های دیگر نیز بشوند.

^۸ Masserat Amir-Ebrahimi, "Conquering Enclosed Public Spaces," in *Cities: The International Journal of Urban Policy and Planning* (Elsevier, volume 23:6, 2006), 455-61.

^۹ برابر با سال‌های ۱۹۷۶-۹۱ میلادی

^{۱۰} این فصل بخشی از یک پژوهش بزرگ‌تر بر اساس بیست و پنج مصاحبه عمیق و کامل و چهار فوکوس گروپ Focus Group (گروه همسالان سه تا شش نفره) با زنان بین بیست و پنج تا هفتاد ساله است، که طی سال‌های ۱۳۹۵ و ۹۶ انجام دادم. همه این زنان ساکن تهران، دارای مدرک دانشگاهی و شاغل بودند و به تنهایی یا خارج از ساختار مرسوم خانواده زندگی می‌کردند. در این نمونه که شامل چهل زن بود، پانزده زن مطلقه و بیست و پنج زن مجرد بودند. دوازده نفر از آن‌ها از استان‌های مختلف به تهران مهاجرت کرده بودند. از این تعداد، نه نفر از جوانترها به عنوان دانشجو به تهران آمدند و سه زن مسن‌تر در جوانی و با خانواده شان به تهران نقل مکان کرده بودند. شانزده نفر از کل نمونه بین پنجاه تا هفتاد سال، پنج نفر در دهه چهل سالگی و هجده نفر بین بیست و پنج تا چهل سال بودند.

باشد. هر دو نسل از زنان تلاش کرده‌اند تا استقلال خود را در جامعه‌ای به دست آورند که برای زنانی که تصمیم گرفته‌اند تنها زندگی کنند، احترام چندانی قائل نیست. برای درک مسیر زندگی آن‌ها از این زاویه، نگاهی مختصر به برخی رویدادها و چالش‌های تاریخی و اجتماعی مهم، که از زمان شاه تاکنون زنان با آن روبه‌رو بوده‌اند، ضروری است. برای ردیابی این مسیر، لازم است رویکرد خود به نظریه نسل‌ها را به طور خلاصه توضیح دهیم، به خصوص که برچسب «نسل سوم» برجسی خودساخته از سوی «فرزندان انقلاب» است که زندگی در ایران را به دو دوره «قبل و بعد از انقلاب» تقسیم کرده‌اند.

مفهوم نظریه نسل‌ها در مورد جامعه ایرانی

اصطلاح «نسل» بسته به مکاتب مختلف فکری معانی گوناگون دارد. قدیمی‌ترین و رایج‌ترین رویکرد، نوع تبارشناسانه است، که میانگین سنی یک نسل از تولد والدین تا تولد فرزندان، بین بیست تا بیست و پنج سال در نظر گرفته می‌شود، حتی اگر گاهی بر حسب فرهنگ غالب مورد به مورد تغییر کند. پس از جنگ جهانی اول، کارل مان‌هایم (جامعه‌شناس و فیلسوف مجار ۱۸۹۳-۱۹۴۷) رویکرد جدیدی از نسل‌ها را پیشنهاد داد. او یک نسل را به عنوان یک هم‌گروه یا گروهی از مردم تعریف کرد که در یک دوره تاریخی خاص متولد می‌شدند و با تجربه مشترک پیوند می‌خورند، تجربه‌ای که در نهایت می‌توانست به یک خودآگاهی مشخص، یک جهان‌بینی یا اقدام به کنش سیاسی منجر شود.¹¹

بر اساس این نظریه، آنچه یک نسل را از نسل دیگر متمایز می‌کند، تجربه آن‌ها در سنین جوانی نسبت به رویدادهای اجتماعی و سیاسی عمده‌ایست که با آن روبه‌رو بوده‌اند، تجربیاتی که علاوه بر سن‌شان، آن‌ها را از نسل بزرگ‌تر (والدین) و نسل جدیدتر (خواهر و برادران جوانتر/فرزندان) متمایز می‌کند. رویدادهای مهم تاریخی و تغییرات اجتماعی می‌توانند بر سیستم‌های ارزشی و باورهای افراد جامعه تأثیر بگذارند و آگاهی جمعی را تقویت کنند تا آن

¹¹ Karl Mannheim, cited by Semi Purhonen, "Zeitgeist, Identity and Politics in the Modern Meaning of the Concept of Generation," in *The Routledge International Handbook on Narrative and Life History*, General Editor: Ivor Goodson (and Part editors) (London and New York: Routledge, 2017), 167-78.

نسل به تغییرات اجتماعی واکنش نشان دهد و یا تا حد قابل توجهی در آن مداخله کند. در ایران، بعد از انقلاب اسلامی که تحولات اجتماعی مهمی رخ داد، این رویکرد نسلی اهمیت زیادی پیدا می‌کند.

پیدایش مفهومی نوین از نسل در ایران

در ایران نیز تا چند سال پیش مفهوم نسل بر اساس فاصله کلاسیک بین والدین و فرزندان بود. اما در سال ۱۳۸۰ مفهوم جدیدی از نسل توسط برخی وبلاگ‌نویسان جوان، که خود را وبلاگ‌نویسان «نسل سوم» یا «دهه شصتی» می‌نامیدند، در فضای وبلاگ ایران شکل گرفت. این نسل که دور و بر زمان انقلاب متولد شد و به «فرزندان انقلاب» شهرت دارد، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را نقطه عزیمتی برای طبقه‌بندی نسلی خود می‌داند. آن‌ها پدر و مادر خود را نسل اول می‌دانند، همان‌هایی که اغلب از بازیگران اصلی انقلاب بودند. این نسل سوم بین خود، که از ابتدای کودکی زیر فشارهای همه‌جانبه قرار داشت، و نسلی که در دهه ۷۰ و پس از آن به دنیا آمد، تمایز آشکاری نیز قائل است. اغلب نسل سومی‌ها والدین دهه هشتادی‌ها و دهه نودی‌ها هستند. نسلی که در پاییز ۱۴۰۱ به پا خاست و تظاهرات و اعتراضاتی به راه انداخت که حتی برای والدین دهه شصتی آنها هم غیرمنتظره و غیرقابل تصور بود. بر این اساس خصوصیات بارز این پنج نسل را می‌توان به شکل زیر توصیف کرد:

(۱) **نسل اول**، اعضای این نسل اغلب والدین «فرزندان انقلاب» هستند. آن‌ها عمدتاً بین سال‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۴۰ در زمان سلطنت محمدرضا شاه پهلوی به دنیا آمدند، و در زمان انقلاب حداقل هجده سال داشتند. این نسل دوران نوجوانی و ابتدای جوانی و در برخی موارد دوران بزرگسالی خود را در زمان شاه زیست و سپری کرد. مسن‌ترها تجربه کامل زندگی دوران جوانی خود را در دو دنیای متفاوت داشتند: دوران سلطنت سکولار پهلوی و دوران جمهوری اسلامی. زنان این نسل تنها زنانی بودند که «فضای عمومی آزاد» را در جوانی خود تجربه کردند. آن‌ها از نظر قانونی در نوع پوشش خود و یا پوشیدن یا نپوشیدن حجاب اسلامی انتخاب آزاد داشتند و برای اولین بار توانستند در فضاهای عمومی مدرن جدید تا حدودی از آزادی برخوردار شوند. در رژیم محمدرضا شاه،

هرچند آزادی‌های اجتماعی و فردی بیشتر بود، اما سرکوب سیاسی نیز قابل توجه بود. تحولات و جنبش‌های اجتماعی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در کشورهای غربی، همراه با گفتمان‌های جنبش اجتماعی چپ، تأثیر مهمی بر این نسل اول گذاشت و آن‌ها را در مبارزه علیه دیکتاتوری شاه تشویق کرد. همان‌طور که ادموندز و ترنر اشاره می‌کنند، در دهه ۱۹۶۰، مفهوم نسل تغییر کرد و نسل دهه ۱۹۶۰ در غرب و جوانانی که در جوامع در حال توسعه به سبک زندگی غربی و مدرن روی آورده بودند به اولین نسل جهانی تبدیل شدند، به این معنا که توانستند تجربه مشترکی از مصرف‌گرایی جهانی، موسیقی جهانی و سیستم‌های ارتباطی داشته باشند.^{۱۲}

این نسل، چه آن‌هایی که سکولار بودند و چه آن‌هایی که مذهبی بودند، پایه‌های انقلاب ۵۷ را تشکیل دادند. پس از انقلاب شمار زیادی از مردان و برخی از زنان این نسل به عنوان سرباز و امدادگر در جنگ ایران و عراق شرکت داشتند. برخی از بازماندگان، سپس به عنوان کهنه سرباز جنگ از سلسله‌مراتب سیاسی گذر کردند و نسل جدیدی از طبقه سیاسی ایران را تشکیل دادند. اگرچه شماری از زنان به عنوان کمک پرستار و پشتیبان داوطلبان خدمت می‌کردند، اما بیشتر زنان مجبور بودند در طول جنگ به تنهایی و بدون حضور مردان زندگی خانوادگی را به پیش برند و با مسائل دوران جنگ دست و پنجه نرم کنند. آن‌ها همزمان می‌بایست با نظم اجتماعی جدید، که بسیار متفاوت از نظم قبلی بود نیز خود را وفق می‌دادند.

برخی از اعضای نسل اول، هم زن و هم مرد، فعالان چپ بودند که در دهه ۱۳۶۰ زندانی و یا حتا اعدام شدند. زنان مدرن‌تر طبقه متوسط سخت‌ترین دوران را در سازگاری با شرایط و بقا در جمهوری اسلامی داشتند و گام به گام یاد گرفتند که چگونه شهروند اسلامی شوند تا دوام آورند. برخی از این زنان هسته اولین مقاومت‌ها را در برابر دولت اسلامگرا تشکیل دادند و اقدامات نافرمانی مدنی را با هدف جلوگیری از اسلامی شدن کامل جامعه ایران آغاز کردند.

(۲) نسل دوم، در اواسط دهه ۱۳۴۰ تا اواسط دهه ۱۳۵۰ به دنیا آمدند و در زمان انقلاب کمتر از هجده سال سن داشتند. بیشتر آن‌ها برای شرکت در انقلاب خیلی جوان بودند، اما بسیاری در جنگ ایران و عراق شرکت کردند. آن‌ها اولین نسل جوانی بودند که اسلامی شدن فضاهای عمومی را در مدارس و خیابان‌ها تجربه کردند. آن‌ها در طول

¹² June Edmunds and B. S. Turner, *Generations, Culture and Society* (Philadelphia: Open University Press, 2002), 5.

جنگ ایران و عراق و سال‌های نوجوانی‌شان تقریباً هیچ فعالیت تفریحی را تجربه نکردند. بسیاری از آن‌ها، مانند اعضای جوان نسل اول، با انقلاب فرهنگی ۱۳۵۹-۱۳۶۲ روبه‌رو شدند. این دوره‌ای بود که دولت همه دانشگاه‌ها را تعطیل و بسیاری از اساتید را اخراج یا بازنشسته کرد و سیاست اسلامی‌کردن دانشگاه‌ها و دانشجویان و اساتید را به کار گرفت. برخی دیگر از اعضای نسل دوم، به ویژه آن‌هایی که در مناطق شهری و مدرن‌تر زندگی می‌کردند، خشونت بی‌سابقه کمیته و پلیس امنیت اخلاقی (گشت ارشاد) را در اماکن عمومی و حتا در فضاهای خصوصی و در دورهمی‌های خانوادگی تجربه کردند. بسیاری از جوانان این نسل احساس می‌کردند جوانی‌شان در اثر انقلاب و جنگ از دست رفته است و خود را نسل سوخته نامیدند.

(۳) نسل سوم، متشکل از کسانی است که دور و بر انقلاب اسلامی یا پس از آن در اواخر دهه ۱۳۵۰ و در دهه ۱۳۶۰ به دنیا آمدند. این‌ها سال‌های اول انقلاب را تجربه نکردند و در دوران جنگ خیلی جوان بودند. برخی به عنوان اولین و بلاگ‌نویسان در فضای وبلاگ ایران، خود را از نسل سوم یا «دهه شصتی» نامیدند.

این نسل، نسل بیبی بومر (نسل انفجار جمعیت) ایران است، زمانی که نرخ باروری در اوج خود بود. در سال ۱۳۹۵، متولدین ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۰ (بیست و پنج تاسی و نه سال) ۲۹.۸ درصد از جمعیت ایران را تشکیل می‌دادند. این نسل منشأ تحولات اجتماعی بسیاری در ایران بوده است. آن‌ها اولین نسل جوانی بودند که از راه تلویزیون ماهواره‌ای و بعدها اینترنت و موبایل به دنیا متصل شدند. وبلاگستان، فضای وبلاگی معروف ایران، عمدتاً ساخته آن‌هاست.^{۱۳} زمانی که محمد خاتمی رئیس‌جمهور بود (۱۳۷۶-۱۳۸۴)، آن‌ها با تأثیر عمیق از دوران اصلاحات به نسلی سیاسی تبدیل شدند که بعدها پایه‌های جنبش سبز را در سال ۱۳۸۸ تشکیل دادند، جنبش بزرگی که اعتراض مسالمت آمیز میلیون‌ها ایرانی به نادیده گرفتن آرای آن‌ها در انتخابات و انتخاب دوباره محمود احمدی‌نژاد (۱۳۹۲-۱۳۸۴) بود. همچنین این نسل آغازگر انقلاب جنسی در ایران بود و برخی از آن‌ها اکنون با مجرد ماندن یا زندگی مشترک بدون ازدواج رسمی، باعث تغییر ساختار خانواده در ایران امروزی شدند. از سال ۱۳۷۷، زنان این نسل با حضور چشمگیر خود دانشگاه‌ها را نیز تسخیر و زبانه کردند. آن‌ها همچنین با آوردن رنگ و مد به فضاهای

¹³ Masserat Amir-Ebrahimi, "Weblogs and the Emergence of a New Public Sphere in Iran," in *Publics, Politics and Participation: Locating the Public Sphere in the Middle East and North Africa*, ed. Seteny Shami (New York: SSRC Books, 2009), 326-56.

عمومی ایران، ظاهر تیره و تاریک دوران انقلاب و جنگ را تغییر داده و با حجاب نصفه و نیمه‌شان و استفاده از مد به عنوان ابزاری فمینیستی، پلیس امنیت اخلاقی را به چالش کشیده‌اند.

(۴) نسل چهارم، یا دهه هفتادی، کسانی هستند که بین سال‌های ۱۳۷۰ تا ۱۳۸۰ پس از جنگ ایران و عراق متولد شدند. در سال ۱۳۹۵، آن‌ها کمتر از بیست و پنج سال سن داشتند. بیشتر آن‌ها با جدیدترین فناوری - اینترنت، موبایل و ماهواره بزرگ شدند. سال‌های شکل‌گیری سیاسی آن‌ها در دوران ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد و اختناق پس از جنبش سبز بود. بنابراین، اعضای این نسل کم و بیش از سیاست سرخورده شده‌اند.

برخلاف نسل سوم، بیشتر اعضای نسل چهارم اغلب تنها فرزندان خانواده خود هستند. در دهه ۱۳۷۰، دولت یک سیاست رو به رشد کنترل خانواده را دنبال کرد و نرخ باروری پایین را تشویق کرد. این گروه در سال ۱۳۹۵ تنها ۱۴.۹ درصد جمعیت ایران را تشکیل می‌دادند. اعضای نسل چهارم به عنوان تک فرزند اغلب توجه کامل والدین و همچنین پدر بزرگ و مادر بزرگ را داشته و یک زندگی تا حدودی آسان تر و متفاوت از نسل‌های قبلی را تجربه کرده‌اند. از برخی جهات، آن‌ها وارث همه چیزهایی شدند که نسل سوم برای آن جنگیده بود - فناوری، انقلاب جنسی و حتا استراتژی‌های مقاومت. اعضای نسل دهه ۱۳۷۰ زودتر ازدواج می‌کنند اما زودتر از نسل‌های قبلی طلاق می‌گیرند. در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد و زمانی که محمد قالیباف شهردار تهران بود (۱۳۹۶-۱۳۸۴)، مصرف‌گرایی به بخشی بسیار پذیرفته شده در زندگی محیط‌های شهری تبدیل شد. فضاهای عمومی جدید مانند مراکز خرید، کافه‌ها و رستوران‌ها که در شمار زیاد پدیدار شدند، آزادی بیشتری را در فضاهای عمومی جدید فراهم کردند و به این نسل کمک کردند تا حداقل برای مدتی تفاوت‌های سیاسی و اجتماعی فرهنگی خود را با دولت نادیده بگیرند. این نسل لذت‌گرا تر، فردگرا تر و مصرف‌گرا تر از نسل دهه شصتی است. امروزه، این نسل همراه با نسل پس از خود یعنی دهه هشتادی‌ها به چالش برانگیزترین نسل برای جمهوری اسلامی تبدیل شده است. اعضای این نسل در تظاهرات مردمی دی ۹۶ و آبان ۹۸ در شهرهای مختلف شرکت داشته و خواهان تغییرات اقتصادی شدند.

(۵) نسل پنجم، دهه هشتادی‌ها را در بر می‌گیرد (که به نوعی دیگر نسل سوم پس از انقلاب هستند) و نامشان با خیزش شهریور ۱۴۰۱ گره خورده است. خیزشی که با مرگ دختر

کرد ۲۲ ساله‌ای به نام مهسا امینی در بازداشتگاه گشت ارشاد، شروع شد و خیلی زود تبدیل به یکی از بحران‌های اجتماعی بزرگ برای جمهوری اسلامی شد. جمعیت این نسل نوجوان که اغلب فرزندان نسل سوم و یا همان دهه شصتی‌ها هستند و آن‌ها را نسل Z یا زومر نیز می‌نامند، کمی بیش از نسل دهه هفتادی‌هاست و در سال ۱۳۹۵، ۱۵.۲ درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند. از خصوصیات مهم این نسل باید از یک سو به میراث کم و بیش انقلابی و مقاومتی آنها که در بسیاری از خانواده‌های ایرانی به اشکال مختلف وجود دارد اشاره کرد، زیرا این نوجوانان به احتمال زیاد به طور دایم در معرض رفتارها و روایت‌های گوناگون مبارزات و مقاومت‌های مختلف چه از سوی پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها (نسل اول) و چه از سوی والدین‌شان (نسل سوم) قرار گرفته‌اند. اما خصوصیت مهم تر و بارزتر این گروه خصوصیت جهانی بودن این نسل است که به دلیل ارتباط تنگاتنگ آن‌ها با فناوری‌های جدید شامل اینترنت، تلفن‌های هوشمند، شبکه‌های اجتماعی و پلتفرم‌های بازی شکل گرفته است. این خصوصیت باعث شده تا آنها ابتکار عمل و سرسختی خاصی برای پیشبرد اهداف خود که کم و بیش داشتن یک زندگی «معمولی» مانند دیگر جوانان جهان است داشته باشند و از همان نوجوانی توان سازماندهی و برنامه‌ریزی برنامه‌های مختلف را پیدا کنند. برای مثال می‌توان از تجمع بزرگ دو تا سه هزار نفری دانش‌آموزان در ۱۸ خرداد ۱۳۹۵ و ورود آنها به مجتمع تجاری کوروش در تهران یاد کرد که به دنبال قراری در یک کانال تلگرامی بزرگ دانش‌آموزی بعد از امتحانات شکل گرفت و در نهایت با شکایت مغازه‌داران منجر به دخالت و حمله پلیس و نیروی انتظامی با گاز اشک آور شد. و با اشاره کنیم به گردهمایی تیرماه ۱۴۰۱ دانش‌آموزان دهه هشتمادی در پارک چمران شیراز و در محوطه اسکیت این پارک که با یک قرار اینستاگرامی صورت گرفت در حالی که اکثر دختران بدون حجاب بودند. این تجمع نیز با دخالت پلیس و نیروی انتظامی به پایان رسید. بنابراین می‌توان گفت که این نسل از کودکی و نوجوانی تجربه نافرمانی‌های مدنی گسترده و در کنارش سرکوب‌های خیابانی را داشتند، هر چند که خواسته‌هایشان دست کم در ابتدا به هیچ عنوان سیاسی نبود بلکه بیشتر به دنبال سبک زندگی مورد علاقه خود بودند. این نسل به علت ارتباط دایم با اینترنت و شبکه‌های اجتماعی به مراتب بیشتر از نسل‌های دیگر خصوصیات جهانی دارد و به خوبی می‌داند که جوانان در کشورهای دیگر به ویژه کشورهای غربی چگونه زندگی می‌کنند، چه برندی می‌پوشند، چه موسیقی‌هایی گوش می‌دهند، به دنبال کدام خواننده‌ها و بازیگران و به اصطلاح سلبریتی‌ها هستند، و از این لحاظ تفاوتی بین

خود و دیگر جوانان دنیا نمی‌بینند. از این نظر می‌توان گفت که نسل جدید تمرکز را بر خود و آن سبک زندگی که در تعارض با ارزش‌های جهانی نسل جدید نباشد گذاشته است و با ارزش‌های سنتی میانه‌ای ندارد. فردین علیخواه جامعه‌شناسی که مدتی در مورد این نسل پژوهش کرده و به آنها لقب «بومی‌های دیجیتال» داده عقیده دارد که از ویژگی‌های بارز این نسل این است که خصوصیت گریز از مرکز و هنجارگریز دارد و تمرکزش بر «خود» به مثابه یک پروژه زندگی است.^{۱۴}

در اینجا از این پنج نسل، ما در حال حاضر تنها به دو گروه می‌پردازیم که تا همین اواخر در ایجاد تحولات عمیق اجتماعی و سیاسی در ایران نقش مؤثری داشته‌اند: یعنی نسل اول که بازیگران اصلی انقلاب بودند و نسل سوم که در دوران جمهوری اسلامی تغییرات اجتماعی قابل توجهی به همراه آوردند و در واقع راه را برای نسل‌های بعدی گشودند. اعضای نسل دوم برای شرکت در انقلاب یا مقاومت در برابر تغییرات اجتماعی جدید آن بسیار جوان بودند. اعضای نسل چهارم و پنجم هم در زمان این پژوهش برای داشتن یک زندگی مستقل بسیار جوان بودند و بنابراین، با توجه به اهداف این پژوهش، حذف شده‌اند. باید به خاطر داشت بسیاری از اعضای نسل سوم به بعد که به نظر می‌رسد از مهم‌ترین عوامل تغییر در جامعه کنونی ایران هستند، اغلب خود مادرانی سرکش از نسل اول داشتند که برای آزادی خود سخت مبارزه کردند و در برابر اسلامی‌شدن کامل فضاهای عمومی مقاومت کردند. این زنان با وجود محدودیت‌ها و تحقیرهای مکرری که با آن روبه‌رو بودند به تحصیل در دانشگاه‌ها و رفتن به سر کار ادامه دادند. آن‌ها فردیت خود را در برابر سرکوب و مجازات‌های گوناگون حفظ کردند و تلاش کردند با حضور مستمر و مؤثر در عرصه‌های عمومی مختلف زمینه را برای گذار به نسل‌های جدید فراهم کنند.

زندگی زنان شهری طبقه متوسط در پیش از انقلاب

^{۱۴} گفت‌وگوی شرق با فردین علیخواه - نسلی که می‌خواهد خودش قهرمان زندگی خودش باشد. - روزنامه شرق،

سه شنبه ۲۶ مهرماه ۱۴۰۱. <https://www.sharghdaily.com/fa/tiny/news-858351>

دوران سلطنت محمدرضا شاه پهلوی (۱۳۲۰-۱۳۵۷) دوران منحصر به فردی برای زنان طبقه متوسط ایرانی بود. در این دوران زنان بسیاری وارد دانشگاه‌ها و بازار کار شدند و همچنین تنها دوره‌ای بود که زنان حق انتخاب نوع پوشش در اماکن عمومی را داشتند. زمانی که قانون حمایت از خانواده و دادگاه‌های حمایت از خانواده در سال ۱۳۴۶ و سپس در سال ۱۳۵۴ اجرا شد، زنان در حوزه خصوصی و ازدواج نیز از حقوقی برخوردار شدند، از جمله از حق طلاق و نگهداری از فرزند پس از طلاق.^{۱۵} ویژگی بارز این دوره، دوگانگی مهمی بود که بین اکثریت زنان سنتی و مذهبی روستایی و شهری (از جمله خانواده‌های بازاری و روحانیون) و اقلیت قدرتمند زنان طبقات متوسط شهری مدرن و غرب‌گرا وجود داشت. در تهران، محله‌های شمال شهر مدرن و مرفه بودند و بیشتر فضاهای عمومی و فرهنگی مدرن مانند سالن‌های سینما، تئاتر، رستوران‌ها و پارک‌ها در این قسمت از شهر قرار داشتند، در حالی که مرکز قدیمی شهر و جنوب تهران محله‌های سنتی‌تر و مذهبی‌تر و اغلب محروم‌تر بودند. جنوب تهران بیشتر شبیه یک خوابگاه فقیرنشین برای کارگران کم درآمد بود و فاقد بسیاری از خدمات عمومی اولیه و فضاهای عمومی فرهنگی و تفریحی بود.^{۱۶}

این دوگانگی در ظاهر زنان نیز محسوس بود. در محله‌های سنتی، زنان بیشتر با حجاب بوده و رفت و آمدشان به فضای خانه و محله خود محدود بود. تعداد کمی از آن‌ها در بازار کار فعال بودند یا از سوی خانواده‌هایشان اجازه تحصیل در دانشگاه را داشتند. در حالی که در محله‌های مدرن‌تر، زنان از آزادی بیشتری برخوردار بودند، می‌توانستند به دانشگاه بروند، کار کنند و آنچه دوست داشتند بپوشند. آن‌ها از برخی امکانات رفاهی در فضاهای عمومی جدید نیز برخوردار بودند که به بخشی از زندگی روزمره آن‌ها تبدیل شد. برخی از این زنان با به تعویق انداختن ازدواج خود سعی کردند استقلال خود را در مقابل خانواده به دست آورند. برخی از آن‌ها توانستند با فردی که دوست داشتند و می‌خواستند ازدواج کنند و اگر ازدواج به نتیجه نمی‌رسید، می‌توانستند طلاق بگیرند و مستقل زندگی کنند.^{۱۷} شماری از زنان این نسل در اواخر دهه ۱۳۵۰ و در نزدیکی انقلاب به بازیگران سیاسی تبدیل شدند.

¹⁵ See Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) and Nikki Keddie, *Modern Iran, Roots and Results of Revolution* (New Haven and London: Yale University Press, 2003).

¹⁶ Amir-Ebrahimi, "Conquering Enclosed Public Spaces," 456.

¹⁷ Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, 218.

به دست آوردن استقلال در خانواده

پاملا کریمی تأثیر برنامه اصل چهار ترومن، که در سال ۱۳۲۹ در زمان نخست وزیری علی رزم آرا در ایران ارائه شد را با جزئیات توضیح می‌دهد. این برنامه به جهت‌دهی مجدد اقتصاد ایران به سمت مصرف بازار انبوه کمک کرد و در این فرآیند تصویر جدیدی از زن مدرن ایجاد کرد که از راه تلویزیون، فیلم‌ها و مجلات زنانه نیز تبلیغ می‌شد و تأثیر مهمی بر زنان داشت. در این فرآیند، زنان نیز شروع به تجدید نظر نسبت به جایگاه خود در خانه کردند.^{۱۸} این امر در نهایت منجر به درگیری‌های جدیدی بین والدین و دختران شد و این تمایل را در زنان جوان ایجاد کرد که مستقل‌تر شده و زندگی آزادتری داشته باشند. تا این زمان بیشتر زنان جوان پس از پایان دبیرستان ازدواج می‌کردند. حالا عده‌ای در مقابل ازدواج زود هنگام مقاومت می‌کردند و در عوض وارد دانشگاه یا بازار کار یا هر دو می‌شدند و استقلال بیشتری پیدا می‌کردند و اغلب به جای انتخاب والدینشان بر اساس انتخاب فردی خود ازدواج کردند.

در سال ۱۳۵۵، دانشجویان دختر ۳۵.۱ درصد از کل دانشجویان دانشکده‌ها و دانشگاه‌های تهران و ۱۱.۶ درصد از کارگران را تشکیل دادند. شصت و نه درصد از این زنان به عنوان متخصص، منشی و مدیر کار می‌کردند. برای برخی از زنان جوان طبقه متوسط، داشتن شغل و درآمد بسیار مهم بود و به آن‌ها کمک می‌کرد تا از خانواده خود مستقل شوند. برخی از مصاحبه‌شوندگان میانسال من در این پژوهش گفتند که از سن هفده یا هجده سالگی، حتا قبل از اتمام دبیرستان شروع به کار کرده بودند. به گفته آن‌ها، داشتن درآمد شخصی، آن‌ها را از فشار سخت خانواده رها کرده و به آن‌ها تا اندازه‌ای استقلال و خودکفایی می‌بخشید تا بتوانند به ازدواج اجباری و دیگر فشارهای خانوادگی تن ندهند. در آن زمان، هرچند تنها زندگی کردن برای زن در ایران رایج نبود اما زنان جوان با کار و دستمزد خود توانستند روابط خود را با والدین شان تغییر دهند و کمی استقلال و آزادی به دست آورند که بسیار ارزشمند بود. زری (متولد ۱۳۳۳)، معلم زبان انگلیسی و مطلقه در این باره می‌گوید:

من ۲۰ ساله بودم و دوست داشتم با دوستانم بیرون بروم، اما پدرم دلش نمی‌خواست. یک روز به من گفت که اگر بیرون بروم دیگر پول توجیبی نمی‌دهد. بنابراین سعی کردم

¹⁸ Pamela Karimi, *Domesticity and Consumer Culture in Iran, Interior Revolutions of the Modern Era* (London and New York: Routledge, 2013), 90-4.

شغلی پیدا کنم و معلم زبان انگلیسی شدم و از این راه آزادی‌ام را با رفتن به سر کار از پدرم خریدم. وقتی توانستم به اندازه کافی درآمد داشته باشم و دیگر نیازی به درخواست پول از او نداشتم، رابطه قدرت بین ما تغییر کرد. او دیگر نمی‌توانست اعمال قدرت کند یا بپرسد که کجا بودم یا بگوید چه کار کنم.

برخلاف تصویری که در زمان شاه اغلب از زنان جوان ایرانی به عنوان زنان آزاد و تحصیلکرده نشان داده می‌شد، بسیاری از خانواده‌های طبقه متوسط همچنان تمایلی به فرستادن دختران خود به دانشگاه نداشتند، زیرا برای تحصیلات عالی زنان جوان ارزشی قائل نبودند. این نگرش در خانواده‌های مذهبی و سنتی بیشتر بود، اما در شماری از خانواده‌های مدرن هم وجود داشت که تحصیلات عالی را برای زنان جوان لازم نمی‌دانستند. با این حال، برخی از زنان جوان به شدت زیر تأثیر تصویر «زن تحصیلکرده مدرن» و وضعیت اقتصادی بهتر او قرار داشتند و برخی تلاش می‌کردند با کار کردن، کسب درآمد شخصی و حتا پرداخت شهریه دانشگاه بدون کمک والدین، بر محدودیت‌های خانوادگی غلبه کنند. نرگس (متولد ۱۳۲۹)، روزنامه‌نگار مطلقه، به یاد می‌آورد:

پدرم خیلی مذهبی بود و می‌گفت که دخترها از یک سنی به بعد دیگر نباید درس بخوانند. به کلاس هفتم که رسیدم من را دو سال خانه نشین کردند. ۱۵ سالم بود که پدرم فوت کرد و اوضاع خانواده به هم ریخت. ۱۶ سالم بود که به دنبال عموهایم به تهران آمدم. وقتی آمدم من گفتم می‌خواهم دوباره به مدرسه و کلاس شبانه بروم، مامانم کلی گریه کرد که نمی‌شود اما من گفتم که می‌خواهم هر طور که شده بروم. بالاخره مادرم رضایت داد و گفت به شرطی که با چادر سر کلاس بروم. قبول کردم که فقط تا دم کلاس با چادر می‌روم اما با چادر توی کلاس نمی‌نشینم. خیلی شرمنده بودم که دم کلاس چادر را بر می‌دارم. بعدها که برادرم، در اواخر دهه ۱۳۴۰، به خاطر فعالیت‌های سیاسی‌اش دستگیر شد و دیگر پولی در بساط خانواده نبود من در یک روزنامه کار پیدا کردم و سر کار رفتم. آنجا دیگر بدون حجاب و با دامن کوتاه و بلوز آستین کوتاه بودم. مادرم تا یک هفته با من قهر بود و گریه می‌کرد. من اولین کسی بودم که در فامیل حجابم را برداشتم و راه را برای خواهرهایم باز کردم. این اولین استقلالم بود. بعدها با سرمایه شخصی به دانشگاه رفتم و مستقل شدم.

در اواخر دهه ۴۰ و ۵۰، تصویر «زن آزاده» بسیار مد روز بود و از سوی رژیم شاه به عنوان الگوی زنان ایرانی تبلیغ می‌شد. مجلات زنانه مانند *زن روز* یا *اطلاعات بانوان* در کنار فیلم‌های سینمایی و برنامه‌های رادیو و تلویزیون، همگی این تصویر از یک زن آزاده، غرب‌گرا، شیک پوش و فعال را تبلیغ می‌کردند. رسانه‌ها بیشتر بر ارزش‌ها، معیارها، و شیوه‌های فرهنگی غربی در برنامه‌ها و نمایش‌های خود تمرکز داشتند. مجلات جدید پر از داستان‌هایی در مورد زندگی بازیگران زن ایرانی یا غربی، زنان موفق، داستان‌های عاشقانه و مد غربی بود. در این میان زندگی زنان سنتی‌تر، که خارج از این زمینه زندگی می‌کردند، کاملاً نادیده گرفته می‌شد. بسیاری از این زنان سواد بسیار کمی داشتند یا بی‌سواد بودند و به فضای بسته خانه و محله‌شان محدود بودند.

زندگی خصوصی: عشق و سیاست در دهه ۱۳۵۰

سبک زندگی جدید منجر به ایجاد قوانین جدیدی شد که به شکل مستقیم بر زندگی خصوصی خانواده‌ها و زوج‌ها تأثیر گذاشت. در سال ۱۳۴۵، محمدرضا شاه تشکیل سازمان زنان ایران را تصویب کرد. این نهاد جدید با شعبه‌های متعدد در سراسر کشور، مجموعه‌ای از اصلاحات در قوانین خانواده و ازدواج را مطرح کرد. قرار بود این قوانین به وسیله دادگاه‌های ویژه‌ای به نام «دادگاه‌های حمایت از خانواده» اجرا شود. حتا اگر این قوانین در سطح عمومی اعمال نمی‌شد، یا نادیده گرفته می‌شد و حتا از سوی زنان سنتی‌تر و مورد نفوذ روحانیون مورد تأیید قرار نمی‌گرفت، باز هم گام مهمی در جهت تغییر نابرابری‌های جنسیتی، به ویژه در مناطق شهری بود.^{۱۹} از سوی دیگر با تأثیر از فرهنگ غربی، مجلات فمینیستی، سینما و ادبیات، از جمله فرهنگ هیپی «عشق آزاد» در اواخر دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در غرب، عشق رمانتیک به تدریج به عنصر مهم زندگی برای جوانان و به یک «باید» برای بسیاری از خانواده‌های مدرن، شهری و طبقه متوسط تبدیل شد. همان‌طور که ژانت آفاری به تفصیل اشاره می‌کند، در دهه

¹⁹ See Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*; 212 N. Keddie, *Modern Iran, Roots and Results of Revolution* (New Haven and London: Yale University Press, 2003), 167 and Azadeh Kian-Thiébaud, "From Motherhood to Equal Rights Advocates: The Weakening of Patriarchal Order," *Iranian Studies* 38, no. 1 (2005): 467.

۱۳۵۰، در مناطق شهری مدرن، ازدواج‌های سنتی کم‌کم جای خود را به ازدواج‌های مبتنی بر رضایت مشترک و بر اساس عشق دادند. در طبقات متوسط جدید، مردان و زنان جوان قبل از ازدواج برای چندین ماه با هم قرار می‌گذاشتند و بیرون می‌رفتند.^{۲۰} سینماها و کلوب‌ها در شمال تهران مکان‌های اصلی این قرار ملاقات‌ها بودند، جایی که زوج‌های آینده می‌توانستند در صمیمیت زمانی را با هم تجربه کنند.^{۲۱} برخلاف پذیرش این شکل از خواستگاری از سوی خانواده‌های مدرن‌تر، حفظ باکرگی تا زمان ازدواج هنوز برای بسیاری از زنان جوان ضروری بود. داشتن رابطه جنسی قبل از ازدواج برای آن‌ها بسیار نگران‌کننده بود. با این حال، در اواخر دهه ۵۰، وضعیت اندکی تغییر کرد و زنان جوان طبقات متوسط جدید، آن‌هایی که در دهه ۳۰ متولد شدند، در زندگی خصوصی خود سرکش‌تر و آزادتر شدند.

اگر ضدفرهنگ هیپی غربی، با شعارهای عشق و صلح، جوانان بسیاری را از طبقات متوسط شهری و مدرن جذب کرد، دیگران بیشتر مجذوب ایدئولوژی‌های سیاسی جدید غرب، از آگزیستانسیالیسم گرفته تا جنبش‌های اجتماعی چپ و مائوئیستی بودند. سازمان‌های چریکی چپ (مارکسیست و اسلامگرا) در اواخر دهه ۱۳۴۰ پدیدار شدند و تا دم انقلاب در میان جوانان محبوب بودند. تفکر تأثیرگذار مهم دیگر، گفتمان انقلابی علی شریعتی در مورد اسلام سیاسی و انقلابی بود که جوانان مذهبی بسیاری را به خود جلب کرد. در نیمه دوم دهه ۵۰، جوانان از نظر سیاسی فعال‌تر شدند. برخی از چپ‌ها نیز در جنبش‌های زیرزمینی پارتیزانی شرکت داشتند. ازدواج در این گروه‌ها زیر تأثیر ایدئولوژی آن‌ها بود. شیفستگی سیاسی جایگزین عشق رمانتیک شد و شورش جای ارزش‌های بورژوازی را گرفت.^{۲۲} بسیاری از جوانان سیاسی بر اساس ارزش‌های سیاسی مشترک و پایبند بودن به یک سازمان با هم ازدواج کردند. گلی (متولد ۱۳۳۱)، کارمند مطلقه، به یاد می‌آورد:

از زمانی که دبیرستان را تمام کردم مشغول کار بودم و به سیاست علاقه زیادی داشتم. بنابراین با مردی ازدواج کردم که یک فعال چپ روشنفکر بود. وقتی شوهرم به من پیشنهاد ازدواج داد گفت برای اهداف عالی عدالت‌خواهی با هم ازدواج کنیم. پیشنهاد ازدواجش بیشتر مثل یک پروتکل بود! من عاشق او نبودم

²⁰ Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, 215-159.

^{۲۱} همان.

^{۲۲} مهرانگیز کار گزارش شخصی و سیاسی جالبی را از زندگی زنان پیش و در جریان انقلاب در این کتاب خود می‌دهد: «شورش، روایتی زنده از انقلاب» (باران، سوئد، ۲۰۰۶).

اما فکر می‌کردم ازدواج با او بهترین کار است تا بتوانم برای مردم کار کنم، زیرا سیاست و فلسفه را خوب می‌دانست و من بیشتر جذب افکارش بودم.

سهیلا (متولد ۱۳۲۹)، هنرمند و مطلقه، از آن روزها به یاد می‌آورد:

آن زمان ما نسبت به ازدواج خیلی یاغی بودیم. ازدواج بین بچه‌های چپ، به خصوص در شکل سنتی آن، امر مهمی نبود و بسیار بی‌شکل و بی‌اهمیت بود. اغلب به محضر می‌رفتند و به دور از زرق و برق‌های مراسم امروزی عقد می‌کردند. تنها واقعیتی که برایمان مهم بود عشق بود نه ازدواج، چون زمانه عشق و صلح بود. تاثیر جنبش ۱۹۶۸ بر روی ما خیلی زیاد بود و افکار اگزیستانسیالیستی هم رواج زیادی پیدا کرده بود که این هم خودش یک روش زندگی داشت. اما نزدیک‌های انقلاب اوضاع تغییر کرد. جوانان انقلابی تا حدی جذب زندگی چریکی و سبک زندگی پارتیزانی شده بودند که مدام به فکر خودسازی بوده و ازدواج‌هایشان با تاثیر از آن دوران، سیاسی و تا حدی همراه با سرکوب‌گرایی بود. ما هم سیاسی شده بودیم و دیدگاه ضدامپریالیستی داشتیم اما در عین حال طبقه متوسط بودیم و خوش‌گذرانی‌های خودمان را هم داشتیم. اما چون تفکر چپ داشتیم از یک جایی آن ورتر نمی‌رفتیم. خط قرمزمان عشق بود یعنی با عشقت آزاد بودی که هر رابطه‌ای داشته باشی. اما در خوش‌گذرانی افراطی رفتار نمی‌کردیم که از این فرد به آن فرد برویم و به باورها و ارزش‌های خود وفادار می‌ماندیم. در واقع هر دو نگرش مارکسیستی و هیپی‌گری همزمان با همه تضادهایشان روی ما تاثیر گذاشته بودند.

شمار بیشتری از مردان و زنان جوان در دهه ۵۰ در دانشگاه‌ها یا در بازار کار با یکدیگر آشنا شدند. علاوه بر این، در جریان تحولات اجتماعی که منجر به انقلاب شد، معاشرت بین مردان و زنان جوان، به ویژه در میان طبقات متوسط شهری رایج تر شد. این نسل نه تنها در عرصه سیاسی بلکه در زندگی خصوصی خود نیز شورشی‌تر می‌شدند.

زنان، آزادی، انقلاب و فضاهای اجتماعی

انقلاب از بسیاری جهات آغاز دوران و زندگی تازه‌ای بود. در ایران قبل از انقلاب، اقتدار حکومت سلطنتی - اقتدار پیر بر جوان، مرد بر زن، والدین بر فرزندان و ثروتمند بر فقیر - غیرقابل انکار بود؛ پس از انقلاب، اقتدار قدیم در بسیاری سطوح شکسته شد. انقلاب ۵۷ آغاز پایان اقتدار قدیم و تولد اقتدار جدیدی بود که با وجود تازگی‌اش، همچنان مبتنی بر سنت و مذهب بود.^{۲۳} در آن لحظه بین مرگ اقتدار قدیم و تولد اقتدار جدید، فضاهای عمومی برای اولین بار به فضاهای آزاد و به طور واقعی به «فضایی برای مردم» تبدیل شدند. آزادی بیان سیاسی، هیجان، شادی پیروزی و رفاقت به جوانان نیروی تازه‌ای بخشید. آن لحظات برای بسیاری از جوانان ایرانی فراموش‌نشده بودند. فضاهای عمومی برای مدت کوتاهی به صحنه بزرگی تبدیل شدند که در آن انواع گرایش‌های سیاسی و فرهنگی را می‌شد دید. مهرانگیز کار، وکیل حقوق بشر، روایت جالبی از آن دوران می‌کند که موسیقی پاپ و پوسترهای فیلم‌های آمریکایی در کنار آهنگ‌های مذهبی همزمان وجود داشتند و همزمان کتاب‌هایی که از نظر سیاسی ممنوع شده بودند از سوی دستفروشان جوان در خیابان‌ها فروخته می‌شد. در این دوره، جوانان و زنان تجربیات ارزشمندی از «آزادی» داشتند که منحصر به فرد و خاص آن زمان بود. همان‌طور که سهیلا (متولد ۱۳۲۹) اشاره می‌کند،

در آن دوران به نظر می‌آمد که همه چیز در حال دگرگونی است. زنان در حال به دست آوردن برخی آزادی‌ها و مردان در حال از دست دادن برخی از امتیازات جامعه سنتی بودند. همه چیز از انقلاب و سیاست تاثیر می‌گرفت و از زندگی عادی دور شده بود. ما دیگر یک زندگی «عادی» نداشتیم. زن‌ها کم‌کم برای تنها زندگی کردن آماده می‌شدند.

برخی از والدین در طبقات اجتماعی سکولارتر به رژیم شاه وفادار ماندند یا حداقل در مورد تغییرات سیاسی محتاط بودند. اما فرزندان آن‌ها اغلب شور و گاه تعصب انقلابی داشتند. آن‌ها در مقابل پدر و مادر و اقتدار قدیم ایستادند و حتی برخی به دلیل همراهی با دولت انقلابی

²³ Amir-Ebrahimi, "Conquering Enclosed Public Spaces," 456.

اقتدار تازه‌ای در خانه پیدا کردند. شکاف بین والدین و فرزندان عمیق‌تر شد. زنان جوان انقلابی مستقل‌تر شدند؛ برخی از آن‌ها خانه را ترک کردند تا به رفقای خود در خانه‌های تیمی بپیوندند، جایی که در آن ماه‌ها با هم زندگی می‌کردند، گاهی بدون اینکه هیچ خبری از خود به خانواده بدهند. حتا در خانواده‌های سنتی و مذهبی، زنان جوان مذهبی آزادتر شدند و در سمینارهای سیاسی-مذهبی و تظاهرات‌های مختلف شرکت کردند.

جوانان انقلابی شب و روز را با رفقا و هم سن و سالان خود می‌گذراندند و بحث سیاسی می‌کردند. گاهی با هم سفر می‌کردند تا به گروه‌های انقلابی دیگر بپیوندند. در این زندگی جدید، سیاست و رفقا برای برخی جایگزین خانواده شد و به جوانان هویتی تازه بخشید. رفت و آمد و ارتباط بین زن و مرد نیز تغییر کرد. این نسل آرمان‌گرا بود و به آینده‌ای بهتر و جهانی تازه و هنوز ناشناخته امیدوار بود. انقلاب به این نسل یک هویت جمعی قوی داد که پیش از آن تجربه نکرده بودند. فریبا، روزنامه‌نگار (متولد ۱۳۲۹) به یاد می‌آورد:

در دوران انقلاب همه چیز متفاوت بود، ما بیشترین آزادی را داشتیم؛ هیچ کس از ما نمی‌پرسید کجا می‌روی و چه می‌کنی؟ از این میتینگ به آن میتینگ می‌رفتیم و خواب نداشتیم و برای من این یک تحول عجیب بود. چنان انرژی و هیجانی در فضا موج می‌زد که فکر می‌کنم بهترین دوران زندگی‌ام بود. مهم این بود که ما درگیر جنبش بودیم، خود جنبش آنقدر مهم نبود، «لحظه» مهم بود، نه آینده! انقلاب به ما هویتی داد که پیش از آن نداشتیم. ما بی‌نظیر بودیم! اما چند سال بعد، پس از انقلاب این هویت و بی‌نظیر بودن خود را از دست دادیم و دوباره به هیچکس تبدیل شدیم.

پایان رویا و بنای جمهوری اسلامی

اندکی پس از پیروزی انقلاب، فضای سیاسی تغییر کرد و بر اساس احکام اسلامی به عنوان تنها قانون کشور اقتداری تازه ایجاد شد. زنان طبقه متوسط شهری با وجود نقش غیرقابل انکار خود در انقلاب، خیلی زودتر از سایر اقشار و طبقات جامعه، بسیاری از حقوق خود را در فضاهای خصوصی و عمومی از دست دادند. قانون حمایت از خانواده، که نقطه عطف مهمی

برای زنان بود، تنها چند روز پس از انقلاب بهمن لغو شد و حجاب و پوشش ساده به زودی برای همه اجباری شد. در ماه‌ها و سال‌های بعد به حکم شرع محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های بی‌شماری بر زنان اعمال شد. در مقابل، مردان دوباره حقوق «مذهبی» بسیاری را در برابر زنان به دست آوردند، از جمله حق چندهمسری و حق کنترل زندگی همسرانشان. ازین پس زنان برای سفر، تحصیل و کار، به اجازه شوهر نیاز داشتند. مردان همچنین حق طلاق یک طرفه و حق حضانت فرزند و حتا حق نگهداری فرزندان خردسال را پس از طلاق، به دست آوردند. کارمندان زن با ظاهر مدرن و غربی اولین زنانی بودند که مورد پاکسازی در بخش‌های دولتی و خصوصی قرار گرفتند. زنانی که توانستند از این روند پاکسازی بگریزند، ازین پس می‌بایست قوانین جدید اسلامی را رعایت کرده و با رعایت حجاب سیاه و رفتار اسلامی در محیط کار تقریباً نامرئی شوند. با این حال، همین زنان، با وجود فشارهای سخت و تحقیرهایی که برای چندین دهه متحمل شدند، اولین هسته مقاومت زنانه را در برابر مردانه شدن کامل فضاها و مدیریت‌های تشکیلی دادند.

دهه ۶۰ از سخت‌ترین سال‌های تاریخ معاصر جامعه ایران بود. از یک سو، در طول هشت سال جنگ ایران و عراق، چند صد هزار مرد جوان کشته شدند؛ از سوی دیگر، یک پاکسازی گسترده در گروه‌های چپ و اپوزیسیون رخ داد. هزاران نفر زندانی، اعدام و یا مجبور به فرار از ایران شدند. این دهه دوره گذار از دوران سلطنت سکولار به نوع جدیدی از جمهوری مذهبی بود که خود هنوز ساختار معینی نداشت. در این سال‌ها، بسیاری از اجتماعات یا مراسم عمومی ممنوع بود. بیشتر فضاها و عمومی به صحنه‌های بزرگ برای ایفای «نقش‌های انقلابی» تبدیل شدند. الگوهای رفتاری جدید و نقش‌های اجتماعی از پیش تعیین شده مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و «سنتی»، بر ظاهر، زبان بدن و گفتار افراد تحمیل شد.^{۲۴} سازگاری با این نقش‌های جدید در هر گونه تعامل و گفتگوی اجتماعی در دوران پس از انقلاب بسیار مهم بود. طبقات متوسط ایرانی که در دوره شاه از برخی آزادی‌های فرهنگی برخوردار بودند، کم‌کم یاد گرفتند که چگونه زندگی خود را در فضاهای بسته خانه‌هایشان سازماندهی کنند. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، در اوایل دهه ۶۰ که به دوره انقلاب فرهنگی معروف است، دانشگاه‌ها تعطیل شدند و جوانان موقعیت‌های بسیار کمی برای تفریح در فضای خارج از خانه و به دور از آزار و اذیت گشت‌های کمیته داشتند. بنابراین، برای بسیاری، تنها راه حل این بود که زود ازدواج کنند. نرخ اشتغال زنان نیز به شدت کاهش یافت، در حالی که نرخ تولد

²⁴ Amir-Ebrahimi, "Weblogs and the Emergence of a New Public Sphere in Iran," 328.

به طور چشمگیری افزایش یافت. اما از سوی دیگر دهه ۶۰ تأثیر شگفت‌انگیزی بر روابط بین والدین و فرزندان، به ویژه در میان طبقات متوسط شهری نیز داشت. در دوره شاه سخت‌ترین مبارزه جوانان در داخل خانه و فضاهای خصوصی بود، اما در فضاهای عمومی از برخی آزادی‌ها برخوردار بودند. پس از انقلاب اوضاع برعکس شد. زنان و جوانان اولین هدف گشت‌های کمیته انقلاب اسلامی بودند. آن‌ها به دلیل ظاهر یا رفتار «غیر اسلامی» یا به دلیل رفت و آمد با اعضای جنس مخالف ممکن بود که هر لحظه دستگیر شوند. به دلیل کنترل شدید گشت‌های کمیته، پدر و مادرها در خانواده‌های مدرن طبقه متوسط به تدریج همدست فرزندان خود شدند. همچنین آن‌ها نسبت به آنچه پس از انقلاب رخ داده بود و اینکه می‌دیدند آن آزادی‌های اجتماعی که آن‌ها را بدیهی می‌دانستند اکنون به گناهایی قابل مجازات تبدیل شده بودند احساس گناه می‌کردند. در نتیجه پدر و مادرها درک بیشتری نسبت به فرزندان خود پیدا کردند و به تدریج نقش میانجی‌گر بین آن‌ها و حکومت را پیدا کردند.^{۲۵} به عبارت دیگر، هنگامی که حکومت آنچه را که به طور معمول مربوط به اقتدار والدین در فضای خصوصی بود در دست گرفت و شروع به اعمال موضع ایدئولوژیک خود در فضاهای عمومی و خصوصی کرد (برای مثال مهمانی و جشن‌هایی که در خانه‌های شخصی برگزار می‌شد ممکن بود مورد حمله پاسداران قرار گیرد و می‌توانست باعث دستگیری جوانان شرکت‌کننده در آن شود)، در نهایت رابطه جدیدی بین پدر و مادرها و فرزندان پدید آمد. این رابطه جدید «دیگر نه بر پایه اقتدار، بلکه بر اساس گفتگو و متقاعدسازی استوار بود.»^{۲۶}

این دوره بسیار مهم بود و به شکل‌گیری تدریجی انواع مقاومت‌های مدنی کمک کرد. جوانان و زنان ایرانی با سازگاری و همسو کردن ظاهر و رفتار خود با الگوهای از پیش تعیین شده و سنتی فرهنگی-اجتماعی اسلامی، به شکل متناقضی، به تدریج تغییرات اجتماعی بزرگ و غیرقابل برگشتی را در جامعه به وجود آوردند. چندی بعد آن‌ها با ایجاد تغییرات کوچک و به ظاهر بی‌اهمیت اما پیوسته و فزاینده در ظاهر، رفتار و موقعیت اجتماعی شان، در نهایت الگوهای غالب را تغییر داده و اشکال جدید و خودانگیزه‌ای برای نمود خود ایجاد کردند.^{۲۷}

²⁵ Pardis Mahdavi, *Passionate Uprisings: Iran Sexual Revolution* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2009), 273.

²⁶ Kian-Thiébaud, "From Motherhood to Equal Rights Advocates," 46.

²⁷ Amir-Ebrahimi, "Conquering Enclosed Public Spaces," 460.

پساخیمینی و دوران گذار

پس از پایان جنگ و درگذشت آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۶۸، دوران گذار جدیدی آغاز شد، که به گفته آزاده کیان، منجر به «تضعیف نظم پدرسالار و سلطه مردانه در عرصه‌های عمومی و خصوصی» شد. با حضور بیش از پیش زنان در عرصه‌های عمومی، نظام پدرسالار و نابرابری جنسیتی رایج در جامعه سنتی ایران تا حدی به چالش گرفته شد و همزمان در عرصه خصوصی، زنان نهاد خانواده پدرسالار را که بر اساس نقش‌های جنسیتی به شدت کنترل شده و تسلط مردانه استوار شده بود زیر سؤال بردند.^{۲۸} این تغییرات اجتماعی و سیاسی، از جمله مواردی که در زیر آمده، جامعه ایران را متحول کرده و تأثیر مهمی بر زندگی روزمره زنان و جوانان، توانمندسازی و استقلال بیشتر آنان داشته است.

- **افتتاح فضاها و عرصه‌های عمومی تازه.** پس از جنگ، شهردار جدید تهران، غلامحسین کرباسچی (۱۳۷۵-۱۳۶۸) با هدف ایجاد فضاهای عمومی جدید مانند فرهنگسراها، مراکز ورزشی، پارک‌ها، مراکز خرید و سالن‌های تئاتر در محله‌های مختلف شهر تهران، از جمله در مناطق محروم شهر، سیاست اجتماعی-فرهنگی فعالی را اجرا کرد. این فضاهای عمومی تازه تأثیر مهمی بر زندگی زنان و جوانان، به ویژه در محله‌های محروم جنوبی شهر داشت که تا آن زمان دسترسی کمی به فعالیت‌های اجتماعی و ورزشی داشتند. این مراکز فرهنگی که کلاس‌های گوناگونی در زمینه هنر، کامپیوتر، زبان و ورزش برگزار می‌کردند، خودآگاهی زنان و جوانان را افزایش دادند و افق‌های تازه‌ای را به روی آنان گشودند. در دوران ریاست جمهوری محمد خاتمی (۱۳۷۶-۱۳۸۴)، کنترل دولتی بر فضاهای عمومی تا حدودی کاهش یافت و زندگی اجتماعی تا حدی ثبات یافت. در دو دهه اخیر، افزایش مکان‌های تفریحی مانند کافه‌ها و مراکز خرید و سینماها، همراه با پیدایش فرهنگ نوین مصرف‌گرایی، سبک‌های زندگی و اشکال تازه‌ای از تفریح را ایجاد کرده است. این تحولات تازه اگرچه بارها به ویژه با بازگشت دوباره سیاست‌های محافظه‌کارانه‌تر، به ویژه در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد (۱۳۸۴-۱۳۹۲) یا با یکدست شدن حکومت در دوران ریاست جمهوری ابراهیم رئیسی (-۱۴۰۰) تهدید می‌شدند، اما در نهایت همچنان ادامه و حتا گسترش یافته‌اند.

²⁸ Kian-Thiébaud, "From Motherhood to Equal Rights Advocates," 46.

- **فناوری نوین.** در دهه ۶۰، با اعمال ممنوعیت دولتی بر روی دستگاه ویدیو (VCR) و نوارهای ویدیویی (VHS)، ویدئوهای قاچاق تبدیل به یکی از تنها تفریحات خانگی و خانوادگی شدند. در دهه ۷۰ اگرچه ماهواره ممنوع شد (و تا به امروز هم این ممنوعیت ادامه دارد)، اما اکثریت غالب ایرانیان این ممنوعیت را نادیده گرفتند و دیش ماهواره را نصب کردند، حتا با اینکه می‌دانستند برای این کار ممکن است جریمه شوند. در سال ۱۳۸۰، زمانی که امکان تایپ فارسی در اینترنت فراهم شد، این رسانه جدید به یک عرصه عمومی مهم تبدیل شد. فضای وبلاگ ایرانی و بعدها شبکه‌های اجتماعی مانند فیسبوک، توئیتر، اینستاگرام، تلگرام و واتس‌آپ تأثیر قابل توجهی بر زندگی ایرانیان گذاشتند. بسیاری از این شبکه‌های اجتماعی مانند سایر فناوری‌های جدید دیگر در ایران، از سوی دولت مسدود شده‌اند، اما امروزه بیشتر مردم به راحتی از راه فیلترشکن (VPN) به آن‌ها دسترسی دارند. در این فضای مجازی تازه، افراد مختلف و به ویژه زنان و جوانان با هم تعامل دارند و درباره نگرانی‌ها، خواسته‌ها و محرومیت‌ها و زندگی خصوصی و افکار ناگفته خود می‌نویسند و با دیگران وارد گفتگو می‌شوند.^{۲۹}

- **انقلاب جنسی.** پردیس مهدوی (۲۰۰۹) با تحقیق جالبی که در مورد رفتار جنسی جوانان انجام داد این نکته را دریافت که بسیاری از اعضای نسل سوم و چهارم در روابط خود ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های مختلف را نادیده گرفته‌اند. در سال ۱۳۹۳، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، وابسته به مجلس شورای اسلامی، گزارشی جنجالی درباره روابط جنسی جوانان در ایران منتشر کرد که خیلی زود از سایت آن‌ها حذف شد.^{۲۸} در این گزارش بر اساس پژوهشی که انجام شده بود به این نتیجه رسیدند که در سال ۱۳۸۷، از یک نمونه کشوری شامل ۱۴۱۵۵۲ دانش‌آموزان دبیرستانی (دختران و پسرانی که بیشتر از نسل سوم بودند)، ۷۴.۳ درصد درگیر نوعی رابطه با جنس مخالف بودند.^{۲۹}

- **آموزش عالی.** در سال ۱۳۷۷ برای اولین بار ۵۲ درصد از پذیرفته شدگان دانشگاه‌های ایران زن بودند. این درصد هر سال افزایش یافت به گونه‌ای که در برخی دانشگاه‌ها بیش از ۷۰ درصد دانشجویان سال اول را زنان تشکیل می‌دادند. زمانی که احمدی‌نژاد رئیس جمهور شد، با اعمال سهمیه‌های جدید و محدود کردن ورود زنان به برخی رشته‌های آموزش عالی و حتا بازار کار، تلاش کرد تا این روند را برگرداند و زنان را تشویق کند تا در خانه بمانند. اما

²⁹ Amir-Ebrahimi, "Weblogs and the Emergence of a New Public Sphere in Iran

با وجود تلاش‌های فراوان، زنان کوتاه نیامدند و همچنان اکثریت دانشجویان دانشگاه‌های ایران را تشکیل می‌دهند.

- **اشتغال.** زنان ایرانی با وجود موفقیت در تحصیلات عالی، حضور چندانی در بازار کار نداشته‌اند. امروزه شمار قابل توجهی از زنانی که مدرک دانشگاهی دارند بیکار هستند یا به شکل پاره وقت کار می‌کنند. در چهل سال گذشته، نرخ رسمی اشتغال زنان در بازار کار ایران (در سال ۹۷) هرگز از ۱۶ درصد بالاتر نرفته است، اما این رقم به درستی منعکس‌کننده وضعیت واقعی زنان نیست. بسیاری از زنان، به دلیل روبه‌رو شدن با تبعیض جنسیتی در بازار کار مردانه که هم مورد حمایت دولت و هم سنت است و هم به دلیل تورم بالا و بیکاری گسترده و نیز به دلیل رشد فردگرایی و داشتن استقلال بیشتر، اکنون خوداشتغال هستند و بخش مهمی از بازار کار غیررسمی را تشکیل می‌دهند. برخی کسب و کار خصوصی خود را دارند، برخی دیگر به عنوان معلم خصوصی مدرسه، یا معلم خصوصی هنر و زبان، مربی یوگا و تناسب اندام و یا راننده تاکسی اینترنتی کار می‌کنند. برخی دیگر خدمات خانگی مانند تهیه غذای خانگی، خیاطی، یا نظافت ارائه می‌دهند و یا به عنوان دستفروش در مترو کار می‌کنند. برخی از این زنان جوان که از نسل سوم‌اند چند شغل دارند که هیچ کدام اعلام نشده است. ملیحه نمونه خوبی است؛ او یک جوان مطلقه (متولد ۶۳) است که چندین شغل مختلف دارد:

از ۲۰ سالگی به عنوان دستیار معلم یوگا شروع به کار کردم. پس از طلاق، نه تنها به تدریس در کلاس‌های یوگا ادامه دادم، بلکه حالا ماساژدرمانی نیز انجام می‌دهم. هر از گاهی در یک کافی‌شاپ کار می‌کنم. علاوه بر این‌ها و با کمک دوستانم، تورهایی را در سراسر کشور ترتیب می‌دهیم که به درآمدم افزوده می‌شود. بنابراین در حال حاضر با چهار شغل درآمد زیادی دارم! بسیاری از دوستان من هم همین کار را می‌کنند، سخت کار می‌کنند و درآمد خوبی دارند و مستقل زندگی می‌کنند.

این بازار کار غیررسمی به بسیاری از زنان جوان این امکان را داده که تنها زندگی کنند یا با دوستانشان آپارتمانی بگیرند و مستقل زندگی کنند.

زندگی در تهران به عنوان یک زن مجرد در قرن بیست و یک

تا مدت‌های زیاد، تنها زندگی کردن در ایران بار منفی زیادی داشت و به عنوان یک سبک زندگی مشکوک و به معنای بی‌اخلاقی تلقی می‌شد. صاحبخانه‌ها نمی‌خواستند آپارتمان‌های خود را به افراد مجرد اجاره دهند و اصطلاح «خانه مجردی» تصور مکانی بود که فعالیت‌های غیرقانونی یا مشکوک ممکن بود در آن انجام شود. اما در سال‌های اخیر، صاحبخانه‌ها، به ویژه در برخی از محله‌های اعیان‌سازی شده مرکز تهران، تمایل بیشتری به اجاره به جوانانی که تنها زندگی می‌کنند، پیدا کرده‌اند.

در دهه اول انقلاب، تنها زیستن از نظر فرهنگی، اجتماعی و به ویژه اقتصادی سخت بود. اما آن نیز به تدریج تغییر کرد. چند عامل به این امر کمک کرده است: سن ازدواج بالا رفته است، زنان بسیاری فارغ‌التحصیل دانشگاه شده‌اند؛ بازارهای غیررسمی گسترش یافته‌اند، فرصت‌های تازه‌ای برای کسب درآمد ایجاد شده است؛ آپارتمان‌های کوچک‌تر و مقرون به صرفه‌تری ساخته شده‌اند؛ و شمار قابل توجهی از مردان و زنان جوان برای تحصیل در دانشگاه یا کار پیدا کردن به تهران و سایر شهرهای بزرگ مهاجرت کرده‌اند. در سال ۹۱، طبق آمار وزارت ورزش و جوانان، بین ۲۵ تا ۳۰ درصد از جوانان به ویژه در تهران، شیراز، مشهد، اصفهان، تبریز و اهواز که دانشگاه‌های مهمی در آن قرار دارند، تنها زندگی می‌کردند.^{۳۰}

روند تازه وجود خانوارهای تک نفره یا کوچک منجر به ساخت آپارتمان‌های جدید با پلان کوچک‌تر شد. در سال ۹۵، ۷۶.۸ درصد از کل خانه‌های تهران دارای مساحتی کمتر از ۱۰۰ متر مربع بوده و بنابراین برای مجردها یا زوج‌های جوان بیشتر قابل دسترس بود. علاوه بر این، اگر وضعیت مالی یک خانواده اجازه می‌داد، خانه شخصی‌شان را به آپارتمان‌هایی تبدیل می‌کردند که در آن والدین مسن و فرزندان بزرگسال‌شان بتوانند نزدیک به یکدیگر اما مستقل در یک ساختمان زندگی کنند. امروزه بسیاری از زنان مجرد تهرانی طبقات متوسط و بالا، زندگی مستقل و حریم خصوصی خود را دارند، اما هم‌زمان نزدیک خانواده خود نیز هستند و

^{۳۰} «رونق بازار خانه مجردی اجاره‌ای»، در سایت *دنیای اقتصاد*، <http://www.donya-e-eqtasad.com/news>

518816/، مهر ۱۳۹۱، دسترسی در مرداد ۹۷.

از حمایت و امنیت آن‌ها بهره می‌برند. وضعیت آن‌ها نسبت به زنان جوانی که از شهرهای کوچک‌تر به تهران آمده‌اند بسیار متفاوت است. اغلب این زنان برای تحصیل و کار به تهران آمده‌اند و پس از مدتی در آن جا مستقر شده‌اند زیرا امکانات و فرصت‌های بیشتری برای آن‌ها وجود دارد و همچنین به این دلیل که بتوانند تا حدی از خانواده‌های سنتی‌تر خود دور باشند که به آن‌ها اجازه این گونه استقلال را در شهر خود نمی‌دهند. این زنان جوان که از سایر شهرهای مختلف به تهران آمده‌اند درصد مهمی از خانوارهای تک‌نفره و یا خانوارهای نامتعارف را تشکیل می‌دهند که به صورت هم‌خانگی با شریک زندگی (پارتنر) و یا اقوام و دوستان‌شان زندگی می‌کنند.

زنان مهاجر در برابر زنان تهرانی

نه نفر از زنان جوانی که مورد مصاحبه قرار گرفتند کسانی بودند که برای درس خواندن از استان‌های مختلف به تهران مهاجرت کرده بودند. برخی از آن‌ها از خانواده‌هایی بسیار کنترل‌گر بودند. برای این زنان جوان، دانشگاه رفتن در شهر دیگر تنها راه تجربه اندکی آزادی و استقلال بود. بسیاری از آن‌ها، پس از تجربه این زندگی مستقل، دیگر نمی‌خواستند به خانه برگردند. بنابراین وقتی دانشگاه را تمام کردند، کار پیدا کردند، آپارتمانی اجاره کردند و در تهران ماندند. تحقیقات درباره زندگی دانشجویان دختر نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های زنان جوان برای رفتن به دانشگاه به ویژه در شهرهای دیگر، دقیقاً همین تجربه یک زندگی مستقل و رها از محدودیت‌های خانوادگی بوده است.^{۳۱}

در بسیاری از مواقع ابتدا دانشجویان مهاجر در خوابگاه دانشگاه زندگی می‌کنند. اما خوابگاه‌ها اغلب بیش از حد شلوغ هستند و علاوه بر این، کارکنان خوابگاه نقش قیّم زنان را بازی می‌کنند. مانند خوابگاه‌های آمریکا یا اروپای دهه ۱۹۵۰، در خوابگاه‌های دانشگاه‌های ایران نیز قوانین منع رفت و آمد سختگیرانه وضع می‌شود تا دانشجویان سر ساعت تعیین شده به اتاق‌هایشان بازگردند و یا تعیین می‌شود که چه کسانی اجازه ورود به خوابگاه را دارند و حتا آمد و رفت دانشجویان را به پدر و مادرهایشان گزارش می‌دهند.

^{۳۱} سمیه فریدونی، روایت دختران از تجربه دانشگاه (تهران: جامعه‌شناسان، ۱۳۹۴)، ۱۱۴-۲۱.

انتخاب دیگر دانشجویان زندگی در «پانسیون» است که قیمت‌های متفاوتی دارند. در این نوع اقامتگاه‌ها، زنان کمتر محدودند، اما زندگی در یک آپارتمان مشترک نیز آسان نیست. ساکنان پانسیون‌ها اغلب مختلط هستند. دانشجویان، کارمندان، زنان مطلقه و گاهی دختران فراری، همگی از حمام، آشپزخانه و حتا اتاق‌های خواب مشترک استفاده می‌کنند. بنابراین، برای زنان جوانی که از پس هزینه برآیند، بهترین گزینه اجاره آپارتمانی است که به تنهایی یا با دوستانشان شریک شوند تا زندگی مستقل‌تری داشته باشند و آزاده‌تر رفت و آمد کنند.

ناگفته نماند که چنین استقلال و آزادی‌هایی همیشه با حس امنیت همراه نیست. بسیاری از زنان جوان، به ویژه آن‌هایی که اهل شهرهای کوچک هستند، در تهران احساس امنیت نمی‌کنند. برخی از مصاحبه‌شوندگان جوان من مجبور شده‌اند چندین بار به دلیل انواع آزار و اذیت جا به جا شوند. این خود دلیل دیگری است که چرا برخی از زنان جوانی که تنها زندگی می‌کنند این واقعیت را پنهان می‌کنند و این تصور را به همسایگان و خانواده خود می‌دهند که گویا با دوستان یا عضوی از خانواده زندگی می‌کنند.

یاسی (متولد ۶۴) یک حسابدار از مازندران است که در هجده سالگی به تهران آمد. یکی از تفاوت‌های زندگی او با سایر زنان مهاجر این است که خانواده‌ای مرفه در ساری و یک خاله هم در تهران دارد. بنابراین او تا پایان تحصیل با خاله اش زندگی کرده است. او سپس کاری پیدا کرده و با کمک والدینش آپارتمانی در شمال و منطقه مرفه تهران اجاره کرده است. همان‌طور که او در مصاحبه به یاد می‌آورد، مسیر او برای رسیدن به استقلال سه مرحله داشت - آمدن به تهران، خانه مجردی و رفتن به سرکار - مسیری کم و بیش مشابه مسیر دختران جوان دیگر که از استان‌های مختلف به تهران آمده بودند. با این حال، حتا یاسی، که والدینش ثروتمند، مدرن و فهمیده هستند، نمی‌خواهد به شهر خود بازگردد:

در یک شهر کوچک نمی‌توانید استقلال و امکانات تهران را داشته باشید. برای مثال، از زمانی که به تهران آمدم دوستان نزدیکی پیدا کردم. اگر الان به ساری برگردم دیگر هیچ کس را ندارم. دلیل دیگر نیز کارم است. اگر به ساری برگردم دیگر نمی‌توانم این‌طور مستقل باشم و برایم سخت می‌شود. پدر و مادرم هنوز مرا بچه می‌بینند و زمانی که به تهران می‌آیند مرتب می‌گویند این کار را بکن و این کار را نکن! اما من الان ده سال است که در تهران تنها زندگی می‌کنم. دیگر نمی‌توانم به خانه پدر و مادرم برگردم و دوباره زیر نظر آن‌ها زندگی کنم.

مریم (متولد ۶۱) زن جوان مازندرانی دیگری است که به عنوان مددکار اجتماعی در یک سازمان مردم‌نهاد کار می‌کند. در هجده سالگی برای رفتن به دانشگاه به تهران آمد، در ابتدا مدتی در خوابگاه زندگی کرد و سپس به آپارتمان خواهرش رفت که در تهران نبود. او اهل یک شهر کوچک مذهبی در مازندران است، جایی که اهالی شهر و خانواده‌اش کنترل شدیدی بر زنان جوان دارند. در شهر خود چادر می‌پوشید، اما وقتی به تهران آمد، سال دوم دانشگاه بود که چادر را کنار گذاشت و مانتو و روسری به تن کرد. مهمترین تجربه او از زندگی در تهران حس «آزادی» بود که به دلیل ناشناس بودن در فضاهای مختلف تهران تجربه کرد:

زندگی در تهران عالی بود. من خیابان‌گردی در تهران را خیلی دوست داشتم و عاشق این بودم که ساعت‌ها تنها قدم بزنم. هیچ کس به من توجهی نمی‌کرد و از هیچ کس نمی‌ترسیدم. احساس می‌کردم اینجا کنترل زندگی‌ام را در دست دارم و با قوانین خودم دارم زندگی می‌کنم. نمی‌خواستم این فرصت را از دست بدهم. من تجربه شرایط بد اقتصادی را داشتم و خانواده‌ام نتوانستند به من کمک کنند و تلاش می‌کردم با حداقل ممکن زندگی کنم. پس از مدتی در یک دفتر روزنامه کار پیدا کردم و سپس زندگی کمی آسان‌تر شد. بعد از چند سال، وقتی به شهرم برگشتم، دیدم که همه دختر عموهایم ازدواج کرده‌اند، بچه‌دارند و به عنوان زن خانه‌دار زندگی خیلی معمولی دارند، اما برای من همه چیز تغییر کرده بود. من دیگر نمی‌خواستم این زندگی معمولی را داشته باشم. امروز کارم، دوستانم و آزادی‌ام مهمترین چیزهای زندگی من هستند.

با این حال، حتا در تهران، تنها زندگی کردن برای یک زن، نه تنها از نظر اقتصادی، بلکه از نظر فرهنگی نیز کار آسانی نیست. زنان جوانی که به تنهایی و دور از خانواده زندگی می‌کنند، برای امنیت داشتن باید چندین استراتژی بقا داشته باشند و به ویژه در انتخاب همراهان خود دقت می‌کنند تا باعث نشود مشکلی برایشان پیش آید. سارا (متولد ۱۳۵۵) نویسنده‌ای تهرانی است. او دوازده سال پیش، پس از یک ازدواج کوتاه در ۲۷ سالگی طلاق گرفت و از آن زمان تنها زندگی می‌کند:

برای اینکه یک زن جوان در ایران تنها زندگی کند نیاز به هوش و تدبیر خاصی دارد تا باعث ایجاد مشکل یا جلب توجه بیش از حد همسایگان خود نشود. اوایلی که به آپارتمان آمده بودم زنان همسایه خوششان نمی‌آمد که من حتا به شوهرشان سلام کنم. الان هم مواظب هستم زیاد سر و صدا نکنم. به طور مثال با دوست پسرم با هم وارد آپارتمان نمی‌شویم و حتا در محله هم با هم راه نمی‌رویم.

این یک استراتژی رایج برای زنان جوانی است که تنها زندگی می‌کنند. آن‌ها از اینکه مردم محله چه فکری می‌کنند و از واکنش احتمالی‌شان می‌ترسند و همچنین از دخالت پلیس گشت ارشاد واهمه دارند. بنابراین، زنان جوان نسبت به روابط با دوستان مرد خود بسیار محتاط هستند و به همسایگان خود هم اعتماد کامل ندارند. این احساس ناامنی رابطه مستقیم با وضعیت آن‌ها و محله‌ای دارد که در آن زندگی می‌کنند: اینکه آیا محله مدرن است یا سنتی؟ چه نوع ساختمانی است (یک مجتمع مسکونی بزرگ است و یا یک مجموعه آپارتمانی کوچک)؟ زن چند سال دارد؟ موقعیت اجتماعی او چیست؟ وضعیت او در ساختمان (به عنوان مالک یا مستاجر) چگونه است؟ مستاجرها اغلب نسبت به کسانی که مالک خانه‌اند احتیاط بیشتری می‌کنند. البته همان گونه که اشاره شد برای بیشتر این زنان جوان، داشتن عضوی از خانواده یا فامیل در همان شهر، تا حدودی امنیت فراهم می‌کند.

بنابراین، زنان مهاجر و تهرانی اغلب تجربیات متفاوتی در مورد زندگی تنها دارند. خانواده‌های اغلب زنان تهرانی در همان شهر یا همان محله و یا حتا همان ساختمان زندگی می‌کنند. در حالی که زنان مهاجر اغلب به دور از خانواده و خارج از کنترل آن‌ها زندگی می‌کنند. با این حال، هر دو در برخی نقاط اشتراک دارند که نه به خاستگاه آن‌ها بلکه به جنسیت‌شان مربوط می‌شود.

مسیر زنان مستقل در ایران

برای اکثریت زنان، صرف نظر از اینکه از چه نسلی‌اند، انتخاب زندگی مستقل و تنها آسان نیست و به تلاش، هوش، تحمل و استقامت زیادی نیاز دارد. تا چندی پیش، حتا اجاره یک آپارتمان برای یک زن مجرد کار سختی بود، زیرا مردم شک و پیش‌داوری‌های فراوانی داشتند.

با این حال، در چند سال اخیر این نگرش‌ها تا حدودی تغییر کرده است، زیرا از سوی زنان مهاجر بیشتری به عنوان دانشجویا کارمند به شهرهای بزرگ می‌آیند. از سوی دیگر زنان و مردان در همه اقشار جامعه ازدواج را به تاخیر می‌اندازند؛ بنابراین، خانواده تک نفره و مجردی به واقعیت اجتماعی رایج‌تری تبدیل شده است. هنوز شمار زیادی خانوار مجرد («سنتی») (یعنی افرادی که از سر ناچاری تنها زندگی می‌کنند) وجود دارد. با این حال، روند تازه و غیر قابل انکاری از خانواده‌های تک نفره «مدرن» شکل گرفته که برخاسته از تمایل فزاینده زنان تحصیل کرده و توانمند برای داشتن یک زندگی مستقل است. این زنان که از حقوق خود بیشتر آگاه هستند برای اینکه بتوانند از استقلال خود لذت ببرند آماده روبه‌رو شدن با چالش‌های گوناگون هستند. آن‌ها یک زندگی مستقل و تنها را به زندگی در یک ازدواج فلاکت بار ترجیح می‌دهند، به ویژه در کشوری که در جریان قوانین مردسالارانه طلاق به شدت از مردان حمایت می‌کند. بیشتر زنان جوانی که با آن‌ها صحبت کرده‌ام قصد داشتند روزی ازدواج کنند و بچه‌دار شوند. اما واقعیت این است که پس از چند سال زندگی مستقل، انتظارات آن‌ها از زندگی و ازدواج تغییر کرده به گونه‌ای که ازدواج را برای آن‌ها دشوارتر کرده است.

همان‌طور که ژان کلود بولونی اشاره می‌کند، این تجرد مدرن بستگی زیادی به توانایی فرد برای گسترش جامعه‌پذیری و استفاده از ابزارهای فناوری موجود دارد تا غلبه بر «تنهایی» و دوران پیری را آسان‌تر کند.^{۳۲} در واقع، «تنهایی» همچنان بزرگ‌ترین ترس بیشتر افرادی است که تنها زندگی می‌کنند، اما به نظر می‌رسد امروزه تحمل این تنهایی آسان‌تر شده است، به ویژه برای جمعیت‌های جوان‌تر و تحصیل‌کرده‌تر شهری. گسترش فضاهای عمومی جدید مانند کافه‌ها، مراکز خرید، رستوران‌ها، سینماها، مراکز ورزشی، پارک‌ها و نیز دسترسی بیش از پیش به تلفن‌های هوشمند و شبکه‌های اجتماعی جدید، باعث شده تا جامعه‌پذیری افراد افزایش قابل توجهی پیدا کند. این جنبه‌های زندگی اجتماعی و فضاهای اجتماعی جدید (واقعی و مجازی) امروزه نقش مهمی در زندگی زنان مجرد جوان و میانسال دارد و تنهایی‌های گاه و بیگاه آن‌ها را جبران می‌کند.

جستجوی زنان برای داشتن استقلال بیشتر از دوران رژیم پهلوی آغاز شد. این استقلال در ابتدا با پیدا کردن کار، کسب درآمد و استقلال اقتصادی به دست آمد. بعدها، در هرج و مرج دوران انقلاب، زنان و جوانان نوع جدیدی از آزادی و استقلال را تجربه کردند که هم ناپایدار و هم بسیار قوی بود. در جمهوری اسلامی، مردم - به ویژه زنان و جوانان - به تدریج یاد گرفتند که

³² Bologne, Histoire du célibat et des célibataires, 374.

چگونه در یک پارادوکس و تناقض به نظر همیشگی زندگی کنند، جایی که سنت و سکون همراه با مدرنیته و جنبش همزیستی داشتند. این پارادوکس اشکال جدیدی از مقاومت را برانگیخت که یکی از اشکال آن تغییر در ساختار خانواده بود. در نیم قرن اخیر، زنان ایرانی با وجود بسیاری از انواع جداسازی‌ها، آزارها، محدودیت‌ها و منزوی شدن‌ها، با مقاومت روزمره‌ای که نسل پس از نسل داشتند به مهمترین عامل تغییر در ایران تبدیل شده‌اند. مستقل زندگی کردن، برای زنانی که می‌خواهند زندگی خود را در دست خود بگیرند خود به نوعی مقاومت تبدیل شده است. آنچه که در پاییز ۱۴۰۱ با شعار زن، زندگی، آزادی، و این بار با پیشگامی نسل جوان دهه هشتاد رخ داد، تا اندازه‌ای حاصل و خلاصه این مبارزه پنجاه ساله زنان ایرانی برای به دست گرفتن زندگی خود و به دست آوردن استقلال و آزادی بیشتر است.

خواننده‌ی گرامی،

این نسخه الکترونیکی رایگان کتاب «[روابط عاشقانه ایرانیان در عصر دیجیتال](#)» مختص خوانندگان داخل ایران است. ناشر و نویسندگان از بخشی از حقوق خود چشم‌پوشی کرده‌اند تا این کتاب رایگان و بدون سانسور در اختیار خوانندگان داخل ایران قرار بگیرد.

اگر خارج از ایران زندگی می‌کنید: لطفاً برای خرید نسخه چاپی کتاب به [وبسایت](#) ما مراجعه کنید یا اگر مایلید نسخه الکترونیکی کتاب را مطالعه کنید، لطفاً حداقل مبلغ ۱۰ پوند از طریق [وبسایت](#) به حساب نشر واریز کنید. **حمایت شما از نشر آزاد و بدون سانسور برای بقای ما و انتشار کتاب‌های رایگان بیشتر برای ایران حیاتی است.** لطفاً توجه داشته باشید که استفاده رایگان از این کتاب و هرگونه چاپ و توزیع آن در خارج از ایران غیرقانونی و غیراخلاقی است و باعث نابودی این نشر بدون سانسور خواهد شد.

اگر در ایران هستید و کتاب را رایگان دانلود کرده‌اید، لطفاً توجه داشته باشید که تمامی حقوق کتاب نزد ناشر (نوگام) محفوظ است و هرگونه کسب درآمد از این کتاب بدون مجوز رسمی از ناشر، پیگرد قانونی دارد. همچنین، داشتن نسخه رایگان کتاب، اجازه جرح و تعدیل، تغییر یا اقتباس از این ترجمه را به خواننده نمی‌دهد. کلیه حقوق معنوی و دیگر حقوق نشأت گرفته از این اثر، در هر رسانه و به هر شکلی متعلق به نوگام و نویسنده اثر است.

اگر می‌خواهید کتاب‌های نوگام را به دوستانتان معرفی کنید، تقاضا می‌کنیم حتماً لینک مستقیم دانلود از خود وبسایت نوگام را برایشان بفرستید.

نوگام به منظور مبارزه با سانسور، توزیع آسان‌تر آثار به زبان فارسی در سراسر دنیا و حمایت از نویسندگان و مترجمان فارسی‌زبان ایجاد شده است. دسترسی آسان به کتاب یکی از راه‌های موثر برای گسترش دانش و فرهنگ در جامعه است و نشر الکترونیک این امکان را برای کتاب‌دوستان مهیا می‌کند. نوگام بستری را برای ارتباط نزدیک‌تر نویسندگان با خوانندگان به وجود می‌آورد و با تشویق همگانی به حمایت از نویسندگان و مترجمان معاصر، امکان ظهور آثار ادبی و فرهنگی‌ای را فراهم می‌کند که به دلایل مختلف امکان انتشار در داخل ایران را نداشته‌اند. برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد نشر و نحوه حمایت از نوگام، به وبسایت ما به آدرس nogaam.com مراجعه کنید و یا با ایمیل contact@nogaam.com تماس بگیرید.

با مهر و احترام

نشر نوگام (زیر مجموعه موسسه خانه نیکان)

ابراز عشق به زنان فیلیپینی

چالش‌های خانواده‌های فراملی در ایران

اشرف زاهدی

انقلاب ۵۷ ایران و انقلاب فرهنگی و در نتیجه آن تعطیلی دانشگاه‌های ایران در سال‌های ۱۳۶۲-۱۳۵۹ بسیاری از جوانان ایرانی را وادار به ادامه تحصیلات عالی در خارج از کشور در آسیا، اروپا و آمریکا کرد. اگرچه بیشتر دانشجویان، دانشگاه‌های غربی (به ویژه آمریکایی) را ترجیح می‌دادند، اما دریافت ویزای دانشجویی از آمریکا در دهه ۱۳۶۰ بسیار دشوار بود، زیرا این دو کشور هیچ روابط دیپلماتیکی نداشتند و کنسولگری در داخل ایران برای صدور ویزا وجود نداشت. کیفیت آموزش، نزدیکی جغرافیایی و هزینه کمتر تحصیل، فیلیپین را به یک جایگزین پرطرفدار و کشور مورد علاقه بسیاری از دانشجویان ایرانی که بیشتر آن‌ها مرد بودند تبدیل کرد. برخی از این مردان سکولار بودند، در حالی که برخی دیگر مذهبی بودند. برخی مخالف رژیم پس از انقلاب بودند، اما برخی دیگر از آن حمایت کردند و از بورس‌های آن بهره‌مند شدند. معاشرت و رفت و آمد مردان ایرانی با زنان فیلیپینی در بسیاری از موارد به روابط نزدیک و ازدواج منجر شد.

این ازدواج‌های فراملی، با تصور و درک منفی فیلیپینی‌ها از مردان ایرانی به‌عنوان «تروریست‌های مسلمان» و تصور ایرانی‌ها از زنان فیلیپینی به‌عنوان «خدمت‌کاران خارجی» مورد چالش قرار گرفته است. اما بار اصلی بر دوش عروس‌های فیلیپینی است که مجبور شده‌اند از روند مسلمان شدن اجباری گذر کنند، به ایران مهاجرت کنند، زبان فارسی را

بیاموزند و با فرهنگ ایرانی که تفاوت زیادی با فرهنگ خودشان دارد، سازگار شوند. این فصل پیچیدگی‌های مهاجرت زنان فیلیپینی را بررسی و تجربیات گوناگون آن‌ها در ازدواج‌های فراملی را برجسته می‌کند. بحث من این است که با وجود چالش‌های فردی و اجتماعی، این زوج‌های فراملیتی توانسته‌اند از تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی خود فراتر رفته و بر اساس محبت و دیدگاه‌های مشترک از زندگی خانوادگی زندگی مشترک خود را بسازند. علاوه بر این، من تجربه زندگی فرزندان دوزبانی، دوفرهنگی و دوزبانه آن‌ها را بررسی می‌کنم. با این کار، هدف من این است که نشان دهم نژاد، فرهنگ و ملیت مقوله‌های ثابتی نیستند بلکه به عنوان ساختارهای اجتماعی، نادقیق، ناپایدار و قابل تغییر هستند.

زنان فیلیپینی در فضاهای فراملی

درباره زنان فیلیپینی که در خارج از کشور کار می‌کنند مطالب زیادی نوشته شده است.³³ به قول تولنتینو³⁴، «بدن زنان فیلیپینی» در بخش‌های بسیاری، از جمله مراقبت‌های بهداشتی، خدمات مهمان‌یاری، و کارهای خانگی خدمت کرده و به اقتصاد فیلیپین و اعضای خانواده در کشورشان کمک کرده است. حضور زنان فیلیپینی در فضای فراملی در پیشرفت‌های اجتماعی-اقتصادی و سیاسی در فیلیپین و بازار کار جهانی باید مورد بررسی قرار گیرد. این پیشرفت‌ها تأثیر قابل توجهی بر معاشرت زنان فیلیپینی با مردان خارجی و در ازدواج‌های فراملی آن‌ها داشته است.

³³ Nicole Constable, *Romance on a Global Stage* (Berkeley: University of California Press, 2003); Nicole Constable, "A Transnational Perspective on Divorce and Marriage: Filipina Wives and Workers," *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10 (2003): 163–80; Nicole Constable, "A Tale of Two Marriages: International Matchmaking and Gendered Mobility," in *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, ed. Nicole Constable (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 167–86; Yen Le Espiritu, *Home Bound: Filipino American Lives Across Cultures, Communities, and Countries* (Berkeley: University of California Press, 2003); Rachel Paddock, "The Care Crisis in the Philippines: Children and Transnational Families in the New Global Economy," in *Global Women: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, eds. Barbara Ehrenreich and Arlie Hochschild (New York: Metropolitan Books, 2002), 39–54; and Roland Tolentino, "Bodies, Letters, Catalogs: Filipinas in Transnational Space," *Social Text*, 48 (1996): 49–76.

³⁴ Tolentino, "Bodies, Letters, Catalogs: Filipinas in Transnational Space," 53.

از دهه ۱۹۷۰ فرصت‌های شغلی در فیلیپین کاهش یافته است و دولت مهم‌ترین صادرات فیلیپین یعنی صادرات مردم آن را فعالانه تبلیغ و تشویق کرده است. گرچه که مهاجرت نیروی کار فیلیپین به دهه ۱۹۴۰ برمی‌گردد، رئیس‌جمهور سابق فردیناند مارکوس (۱۹۱۷-۱۹۸۹) در دهه ۱۹۷۰ برای کاهش بیکاری در فیلیپین مهاجرت فیلیپینی‌ها به خارج از کشور را تسهیل کرد.^{۳۵} صادرات نیروی کار منجر به دریافت قابل توجه پول از خارج از کشور شده که از خانواده‌ها در فیلیپین حمایت کرده و همچنین با تأمین ارز که بسیار مورد نیاز دولت بوده در حد قابل توجهی^{۳۶} به دولت کمک کرده است تا بدهی‌های خارجی‌اش را پرداخت و کسری تجاری را جبران کند.^{۳۷}

در حالی که دامنه فرصت‌ها در فیلیپین همچنان کم شده است، فرصت‌های شغلی در خارج از کشور گسترش یافته است. این پیشرفت‌های هم‌زمان، پیامدهای جنسیتی آشکاری داشته است. درحالی که زنان غربی کار خانگی را به خاطر شغل تخصصی خارج از خانه ترک می‌کنند، زنان فیلیپینی و زنان کشورهای در حال توسعه، نیازهای داخلی را برآورده می‌کنند و خدمات مراقبتی ارائه می‌دهند.^{۳۸} که این موضوع خدمات مراقبتی و پرستاری را به «صادرات اولیه فیلیپین» تبدیل کرده است.^{۳۹} حدود «دو-سوم کارگران فیلیپینی زنان هستند.»^{۴۰} زنان فیلیپینی نیز مانند همه شهروندان فیلیپینی، به دلیل فرصت‌های کم در فیلیپین و میل به کمک به خانواده‌های خود و انجام تعهدات خانوادگی، به دنبال کار در خارج از کشور هستند.^{۴۱} تعهدات خانوادگی که با فرهنگ توقع و عمل متقابل تقویت شده، نقش مهمی در متقاعد کردن کارگران خارج از کشور ایفا کرده است تا پس‌اندازهای خود را برای خانواده‌هایشان در فیلیپین واریز کنند.^{۴۲} در حالی که بیشتر زنان فیلیپینی مهاجر کارگر هستند، برخی از آن‌ها «مهاجر

³⁵ Constable, *Romance on a Global Stage*, 121.

³⁶ Constable, "A Tale of Two Marriages," 124.

³⁷ *Le Espiritu, Home Bound*, 90.

³⁸ Tolentino, "Bodies, Letters, Catalogs: Filipinas in Transnational Space," 66.

³⁹ Rachel Parrenas, "The Care Crisis in the Philippines: Children and Transnational Families in the New Global Economy," in *Global Women: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, eds. Barbara Ehrenreich and Arlie Hochschild (New York: Metropolitan Books, 2002), 41.

^{۴۰} همانجا، ۳۹.

⁴¹ Elisabeth Zontini, "Immigrant Women in Barcelona: Coping with the Consequences of Transnational Lives," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2004): 119–20.

⁴² Constable, *Romance on a Global Stage*; *Espiritu, Home Bound*; and Zontini, "Immigrant Women in Barcelona," 1113–44.

ازدواجی» هستند. همان‌طور که نیکول کانستبل اشاره می‌کند، ازدواج با یک «خارجی یکی دیگر از الگوهای مهم مهاجرت را تشکیل می‌دهد.»^{۴۳}

مهاجرت و ازدواج‌های فراملی

شکل‌گیری جوامع فراملی که با رویدادهای سیاسی-اجتماعی (مانند جنگ و انقلاب)، گردش سرمایه و حرکت نیروی کار در اواخر قرن بیستم تسهیل شد، به افزایش قابل توجه نرخ مهاجرت ازدواجی در سراسر جهان انجامید. اکثریت مهاجران ازدواجی را زنان تشکیل می‌دهند، اما در سال‌های اخیر، مهاجران ازدواجی مرد نیز به جوامع فراملی پیوسته‌اند که این موضوع بر تنوع مهاجرت ازدواجی افزوده است.^{۴۴} جوامع فراملی مانند سایر جوامع اغلب به دنبال حفظ هویت و میراث خود بوده و اولویت شان ازدواج درون‌گروهی است. مطالعات مربوط به ازدواج‌های فراملی به اهمیت نژاد مشترک، قومیت، مذهب و خاستگاه ملی مشترک بین زوجها در جوامع فراملی اشاره می‌کند.^{۴۵} با این حال، پژوهش نشان می‌دهد که یک روند در حال ظهور ازدواج‌های بین‌قومی و بین‌ملیتی در میان مهاجران مسلمان نسل دوم در اروپا وجود دارد، (به عنوان مثال، ترک‌های آلمانی با مسلمانان جوامع فراملی اروپایی ازدواج

⁴³ Constable, *Romance on a Global Stage*, 121.

⁴⁴ Kathrine Charsley, "Unhappy Husbands: Masculinity and Migration in Transnational Pakistani Marriages," *Journal of Royal Anthropological Institute*, 11 (2005): 85-115.

⁴⁵ Elisabeth Beck-Gernsheim, "Transnational Lives, Transnational Marriages: A Review of Evidence from Migrant Communities in Europe," *Global Networks*, 7 (2007): 271; Katharine Charsley and Alison Shaw, "South Asian Transnational Marriages in Comparative Perspective," *Global Networks*, 6 (2006): 331; and Nicola Mooney, "Aspiration, Reunification and Gender Transformation in Jat Sikh Marriages from India to Canada," *Global Networks*, 6 (2006): 389.

کرده‌اند).^{۴۶} با این وجود، ترجیح به داشتن ازدواج‌های درون همسری قومی - علاقه به هم قوم بودن و داشتن فرهنگ مشترک - همچنان چیرگی دارد.^{۴۷}

اگرچه ازدواج‌های بین‌قومی در حال افزایش است، اما تعداد ازدواج‌های فراملی بین دینی هنوز به نسبت کم است. بسیاری از این ازدواج‌ها بین مسیحیان و یهودیان بوده است.^{۴۸} پژوهش در مورد ازدواج‌های بین دینی، جنبه‌های مثبت و چالش‌های چنین ازدواج‌هایی را برجسته می‌کند. به طور کلی، همان‌طور که مارانچی اشاره می‌کند، گروه‌های مذهبی «مایلند قوانینی داشته باشند»^{۴۹} که در رد ازدواج‌های بین دینی است. مهمتر از آن، قوانین مدنی حاکم بر ازدواج که مبتنی بر قوانین دینی است، مانند ایران، نه تنها ازدواج‌های بین دینی را منع می‌کند، بلکه غیرمسلمانان در این ازدواج را نیز مجبور به گرویدن به اسلام می‌کند، تا به این ترتیب این زوج‌ها در نهایت، حداقل روی کاغذ، یک دین داشته باشند. صرف‌نظر از الگوهای ازدواج فراملی درون همسری یا برون همسری، این ازدواج‌ها اغلب منجر به مهاجرت زنجیره‌ای می‌شود و راه را برای مهاجرت سایر اعضای خانواده هموار می‌کند.^{۵۰}

ازدواج‌های فراملی زنان فیلیپینی نشان می‌دهد که آن‌ها نه تنها از موانع قومی و نژادی، بلکه از موانع مذهبی نیز گذر کرده‌اند. زنان فیلیپینی با افرادی از پیشینه‌های گوناگون از سراسر جهان ازدواج کرده‌اند. موسسات ازدواج نقش به‌سزایی در تشویق و تسهیل این ازدواج‌ها داشته‌اند.

⁴⁶ Gaby Strassburger, "Transnational or Interethnic Marriages of Turkish Migrants: The (In) Significance of Religious or Ethnic Affiliations," in *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, eds. Stefano Allievi and Jorgen Nielson (Boston: Brill, 2003), 217.

⁴⁷ Charsley, "Unhappy Husbands," 88; Gabriele Marranci, "Muslim Marriages in Northern Ireland," in *Migration and Marriage: Heterogamy and Homogamy in a Changing World*, eds. Barbara Waldis and Reginald Byron (Berlin: LIT Verlag Berlin-Hamburg Munster, 2006), 48.

⁴⁸ Gabrielle Glaser, *Stranger to the Tribe: Portraits of Interfaith Marriage* (Boston: Houghton Mifflin, 1997); Evelyn Kaye, *Crosscurrents: Children, Families, and Religion* (New York: C.N. Potter, 1980); Egon Mayer, *Love and Tradition: Marriages Between Jews and Christians* (New York: Plenum Press, 1985); and Susan Schneider, *Intermarriages: The Challenge of Living with Differences Between Christians and Jews* (New York: Free Press, 1989).

⁴⁹ Marranci, "Muslim Marriages in Northern Ireland," 41.

⁵⁰ Beck-Gernsheim, "Transnational Lives, Transnational Marriages," 271; Mooney, "Aspiration, Reunification and Gender Transformation in Jat Sikh Marriages from India to Canada," 395; Charsley and Shaw, "South Asian Transnational Marriages in Comparative Perspective," 335.

تمایل زنان فیلیپینی برای اینکه مهاجر ازدواجی شوند، گهگاه نگرانی‌هایی را در مورد انگیزه‌های آن‌ها ایجاد کرده است. پژوهشگرانی که انگیزه‌ها و اهداف این عروس‌های مهاجر، دوستان مکاتبه‌ای، عروس‌های پستی و همسران کارگر^{۵۱} را بررسی و تحلیل کرده‌اند، تاکید می‌کنند که انگیزه‌های آن‌ها از خواستن عشق رمانتیک گرفته تا نیاز به فرصت‌های اقتصادی بهتر، متفاوت است. داشتن گزینه طلاق نیز می‌تواند در انگیزه آن‌ها نقش داشته باشد. در فیلیپین که بیشتر مردم کاتولیک هستند مجازات‌های قانونی طلاق علیه زنانی است که در دام ازدواج‌های طاقت فرسا هستند. بنابراین، ازدواج‌های فراملی امکان طلاق و فرصت خودشکوفایی در ازدواج را به زنان می‌دهد.^{۵۲} علاوه بر این، فرصت‌های شغلی یا کمبود آن باعث شده است که مردان فیلیپینی کمتر مورد توجه زنان فیلیپینی باشند. تحقیقات نشان می‌دهد زنان فیلیپینی که مهاجرت ازدواجی را انتخاب می‌کنند، قربانیانی در مانده نیستند؛ بلکه مدیرانی آگاه از زندگی خود هستند و از عاملیت خود برای بهبود شانس زندگی خود استفاده می‌کنند.^{۵۳} همان‌طور که ناکاماتسو اشاره می‌کند، «عاملیت آن‌ها در تصمیم‌گیری‌هایی ابراز می‌شود که مسیر زندگی‌شان را به نفع خودشان تغییر می‌دهد.»^{۵۴} توصیف دوگانه زنان فیلیپینی به عنوان قربانیان یا جویندگان طلا، تصویر دقیقی نیست. آن‌ها نیز مانند سایر افراد بر اساس فرصت‌ها و منابعی که در اختیار دارند تصمیم می‌گیرند. بنابراین، ازدواج زنان فیلیپینی مهاجر، همان‌طور که کانستبل اشاره می‌کند، «به شیوه‌ای پیچیده و متناقض با عوامل جهانی، محلی و شخصی درهم تنیده شده است.»^{۵۵}

⁵¹ Constable, *Romance on a Global Stage*; Teresita Del Rosario, "Bridal Diaspora: Migration and Marriage Among Filipino Women," *Indian Journal of Gender Studies*, 12 (2005): 253–73; Nicola Piper and Mina Roces, eds. *Wife or Workers* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003); Nobue Suzuki, "Tripartite Desires: Filipina-Japanese Marriages and Fantasies of Transnational Traversal," in *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, eds. Nicola Piper and Mina Roces (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 124–44.

⁵² Constable, "A Transnational Perspective on Divorce and Marriage," 164.

⁵³ Constable, *Romance on a Global Stage*, 93; Mina Roces, "Sisterhood Is Local: Filipino Women in Mount Isa," in *Wife or Worker*, eds. Nicola Piper and Mina Roces (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003), 75; and Zontini, "Immigrant Women in Barcelona," 1130.

⁵⁴ Tomoko Nakamatsu, "Complex Power and Diverse Responses: Transnational Marriage Migration and Women's Agency," in *The Agency of Women in Asia*, ed., Lyn Parker (Singapore: Cavendish, Marshall International, 2005), 163.

⁵⁵ Constable, "A Transnational Perspective on Divorce and Marriage," 163.

اگرچه مهاجرت ازدواجی یک پدیده به نسبت تازه است، اما ازدواج‌های بین‌نژادی در فیلیپین سابقه طولانی دارد.⁵⁶ از نظر تاریخی، زنان فیلیپینی با مردان خارجی ازدواج کرده‌اند، از استعمارگران اسپانیایی گرفته تا مهاجمان ژاپنی و سربازان آمریکایی. جدای از فرصت‌های موجود در غرب، ویژگی‌های درک شده از مردان سفیدپوست به ویژه ازدواج با مردان غربی را برای زنان فیلیپینی بسیار جذاب کرده است، به گونه‌ای که بسیاری از آن‌ها ویژگی‌های ظاهری و رنگ روشن مردان سفیدپوست را بسیار جذاب می‌دانند.⁵⁷ دلیل دیگر جذب شدن آن‌ها به مردان غربی، همچنین این تصور رایج است که آنان را به عنوان افراد روشنفکر، آزادی‌خواه و برابری‌خواه می‌بینند.⁵⁸ با این حال، فرصت‌های ازدواج با مردان غربی کم است و هزاران زن فیلیپینی هر ساله با مردان غیرغربی از نژادها و ملیت‌های مختلف ازدواج می‌کنند.

در ازدواج‌هایی که با مردان ایالات متحده یا آسیا (به ویژه ژاپن، کره یا چین) می‌شود، شوهران اغلب با همسران فیلیپینی خود دارای اشتراکاتی هستند - برای مثال، از نظر دین (مانند مسیحیت) یا حداقل پیشینه آسیایی. ازدواج زنان فیلیپینی و مردان ایرانی از این نظر منحصر به فرد است که آن‌ها اغلب نه از نظر نژاد، قومیت، زبان، یا مذهب نقطه اشتراک دارند و نه با ایده‌آل‌های مورد نظر زنان فیلیپینی سازگار هستند. ویژگی‌های ظاهری مردان ایرانی با ویژگی‌ها و رنگ و روی یک سفیدپوست مطابقت ندارد. مردان ایرانی، به طور کلی، مانند مردان غربی ذهنی باز ندارند و آزاداندیش نیستند. علاوه بر این، در حالی که ازدواج با مردان غربی به زنان فیلیپینی اجازه می‌دهد تا مهاجرت اعضای خانواده به غرب را تسهیل کنند، ایران مکانی بوده و هنوز هم مکانی است که تعداد کمی از خارجی‌ها دوست دارند در آن ساکن شوند، به این معنا که این زنان اعضای خانواده خود را تشویق به مهاجرت به ایران نمی‌کنند. علاوه بر این، فرصت‌های شغلی در ایران کم است و حتی ایرانی‌ها نیز با بیکاری و کم‌کاری شدید روبه‌رو بوده‌اند. ایران نه تنها از نظر اقتصادی نامطلوب است، بلکه محیط سیاسی، قوانین اسلامی مسلط و قوانین پوشش زنان، ایران را به گزینه‌ای ناخوشایند و نامحتمل برای مهاجرت زنان فیلیپینی تبدیل کرده است.

⁵⁶ Chester Hunt and Richard Coller, "Intermarriage and Cultural Change: A Study of Philippine American Marriages," *Social Forces*, 35 (1957): 224; and Victoria Reyes, *Filipina Military Brides: Negotiating Assimilation and Cultural Maintenance with a Bi-Cultural Setting*, A Senior Thesis, The Ohio State University, 2006, 3.

⁵⁷ Constable, *Romance on a Global Stage*, 122.

⁵⁸ Constable, "A Tale of Two Marriages," 168.

در نبود عوامل اجتماعی اقتصادی مساعد، چه چیزی این زنان فیلیپینی را به ازدواج با مردان ایرانی و مهاجرت به ایران واداشت؟ اگرچه دلیل اصلی این ازدواج‌ها را عشق می‌دانند، اما عشق اغلب با «اقتصاد سیاسی و منطق فرهنگی میل و خواهش» درهم آمیخته است.⁵⁹ ملاحظات عملی نیز در این امر نقش بازی می‌کنند، مانند رفاه مالی، تعهد به ازدواج، فرصت شغلی، تعهدات خانوادگی و ویژگی‌های شخصیتی شوهران آینده. این ملاحظات در انتخاب‌های زنانوشویی در سراسر جهان مهم هستند. عشق و جاذبه مهم هستند، اما سنجش زیان‌ها و منافع که به آن آگاهند بخشی از یک انتخاب منطقی است.⁶⁰ این زنان، در اواخر دهه ۱۹۸۰، پس از انقلاب فیلیپین در سال ۱۹۸۶، زمانی که عدم ثبات اقتصادی بسیاری از فیلیپینی‌های تحصیل‌کرده را وادار کرد تا به دنبال کار در خارج از کشور باشند، از دانشگاه فارغ‌التحصیل شدند. ازدواج با مردان تحصیل‌کرده ایرانی، با اینکه شوهر غربی ایده‌آل‌شان نبودند، به زنان فیلیپینی امنیت اقتصادی و موقعیت محترمانه‌ای را به عنوان زن متأهل داد که خود را وقف تربیت فرزندانش کرده است (یک موقعیت فرهنگی ارزشمند در فیلیپین)، و این امکان را نیز از بین برد که مجبور باشند در خارج از کشور به کارهایی بپردازند که دوست ندارند.

علاوه بر این، مطالعات مهاجرت و ازدواج‌های فراملی، دربرگیرنده عوامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر مهاجرت و ازدواج‌های فراملی از جمله انگیزه‌های ازدواج و تعهدات و چالش‌های این ازدواج‌هاست. با این حال، تغییر دین به خاطر ازدواج، عرصه‌ای از تحقیق است که آن طور که باید از سوی محققان مورد توجه قرار نگرفته است. این فصل با بررسی موردی عروس‌های فیلیپینی در ایران، به دنبال پر کردن این خلأ است. این فصل در حالی که به عوامل اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی می‌پردازد، تغییر اجباری دین را نیز برجسته می‌کند، در نتیجه بعد تازه‌ای به تحلیل ازدواج‌های فراملی در یک شرایط اسلامی می‌افزاید.

روش‌های تحقیق

⁵⁹ Constable, *Romance on a Global Stage*, 116.

⁶⁰ Jutta Lauth Bacas, "Cross-Border Marriages and the Formation of Transnational Families: A Case Study of Greek-German Couples in Athens," 2002: 4. <http://www.transcomm.ox.a.c.uk/working%20papers/WPTC-02-10%Bacas.pdf>. Accessed on December 15, 2018.

در پیشبرد این تحقیق، من از تحصیلات آکادمیک خود به عنوان یک جامعه‌شناس، پیشینه فرهنگی خود به عنوان یک فارسی زبان بومی ایران و روابط شخصی خود با زنان فیلیپینی ایران استفاده کرده‌ام. بر اساس گزارش سفارت فیلیپین در ایران، بیش از چهارصد زن فیلیپینی که با ایرانی‌ها ازدواج کرده‌اند در ایران اقامت دائم دارند.^{۶۱} من با یازده نفر از این زنان در تهران در آبان ۱۳۸۴ مصاحبه کردم. مصاحبه‌ها نیمه ساختاریافته و به زبان انگلیسی انجام شدند. من از مدل گلوله برفی برای شناسایی مصاحبه‌شوندگان استفاده کردم. برخی از مصاحبه‌شوندگان زنان فیلیپینی دیگری را نیز فراخواندند و کار مصاحبه من را آسان و در نتیجه در روش تحقیق نمونه‌برداری گلوله برفی به من کمک کردند. من قصد داشتم مصاحبه‌شوندگان بیشتری داشته باشم، اما هراس از آزار محققین و دانشمندان از سوی رژیم ایران، بازگشت من به ایران را خطرناک کرد. بنابراین، مجبور شدم اساس این فصل را بر مصاحبه‌های موجود بگذارم.

همه عروس‌های مصاحبه شده داستان زندگی جالبی داشتند و سخاوتمندانه آن‌ها را با من در میان گذاشتند. مشخصات شخصی آن‌ها این فصل را غنی می‌کرد؛ اما با توجه به فضای سیاسی نام آن‌ها را تغییر دادم و هر گونه اطلاعاتی را که می‌توانست به مقامات ایرانی در شناسایی و تهدید این فیلیپینی‌ها کمک کند حذف کردم. علاوه بر عروس‌ها با تعدادی مادرشوهر هم مصاحبه کردم. این مصاحبه‌های کوتاه که به زبان فارسی انجام شده است، نگرش و احساسات آن‌ها را نسبت به عروس‌های فیلیپینی‌شان بررسی می‌کند.

دو نفر از زنان فیلیپینی قبل از انقلاب در اواسط دهه ۱۳۵۰ به ایران آمده بودند. آن‌ها به عنوان پرستار کار می‌کردند و بعدها با مردان ایرانی ازدواج کردند. سایر مصاحبه‌شوندگان بین اواسط دهه ۶۰ تا اواسط دهه ۷۰ به ایران آمده بودند. همه آن‌ها دارای مدرک دانشگاهی و از طبقه متوسط و متوسط به پایین در فیلیپین بودند. همه آن‌ها کاتولیک بودند. هفت نفر از آن‌ها در فیلیپین، دو نفر در ایران، یک نفر در ژاپن و یک نفر در کانادا با شوهران ایرانی خود آشنا شده بودند. همه شوهران به جز یک نفر تحصیلات دانشگاهی داشتند و همه متعلق به طبقات متوسط سنتی یا مدرن ایرانی بودند. همه مصاحبه‌شوندگان به جز دو نفر در زمان مصاحبه هنوز در رابطه ازدواج بودند. یکی طلاق گرفته بود اما هنوز در ایران زندگی می‌کرد؛ دیگری

^{۶۱} مصاحبه شخصی با هلنیو سویا، جونپور، کارمند سفارت فیلیپین در تهران، ۲۳ مهر ۱۳۸۴.

تنها یک سال پیش از زمان مصاحبه بیهوده بود اما هنوز در ایران زندگی می‌کرد. هر دو زن بیان کردند که در ایران شغل تخصصی با درآمد خوب دارند و بنابراین می‌توانند به راحتی زندگی کنند. دیگر زنان یا بیرون از خانه کار می‌کردند یا مادران خانه نشین بودند. همه آن‌ها بچه داشتند. برخی از آن‌ها در خانه‌هایی با فاصله از خانواده همسر ایرانی خود و دیگران در آپارتمان‌های بزرگ نزدیک به خانواده همسرشان زندگی می‌کردند.

من با عروس‌ها در خانه‌هایشان مصاحبه کردم، در حالی که بچه‌های کوچکشان در اتاق کناری بازی می‌کردند. در آن زمان، من در مورد تجربه اجتماعی این کودکان دوزخ‌آلود کنجکاو بودم و امیدوار بودم که فرصتی برای مصاحبه با آن‌ها در بزرگسالی داشته باشم. سیزده سال بعد، در سال ۱۳۹۷، موفق شدم با چند کودک فیلیپینی-ایرانی ارتباط برقرار کنم و با هشت نفر از آن‌ها تلفنی مصاحبه کردم. دو نفر از آن‌ها فرزندان مادران فیلیپینی بودند که من در سال ۸۴ با آن‌ها مصاحبه کرده بودم.

مصاحبه با فرزندان بزرگسال به صورت نیمه ساختاریافته و به زبان فارسی انجام شد. سن آن‌ها بین نوزده تا چهل و یک بود. همه آن‌ها مدرک دانشگاهی از ایران یا از دانشگاه‌های اروپایی، آسیایی، آمریکایی و کانادایی دارند. برخی از آن‌ها در خارج از کشور زندگی می‌کردند. من نام مصاحبه‌شوندگان را تغییر دادم تا هویت آن‌ها حفظ کنم.

ابراز عشق و ازدواج با مردان ایرانی

محیط دانشگاهی فرصت‌های خوبی را برای افراد از ملیت‌های مختلف فراهم می‌کند تا دوستی‌هایی ایجاد کنند که گاهی عاشقانه می‌شود، و روابط دانشجویان ایرانی و زنان فیلیپینی دانشجویان نیز از این قاعده مستثنا نیست. قبل از انقلاب ۵۷ ایران، مردان جوان، شهری و طبقه متوسط ایرانی می‌توانستند با دختران ایرانی معاشرت کرده و روابط عاشقانه را تجربه کنند. جداسازی جنسیتی پس از انقلاب در ایران، همراه با حجاب اجباری، بین مردان و زنان ایرانی شهری موانع فیزیکی و عاطفی ایجاد کرد که معاشرت اجتماعی آن‌ها را محدود می‌کرد. در فیلیپین، مردان جوان ایرانی آزاد بودند تا با دانشجویان دختر معاشرت کنند. از نظر آن‌ها، دختران فیلیپینی تحصیل کرده و مدرن بودند، که هنوز به «فمینیسم آلوده» نشده بودند.^{۶۲} آن

⁶² Constable, *Romance on a Global Stage*, 94.

ها مانند دختران ایرانی مهربان و خونگرم بودند. بر خلاف دختران غربی که بی وفا، خودخواه و بی تعهد به خانواده در نظر گرفته می شدند، زنان فیلیپینی، وفادار، فداکار و خانواده محور تلقی می شدند. علاوه بر این، آن‌ها نیز مانند دختران ایرانی، قبل از ازدواج باکره و از نظر جنسی بی تجربه فرض می شدند.

زنان فیلیپینی به نوبه خود این مردان جوان را همچون یارانی بامحبت و تامین‌کنندگان خوب زندگی می دیدند که از آن‌ها و فرزندانشان مراقبت می کنند. آن‌ها ازدواج با ایرانیان را چندان متفاوت از سایر ازدواج‌های فراملی نمی دانستند. با این حال، برخلاف سایر اعضای خانواده که با شوهران مسیحی یا بودایی ازدواج کرده و به خارج از کشور مهاجرت کرده بودند، ازدواج زنان فیلیپینی مسیحی و ایرانیان مسلمان با مشکل مواجه شد. اسلام بخشی جدایی‌ناپذیر از تاریخ فیلیپین بوده است، اما بیشتر فیلیپینی‌های مسیحی دیدگاهی منفی نسبت به اسلام و مسلمانان دارند. اگرچه ازدواج بین مسلمانان و مسیحیان در فیلیپین انجام شده است،^{۶۳} اما بین اکثریت مسیحی و اقلیت مسلمان تنشی مداوم وجود داشته است.

با توجه به برداشت‌های منفی موجود در مورد مردان مسلمان، می‌توان گفت والدین زنان فیلیپینی مصاحبه‌شونده دست کم ناراحت و نگران بودند. بسیاری از والدین فیلیپینی از احتمال ازدواج دخترانشان با مردان مسلمان ابراز ناراحتی کردند و برخی تمام تلاش خود را برای دلسرد کردن آن‌ها انجام دادند. به عنوان مثال، پدر آنجلیتا ازدواج او را تایید نکرد. او به امید اینکه فاصله فیزیکی، خواستگار ایرانی او را دلسرد کند، دخترش را به آلمان فرستاد. اما این کار تاثیر نداشت. همان‌طور که آنجلیتا با خوشحالی گفت: «او به دنبال من به آلمان آمد و به والدینم التماس کرد تا با ازدواج ما موافقت کنند. او اشک می ریخت و والدینم دیگر نمی توانستند مخالفت کنند.»^{۶۴}

در واقع، بسیاری از والدینی که در ابتدا با ازدواج دخترانشان مخالف بودند، پس از اینکه با مردان مسلمان ایرانی آشنا شدند و عشق آن‌ها را به دخترانشان دیدند، رضایت دادند. اما مسلمان شدن اجباری برای عروس‌های آینده امری پیش‌بینی نشده بود. طبق قانون مدنی ایران، غیرمسلمانانی که با مسلمانان ازدواج می‌کنند ملزم به پذیرش اسلام هستند؛ در غیر این صورت، ازدواج نمی‌تواند ثبت شود. در ایران ازدواج مدنی وجود ندارد. علاوه بر این، اگرچه

⁶³ Luis Lacar, "Balik-Islam: Christian Converts to Islam in the Philippines, 1970-1998," in *Muslim-Christian Marriages in the Philippines* (Quezon City, Philippines: New Day Publishers., 1980), 2001.

⁶⁴ مصاحبه شخصی، ۲۸ مهر ۸۴، تهران.

انتظار می‌رود غیر مسلمانان به اسلام بگروند، گرویدن مسلمانان به ادیان دیگر یک گناه بزرگ و ارتداد تلقی می‌شود که مجازات احتمالی آن اعدام است. بنابراین، دامادهای ایرانی، صرف‌نظر از اینکه چه دیدگاهی در مورد مسیحیت داشتند، نمی‌توانستند به گرایش به مسیحیت فکر کنند.

هیچ توافق نظر اسلامی در مورد اینکه یک زن یهودی یا مسیحی باید به خاطر ازدواج با مرد مسلمان، مسلمان شود، وجود ندارد. در قرآن، مسیحیان و یهودیان به عنوان «اهل کتاب» طبقه‌بندی شده‌اند. آن‌ها مانند مسلمانان به خدای یگانه اعتقاد دارند و از سنت ابراهیمی پیروی می‌کنند. همان‌طور که در قرآن، آیه ۲:۲۲۱ بقره آمده است، مردان مسلمان می‌توانند با زنان یهودی و مسیحی «مؤمن» ازدواج کنند.^{۶۵} هیچ تغییر دینی برای این زنان لازم نیست، هرچند امید است که باشد. با این حال، برخی از کشورها، از جمله ایران، برای ازدواج زنان غیرمسلمان با مردان مسلمان، شرط تغییر مذهب را تعیین کرده‌اند. گرویدن به اسلام به خاطر ازدواج، در جاهای دیگر هم صورت گرفته است که شمار آن کم است. برخی از زنان فیلیپینی که در هنگ کنگ کار می‌کنند با پاکستانی‌های مسلمان ازدواج کرده‌اند، اما تعدادی از آن‌ها مدت‌ها قبل از ازدواج یا پس از شروع کار در هنگ کنگ به اسلام گرویده بودند.^{۶۶} بنابراین، مورد آن‌ها نشان‌دهنده تغییر دین به خاطر ازدواج نیست.

همه زنان فیلیپینی که من با آن‌ها مصاحبه کردم گفتند که آن‌ها همیشه یک کاتولیک مذهبی و از خودگذشته بوده‌اند، اما برای انجام شرط ازدواج به اسلام گرویده‌اند. طبیعی بود که تغییر دین آن‌ها مورد پسند والدین و مقامات کلیسایشان نبود. عروسی در کلیسا بخش مهمی از تصویر ازدواج بوده است و برخی از زنان فیلیپینی هرگز آن را تجربه نکردند. با این حال، بقیه در ابتدا و پیش از گرویدن به اسلام در کلیسا ازدواج کردند. بعدها یک مراسم اسلامی برگزار کردند. فقط تعداد بسیار کمی از فیلیپینی‌ها در نهایت به مسلمان واقعی تبدیل شدند.

اما آیا عشق کافی بود تا آن‌ها را برای چالش‌های مهاجرت به ایران، زندگی با خانواده همسر، یادگیری زبان جدید، سازگاری با فرهنگ متفاوت و روبه‌رو شدن با یک محیط سیاسی-اجتماعی ناآشنا آماده کند؟ به نظر می‌رسد، این طور بود- یا زمانی که عروس‌های فیلیپینی وارد تهران شدند و با زندگی در جمهوری اسلامی ایران روبه‌رو شدند این طور باید می‌بود. آن‌ها چیز زیادی درباره ایران نمی‌دانستند، اما به توانایی خود برای سازگاری و بهترین استفاده

^{۶۵} قرآن. ترجمه انگلیسی از محمد حبیب شکیب (مؤسسه انتشاراتی «تحریک ترسیل قرآن» در نیویورک، ۱۹۸۷).

^{۶۶} Sithi Hawwa, "From Cross to Crescent: Religious Conversion of Filipina Domestic Helpers in Hong Kong," *Islam and Christian and Muslim Relations*, 11 (2000): 347-67.

از هر موقعیتی اعتماد داشتند، همان کاری که هموطنان فیلیپینی‌شان در سراسر جهان انجام داده‌اند. زنان فیلیپینی با مردان خارجی ازدواج کرده‌اند و در مکان‌های کوچک و دورافتاده زندگی می‌کنند، از شهرهای معدن در استرالیا گرفته تا زمین‌های کشاورزی در ژاپن و بسیاری از مکان‌های دیگر.

تصویر ماندگار مردان مسلمان و زنان فیلیپینی

مردم اغلب به دسته‌های ملی، نژادی، قومی یا مذهبی همگون طبقه‌بندی می‌شوند. هر فردی با تاریخچه‌ای گره خورده است که چه عادلانه و چه ناعادلانه تصورات و خصوصیات خاصی را به او نسبت می‌دهد. دامادهای مسلمان ایرانی و عروس‌های فیلیپینی نیز خارج از این قاعده نیستند؛ هر دو در شرایط به خصوص هدف روند بیگانه و دیگری بودن قرار گرفته‌اند. فیلیپین تنها کشور مسیحی در آسیا به شمار می‌آید، با این حال اسلام از دیرباز بخشی از تاریخ فیلیپین بوده که از قرن چهاردهم وارد فیلیپین شده است.⁶⁷ در آن زمان، مسلمانان در جزیره جنوبی میندائو زندگی می‌کردند و روابط صلح‌آمیز و سازگاری با بومیان داشتند.⁶⁸ در قرن شانزدهم، زمانی که استعمارگران اسپانیایی مسیحیت را به فیلیپین آوردند، اسلام به عنوان یک دین به خوبی تثبیت شده بود.⁶⁹ حاکمان اسپانیایی علاوه بر آوردن مسیحیت به فیلیپین، «نگرش دشمنی با اسلام»⁷⁰ را نیز به وجود آوردند و تلاش‌های زیادی برای «ریشه کن کردن» آن انجام دادند.⁷¹

⁶⁷ همانجا، 348; Jeffrey Ayala Milligan, "Religious Identity, Political Autonomy and National Integrity: Implications for Educational Policy from Muslim-Christian Conflict in Southern Philippines," *Islam and Christian Muslim Relations*, 12 (2001): 437.

⁶⁸ Hawwa, "From Cross to Crescent," 348; Lacar, "Balik-Islam: Christian Converts to Islam in the Philippines, 1970-1998," 39.

⁶⁹ Milligan, "Religious Identity, Political Autonomy and National Integrity," 436.

⁷⁰ Hawwa, "From Cross to Crescent," 349.

⁷¹ Lacar, "Balik-Islam: Christian Converts to Islam in the Philippines, 1970-1998," 41.

مردان مسلمان نه تنها به عنوان کسانی که چندهمسر هستند و زنان را آزار می‌دهند شناخته شده‌اند، بلکه با رادیکالیزه شدن برخی فیلیپینی‌های مسلمان و خشونت ضد دولتی آن‌ها، برخی از مسیحیان آن‌ها را تروریست نیز می‌دانند. ادامه این دشمنی و کینه، به سوء ظن و نفرت متقابل برای هر دو گروه مذهبی تبدیل شده است.^{۷۲} مادر رزی ترس و اضطراب خود را این طور به او ابراز کرد:

چطور می‌توانی با یک مرد مسلمان ازدواج کنی؟ او می‌تواند هر زمان که بخواهد تو را طلاق دهد. او می‌تواند با زنان دیگری ازدواج کند و از تو بخواهد نوکری آن‌ها را بکنی. مردان مسلمان خشن هستند. نگران این نیستی؟ من خیلی نگران امنیت تو هستم. فکر اینکه تو در میان آن همه مسلمان زندگی کنی مرا تا حد مرگ نگران می‌کند.^{۷۳}

سایر عروس‌های فیلیپینی با این باور والدین خود مواجه شده‌اند که مردان مسلمان درگیر اقدامات تروریستی می‌شوند روبه‌رو. پدر آماندا ناامیدی خود از انتخاب زناشویی او را با این جمله بیان کرد: «چیزی در اسلام وجود دارد که به ترور و اعمال وحشت دامن می‌زند. به دنیا نگاه کن، همه گروه‌های تروریستی مسلمان هستند. تو آنقدر از عشق کور شده‌ای که نمی‌توانی آن را ببینی.»^{۷۴}

عروس‌های فیلیپینی نیز مجبور بودند با تصور ایرانی‌ها از آن‌ها به عنوان دیگری و بیگانه روبه‌رو شوند. گرچه آن‌ها در ایران با استقبال خانواده ایرانی همسرشان روبه‌رو شدند، اما گهگاه درباره شخصیت و انگیزه‌های ازدواجشان پرسش‌هایی می‌شد. آن‌ها دخترانی فقیر و بدون تحصیلات تصور شده‌اند که می‌توانند چشم به دارایی‌های خانواده شوهر داشته باشند. همچنین، بیشتر ایرانیان از دلایل ساختاری بنیادین در جابه‌جایی فراملی فیلیپینی‌ها اطلاعی ندارند.

از زمان رونق نفت در دهه ۱۹۷۰ در خاورمیانه و افزایش فرصت‌های شغلی پیامد آن، هزاران مهاجر کارگر فیلیپینی، چه مرد و چه زن، به سوی کشورهای خاورمیانه راه افتادند. ایرانیان قدیمی‌تر حضور فیلیپینی‌ها در ایران را در اواسط دهه ۱۳۵۰ (۱۹۷۰) به یاد می‌آورند، که بسیاری از آن‌ها به عنوان کارگر خانگی، پرستار بچه و پرستار کار می‌کردند. این تصور «خدمتکار» در ذهن بسیاری از ایرانیان نقش بسته است. برخی از ایرانیان به طعنه می‌گویند

63. همانجا 72

^{۷۳} مصاحبه شخصی، ۱۳ مهر ۸۴، تهران.

^{۷۴} مصاحبه شخصی، ۱۸ مهر ۸۴، تهران.

که عروس فیلیپینی «خدمتکار دیروزی است [که] امروز خانم خانه شده است.» برخلاف این تصور، هیچ یک از عروس‌های فیلیپینی که با آن‌ها مصاحبه کردم به عنوان خدمتکار خانه کار نکرده بودند. علاوه بر این، تعداد قابل توجهی از فیلیپینی‌هایی که در سراسر جهان کار خانگی انجام داده‌اند، فارغ‌التحصیل دبیرستان یا دانشگاه هستند.

پویایی روابط خانوادگی

عروس‌های فیلیپینی که وارد ایران می‌شدند دور از خانواده خود، از امنیت عاطفی و روانی کمی برخوردار بودند.^{۷۵} آن‌ها در کشوری جدید با فرهنگ کاملاً متفاوت، اغلب احساسات گوناگونی را تجربه می‌کردند که با دیگر عروس‌های مهاجر مشترک بود: «ناامیدی، تنهایی و سازگاری با یک واقعیت اجتماعی که اغلب شباهت کمی با آن چه تصور می‌کردند داشت.»^{۷۶} کلمات لیندا این حس ناامیدی را به تصویر می‌کشد: «من فقط شوکه شده بودم و نمی‌دانستم چگونه با محیط جدید ارتباط برقرار کنم.»^{۷۷} تنهایی برای بعضی‌ها طاقت فرسا بود. رزی با به یاد آوردن آن روزها گفت: «من آرزوی خانواده‌ام، کشورم و صدا و بوی فیلیپین را داشتم. دلم برای زندگی‌م در آنجا تنگ شده بود. در ایران همه چیز برایم غریبه بود جز شوهرم.»^{۷۸} متأسفانه آن‌ها در ابتدا عروس‌های دیگر فیلیپینی را نمی‌شناختند و شبکه حمایتی نداشتند. مردم در روزهای سخت، اغلب با مذهب و در مکان‌های عبادت آرامش می‌یابند، اما این زنان فیلیپینی نمی‌توانستند آسایش کلیسا را داشته باشند. آن‌ها به عنوان تازه مسلمان، در حضور مردم تظاهر می‌کردند که به اسلام پایبند هستند، اما به طور خصوصی کاتولیک ماندند و در خلوت اتاق خواب‌هایشان در دین خود آرامش جستند؛ همان چیزی که رزی بیان کرد: «کلیسای من در خانه من است. من در کلیسای خودم زندگی می‌کنم.»^{۷۹}

⁷⁵ Suzuki, "Tripartite Desires," 126.

⁷⁶ Constable, "A Tale of Two Marriages," 168.

⁷⁷ مصاحبه شخصی، ۲۳ مهر ۸۴، تهران.

⁷⁸ مصاحبه شخصی، ۱۳ مهر ۸۴، تهران.

⁷⁹ مصاحبه شخصی، ۱۳ مهر ۸۴، تهران.

آن‌ها به عنوان عروس‌های خارجی، مشتاق بودند تا با خانواده همسر خود رابطه برقرار کنند و محبت و حس پذیرش آن‌ها را به خود جلب کنند. ندانستن زبان فارسی آن‌ها را بسیار نگران و نامطمئن می‌کرد که نمی‌فهمیدند چه در اطرافشان می‌گذرد و دیدگاه‌ها و احساسات خانواده همسرشان چیست. آماندا از آن روزها این طور یاد کرد:

من مجبور بودم تمام روز را منتظر بمانم تا شوهرم از سر کار برگردد، اما همین که او به خانه می‌رسید، پدر و مادر، خواهر و برادر، دوستان و بستگان بدون اطلاع قبلی می‌آمدند. هیچ یک از آن‌ها انگلیسی حرف نمی‌زدند و مدام فارسی حرف می‌زدند. برای من خیلی ناراحت‌کننده بود.^{۸۰}

دیواتا به خواندن پناه برد: «من فقط برای اینکه مشغول باشم و عقلم را از دست ندهم، کتاب‌های انگلیسی می‌خواندم. در آن زمان [در دهه ۱۳۶۰، ۱۹۸۰] هیچ شبکه تلویزیونی انگلیسی در ایران وجود نداشت.»^{۸۱} جالب اینجاست که همه مصاحبه‌شوندگان اشاره می‌کنند که در این روزهای سخت، از حمایت و محبت پدرشوهر، برادر شوهر و سایر بستگان مرد برخوردار بوده‌اند. اما آن‌ها اغلب از زنان خانواده شوهر ناراحت و ناامید بودند.

چند فیلمی از همان ابتدا از محبت و احترام مادرشوهر خود برخوردار شدند؛ اما برخی مجبور بودند خود را ثابت کنند. دالیسای سال‌ها از مادرشوهرش مراقبت می‌کرد، اما مادرشوهرش همچنان او را یک فرد خارجی و دیگری می‌دید:

مادرشوهرم بسیار مذهبی است و مرا نجس می‌داند. او می‌گوید فقط مسلمانان به بهشت می‌روند. تحمل این موضوع برای من خیلی سخت است. می‌دانی، او در بستر است و به من نیاز دارد. خوشحال می‌شوم به او کمک کنم، اما او زبان تیزی دارد. حتا دخترانش هم به او کمک نمی‌کنند. خدا را شکر که شوهرم مرا درک می‌کند و از من حمایت می‌کند.^{۸۲}

زنان در رویارویی با این همه چالش امیدوار بودند بتوانند به حمایت شوهرانشان اتکا کنند، اما چند شوهر از عشق همسرشان به نفع خود استفاده کردند. چند زن فیلمی گله کردند که وقتی

^{۸۰} مصاحبه شخصی، ۱۸ مهر ۸۴، تهران.

^{۸۱} مصاحبه شخصی، ۲۶ مهر ۸۴، تهران.

^{۸۲} مصاحبه شخصی، ۲۸ مهر ۸۴، تهران.

در فیلیپین با شوهر آینده خود دوست بودند، مردان تلاش بسیاری می‌کردند تا آن‌ها را راضی کنند و نیازها و انتظارات آن‌ها را برآورده کنند. آن‌ها تفاوت‌های فرهنگی را نیز کم‌اهمیت جلوه می‌دادند و بیشتر با خواسته‌های عروس فیلیپینی آینده خود موافق بودند. این‌ها بعد از ازدواج تغییر کرد. «توزیع نابرابر قدرت»^{۸۳} به نفع شوهران زندگی این زوج‌ها را در ایران شکل داد، جایی که شوهر در قلمرو خود بوده و از مزایای فرهنگی برخوردار بود.^{۸۴} بنابراین، این مردان در بیان نیازها و انتظارات خود احساس راحتی بیشتری می‌کردند.

برخی از شوهران نیز از عشق همچون وسیله‌ای برای کنترل استفاده می‌کردند. این شوهران با تکیه بر محبت همسران خود، نیازها و خواسته‌های شخصی خود را انتظاراتی جلوه می‌دادند که از نظر فرهنگی معتبر است. زنان فیلیپینی نمی‌دانستند که آیا خواسته‌های شوهرانشان بر اساس شخصیت آن‌هاست یا از ویژگی‌های فرهنگی ایرانی است. آن‌ها نمی‌دانستند چگونه راز این انتظارات را کشف کنند و در نهایت آن‌ها را برآورده کردند. به عنوان مثال، چند شوهر از همسران فیلیپینی خود انتظارات بیشتری نسبت به یک همسر ایرانی داشتند. آن‌ها می‌خواستند به خانواده‌هایشان ثابت کنند که عروس فیلیپینی آن‌ها بهتر از دختران ایرانی هستند که والدینشان آرزو داشتند با آن‌ها ازدواج کنند. حتا برخی از شوهران، همسران فیلیپینی خود را تشویق می‌کردند که با خانواده او سازگارتر باشند. با این کار، شوهر امیدوار بود که عروس خارجی خود را به «یکی از ما»^{۸۵} تبدیل کند و بدین ترتیب مهر تاییدی بر انتخاب خود بگذارد. دیواتا این انتظار را زیر سوال برد: «من برای مادرشوهرم کارهای زیادی انجام می‌دهم. او پیر است و وضعیت سلامتی خوبی ندارد. او از نظر جسمی و روحی به من وابسته است. چطور می‌شود که عروس دیگرش هرگز کمکی نمی‌کند؟ جای تعجب نیست که من از میان بقیه بیشتر مورد علاقه مادرشوهرم هستم.»^{۸۶}

عروس‌های فیلیپینی علاوه بر سازگاری با انتظارات خانواده، از نظر عاطفی، اجتماعی، زبانی و مالی کاملاً به شوهران خود وابسته بودند. برای برخی از آن‌ها نداشتن درآمد شخصی مشکل‌ساز بود. ندانستن زبان شانس استخدام آن‌ها را کم می‌کرد. بنابراین، آن‌ها نمی‌توانستند

⁸³ Reyes, *Filipina Military Brides*, 2.

⁸⁴ Michelle Lee and Nicola Piper, "Reflection on Transnational Life-Course and Migratory Patterns of Middle-Class Women—Preliminary Observation from Malaysia," in *Wife or Workers*, eds. Piper and Rocas (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003), 133.

⁸⁵ Lauth Bacas, "Cross-Border Marriages and the Formation of Transnational Families."

^{۸۶} مصاحبه شخصی، ۲۶ مهر ۸۴، تهران.

تعهد خانوادگی پول به خانه فرستادن را انجام دهند. اگرچه شوهرانشان یک سبک زندگی طبقه متوسط را برایشان فراهم کرده بودند، اما آن‌ها پول اضافی برای فرستادن به خانواده خود نداشتند. چیزی که آن‌ها را در این شرایط دردناک و رنج آور حمایت کرد و به آن‌ها استقامت داد، عشق شوهرانشان و دوستی با زنان فیلیپینی بود.

سازگاری و هم آمیزی اجتماعی

عروس‌های فیلیپینی، مانند سایر فیلیپینی‌ها در سراسر جهان، نشان داده‌اند که توانایی زیادی برای سازگاری با «تقاضاها و شرایط متغیر محیط مهاجرت» دارند، چیزی که باعث شده زونتینی^{۸۷} آن‌ها را «مهاجران متخصص» بنامد. استدلال بر این است که آن‌ها می‌توانند «اندوخته‌های درونی» خود را بارز کرده و سازماندهی کنند، تا خود را با شرایط سازگار کنند و حتا «در محیطی کاملاً غریبه و گاهی غیردوستانه و خصومت‌آمیز خود را دوباره بسازند.»^{۸۸} آن‌ها در حالی که از سوی جامعه ایران با هیچ خصومتی روبه‌رو نشدند، اما مجبور شدند از نظر عاطفی و فرهنگی خود را تطبیق دهند و با چالش‌های اجتماعی روبه‌رو شوند.

سازگاری‌های عاطفی و فرهنگی

اولین چالش این بود که خانواده‌شان را ترک و به کشور دیگری مهاجرت کنند. فشار عاطفی جدایی شدید بود، به ویژه برای کسانی که والدینشان نمی‌توانستند به دیدن آن‌ها بروند. تلفنی حرف زدن با والدین و خواهر و برادرهایشان تنها راه ارتباطی در دهه ۱۳۶۰ بود. با این حال، از دهه ۱۳۷۰، کارت‌های تلفن با قیمت مناسب، فکس و اینترنت به آن‌ها این امکان را داده است تا با خانواده خود مرتب ارتباط برقرار کنند. سفر به فیلیپین بهترین راه برای این زنان فیلیپینی بود

⁸⁷ Zontini, "Immigrant Women in Barcelona," 1130.

⁸⁸ Rosario, "Bridal Diaspora: Migration and Marriage Among Filipino Women," 256.

تا بتوانند از نظر عاطفی و روانی بهبود یابند و تنهایی‌شان را جبران کنند. برخی هر سال سفر می‌کردند، برخی دیگر کمتر. بیش از هر چیز احساس تنهایی بر زنان فیلیپینی چیره شده بود و برخی از افراد خانواده شوهر احساس تنهایی آن‌ها را به طور کامل درک نمی‌کردند. پروین، به عنوان یک مادرشوهر این طور گفت که:

عروس فیلیپینی اش مدام به خانواده اش در فیلیپین زنگ می‌زند و برای مدت طولانی صحبت می‌کند. تماس‌های راه دور گران هستند؛ این برای پسرم هزینه زیادی دارد. درست است که او مانند دختران ایرانی یک عروسی گران‌قیمت نخواست، اما حداقل عروسی یک هزینه یکباره بود. اگر همه این تماس‌ها را جمع کنید با هزینه عروسی برابری می‌کند.^{۸۹}

در حالی که این حرف به طور حتم اغراق‌آمیز بود، عجیب‌تر این بود که او سپس اشاره کرد که به محبت دو دخترش افتخار می‌کند که در فرانسه زندگی می‌کنند و هر هفته با او تماس می‌گیرند. پس پروین نیازهای عاطفی دخترانش را که دور از خانه بودند تشخیص می‌داد، اما نیازهای عاطفی عروس فیلیپینی اش را به رسمیت نمی‌شناخت.

مادر شدن از تنهایی این زنان فیلیپینی کم کرد و قدرتی در خانواده به آن‌ها داد که بسیار نیاز داشتند. مادر بودن برای این زنان فضاهای فیزیکی و عاطفی فراهم کرد تا خودشان را در آن بازیابند و ریشه بدوانند. مادری جایگاهی بسیار ستودنی در فرهنگ ایرانی دارد و موقعیت اجتماعی زنان در خانواده و به نوبه خود در جامعه را بالا می‌برد. فیلیپینی‌ها به عنوان مادر، احترام بیشتری به دست آوردند، و روی این احترام سرمایه‌گذاری کردند تا اختیارات بیشتری به دست آورند و روابط خود را با خانواده همسر خود به طور مؤثرتری پیش ببرند. بچه‌دار شدن خانواده همسرشان را به آن‌ها نزدیک‌تر کرد. آن‌ها بیشتر درک شدند و روابط صمیمی‌تری با آن‌ها برقرار شد، که به ایجاد روابط عاطفی قوی‌تر با خانواده همسر کمک کرد. توران، مادرشوهر، ابراز محبت خود را این طور بیان کرد: «کاش پسر دیگرم هم با یک فیلیپینی ازدواج می‌کرد.

^{۸۹} مصاحبه شخصی، ۲۰ مهر ۸۴، تهران.

رزی مهربان و دلسوز است. او مانند دختران ایرانی تقاضاها و توقعات زیادی ندارد. من او را بیشتر از دخترم دوست دارم.»^{۹۰}

ندانستن زبان فارسی مانع بزرگی برای سازگاری و معاشرت آن‌ها با ایرانیان بود. با گذشت زمان، برخی در صحبت کردن به این زبان مسلط شدند، و برخی خواندن و نوشتن را نیز آموختند. آن‌ها برای بقا در ایران به تسلط بر زبان فارسی نیاز داشتند. درک نکردن فرهنگ و نکات و جزئیات ظریف آن نیز برای فیلیپینی‌ها دشوار بود. همه مصاحبه‌شوندگان تفاوت‌های فرهنگی را یک چالش می‌دانستند. تفاوت‌های فرهنگی دلیل طلاق گلوریا بود، اما او به سرعت به این نکته اشاره کرد که «فرهنگ شوهرم و خانواده‌اش بود و نه فرهنگ ملی، که بین ما تنش ایجاد کرد.»^{۹۱} بسیاری بیان کردند که در ابتدا نمی‌توانستند با فرهنگ ایرانی ارتباط برقرار کنند اما کم‌کم یاد گرفتند که آن را درک کنند. گلوریا گفت که او واقعاً فرهنگ ایرانی را دوست دارد و «دوست دارد به زندگی در ایران ادامه دهد.»^{۹۲} مایومی از زندگی در ایران راضی به نظر می‌رسید، «یاد گرفتم این کشور را دوست داشته باشم. مردم به ویژه خانواده همسرم با من همراهی و سازگاری می‌کنند.»^{۹۳} زنان فیلیپینی نسبت به ایران نگاه مثبتی داشتند و معتقد بودند که ایرانی‌ها با آن‌ها خوب رفتار می‌کنند و مهربان و سازگار هستند. همه به جز یک نفر خود را با زندگی خانوادگی وفق داده بودند و احساس می‌کردند که خانواده همسرشان با آن‌ها خوب رفتار می‌کنند و به آن‌ها احترام می‌گذارند.

مذهب یکی دیگر از جنبه‌های زندگی در ایران است که این زنان فیلیپینی برای سازگاری با آن مشکل داشتند. حضور دایم صداها و تصاویر آیین مذهبی شیعی برای آن‌ها بسیار زیاد از حد بود.^{۹۴} نداشتن ارتباط عاطفی و روحی با این مراسم و آیین‌ها کار را برایشان سخت‌تر می‌کرد. با این وجود، چند فیلیپینی که با مقامات بلندپایه رژیم ازدواج کرده بودند، مجبور بودند در این مراسم شرکت کنند تا از سوی شوهران، خانواده همسر و به طور کلی جامعه مورد پذیرش

^{۹۰} مصاحبه شخصی، ۳۰ مهر ۸۴، تهران.

^{۹۱} مصاحبه شخصی، ۲ آبان ۸۴، تهران.

^{۹۲} همانجا.

^{۹۳} مصاحبه شخصی، ۵ آبان ۸۴، تهران.

^{۹۴} برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه زنان فیلیپینی به مراسم و آیین شیعی، این جا را ببینید:

Ashraf Zahedi, "Negotiating between Shi'a and Catholic Rituals in Iran: A Case Study of Filipina Converts and Their Adult Children," *Anthropology of the Middle East*, 13 (2018): 82-96.

اجتماعی قرار گیرند. برخی از فیلیپینی‌ها حتا به کلاس درس اسلام رفتند. این برای آن‌ها آرامش بخش بود که عیسی پیامبر بزرگواری برای مسلمانان است. در حقیقت، نام عیسی در قرآن نود و سه بار آمده است.^{۹۵} اما مایومی معتقد بود، «در اسلام برداشت‌های متفاوتی از مسیح [عیسی] وجود دارد. مسیح برای مسلمانان یک پیامبر و یک انسان است. برای ما کاتولیک‌ها، مسیح پسر خداست.»^{۹۶}

بسیاری از زنان فیلیپینی به این نکته اشاره کردند که عشق به دینشان به آن‌ها قوت قلب داده و سازگاری آن‌ها را راحت‌تر کرده است. همچنین تأکید کردند که درک شوهرانشان از نیازهای مذهبی آن‌ها در سازگاری آن‌ها بسیار مهم بود و در مواردی آن‌ها را به هم نزدیک‌تر کرد. یکی از شوهران به طور غیررسمی به مذهب کاتولیک گرویده بود، اما آن را علنی نکرد، زیرا تغییر مذهب او ارتداد تلقی می‌شد که مجازات آن اعدام است. شوهر دیگر با موافقت با غسل تعمید فرزندان‌شان تمایل خود را به کاتولیک نشان داد. چند ماه پس از مصاحبه، این دو خانواده به غرب مهاجرت کردند.

هم‌آمیزی اجتماعی

یادگیری زبان فارسی برای هم‌آمیزی اجتماعی زنان فیلیپینی بسیار مهم بود. این در پیدا کردن کار نیز بسیار مهم بود و داشتن کار به نوبه خود استقلال مالی آن‌ها را افزایش می‌داد. بسیاری از این زنان در زمان مصاحبه در زمینه‌های مطابق با تحصیلاتشان شاغل بوده یا در گذشته کار کرده بودند. آن‌ها هیچ مانع قانونی برای استخدام خود نداشتند. طبق قوانین مدنی ایران، زن خارجی که با مرد ایرانی ازدواج کند، به طور خودکار حق تابعیت ایرانی را دارد و مجاز به کار در ایران است. زنان فیلیپینی در پروسه پیدا کردن کار از حمایت شوهر و همچنین خانواده شوهر خود، چه سکولار و چه مذهبی، برخوردار بودند. در حالی که در گذشته تنها خانواده‌های سکولار شهری از کار زنان در خارج از خانه حمایت می‌کردند، اما از زمان انقلاب، خانواده‌های مذهبی شهری بیشتر و بیشتر از کار زنان استقبال می‌کردند. رژیم اسلامی مدعی است که «فضای اجتماعی را از محیط‌های فاسد قدیم آن» در محل کار پاکسازی کرده

⁹⁵ Hawwa, "From Cross to Crescent," 357.

⁹⁶ مصاحبه شخصی، ۵ آبان ۸۴، تهران.

است.^{۹۷} در این محیط جدید، زنان می‌توانند بدون خدشه‌دار کردن ارزش‌های اسلامی خود استخدام شوند.^{۹۸}

اشتغال فرصتی را برای زنان فیلیپینی فراهم کرد تا با ایرانی‌هایی غیر از خانواده‌های همسر و خانواده گسترده‌شان معاشرت داشته باشند و هم‌آمیزی و ادغام آن‌ها را در یک اجتماع گسترده‌تر آسان کرد. آن دسته که شاغل بودند احساس تبعیض یا محرومیت نمی‌کردند. در واقع برخی از زنان فیلیپینی به دلیل تسلط بر زبان انگلیسی احساس خاص بودن داشتند. فیلیپینی‌های شاغل نسبت به افرادی که بیکار بودند درجه بالاتری از هم‌آمیزی اجتماعی را نشان دادند. آماندا به خود افتخار می‌کرد که کار می‌کند و یک زن با شغل و مقام است:

من الان چندین سال است که کار می‌کنم. موقعیت خوبی دارم و کارم در زمینه روابط خارجی و مکاتبات است. در محیط کار از من قدردانی می‌شود و دستمزد خوبی هم می‌گیرم. این شغل به من این فرصت را می‌دهد که روی دیگر ایران، محیط کار و روابط حرفه‌ای کار، را ببینم. در محل کار، من فقط خودم هستم - با شوهرم و اقوامش نسبتی ندارم. من از نام خانوادگی‌ام استفاده می‌کنم و از داشتن هویت حرفه‌ای لذت می‌برم.^{۹۹}

تغییر نام خانوادگی زنان در ایران پس از ازدواج مرسوم نیست؛ بنابراین، زنان فیلیپینی می‌توانند نام خود و هویت خانوادگی و ملی خود را حفظ کنند. اشتغال همچنین زنان فیلیپینی را قادر ساخت تا به خانواده خود در فیلیپین پول بفرستند و تعهدات خانوادگی خود را انجام دهند و به نوبه خود احساس خوبی نسبت به خود و زندگی خود در ایران داشته باشند. چند نفر شکایت کردند که در حالی که شوهرانشان پول زیادی را برای خانواده‌هایشان خرج می‌کردند، اما در ارسال پول برای والدین فیلیپینی سخاوتمند نبودند. دیواتا، مادری که خانه‌نشین است، ناراحت و آزرده بود، «می‌دانی، از اینکه او مخفیانه پول ما

⁹⁷ Afsaneh Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State, and Ideology in Contemporary Iran," in *Women, Islam and the State*, ed. Denize Kandiyoti (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 50.

⁹⁸ Ashraf Zahedi, "State Ideology and the Status of Iranian War Widows," *International Feminist Journal of Politics*, 8 (2006): 267-86, 280.

⁹⁹ مصاحبه شخصی، ۱۸ مهر ۸۴، تهران.

را به والدینش می‌دهد متنفرم. والدین من نیز می‌توانند کمی از کمک استفاده کنند. آن‌ها با حقوق بازنشستگی اندک زندگی می‌کنند.»^{۱۰۰} او افزود: «من قصد دارم یک کسب و کار راه بیندازم و پول خودم را به دست بیاورم.»^{۱۰۱} برای این آزدگی و دلخوری زنان فیلیپینی و کم‌ساختی شوهرشان دلایل فرهنگی وجود دارد که بر اساس تفاوت‌ها در وظایف مبتنی بر جنسیت است. در حالی که انتظار می‌رود پسران و دختران فیلیپینی هر دو برای خانواده‌های خود پول ارسال کنند، در ایران تنها پسران ایرانی باید از نظر مالی خانواده خود را تأمین کنند. از آنجایی که بیشتر زنان ایرانی در گذشته بیرون از خانه کار نمی‌کردند و درآمد شخصی نداشتند، از آن‌ها انتظار نمی‌رفت که به خانواده‌های خود کمک مالی کنند. علاوه بر این، دریافت پول از دختر متاهلی که بیکار بود کار درستی تلقی نمی‌شد، زیرا این پول در عمل متعلق به داماد به حساب می‌آمد؛ بنابراین، از نظر فرهنگی مورد قبول نبود. اگرچه چیزهای زیادی تغییر کرده است و زنان ایرانی درآمد خود را دارند، اما نگرش‌های قدیمی در مورد پول فرستادن همچنان ادامه دارد. صرف‌نظر از جنسیت، عدم توانایی در ارسال پول و انجام تعهدات فرهنگی باعث دلخوری و ناراحتی زیادی می‌شود.

پوشیدن حجاب اجباری مانعی جدی برای سازگاری اجتماعی فیلیپینی‌ها بوده است. زنان فیلیپینی به عنوان مردمی از جزایر گرمسیری که عادت به پوشیدن لباس‌های سبک دارند، حجاب را محدود کننده، گرم و خفه کننده می‌دیدند. لیندا اشاره کرد «زمانی که سرم را می‌پوشاندم سردرد می‌گرفتم.»^{۱۰۲} در حالی که بیشتر آن‌ها، مانند آن‌چه در تهران و سایر شهرهای بزرگ معمول است، روسری و مانتو می‌پوشیدند، چند زن فیلیپینی که با مقامات بلندپایه ازدواج کرده بودند و در شهرهای کوچک زندگی می‌کردند، مجبور شدند ایمان خود را نشان دهند و در اجتماع و در دوران سرکوبگرانه‌تر جنگ ایران و عراق در دهه ۶۰ چادر به سر کنند. همه زنان در ایران مجبورند در فضای عمومی حجاب بپوشند، اما برخی حتا در فضای خصوصی و در معاشرت با مردان خانواده گسترده و فامیل نیز مجبورند حجاب را رعایت کنند. اگرچه شوهران سکولارتر مخالف حجاب اجباری بودند و با همسران فیلیپینی

^{۱۰۰} مصاحبه شخصی، ۲۶ مهر ۸۴، تهران.

^{۱۰۱} همانجا.

^{۱۰۲} مصاحبه شخصی، ۲۹ مهر ۸۴، تهران.

خود همدردی می‌کردند، شوهران مذهبی‌تر از همسران فیلیپینی خود می‌خواستند که حتا در داخل خانه و در حضور اقوام مرد حجاب داشته باشند. کارمیتا با دلخوری گفت:

مدتی بود که برادر شوهرم با ما زندگی می‌کرد، بنابراین من مجبور بودم همیشه روسری بپوشم. موهایم شروع به ریزش کرد؛ پوست سرم می‌خارید و کهیر زده بود. داشتم دیوانه می‌شدم. آیا شوهرم یادش نیست که در فیلیپین چطور لباس می‌پوشیدم؟ آیا یادش نیست که من به خاطر او، به خاطر عشق او، به خاطر ازدواج قانونی و نه برای هیچ اعتقادی به اسلام، باید مسلمان می‌شدم؟ او همه اینها را می‌داند. هیچ وقت به پوشاندن سرم اعتقاد نداشتم. حتا بیشتر ایرانیان به حجاب اعتقادی ندارند. به این همه زن ایرانی که حجاب را به چالش می‌کشند نگاه کنید. می‌دانی، من فکر نمی‌کنم حتا شوهرم به حجاب اعتقاد داشته باشد، اما او شهامت این را ندارد که دوستان و اقوام خود را که از من انتظار دارند سرم را بپوشانم، به چالش بکشد.^{۱۰۳}

در مورد نظام سیاسی، زنان فیلیپینی مصاحبه شده از نبود دموکراسی در ایران راضی نبودند. با این وجود، آن‌ها تمایلی به انتقاد مستقیم از رژیم نداشتند. آن‌ها مسائل سیاسی را اغلب همچون موضوعات فرهنگی در نظر می‌گرفتند. شاید نقد فرهنگ امن‌تر از انتقاد از نظام بود. با این حال، دخالت نکردن‌شان در سیاست به دلیل بی‌علاقگی نبود. این زنان فیلیپینی در جریان انقلاب فیلیپین در سال ۱۹۸۶ سیاسی شده بودند و درک خوبی از سیاست در سطح بین‌المللی داشتند. وقتی نوبت به مسائل زنان می‌رسید، به نظر می‌رسید که آن‌ها بیشتر توجه دارند. بسیاری‌شان از قوانین جنسیتی در ایران که به مردان امتیاز می‌دهد، از جمله نیاز به اجازه شوهر برای کار یا مسافرت به خارج از کشور، انتقاد کردند، زیرا این قوانین به طور مستقیم بر آن‌ها تأثیر داشت. از نظر آن‌ها فضای سیاسی سرکوب‌گر بود اما قدردان زندگی امن در ایران بودند. همان‌طور که مایومی گفت: «من دوست دارم اینجا زندگی کنم. برای فرزندان ما بی‌خطر است. ایران استانداردهای زندگی اروپایی و اخلاق آسیایی و ارزش‌های خانوادگی دارد.»^{۱۰۴} بیشتر مصاحبه‌شوندگان فیلیپینی همین نظر او را داشتند.

^{۱۰۳} مصاحبه شخصی، ۲۶ مهر ۸۴، تهران.

^{۱۰۴} مصاحبه شخصی، ۵ آبان ۸۴، تهران.

آن‌ها عشق شوهرانشان را امری نیرومند و بسیار تعیین کننده در سازگاری و هم آمیزی اجتماعی خود می دانستند. این عشق بود که آن‌ها را در فراز و نشیب زندگی در ایران حفظ کرد. حتا گلوریا که از شوهرش طلاق گرفته بود، به عشق او ایمان داشت: «ما عاشق همدیگر بودیم و من از ازدواج با او پشیمان نیستم.»^{۱۰۵} از نظر نارالا، که همسرش را بر اثر حمله قلبی از دست داد، عشق هسته اصلی رابطه آن‌ها بود، و با چشمانی اشک آلود گفت «ما عاشق همدیگر بودیم. او عاشق من بود و به خوبی درکم می کرد. اگر می توانستم، یک بار دیگر هم با او ازدواج می کردم.»^{۱۰۶} به نظر می رسد که همه آن‌ها از عشق شوهرانشان مطمئن بودند، اما این امر بر قضاوت آن‌ها از مردان ایرانی به طور کل تأثیری نداشت. بسیاری گفتند که مردان ایرانی محدودکننده اند و حس مالکیت زیادی دارند. اما وقتی از آن‌ها پرسیده شد که اگر حق انتخاب داشتند، آیا ترجیح می دهند دخترانشان با مرد ایرانی ازدواج کنند یا مرد فیلیپینی، همه به جز یک نفر، مرد ایرانی را ترجیح دادند. آن‌ها معتقد بودند که مردان ایرانی نسبت به مردان فیلیپینی مسئولیت پذیرتر و متعهدتر به خانواده بوده و بهتر زندگی را تأمین می کردند.

اکنون پس از چندین دهه زندگی در ایران، بیشتر زنان فیلیپینی احساس می کردند که در خانه خود هستند. آن‌ها و همینطور خانواده‌های همسرشان برای سازگار شدن و ادغام و هم آمیزی اجتماعی تلاش زیادی کرده بودند. همان طور که رومانو اشاره کرده است، «یادگیری چگونه زندگی کردن با فردی با فرهنگ متفاوت، حتا زمانی که با درگیری و جدال همراه باشد» می تواند فرصت‌هایی برای رشد فراهم کند.^{۱۰۷} آن‌ها با خانواده همسر خود رابطه خوبی داشتند و احساس می کردند که تعامل آن‌ها با هم به درک دوجانبه عمیق‌تر منجر شده است. مصاحبه‌شوندگان من به زبان فارسی مسلط شده بودند، سیستم‌های اجتماعی و حقوقی را می دانستند، و برای توافق و تبادل نظر بین فرهنگ خود و فرهنگ ایرانی و پیشروی در دو قلمرو مذهبی متفاوت راه‌هایی پیدا کرده بودند. آن‌ها احساس می کردند از نظر اجتماعی ادغام شده‌اند و همه شاخص‌های ادغام شدن در اجتماع مانند ادغام محل سکونت، ازدواج میان

^{۱۰۵} مصاحبه شخصی، ۲ آبان ۸۴، تهران.

^{۱۰۶} مصاحبه شخصی، ۱ آبان ۸۴، تهران.

¹⁰⁷ Dugan Romano, *Intercultural Marriage: Promises and Pitfalls* (Yarmouth: Nicholas Brealey Publishing Intercultural Press, 2001), ix.

نژادی، استفاده از زبان، ادغام قانونی، کسب شهروندی، مشارکت در بازار کار، و دسترسی به خدمات اجتماعی شامل آن‌ها می‌شد.^{۱۰۸}

اگرچه زنان فیلیپینی از نظر اجتماعی ادغام شده بودند، اما همه به جز یک نفر خاطرنشان کردند که اگر می‌توانستند انتخاب کنند، دوست داشتند ایران را ترک کنند و به یک کشور غربی، و نه فیلیپین، بروند. چند نفر در همان زمان قصد مهاجرت با همسر و فرزندان خود و برنامه ریزی برای آن را داشتند. تمایل به ترک ایران به مقصد کشورهای غربی اغلب در میان شوهران هم وجود داشت و به طور کلی در بین بسیاری از ایرانیان تمایلی قوی است. هم ایرانیان و هم این زنان فیلیپینی هر دو به دنبال فرصت‌های بهتر در کشورهای غربی هستند.

حفظ و بازتولید فرهنگ

ازدواج‌های فراملی چالش‌هایی را برای زنان فیلیپینی که در خارج از کشور زندگی می‌کنند ایجاد می‌کند. گسست پیوندهای خانوادگی در زادگاه، انزوای عاطفی و اجتماعی، و از دست دادن هویت می‌تواند بسیار استرس‌زا باشد. با این حال، فیلیپینی‌ها نسبت به بسیاری از مهاجران دیگر در ایجاد شبکه‌های اجتماعی و ساختن خان‌های دور از وطن خود خلاق تر بوده‌اند. آن‌ها «با برقراری سازمان یافته روابط اجتماعی که به آن‌ها به عنوان یک فرد اعتبار می‌بخشد» خانه‌ای برای خود ایجاد کرده‌اند.^{۱۰۹} آن‌ها با تکیه بر یکدیگر و بر دین و فرهنگ، بهترین استفاده را از این موقعیت برده‌اند و شبکه‌ها و گروه‌های اجتماعی خود را در سراسر جهان ایجاد کرده‌اند. آن‌ها با این کار، روند سازگاری خود را آسان کرده و به نوبه خود، شانس

¹⁰⁸ European Commission, *Migration and Social Integration of Migrants* (2003):11. http://ec.europa.eu/research/social-science/pdf/other_pubs/migrations_report-en.pdf (Accessed December 15, 2018).

¹⁰⁹ Janine Wiles, "Sense of Home in Transnational Space: New Zealanders in London," *Global Networks*, 7 (2008): 123.

خود را برای ادغام در جامعه افزایش داده‌اند. آن‌ها با تشکیل مراکز یا انجمن‌های فرهنگی فیلیپینی فرهنگ خود را حفظ کرده‌اند.¹¹⁰

کلیسا نقش مهمی در زندگی زنان فیلیپینی که با مردان مسیحی در خارج از کشور ازدواج می‌کنند داشته است و اغلب به سازگاری آن‌ها کمک کرده است. شرکت در فعالیت‌های کلیسا به آن‌ها کمک کرده است که هموطنان فیلیپینی خود را پیدا کنند و با غیر فیلیپینی‌ها دوست شوند. این پیوندهای عاطفی و مذهبی به نوبه خود ادغام و هم‌آمیزی آن‌ها را در کشور میزبان آسان کرده است. اما در مورد عروس‌های فیلیپینی که در ایران با آن‌ها مصاحبه شده است، این صادق نبود. با این وجود، آن‌ها کم‌کم در خانه‌های خود اجتماعات و دوره‌های مذهبی ترتیب دادند، انجیل را خواندند و تلاش کردند برای آسان کردن سازگاری اجتماعی بر دین خود تکیه کنند. حضور در مجالس مذهبی روز یکشنبه بخشی از زندگی آن‌ها بود. با این گردهمایی‌های مذهبی، آن‌ها با فیلیپینی‌های دیگر دوست شدند و این دوستی‌ها به آن‌ها کمک کرد تا از نظر عاطفی، فرهنگی و روانی دوام بیاورند.

زنان فیلیپینی علاوه بر گردهمایی‌های مذهبی، در رویدادهای اجتماعی و فرهنگی مختلف یکدیگر را می‌دیدند، داستان‌های زندگی خود را به اشتراک می‌گذاشتند و از توصیه‌های یکدیگر استفاده می‌کردند. آن‌ها با بودن در کنار هم آرامش پیدا می‌کردند و از یکدیگر نیرو می‌گرفتند. خواهری آن‌ها شبیه خواهری‌هایی بود که در سایر نقاط جهان هم وجود داشت،¹¹¹ و عروس‌های فیلیپینی در ایران نیز به همین ترتیب از این حس خواهری نیرو گرفته‌اند. اگرچه آن‌ها از نظر طبقه اجتماعی، منطقه و جهان‌بینی متفاوت بودند، اما اشتراکات آن‌ها از نظر ملیت، زبان، مذهب، فرهنگ و ازدواج فراملی باعث تقویت روابط آن‌ها شده است.

چیزی که این گردهمایی‌ها را منحصر به فرد می‌کند این است که بیشتر از زنان تشکیل شده است. تنها یک مورد مشابه در یک شهر منزوی با استخراج معدن در کوه آیسا در استرالیا وجود دارد که در آن زنان فیلیپینی تجمعات مشابهی ایجاد کردند.¹¹² سال‌ها قبل، سفارت فیلیپین در تهران به عنوان مرکز ارتباط فیلیپینی‌ها عمل می‌کرد. با کمک سفارت، زنان فیلیپینی دو سازمان کاملاً زنانه را تشکیل دادند - انجمن جمعیت ایرانی-فیلیپینی، که در سال ۱۹۸۷ تأسیس شد

¹¹⁰ Rosario, "Bridal Diaspora: Migration and Marriage Among Filipino Women," 256.

¹¹¹ Roces, "Sisterhood Is Local," 73-100; Ibid., 253-73.

¹¹² Roces, "Sisterhood Is Local."

و انجمن خانوادگی زنان ایرانی-فیلیپینی که در سال ۲۰۰۳ تأسیس شد.^{۱۱۳} این دو سازمان فضاهای اجتماعی ایجاد کرده‌اند که زنان فیلیپینی می‌توانند خود را در آن باز یابند. این سازمان‌ها به حفظ فرهنگ فیلیپینی، آسان کردن معاشرت بین فیلیپینی‌ها و ایرانی‌های فیلیپینی، سازمان‌دهی جشن‌های سالانه و ایجاد ارتباط با سایر جوامع فراملی فیلیپینی خدمت می‌کنند. زنان فیلیپینی که با آن‌ها مصاحبه شد در فعالیتهای سازمانی مختلف، از حمایت مالی، رویدادهای فرهنگی و مذهبی، از جمله جشن‌های تعطیلات ملی فیلیپین، جشن‌های کریسمس و سال نو گرفته، تا جمع‌آوری کمک مالی و ارائه کمک‌های بشردوستانه، شرکت داشتند. این رویدادها فرصت‌هایی را برای نمایش آثار فرهنگی، استفاده از تزیینات قومی، پوشیدن لباس سنتی فیلیپینی، خوردن غذاهای فیلیپینی، خواندن آهنگ‌های فیلیپینی و اجرای رقص‌های محلی را فراهم کرده است. احساس مصاحبه‌شوندگان این بود که این رویدادهای فرهنگی برای حفظ هویت ملی، مذهبی و فرهنگی آن‌ها بسیار مهم است. در برخی موارد همسران و فرزندان آن‌ها نیز در این فعالیت‌ها شرکت می‌کردند و زنان از این موقعیت برای معرفی میراث فیلیپینی خود به فرزندان خود استفاده می‌کردند و حس غرور و همذات‌پنداری با فیلیپین را در آن‌ها ایجاد می‌کردند.

مشارکت شوهران ایرانی در این رویدادهای فرهنگی تأثیر به‌سزایی در رشد قومیتی فرزندان دو فرهنگی و دوزادی آنان داشته است. قدردانی شوهران از فرهنگ فیلیپینی، فرزندان را تشویق کرده است تا زبان مادری خود، تاگالوگ را بیاموزند. دانش زبان تاگالوگ به نوبه خود به این کودکان در برقراری ارتباط با پدربزرگ و مادربزرگ مادری خود در فیلیپین کمک کرده است. این کودکان ایرانی-فیلیپینی که هم در ایران و هم در فیلیپین زندگی می‌کردند، به هر دو کشور حس وابستگی داشتند.

تجربیات اجتماعی کودکان ایرانی-فیلیپینی

¹¹³ Embassy of the Philippines, "Filipinos in Iran," <http://tehranpe.dfa.gov.ph/index.php/site-administrator/press-release/87filipinosin-iran> (Accessed December 15, 2018).

همان‌طور که پیش از این گفته شد، به‌طور تاریخی فیلیپینی‌ها با غیرفیلیپینی‌هایی که از ملیت، نژاد و مذهب مختلف‌اند ازدواج کرده‌اند. بنابراین مفهوم هویت، چه هویت ملی، نژادی و چه مذهبی برای آن‌ها مفهومی سیال و متغیر است. برخلاف فیلیپینی‌ها، ازدواج ایرانیان سنتی به شکل درون‌همسری بود؛ بنابراین، مفهومی که آن‌ها از هویت دارند کمتر انعطاف‌پذیر است. بر این اساس ایرانیان سنتی، برخلاف تجربیات کودکان ایرانی-فیلیپینی، کمتر با تعریف گسترده‌تری از هویت سر و کار داشته‌اند.

تجربیات اجتماعی این کودکان دوزبانه و دوزبانه و دوفرهنگی بعد دیگری به ازدواج‌های فراملی در داخل ایران می‌بخشد. در سال‌های ابتدایی مدرسه با برخی از کودکان ایرانی-فیلیپینی مانند بیگانه و دیگری رفتار می‌شد. به نظر می‌رسد تجربه آن‌ها با زمانی که به دنیا آمدند، ویژگی‌های ظاهری و نام کوچک شان شکل گرفته است. تعدادی از این بچه‌ها قبل از انقلاب به دنیا آمدند. زمانی که این‌ها مدرسه را شروع کردند، ایران در حال گذراندن دوره اسلامی شدن بود و جنگ ایران و عراق ۱۳۵۹-۱۳۶۷ در جریان بود. اکثر خارجی‌ها که بخشی از عرصه عمومی در تهران و سایر شهرهای بزرگ بودند، دیگر کشور را ترک کرده بودند. مردم دیگر نام‌های غیرفارسی نمی‌شنیدند. لیلیان درجاتی از دیگری شدن را تجربه کرد. ظاهر فیلیپینی و نام غیرفارسی او نیز کمکی نمی‌کرد. او به یاد می‌آورد: «برای همکلاسی‌های من سخت بود نام من را تلفظ کنند. حتا معلم هم نمی‌دانست اسم من را چگونه تلفظ کند. اسم من را مسخره کردند. آن‌ها من را یک خارجی می‌دیدند و ظاهر فیلیپینی من به آن‌ها اطمینان می‌داد که من یک خارجی هستم.»^{۱۱۴} اما اینکه فامیلش فارسی (نام پدرش) بود و به فارسی مسلط بود به نفعش تمام شد و کم‌کم به عنوان ایرانی پذیرفته شد.

زمانی که پریسا به مدرسه رفت، جنگ ایران و عراق تمام شده بود و خارجی‌ها به ایران باز می‌گشتند. پریسا ظاهری ایرانی داشت. «اسم من فارسی بود، فارسی صحبت می‌کردم و ظاهرم ایرانی بود، بنابراین یک ایرانی بودم. اما وقتی همکلاسی‌هایم مادرم را دیدند، شک کردند که من واقعاً ایرانی باشم.»^{۱۱۵} تجربه داریوش در مدرسه خوشایند نبود. «ظاهر من برای دانش‌آموزان، حتا برای معلم‌انم آشنا نبود. آن‌ها در این فکر بودند که من عرب هستم یا هندی.

^{۱۱۴} مصاحبه تلفنی، ۸ مرداد ۱۳۹۷.

^{۱۱۵} مصاحبه تلفنی، ۳ مرداد ۱۳۹۷.

من برای آن‌ها مبهم بودم. پرسیدند مسلمانم یا نه.^{۱۱۶} مسلمان بودن او کمک کرد که از سوی همکلاسی‌هایش پذیرفته شود، هر چند که مدتی طول کشید.

نیما نمی‌توانست باور کند که به عنوان یک خارجی به او نگاه می‌شود. «تجارب من در مهدکودک و دبستان خوب نبود. فقط به دلیل اینکه ظاهر من متفاوت بود، معلمان و دانش‌آموزان فکر می‌کردند من چینی هستم. برخی فکر می‌کردند من از افغانستان هستم. از اینکه من را یک خارجی می‌دیدند ناراحت بودم، چون در درون خودم ایرانی بودم.»^{۱۱۷} برای رویا داشتن ظاهر ایرانی کمک چندانی نکرد. «دوران مدرسه من چندان خوب نبود. بچه‌ها با من بازی نمی‌کردند. ظاهرم ایرانی بود، اما دیگران مرا دوتزادی و در نتیجه خارجی می‌دیدند. شاید به این دلیل بود که مادرم ایرانی نبود.»^{۱۱۸}

رکسانا که در یک مدرسه بین‌المللی دولتی در تهران درس می‌خواند و دور و برش غیرایرانی‌ها بودند، شکل دیگری از دیگری شدن را تجربه کرد. «ظاهر من ایرانی است، فارسی صحبت می‌کنم و راحت می‌توانستم ایرانی دیده شوم. اما گاهی اوقات احساس می‌کردم چون در یک مدرسه بین‌المللی درس می‌خوانم و فارسی‌ام خیلی خوب نیست، برخی از ایرانی‌ها من را کامل ایرانی نمی‌دانند. اما من خودم را ایرانی کامل می‌دانم.»^{۱۱۹} تجربه یاسمین در مدرسه بین‌المللی خوب بود اما خارج از مدرسه چندان جالب نبود. او به یاد می‌آورد: «به دلیل ظاهرم، مردم فکر می‌کردند چینی هستم. آن‌ها مدام به من خیره می‌شدند و من دوست نداشتم. آن‌ها مرا یک ایرانی واقعی نمی‌دانستند. برای من سخت بود؛ من هم یک انسان بودم. آیا این نباید کافی باشد؟ به دلیل تجربه‌ای که دارم، ترجیح می‌دهم بیشتر با بچه‌های دوتزادی رفت و آمد کنم. ما تجربیات مشابهی داریم.»^{۱۲۰}

در حالی که برخی از ایرانی-فیلیپینی‌ها در مدرسه با واکنش‌های منفی مواجه شدند، به مرور زمان همکلاسی‌هایشان آن‌ها را به عنوان ایرانی پذیرفتند و با آن‌ها روابط نزدیک‌تری برقرار کردند. بسیاری از کودکان ایرانی-فیلیپینی معتقد بودند که به احتمال زیاد به دلیل تلاش‌شان

^{۱۱۶} مصاحبه تلفنی، ۲۷ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۱۷} مصاحبه تلفنی، ۲۱ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۱۸} مصاحبه تلفنی، ۱۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۱۹} مصاحبه تلفنی، ۱۸ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۲۰} مصاحبه تلفنی، ۲۴ تیر ۱۳۹۷.

برای دوستی با کودکان مدرسه و جلب اعتماد آن‌ها بود که این چرخش شکل گرفت. با گذشت زمان، همکلاسی‌هایشان یاد گرفتند که آن‌ها را به عنوان بچه‌های ایرانی-فیلیپینی بپذیرند. کودکان مصاحبه شده خیلی روشن خود را دو نژادی می‌دانستند و به داشتن دو هویت ملی افتخار می‌کردند. برخی مرتب به فیلیپین سفر کرده بودند و پدر بزرگ و مادر بزرگ مادری و دیگر فامیل خود را دیده بودند. برخی در فیلیپین به دنیا آمدند. بیشتر آن‌ها تاگالوگ، زبان اصلی فیلیپین و همچنین انگلیسی صحبت می‌کنند. دانشگاه رفتن این کودکان در فیلیپین که زبان آموزشی در آن انگلیسی است، غیر معمول نبود.

با این حال، چند کودک ایرانی-فیلیپینی هیچ تجربه فیلیپینی نداشتند. رویا گفت: «من هرگز به فیلیپین نرفته‌ام. مادرم هر سال به آنجا می‌رفت اما مرا با خود نمی‌برد. من خانواده فیلیپینی‌ام را ندیده‌ام. پدر بزرگ و مادر بزرگ من خیلی پیر بودند و از دنیا رفتند.»^{۱۲۱} پدر و مادر رویا در هشت سالگی طلاق گرفتند، اما مادرش که شغل پردرآمدی دارد هنوز در ایران زندگی می‌کند. وقتی از آن‌ها پرسیده شد که هویت ملی خود را چه می‌دانند، برخی از کودکان ایرانی-فیلیپینی به وضوح ملیت ایرانی خود ترجیح دادند. رویا احساس می‌کرد: «شاید چون در ایران بزرگ شده‌ام و به زبان فارسی تسلط دارم و تاگالوگ صحبت نمی‌کنم، احساس نمی‌کنم به فیلیپین تعلق دارم، من به ایران تعلق دارم.»^{۱۲۲} با این حال، دیگران حس گسترده‌تری از هویت ملی در خود ایجاد می‌کردند. یاسمین که در حال حاضر در کانادا زندگی می‌کند، گفت: «من به کجا تعلق دارم، ایران یا فیلیپین؟ در واقع، به هیچ کدام. من متعلق به کانادا هستم. این جا جامعه بازتر است. من وقتی می‌خواهم ایرانی، فیلیپینی، یا کانادایی باشم، انتخاب می‌کنم، همه اینها به احساس من بستگی دارد.»^{۱۲۳}

نیما ترجیحی نداشت، «در ایران احساس در خانه بودن می‌کنم. در فیلیپین هم احساس می‌کنم در خانه‌ام هستم. راستش نمی‌توانم انتخاب کنم. من به هر دو جا تعلق دارم. ما همه به هم پیوسته‌ایم، ما انسان هستیم.»^{۱۲۴} لیلیان نیز همین احساس را داشت، «من در ایران و فیلیپین زندگی کردم. احساس می‌کنم هم ایرانی هستم و هم فیلیپینی. من به دو نژادی بودنم

^{۱۲۱} مصاحبه تلفنی، ۱۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۲۲} همانجا.

^{۱۲۳} مصاحبه تلفنی، ۲۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۲۴} مصاحبه تلفنی، ۲۱ تیر ۱۳۹۷.

افتخار می‌کنم، این واقعاً یک امتیاز است. من از این امتیاز در کار و روابط اجتماعی خود بهره برده‌ام.»^{۱۲۵} بردیا ضمن ابراز غرور از ایرانی بودنش گفت: «من با این تصور که هویت ملی ثابتی داشته باشم راحت نیستم. ظاهر من ابهام‌آمیز است و این را دوست دارم. این واقعیت که بسیاری از مردم، آمریکای لاتینی‌ها، خاورمیانه و آسیایی‌ها، من را یکی از خودشان می‌بینند، من را خوشحال می‌کند. چرا باید به محل تولدم محدود شوم؟ من به جاهای زیادی تعلق دارم، حداقل از نظر اجتماعی.»^{۱۲۶}

به نظر می‌رسد این کودکان نسبت به هویت ملی همسران خود نیز انعطاف داشتند. لیلیان گفت، «زمانی که به سن بلوغ رسیدم، در فیلیپین بودم و فکر کردم با یک مرد فیلیپینی ازدواج خواهم کرد. اما وقتی به ایران برگشتم یک مرد ایرانی را ترجیح دادم. شاید ناخودآگاه به خاطر زبان بود. درک عمیق‌تر من از ادبیات، شوخی‌ها و طنزهای ایرانی، مرا به سمت یک مرد ایرانی کشاند، شوهرم.»^{۱۲۷}

پریسا که با مردی غیرایرانی ازدواج کرده نیز چنین فکر می‌کند: «مهم نبود. من می‌توانستم هم از یک مرد ایرانی و هم فیلیپینی راضی باشم. فکر کنم این فقط سرنوشت بود.»^{۱۲۸} داریوش که با یک فیلیپینی ازدواج کرده است، گفت: «من می‌خواستم شریک زندگی جور و دمسازی داشته باشم. او اتفاقی فیلیپینی از آب درآمد.»^{۱۲۹} نیما هم نظر مشابهی داشت: «من نمی‌خواهم خودم را به کشور یا نژاد خاصی محدود کنم. همه چیز به احساس من نسبت به همسر آینده‌ام مربوط می‌شود.»^{۱۳۰}

رکسانا تصور روشنی از اینکه می‌خواست با چه کسی ازدواج کند، داشت: «فکر می‌کنم با افراد دو نژادی و دوفرهنگی اشتراکات بیشتری دارم. آن‌ها جهان‌بینی متفاوتی دارند. من می‌توانم با آن‌ها ارتباط برقرار کنم. ما تجربیات مشترکی داریم.»^{۱۳۱} یاسمین بر انتخاب زناشویی خود تاکید بیشتری داشت: «من نمی‌خواهم با یک مرد ایرانی ازدواج کنم. من به طور

^{۱۲۵} مصاحبه تلفنی، ۲۹ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۲۶} مصاحبه تلفنی، ۹ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۲۷} مصاحبه تلفنی، ۸ مرداد ۱۳۹۷.

^{۱۲۸} مصاحبه تلفنی، ۳ مرداد ۱۳۹۷.

^{۱۲۹} مصاحبه تلفنی، ۲۷ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۳۰} مصاحبه تلفنی، ۲۱ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۳۱} مصاحبه تلفنی، ۱۸ تیر ۱۳۹۷.

کلی بیشتر جذب مردان آسیایی می‌شوم.»^{۱۳۲} اما رویا ترجیح می‌داد شریک زندگی اش ایرانی باشد، «من ترجیح می‌دهم با یک مرد ایرانی ازدواج کنم. ترجیح من بر اساس فرهنگ و زبان مشترک است.»^{۱۳۳} طبق مصاحبه‌های من، ایرانی - فیلیپینی‌هایی که در خارج از کشور زندگی می‌کنند تمایل دارند با آسیایی‌های دیگر مانند چینی، ژاپنی یا فیلیپینی ازدواج کنند. این کودکان خاطرات روشنی از نحوه برخورد اعضای خانواده پدری با مادرشان داشتند. رکسانا احساس می‌کرد که خانواده پدرش تمام تلاش خود را برای پذیرفتن و حمایت مادرش انجام دادند. او با خوشحالی گفت: «در واقع، پدر بزرگ و عمویم خیلی به مادرم کمک کردند تا خود را با ایران وفق دهد و احساس کند که در خانه‌اش است. ازدواج‌های فراملی می‌تواند تجربیات منفی داشته باشد. اما از شانس ما، ازدواج پدر و مادرم نتیجه داد.»^{۱۳۴} پریسا گفت: «تجربه مادرم خیلی خوب بود. با اینکه مردم به او به چشم خارجی نگاه می‌کردند اما به دلیل حرفه‌ای بودنش در کار به او احترام می‌گذاشتند.»^{۱۳۵} لیلیان هم به همین ترتیب گفت: «مادر من مورد احترام بود و من می‌توانم بگویم که او به دلیل تحصیل و شغل تخصصی حتماً خاص و ممتاز هم بود.»^{۱۳۶} نیما اما تجربه متفاوتی داشت، «پدر بزرگ و مادر بزرگ پدری من رفتار خوبی با مادرم نداشتند. از پدرم انتقاد کردند که چرا با یک غیرایرانی ازدواج کرده است. گاهی با مادرم مثل یک خدمتکار رفتار می‌کردند، با اینکه مادرم مدرک دانشگاهی و شغلی تخصصی داشت.»^{۱۳۷}

بسیاری از این فرزندان به تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی در ازدواج‌های فراملی اشاره کردند، اما بر لزوم انعطاف‌پذیری و سازگاری تأکید داشتند. داریوش که با یک غیرایرانی ازدواج کرده است، بیان کرد: «ازدواج پدر و مادرم الگوی خوبی برای من بود. قدر مسلم چالش‌هایی وجود دارد. اما افراد باید انعطاف‌پذیر باشند و خود را با تجربیات فرهنگی جدید سازگار کنند، به نیازهای یکدیگر احترام بگذارند و یکدیگر را دوست داشته باشند.»^{۱۳۸} رویا، که والدینش

^{۱۳۲} مصاحبه تلفنی، ۲۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۳۳} مصاحبه تلفنی، ۱۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۳۴} مصاحبه تلفنی، ۱۸ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۳۵} همانجا.

^{۱۳۶} مصاحبه تلفنی، ۸ مرداد ۱۳۹۷.

^{۱۳۷} مصاحبه تلفنی، ۲۱ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۳۸} مصاحبه تلفنی، ۲۷ تیر ۱۳۹۷.

طلاق گرفته بودند، معتقد بود که احترام و تفاهم برای ثبات یک ازدواج بسیار مهم است. او گفت: «پدرم نیازهای مذهبی مادرم را به رسمیت می‌شناخت، اما مادرم نیازهای مذهبی پدرم را درک نمی‌کرد. حتا او را به خاطر نماز خواندن مسخره می‌کرد. همدیگر را درک نمی‌کردند. ارزش‌های متفاوتی داشتند.»^{۱۳۹}

نتیجه پایانی

این مطالعه موردی، اگرچه از نظر دامنه و تعداد مصاحبه‌شوندگان محدود است، اما بر مسئله مهاجرت زنان فیلیپینی پرتو می‌افکند و درک ما را از تجربیات متنوع آن‌ها در ازدواج‌های فراملی عمیق‌تر می‌کند. مطالعه من توان و تاب‌آوری این زنان و عزم آن‌ها برای غلبه بر چالش‌های اجتماعی-فرهنگی را نشان می‌دهد که از راه‌سازی با محیط جدید، تربیت کودکان دو نژادی و دوفرهنگی و کمک به ایجاد یک جامعه فراملی انجام شد. بررسی زندگی آن‌ها تاییدکننده متون آکادمیک موجود درباره پویایی و فعالیت زنان فیلیپینی است و همچنین اهمیت شبکه‌های اجتماعی و انجمن‌های فراملی در حفظ فرهنگ و سازگاری اجتماعی در یک کشور جدید را نشان می‌دهد.

یکی دیگر از محورهای این فصل، نقش دولت در تأیید ازدواج درون همسری با مذهب مشترک، برای زوج‌های فراملیتی بوده است. جالب اینجاست که بیشتر زوج‌های ایرانی-فیلیپینی به تغییر مذهب همسر غیرمسلمان به عنوان امری که تنها تشریفات قانونی را رعایت می‌کند می‌نگریستند و در عمل زندگی خود را به عنوان زوج‌های فراملی با مذهب غیرمشترک می‌گذراندند. با وجود چالش‌های مذهبی و فرهنگی، بیشتر این زنان فیلیپینی، اگر حق انتخاب داشتند، ترجیح می‌دادند دخترانشان همان کاری را انجام دهند که خودشان انجام داده‌اند و با مردان ایرانی ازدواج کنند.

این مطالعه از زنان فیلیپینی در ایران همچنین توجه ما را به این موضوع می‌کشانند که در ایران برای مادر بودن ارزش بالایی وجود دارد و مادر بودن می‌تواند سازگاری اجتماعی را برای زوج‌های فراملی بین‌قومی، بین نژادی و بین دینی آسان کند. زنان فیلیپینی با ازدواج با مردان

^{۱۳۹} مصاحبه تلفنی، ۱۴ تیر ۱۳۹۷.

مسلمان و زندگی در حکومت دینی اسلامی از موانع ملی، فرهنگی، نژادی و نیز موانع مذهبی عبور کرده‌اند. آن‌ها با این کار توانسته‌اند بین دین خود و دین همسرشان و کشور آن‌ها تعادل برقرار کنند. آن‌ها با تکیه بر عشق همسرانشان و ارزش مشترکی که برای زندگی خانوادگی قائل هستند، از همه این موانع فراتر رفته‌اند. امیدوارم این مطالعه موردی زمینه را برای تحقیقات آینده فراهم کند و پایه‌ای برای بررسی جامع‌تر ازدواج‌های فراملی در ایران و سایر کشورهای دارای اکثریت مسلمان ایجاد کند.

این مطالعه موردی همچنین تجربیات متنوع کودکان دونژادی، دوزبانه و دوفرهنگی را نشان می‌دهد و تجربیات مادران و کودکان بزرگسال آن‌ها را مقایسه می‌کند. در حالی که مادران فیلیپینی هیچ ادعایی بر هویت ملی ایرانی ندارند و از نظر فرهنگی متعلق به فیلیپین هستند، فرزندان آن‌ها بیش از یک هویت ملی را پذیرفته‌اند. این کودکان معنا و تصویر منحصر به فرد ایرانی بودن را به شکل مؤثری به چالش کشیده‌اند. آن‌ها تنها با وجود داشتن خود، اطرافیان‌شان را از مدرسه گرفته تا اجتماع و محل کار، وادار کرده‌اند تا معنای اجتماعی تک بعدی نژاد، ملیت و هویت ملی را بررسی کنند.

هدف این مطالعه موردی مادران فیلیپینی و فرزندان‌شان این است تا بر تنوع خانواده‌های ایرانی پرتویی بیندازد و تغییرات رو به رشد در نهاد خانواده ایرانی را نشان دهد.

سپاسگزاری

می‌خواهم از زنان فیلیپینی در ایران تشکر کنم که در تعریف داستان زندگی خود به من اعتماد کردند. همچنین، مایلم از کودکان ایرانی-فیلیپینی برای به اشتراک گذاشتن تجربیات اجتماعی خود در مصاحبه با من تشکر کنم. من از مری هگلند برای نظرات روشنگرانه‌اش در مورد نسخه ابتدایی این مقاله سپاسگزارم. با سپاس فراوان از انجمن بین‌المللی مطالعات زنان که اجازه استفاده از نسخه ابتدایی این مقاله، «ازدواج فراملی زنان فیلیپینی و مردان ایرانی: سازگاری و هم‌آمیزی اجتماعی» را به من داد.

فراتر از شریعت

«ازدواج سفید» در جمهوری اسلامی ایران

غلام رضا وطندوست و مریم شیپری^{۱۴۰}

مقدمه

طی چهار دهه گذشته در ایران، معیار حقوقی و اجتماعی مربوط به ازدواج و خانواده با چالش‌های مهمی روبه‌رو بوده است. پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۴۶^{۱۴۱} لغو و قانون جدیدی جایگزین آن شد. این قوانین جدید مدعی «تقویت نهاد خانواده» و «حفاظت از زنان و مادران» در جمهوری اسلامی بود؛ اما - در واقع - بنیان ازدواج تک‌همسری و دگرجنسگرا را سست کرد.^{۱۴۲} مشکلات جدی اقتصادی، بیکاری، فقر روزافزون و ناآرامی‌های سیاسی و اجتماعی، همراه با افزایش انتظاراتی افراد جامعه به دلیل فراگیری

^{۱۴۰} یادداشت نویسندگان: نویسندگان به دکتر بیتا علایی برای کمک به تجزیه و تحلیل آماری داده‌ها؛ به دکتر زهرا افشار که با مهربانی مسئولیت نظرسنجی‌ها در تهران را بر عهده گرفت و به آزاده وطن دوست، کاندیدای دکترای مان، که در مدت زمانی کوتاهی بر نظرسنجی‌ها در تورنتو نظارت کرد، قدردانی خود را اعلام می‌دارند. ضمن اینکه از همه سپاسگزاریم، مسئولیت کامل محتوا و تحلیل مطالعه را بر عهده می‌گیریم.

¹⁴¹ The Family Protection Law of 1967 is discussed at length in Gholam Reza Vatandoust, "The Status of Iranian Women during the Pahlavi Regime," in *Women and the Family in Iran*, ed. Asghar Fathi (Leiden: E.J. Brill, 1985), 114–21.

¹⁴² See Marianne Boe, *Family Law in Contemporary Iran. Women's Rights Activism and Shari'a* (London: I.B. Tauris, 2015). See particularly chapter 3, 58–79.

اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، این وضعیت را تشدید کرده، به کاهش تدریجی شمار ازدواج و افزایش طلاق منتهی شد.^{۱۴۳} در این بین، شیوه جدیدی با نام «ازدواج سفید» پدید آمد. مردان و زنان بدون ترس از داورهای اجتماعی و مذهبی، یا پیگرد قانونی، زندگی مشترک بدون ازدواج را انتخاب می‌کنند. از آنجا که در دفاتر اسناد رسمی مورد حمایت دولت هیچ دفتر رسمی برای ثبت ازدواج سفید وجود ندارد؛ بخشی از شناسنامه که وضعیت تأهل فرد در آن ثبت می‌شود، سفید و دست نخورده باقی می‌ماند؛ از این رو به این کار «ازدواج سفید» می‌گویند. با آن که دولت از آنچه که «زندگی‌های مشترک غیرقانونی» می‌نامد آگاه است، نتوانسته موج فزاینده آن را تغییر دهد یا عملکردی فراتر از محکومیت‌ها و تهدیدهای شفاهی تند داشته باشد. قوانین ازدواج (نکاح) در ایران بخشی از مجموعه قوانین خانواده است که ریشه در آموزه‌های شیعه اثنی‌عشری اسلام دارد. از نظر حقوقی، ازدواج تنها به دو صورت رسمی (نکاح دائم) و موقت (صیغه یا متعه) وجود دارد؛^{۱۴۴} بنابراین، ازدواج سفید شکل جدیدی از ساختار ازدواج و چالشی جدی برای رژیم مذهبی شیعه است.

روحانیان و مقام‌های دولتی به طور مرتب به مردان و زنان جوان توصیه می‌کنند که اگر به دلایلی نمی‌توانند ازدواجی رسمی و دائم داشته باشند، به ازدواج موقت روی بیاورند. با این حال، صیغه از سوی بیشتر ایرانیان، به ویژه مردان و زنان تحصیلکرده، «توهین آمیز»^{۱۴۵} به شمار می‌آید و آن را چیزی جز تایید رسمی فحشا نمی‌دانند. با این رویکرد «ازدواج موقت» جای خود را به «ازدواج سفید» داده است که شامل زندگی مشترک خصوصی و بدون هیاهو؛ اما با رضایت دو جانبه است. گفتنی است که این شیوه زندگی در ایران رو به افزایش است.

در ایران ازدواج قانونی، چه رسمی و چه موقت، با دقت بسیار در چارچوب قوانین شرعی تعریف شده است و ایده ازدواج سفید در هیچ یک از تعاریف قانونی ازدواج (صیغه یا متعه) قرار نمی‌گیرد. با این حال، فراتر از تعریف رسمی قانونی ازدواج، سبک و قراردادهای جدید زندگی به گونه‌ای که از دیرباز در غرب رایج بوده، اکنون در حال نفوذ و پیشروی در جامعه ایران است، چنان که در کشورهای دیگر با اکثریت مسلمان مانند تونس نیز وجود دارد. بهترین

¹⁴³ On the issue of the crisis of marriage and divorce, see Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 285–6 and 290–4.

¹⁴⁴ For a historic account of temporary marriage in Iran, see Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 60–6.

^{۱۴۵} همانجا.

تعریف از ازدواج سفید را می‌توان چنین بیان کرد: زندگی مشترک توافقی زن و مردی که رابطه را رسمیت نداده‌اند یا درگیر رسوم و تشریفاتی که به طور رسمی ازدواج را مشروع می‌سازد نبوده‌اند.^{۱۴۶} از جمله دلایل افزایش ازدواج سفید، هزینه‌های گزاف ازدواج رسمی است. جدایی و طلاق نیز به ویژه برای زنان فرآیندهای طولانی و طاقت فرسایی هستند. برای درخواست طلاق زن گزینه‌های محدودی دارد و باید ثابت کند که شوهرش یا از نظر جسمی او را آزار می‌دهد، یا از نظر روانی آسیب شدید دیده و مشکل دارد، یا در انجام تعهدات (جنسی یا مالی) خود به عنوان یک شوهر کوتاهی کرده است.^{۱۴۷}

ازدواج رسمی باید در یک دفتر رسمی ازدواج ثبت شود در غیر این صورت ممکن است به یک سال زندان بینجامد. همچنین مطابق ماده ۲۱ قانون حمایت خانواده ۱۳۸۱ جمهوری اسلامی، در صورت بردار شدن زن موقت (صیغه) ثبت ازدواج موقت الزامی است. هر نوع رابطه زناشویی خارج از چارچوب ازدواج رسمی یا موقت، طبق ماده ۶۳۷ قانون اسلامی ممنوع و حرام است؛ بنابراین، افرادی که در رابطه ازدواج سفید هستند، می‌توانند مورد پیگرد قانونی و مجازات قرار گیرند.^{۱۴۸} این فصل، تحقیقی در مورد پیامدهای اجتماعی و سیاسی ازدواج سفید، و چگونگی تحول بنیادین آن است و با مصاحبه‌ای با یک زن جوان که این جا او را «مریم» می‌نامیم و اکنون در یک ازدواج سفید به سر می‌برد، شروع می‌شود. در ادامه، به میزگردی با هشت زن با شغل تخصصی درباره موضوع ازدواج سفید می‌پردازیم و سپس با گروهی از پنج زن قالی‌باف با درآمد ناچیز، مصاحبه می‌کنیم که دیدگاه خود را در این زمینه ارائه می‌کنند. در بخش بعدی به تحلیل کمی موضوع می‌پردازیم. در این پژوهش ما ۱۷۲ مرد و زن ایرانی (۱۲۲ ایرانی مقیم ایران و ۵۰ ایرانی-کانادایی مقیم تورنتو) را بررسی کردیم و نظر آن‌ها را در مورد ازدواج سفید جویا شدیم. از هر دو گروه خواسته شد که به چهار سوال کلیدی پاسخ دهند تا مشخص شود تا چه حد ازدواج سفید را تایید می‌کنند. فرض ما این بود که ایرانی-کانادایی‌ها نسبت به ایرانی‌های مقیم ایران به ایده زندگی مشترک بدون ازدواج واکنش

¹⁴⁶ "Ezdevaj Sefeid," *Majaleh Khanevadeh, Mahnameyeh Behdasht va Ravan-e Jam'e*, no. 79, Winter (1396/2017): 6-7.

¹⁴⁷ Ramin Mostaghim and Sarah Parvini, "White Marriage' a Growing Trend for Young Couples in Iran" *Los Angeles Times*, May 29, 2015.

¹⁴⁸ Meysam Musavizadeh, Muhsen Bagheri Tavani, and Adeh Nahvi, "Deidghah-e huquqi nesbat be ezdevaj sefeid dar Iran," *Avalin Hamayesh Aseb va Aseb Zudaei Shekaf bein Nasli (Azmun-ha, Chalesh-ha, va rahkar-ha)*, Moasses-yeh Farhangi va Honari-yeh Bam. Pajuhesh-e Parvaz Junub (Bushehr, 1396/2017).

متفاوتی نشان بدهند. پیش فرض دیگر این بود که زنان دیدگاه متفاوتی نسبت به مردان در مورد ازدواج سفید داشته باشند. ما همچنین می‌خواستیم بدانیم که آیا میزان تحصیلات یک زن بر دیدگاه‌های او در مورد زندگی مشترک بدون ازدواج تأثیر می‌گذارد یا خیر. هم‌چنین در پی یافتن عوامل پنهان دیگری بودیم که می‌توانند منجر به پذیرش چنین رابطه‌ای از سوی یک مرد یا زن باشند. در آخر در این پژوهش در پی بررسی موضع‌گیری‌های دولت در مورد ازدواج سفید - از انکار اولیه تا واکنش شدید و در نهایت بی‌تفاوتی خصمانه بودیم.

ازدواج سفید مریم

مریم در جنوب شهر شیراز متولد شده و تا بیست و چهار سالگی در آنجا زندگی کرده است. او سپس برای ادامه تحصیل و کار به تهران می‌رود. هنگام مشارکت در این پژوهش او بیست و هشت سال داشت. وی در خانواده‌ای نسبتاً مرفه، تحصیل کرده و از طبقه متوسط رو به بالا به دنیا آمده؛ پدرش دندانپزشک، مادرش خانه‌دار و خود او کارشناس ارشد ادبیات است. او دو برادر بزرگ‌تر دارد و خود، کوچک‌ترین فرد خانواده است. وی پدر و مادرش را افرادی روشنفکر می‌دید؛ اما آن‌ها در مورد انتخاب همسر برای او سنتی و محافظه‌کار رفتار می‌کردند و انتخاب همسری ثروتمند و تحصیل کرده را برای تنها دخترشان ترجیح می‌دادند.

مریم و علی همکار بودند و در بخش‌های مختلف یک دفتر دولتی کار می‌کردند. آن‌ها برای اولین بار سه سال قبل در یک سمینار با هم آشنا شده بودند. دوستی آن‌ها به تدریج عمیق‌تر شد و کم‌کم متوجه شدند که یکدیگر را دوست دارند و می‌خواهند یک رابطه جدی‌تر داشته باشند. یک سال و هشت ماه بعد، آن‌ها شروع به ایجاد رابطه جدی‌تر و صمیمانه‌تری کردند. علی هشت سال از مریم بزرگ‌تر بود. در آن زمان، مریم با یک دوست دختر در یک آپارتمان کوچک زندگی می‌کرد، بنابراین علی می‌توانست آخر هفته‌ها او را ببیند. بعدها مریم تصمیم گرفت به آپارتمان خودش نقل مکان کند. پس از مدتی علی هم به آپارتمان او نقل مکان کرد؛ از آن زمان، آن‌ها با هم زندگی می‌کنند. علی و خانواده‌اش اهل تهران هستند.

مریم آشکارا اعتراف می‌کند که قبل از علی چندین دوست پسر داشته است. وقتی از او سوال شد که رابطه فعلی او چگونه شکل گرفت، او آن را یک دوستی ساده توصیف کرد. او گفت:

بعد از مدتی که توانستم علی را بشناسم و به او اعتماد کنم، به فکر ازدواج افتادیم. همان‌طور که این رابطه داشت شکل می‌گرفت، تصمیم گرفتیم ببینیم که آیا می‌توانیم در آینده با هم زندگی کنیم یا خیر، و به این فکر کردیم که قبل از ازدواج رسمی، به دلیل رکود وضعیت اقتصادی در ایران و شرایط بد مالی رابطه مشترک را به شکل ازدواج سفید تجربه کنیم؛ چراکه با توجه به وضعیت اقتصادی گزینه دیگری برای ما باقی نمی‌ماند.

وقتی از مریم درباره چگونگی رابطه او و احساسش به این شرایط سوال شد، او بیان کرد که همیشه از نظر مالی و عاطفی به خانواده‌اش وابسته بوده است. حالا علی از نظر مالی و عاطفی حامی و پشت و پناه او بود. از آنجایی که مطمئن بود هدف آن‌ها ازدواج است، از زندگی با علی احساس امنیت می‌کرد.

مریم اعتراف کرد که یک عامل مهم در تصمیم او جنبه مالی بوده است؛ اما از طلاق نیز می‌ترسید. مریم در این باره گفت: «اگر هر دو شاغل بودیم و از نظر مالی مطمئن بودیم، به والدین خود اطلاع می‌دادیم و بدون تردید ازدواج می‌کردیم. اما از طلاق هم می‌ترسم.» دوست دارم یک ازدواج مطمئن داشته باشم و زندگی مشترک بدون ازدواج این امکان را فراهم می‌کند که رابطه‌مان را آزمایش کنیم. مریم ادامه داد: «اگرچه من خانواده‌ای به نسبت روشنفکر دارم، اما می‌ترسم در مورد رابطه‌ام به آن‌ها بگویم. اما فکر می‌کنم که مادرم حدس زده است. او مدام به من یادآوری می‌کند که مراقب باشم که هیچ مردی از من سوء استفاده نکند.» این زوج با درآمد ناچیز خود زندگی می‌کردند، البته مریم تا حدی برای حمایت مالی به والدینش وابسته بود. این موضوع شاید دلیل دیگری بود که آن‌ها نمی‌توانستند به شکل رسمی ازدواج کنند.

مریم تفاوت‌های فرهنگی و مالی بین خود و علی را از موارد اختلاف در روابطشان عنوان کرد. او از خانواده‌ای نسبتاً مرفه است، اما علی از خانواده کارمندی با ثروت کم است. «علی بارها به من هشدار داده است که باید وابستگی مالی خود را به خانواده‌ام کنار بگذارم و سعی کنم

مستقل شوم. او معتقد است که ما باید در آینده بدون اتکا به والدین خود روی پای خود بایستیم.»

هنگامی که از او پرسیدند آیا او دوستان دیگری دارد که ازدواج سفید را تجربه کرده باشند، پاسخ مریم مثبت بود. «من از یکی از دوستان نزدیکم که اصفهانی است و با دوست پسرش در تهران هم خانه شد الهام گرفتم. آن‌ها اکنون ازدواج موفق کرده‌اند.» در زمان مصاحبه ما، مریم و علی ده ماه بود که با هم زندگی می‌کردند و وقتی از او سوال شد که مزایای زندگی مشترک بدون ازدواج را چگونه توصیف می‌کند، گفت: «شناخت نزدیک پیدا کردن از یکدیگر و آگاهی درباره درجه خویشن‌داری، خصوصیات رفتاری و روحی یکدیگر.» مریم از برخی مشکلات این رابطه نیز سخن گفت. آن‌ها به هیچ یک از خانواده‌ها در مورد زندگی مشترکشان چیزی نگفته بودند.

مریم در مورد برنامه‌های خود برای آینده هیچ تردیدی نداشت. او مشتاقانه منتظر بود تا در نهایت با علی ازدواج رسمی کند و گفت امکان دارد با هم به خارج از کشور مهاجرت کنند. این را نیز گفت که تا کنون هیچ برنامه‌ای برای فرزندآوری نداشته‌اند.

مریم گفت در حالی که دوستانش در تهران از رابطه مشترک او حمایت می‌کنند، دوستانش در شیراز مدام به او هشدار می‌دهند که رابطه اش را با علی رسمی کند. حس درونی اش به او می‌گفت که برخی از دوستان مشترکشان رابطه آن‌ها را به عنوان یک تعهد جدی در نظر نمی‌گیرند. همچنین او از اینکه مجبور بود حقیقت را از والدینش پنهان کند ناراحت بود. یکی دیگر از دغدغه‌های مریم، دولت و ارگان‌های آن بود. برای جلوگیری از درگیری با آن‌ها، او ناچار بود خود را یک زن مجرد معرفی کند تا از رویارویی با ماموران دولتی یا پلیس امنیت اخلاق جلوگیری کند. او هرگز با چنین موقعیتی روبه رو نشده بود، اما همیشه می‌ترسید و اگر دولت در مورد وضعیت زندگی اش از او سوال می‌کرد، هیچ پاسخ آماده‌ای نداشت.

وقتی از مریم سوال شد چه راهبردهای فرهنگی و سیاسی، به ویژه در روابط جنسیتی، می‌تواند در ایجاد تغییرات اجتماعی و شکل‌گیری ایران مدرن مفید باشد، گفت که از نظر او این امر از راه میانه‌روی و سازش با دنیایی که ما را احاطه کرده امکان پذیر است و البته درک این موضوع که نسل‌های جوان نمی‌خواهند از سیاست‌ها و ارزش‌های گذشتگان دنباله‌روی کنند. به نظر او، بسیاری از سنت‌های نسل‌های پیشین برای جوانان دیگر قابل قبول نیستند. به هر روی، «ما باید از این‌ها گذر کنیم و به جلو رویم. دولت باید بداند که ارزش‌های ما لازم است با دنیای

اطراف ما سازش و هماهنگی داشته باشند. در حال حاضر، ارزش‌هایی مانند میانه‌روی، احترام به باورهای گوناگون در جهان تنها از سوی نسل‌های جوان آغاز و تایید شده است.»

هنگامی که از مریم خواسته شد تا رابطه کنونی خود را با ازدواج رسمی دوستان و خانواده مقایسه کند و در مورد مزایا و معایب آن صحبت کند، او گفت که مشکلات بسیار زیاد است: «داشتن یک زندگی دوگانه، این واقعیت که جامعه تمایلی به اعتبار دادن به روابط ندارد، ترس از اینکه با از دست دادن باکری، والدینت سبک زندگی رادیکال تو را تایید نکنند» وجود دارد. مریم ادامه داد: «این رابطه جنبه مثبتی هم دارد. من از شهرم دورم و علی‌پشتوانه عاطفی من است. ما زمان کافی برای شناخت یکدیگر داریم و لازم نیست از عدم سازگاری یا طلاق هراس داشته باشیم. ما این فرصت را داریم که خود را برای یک زندگی طولانی در آینده آماده کنیم. این شکل از رابطه قبل از ازدواج ضروری است.» اینکه آیا زندگی مشترک قبل از ازدواج در واقع می‌تواند در جامعه سنتی ایران بیشتر مورد قبول واقع شود، سوال مهمی است که نیاز به بررسی بیشتر دارد.

زنان با مشاغل تخصصی

ما یک میزگرد با هشت زن تحصیل‌کرده ترتیب دادیم که در کارهای تخصصی مشغول به کار بودند. گردهمایی ما شامل هفت استاد دانشگاه و یک مهندس با سابقه بود. چهار زن از این هشت زن مجرد، سه زن مطلقه و یک زن متاهل بودند. سن آن‌ها از چهل تا چهل و هشت بوده و در اینجا با نام مستعار از آن‌ها نام برده می‌شود.^{۱۴۹}

رویا ۴۳ ساله و شیرازی است که در خانواده‌ای پرجمعیت و سنتی بزرگ شده و در زمان مصاحبه مجرد بود. او گفت:

مادرم هنوز سوال می‌کند که کجا می‌روم و با چه کسی تلفنی صحبت می‌کنم. با وجود اینکه من یک استاد دانشگاه هستم، خانواده‌ام مرا مانند کودکی می‌بینند که

^{۱۴۹} این گفتگو را دکتر مریم شیپری در ۷ دی ۱۳۹۷ در شیراز انجام داده است.

نیاز به مراقبت دارد. در شرایط کنونی من قصد ندارم ازدواج سنتی داشته باشم، چه رسد به ازدواج سفید. ازدواج سنتی صرفاً یک قرارداد اسلامی بین زن و مرد است که من نمی‌توانم آن را بپذیرم. من به کلی از ازدواج منصرف شده‌ام.

ندا ۴۲ ساله است. دکترای فیزیک دارد و استاد دانشگاه است. او می‌گوید: «من یک زن مجرد هستم. من خودم در یک خانه تنها زندگی می‌کنم. مادرم بر خلاف مادر رویا بر زندگی من نظارت نمی‌کند. با این حال، ازدواج سفید در شکل کنونی آن اشتباه است؛ چرا که تنها مردانی وارد ازدواج سفید می‌شوند که انتظار دارند شریک زندگی‌شان (پارتنر) هزینه‌های آن‌ها را بپردازد.»

سحر در اواسط چهل سالگی است و دکترای آمار دارد. او متاهل و دارای دو پسر است. او معتقد بود که ندا و رویا به این موضوع توجه نکرده‌اند که ازدواج سفید ممکن است راه حل مناسبی در این زمان باشد.

شما هرگز ازدواج نکرده‌اید که بدانید اگر شوهرتان بد اخلاق و بد رفتار شود، هیچ قانونی وجود ندارد که از شما محافظت کند. و تا چه حد مجبور خواهید بود برای رهایی خود از یک ازدواج ناموفق همینطور بدوید. مجبور می‌شوید سال‌ها از یک دادگاه حقوقی به دادگاه دیگر و از یک وکیل به وکیل دیگر بروید تا مشکلات خود را حل کنید و در طول مدت این دوران بسیار سخت و دردناک با توهین و تحقیر هم روبه‌رو شوید؛ اما در ازدواج سفید چون هیچ مانعی وجود ندارد این فرصت برای شما فراهم است که اگر بخواهید از آن خارج شوید.

او همچنین افزود،

ما تحصیل کرده‌ایم، در اواسط چهل سالگی مان هستیم و منبع درآمدی داریم، و اگر مردی در زندگی مان وجود دارد، به این دلیل است که برای یک رابطه سالم و عاشقانه ارزش قائلیم. به مردان و زنان جوان بیست و چند سال‌های فکر کنید که درآمدی ندارند، اعتقادات مذهبی قوی ندارند و مادرانی که پشتیبان‌شان باشند هم ندارند. در واقع، زنان هم سن ما که ارزش‌ها و باورهای سنتی هم

ندارند باید نقش مادر را برای آن‌ها ایفا کنند چون طبیعی است که مادرانی مثل ما ازدواج سفید را بیشتر می‌پذیرند.

شیرین چهل و سه ساله، مدرک دکترا دارد و استاد علوم انسانی است. او طلاق گرفته است. او گفت: «هنوز مجبور نشده‌اید در دادگاه‌های حقوقی و کانون‌های وکلا بدوید. ممکن است به طور مرتب [از سوی شوهرتان] مورد ضرب و شتم یا تهدید قرار بگیرید، اما به این دلیل که وضع مالی خوبی ندارید، چاره‌ای جز پذیرش و ادامه زندگی در یک ازدواج بد را نخواهید داشت.» او ادامه داد،

زنان آزاد شریک‌های بهتری برای زندگی هستند و مردانی که به میل خود در این رابطه قرار می‌گیرند به همان اندازه خوبند. مردانی که به همسران شان خیانت می‌کنند به این کار ادامه می‌دهند و ازدواج مانع آن‌ها نمی‌شود. مردم باید در انتخاب آزاد باشند. با این حال، در ایران اغلب همه چیز متفاوت است. فشار اجتماعی، ترس از دخالت دولت، تحقیر شدن و احساس شرمندگی تنها برخی از دلایلی است که مانع از رابطه افراد با یکدیگر می‌شود. اما نسل جوانی که آزادانه در مورد روابط شخصی صحبت می‌کند، راهگشای آینده خواهد بود.

نگار ۴۷ ساله و مدرک دکترای علوم سیاسی دارد و به‌ناز ۴۲ ساله مدرک کارشناسی ارشد دارد. هر دو مجرد و شیرازی هستند و در خانواده‌های پرجمعیت با تعداد زیادی برادر بزرگ شده‌اند. نگار تجربه یک رابطه عمیق عاشقانه با مردی را داشته که او را ترک کرده است. او معتقد بود،

اگر زمانی که تازه با هم آشنا شده بودیم و همدیگر را دوست داشتیم، این فرصت را داشتیم که رابطه آزاد داشته باشیم و بدون ترس امکان شناخت از یکدیگر را داشتیم، شاید رابطه ما به ازدواج ختم می‌شد. اما وقتی مخفیانه همدیگر را می‌بینید، شاید هفته‌ای یک بار و می‌ت رسید که آن چشمان شریر بدخواه شما را ببینند در حالی که بی سر و صدا و مخفیانه با هم وارد سینما می‌شوید، زندگی

دیگر غیر قابل تحمل می‌شود. به تدریج چنین روابطی سرد می‌شوند و از بین می‌روند.

بهناز از جایی که نگار صحبتش را تمام کرد ادامه داد. «من ازدواج سنتی را به هر شکلی از رابطه ترجیح می‌دهم، زیرا دیگر توان ناتمام رفتن در این مسیر را ندارم. در حال حاضر دوست پسر دارم. با هم به کافه، سینما و بازار می‌رویم. منتظر روزی هستم که او از من خواستگاری کند.»

سهیلا و زهرا که در اوایل چهل سالگی بودند، مدرک کارشناسی ارشد داشته و مطلقه بودند. سهیلا مهندس نفت است. او حقوق خوبی می‌گیرد و فرزندی ندارد؛ اما زهرا دو فرزند دارد و بیکار است. او با مهریه‌اش زندگی می‌کند که به حساب پس‌اندازش واریز می‌شود. این دو زن دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی داشتند. سهیلا که درآمد خوبی دارد و فرزندی ندارد و به تنهایی و مستقل زندگی می‌کند با اطمینان گفت که دیگر نمی‌خواهد ازدواج کند. اما اگر مردی را که دوست دارد پیدا کند که او را همان‌طور که هست بپذیرد، حاضر است خانواده و دوستانش را رها کند تا خارج از یک ازدواج رسمی با آن مرد زندگی کند.

بحث زهرا این بود که ازدواج رسمی در اصل خود اشتباه است، بچه‌دار شدن هم اشتباه است، مگر اینکه شوهر از آن آدم‌هایی باشد که حاضرند مسئولیت بپذیرند. انسان‌ها حق دارند از زندگی لذت ببرند، حتا اگر تنها راه برای این کار داشتن رابطه پنهانی باشد. در جامعه‌ای که مردان امتیازهای ویژه دارند، بچه‌دار شدن یک اشتباه است و اگر هدف زندگی مشترک بچه‌دار شدن باشد، راهکار مثبتی به نظر نمی‌رسد. اما او اشاره کرد که ازدواج سفید در شهرهای بزرگ‌تر مانند تهران، شیراز یا اصفهان امکان‌پذیر است، زیرا در آن جا مردم مشغول زندگی خود هستند و سرشان به کار خودشان است. در شهرهای کوچک‌تر، وضعیت متفاوت است. در یک شهر کوچک، زندگی مشترک بدون ازدواج گزینه نیست و بسیاری از زنان برای حمایت از خود و فرزندانشان وارد ازدواج‌های کاملاً نامناسب می‌شوند. در نمونه‌ای که او می‌دانست، در شهر کوچکی در نزدیکی شیراز، زن مطلقه سی سال‌های برای تامین مخارج فرزندانش با مردی هشتاد ساله ازدواج کرده بود.

همه هشت نفری که در گفت‌وگو شرکت داشتند، معتقد بودند که جوانی‌شان از آن‌ها گرفته شده است، زیرا نه به آن‌ها فرصت داده شده که خود را بهتر بشناسند و نه مردی را از نزدیک

بشناسند. مردان زندگی آن‌ها افرادی غیرقابل اعتماد، بداخلاق و خودخواه توصیف شدند. اگر فرصت‌هایی برای مردان و زنان فراهم می‌شد تا زمانی را با هم بگذرانند، شاید می‌توانستند روابط بهتری ایجاد کنند، صرف‌نظر از اینکه ازدواج سنتی یا سفید نام بگیرد.

قالی بافان شیراز ۱۵۰

برخلاف زنان متخصص که مایل بودند موضوع ازدواج سفید را آشکارا مطرح کنند، پنج زن قالی باف که ما با آن‌ها مصاحبه کردیم هیچ درک روشنی از ازدواج سفید نداشتند. از این پنج نفر، یکی دیپلم دبیرستان داشت و چهار نفر دیگر هرگز دبیرستان را تمام نکرده بودند. گوهر، ۴۲ ساله، زنی مجرد بود که معتقد بود این وظیفه مرد است که تامین‌کننده هزینه زندگی باشد. اما او خودش مجرد بود و با پدر و مادرش در خانه زندگی می‌کرد و از او انتظار می‌رفت که سهم خود را از هزینه‌های زندگی بپردازد. «زمانی که ازدواج می‌کنی، شوهرت خانواده توست و او هزینه‌ات را می‌پردازد.»

مریم که چهل و چهار سال داشت و او هم مجرد بود، تردیدهای اخلاقی خاصی در مورد زندگی مشترک داشت. او گفت: «مشکل من مخارج من نیست. به نظر من زندگی خارج از ازدواج با یک مرد گناه است. زن باید ازدواج کند تا مورد احترام جامعه باشد و خواست خدا را اجابت کند. برادرم می‌گوید کسانی که خارج از ازدواج با مردان زندگی می‌کنند باید سنگسار شوند. شاید این خیلی افراطی باشد، به خصوص زمانی که پای عشق در میان باشد.»

زینب ۴۸ ساله و مطلقه بود و از تنها دخترش حمایت مالی می‌کرد. «شوهرم معتاد بود و من به سختی توانستم طلاق بگیرم. ازدواج رسمی خوب نیست. همه باید بتوانند حق انتخاب داشته باشند. ازدواج سفید چه اشکالی دارد؟ تا زمانی که زن بدکار نباشد و همزمان با چند مرد نباشد، خداوند آن را می‌پذیرد.» زینب، که خوش‌اخلاق بود و مدام می‌خندید، ادامه داد: «تا زمانی که برادری مثل ما نداشته باشد. حتماً بهتر است اگر بتوانید در جایی زندگی کنید که کمتر شناخته شوید. اینطوری بهتر است.»

۱۵۰ گفتگو با قالی بافان شیراز را دکتر مریم شیبری در ۲۶ دی ۱۳۹۷ انجام داده است.

لیلا ۴۲ ساله دیپلم دبیرستان داشت و قرار بود به زودی ازدواج کند. او و نامزدش اجازه نداشتند در خانه تنها بمانند. شوهر آینده او زن اول داشت، اما همسر اول او نمی‌توانست بچه‌دار شود. از لیلا سوال شد که در مورد همسر دوم شدن چه احساسی دارد؟ پاسخ او این بود که «بهتر از زندگی در خانه پدرم است.» پدرش پیر بود و مخارج زندگی پدر پیر و مادر و خواهرهایش همه بر عهده او بود. «دوست دارم جای دیگری بروم. حتی اگر پس از ازدواج نیز همچنان کار کنم، اما دوست دارم خانه خودم را داشته باشم. من در مورد ازدواج سفید از نامزدم شنیده‌ام. او گفت که می‌توانست چنین رابطه‌ای داشته باشد، اما برای رضای خدا، راه دیگری را انتخاب کرده است.»

فریبا سی و سه ساله و از همه ساکت‌تر بود. او تا زمانی که از او خواستند صحبت کند ساکت بود. سپس گفت:

اگر جرات داشتم فرار می‌کردم، اما می‌ترسم از جایی بدتر از خانه پدر و مادرم سر برآورم. کاش مرد خوبی وجود داشت که من می‌توانستم در کنار او کار کنم و بعد از زندگی مشترک با هم ازدواج کنیم. من فکر می‌کنم اگر مردی بداند که شما متعلق به او هستید و همیشه از او حمایت می‌کنید، شما را می‌پذیرد.

به نظر می‌رسید فریبا به این نتیجه رسیده بود که زندگی زن با یک مرد اگر در نهایت به ازدواج ختم شود اشکالی ندارد؛ اما او این را برای خود و جمع قالی‌باف‌شان که زندگی سختی داشتند تصور نمی‌کرد. او بر این باور بود که «هیچ مردی سر راه آن‌ها نخواهد آمد.» این جمله پایانی فریبا گویا بود، زیرا به پایین بودن عزت نفس اجتماعی قالی‌بافان شیرازی یا شاید واقعیت جامعه سنتی ترشان اشاره می‌کرد. به نظر می‌رسید که همراهان او نیز موافق بودند. آن‌ها به نوعی ازدواج سفید را متعلق به زنانی می‌دانستند که از امکانات و منزلت اجتماعی بالاتری برخوردار بودند.

نظرسنجی ما درباره ازدواج سفید

دو مجموعه از نظرسنجی‌های مشابه در ایران و در کانادا (تورنتو) طی یک دوره شش ماهه انجام شد (۱۲۲ نظرسنجی در ایران و ۵۰ نظرسنجی در کانادا، در مجموع ۱۷۲ مورد).^{۱۵۱} نظرسنجی‌ها در ایران (جدول ۳.۱) شامل هفتاد زن بود که چهل و پنج نفرشان از تهران و بیست و پنج نفر از شهرهای دیگر بودند. سی و چهار نفر از پنجاه و دو مرد در نظرسنجی ایرانی از تهران و هجده نفر از شهرهای دیگر مانند شیراز، کرمان، زاهدان و بندرعباس بودند. گروه ایرانی مورد مطالعه بین هجده تا پنجاه و پنج سال سن داشتند و به سه گروه سنی ۱۸ تا ۳۰، ۳۱ تا ۴۰ و ۴۱ تا ۵۵ سال تقسیم شدند. سطح تحصیلات مصاحبه‌شوندگان عامل مهمی در انتخاب ما بود. به عنوان مثال، در جدول ۳.۱ (مصاحبه‌های انجام شده در ایران)، ۵۹.۴۲ درصد از زنان و ۴۲.۳۰ درصد از کل مردان مدرک لیسانس و ۲۸.۹۹ درصد از زنان و ۳۶.۵۳ درصد از مردان مدرک دانشگاهی معادل کارشناسی ارشد یا دکترا داشتند. مصاحبه‌ها در کانادا (جدول ۳.۲) تا حدودی متفاوت بود. کل نمونه ما شامل بیست و پنج مرد و بیست و پنج زن بود. همه ساکن تورنتو، بیشتر مجرد (هفده زن و هجده مرد)، بین سنین هجده تا سی سال (هجده زن و نوزده مرد) بودند. چهل و شش درصد مدرک دکترا داشتند (یازده زن و دوازده مرد). ابتدا از هر دو گروه پرسیده شد که آیا با مفهوم ازدواج سفید آشنایی دارند یا خیر. اگر پاسخ مثبت بود، سپس باید به چهار سوال کلیدی پاسخ می‌دادند: (۱) آیا ازدواج سفید را تایید می‌کنند، (۲) آیا به طور مشروط ازدواج سفید را تایید می‌کنند، (۳) آیا با ازدواج سفید مخالفند، (۴) آیا نظری در مورد این رابطه دارند یا نه. آن‌ها این فرصت را نیز داشتند که در صورت تمایل، نظر خود را در مورد این موضوع بگویند.

یافته‌ها در سه نمودار ارائه شده است. در نمودار ۳.۱، تناقضی که می‌بینیم این است که تعداد کل ایرانیان ساکن در داخل ایران که با ازدواج سفید موافقت کرده‌اند (۳۴.۴ درصد) بیش از ۱۰ درصد از تعداد ایرانیان کانادایی موافق (۲۴ درصد) بوده است. تعداد مخالفان ازدواج سفید در ایران (۴۹.۲ درصد) نیز با اختلاف بسیار زیادی از کانادا (۲۴ درصد) بیشتر است.

^{۱۵۱} در ایران، نظرسنجی‌ها طی چند ماه، بیشتر در خرداد و تیر ۱۳۹۷ انجام شد. در تورنتو در اواخر تیر تا اواسط مرداد ۹۷ انجام شد.

در واقع، با اختلافی حدود ۲۰ درصد، تعداد بیشتری از ایرانیان نسبت به ایرانیان کانادا با ازدواج سفید مشروط موافقت کردند. در کل، نظرسنجی کانادایی همگن‌تر است و تعداد ایرانی-کانادایی موافق (۲۴ درصد) یا مخالف (۲۴ درصد) با ازدواج سفید با هم یکسان هستند.^{۱۵۲}

نمودار ۳.۲ سطوح تحصیلی افراد مورد بررسی را در ایران و کانادا نشان می‌دهد. در ایران، کسانی که به شدت با «ازدواج سفید» مخالف بودند، مدرک دانشگاهی لیسانس داشتند و پس از آن با فاصله نزدیک موافقان بودند. این الگو در مورد گروه‌های دارای تحصیلات عالی (کارشناسی ارشد یا معادل آن) تکرار شد. اما در بین ایرانیان کانادا اختلاف نظر قابل توجهی وجود داشت. بالاترین تعداد شامل کسانی بود که به طور مشروط با «ازدواج سفید» موافق بودند، پس از آن کسانی که مخالف بودند و همه مدرک کارشناسی ارشد و دکترا داشتند. شاید بتوان این موضوع را با این واقعیت توضیح داد که نظرسنجی از همان ابتدا نامتوازن بود، زیرا در این نمونه بیشتر ایرانی-کانادایی‌هایی که با آن‌ها مصاحبه شده بود، تحصیلات عالی داشتند. سی و هشت درصد مدرک کارشناسی ارشد و ۴۶ درصد مدرک دکترا داشتند.^{۱۵۳}

جدول ۳.۱ تعداد کل نظرسنجی‌ها در ایران

کل نظرسنجی‌ها در ایران	
زنان	۷۰
مردان	۵۲
وضعیت تاهل	
مجرد	۴۴ (۶۳.۷۶٪)
متاهل	۲۱ (۳۰.۴۳٪)
مطلقه	۴ (۵.۷۹٪)
وضعیت تاهل	
مجرد	۴۲ (۸۰.۷۶٪)
متاهل	۹ (۱۷.۳۰٪)
مطلقه	۱ (۱.۹۲٪)

^{۱۵۲} نمودار ۳.۱

^{۱۵۳} نمودار ۳.۲

گروه سنی	۱۸-۳۰	۳۱-۴۰	۴۱-۵۵
زنان	۳۲ (۴۶.۳۷٪)	۱۵ (۲۱.۷۳٪)	۲۲ (۳۱.۸۸٪)
مردان	۴۰ (۷۶.۹۲٪)	۹ (۱۷.۳۰٪)	۳ (۵.۷۶٪)
تحصیلات معادل	دیپلم و پایین تر	لیسانس یا معادل	فوق لیسانس، دکترا، یا
زنان	۸ (۱۱.۵۹٪)	۴۱ (۵۹.۴۲٪)	۲۰ (۲۸.۹۹٪)
مردان	۱۱ (۲۱.۱۵٪)	۲۲ (۴۲.۳۰٪)	۱۹ (۳۶.۵۳٪)

موافق، مخالف، موافقت مشروط با ازدواج سفید

	موافق	مخالف	موافقت مشروط*
زنان	۲۴ (۳۴.۷۸٪)	۳۳ (۴۷.۸۲٪)	۱۲ (۱۷.۳۹٪)
مردان	۲۰ (۳۸.۴۶٪)	۲۵ (۴۸.۰۷٪)	۱۹ (۱۳.۴۶٪)

* موافقت مشروط به موافقت در شرایط مناسب اجتماعی و فرهنگی یا برای مدت کوتاهی به قصد ازدواج اشاره دارد.

جدول ۳.۲ تعداد کل نظرسنجی‌ها در کانادا

کل نظرسنجی‌ها در کانادا			
زنان	۲۵	٪۵۰	
مردان	۲۵	٪۵۰	
وضعیت تاهل	مجرد	متاهل	مطلقه
زنان	۱۷ (۳۴٪)	۷ (۱۴٪)	۱ (۲٪)

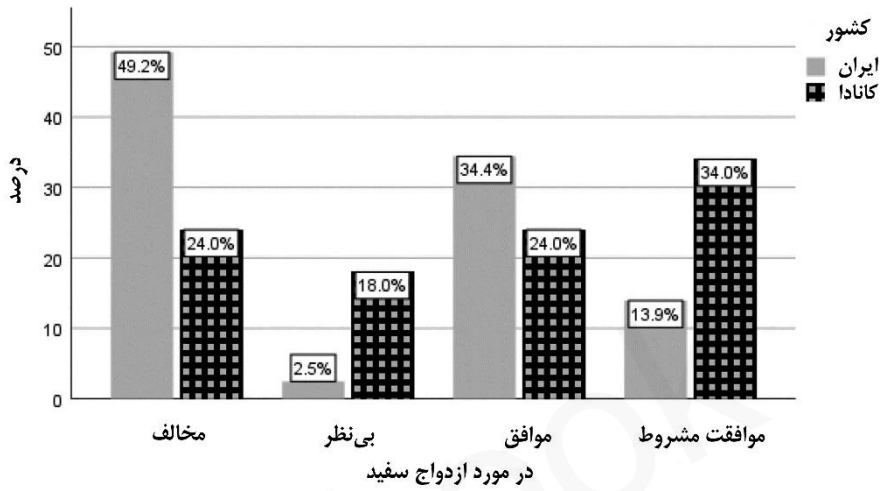
مردان	۱۸ (٪۳۶)	۶ (٪۱۲)	۰
گروه سنی	۱۸-۳۰	۳۱-۴۰	۴۱-۵۵
زنان	۱۸ (٪۷۲)	۶ (٪۲۴)	۱ (٪۴)
مردان	۱۹ (٪۷۶)	۵ (٪۲۰)	۱ (٪۴)
تحصیلات	دیپلم و پایین‌تر	لیسانس یا معادل	فوق لیسانس، دکتر، یا معادل
زنان	۵ (٪۲۰)	۹ (٪۳۶)	۱۱ (٪۴۴)
مردان	۳ (٪۱۲)	۱۰ (٪۴۰)	۱۲ (٪۴۸)

موافق، مخالف، موافقت مشروط با ازدواج سفید

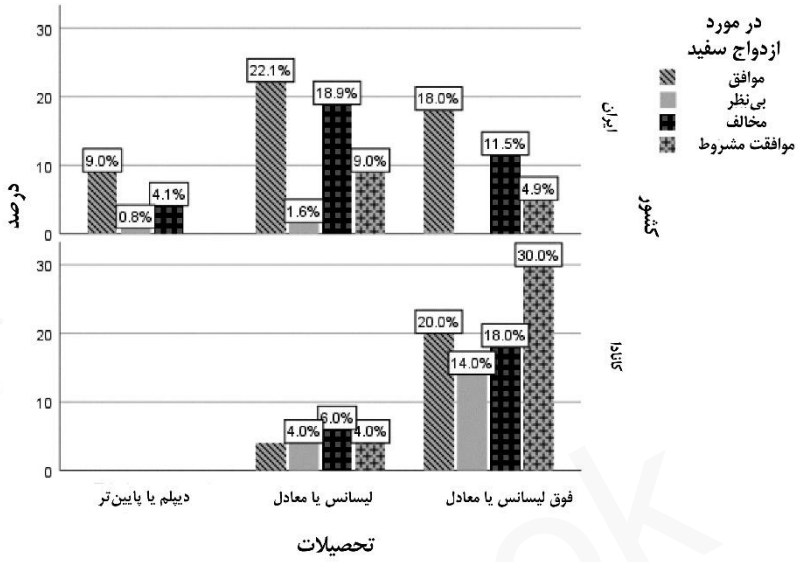
موافق	مخالف	موافقت مشروط*	بی‌نظر
زنان	۶ (٪۲۶)	۵ (٪۲۰)	۵ (٪۲۰)
مردان	۲۵ (٪۴۸.۰۷)	۱۹ (٪۱۳.۴۶)	۵
(۲۰٪)			

* موافقت مشروط به موافقت در شرایط مناسب اجتماعی و فرهنگی یا برای مدت کوتاهی به قصد ازدواج اشاره دارد.

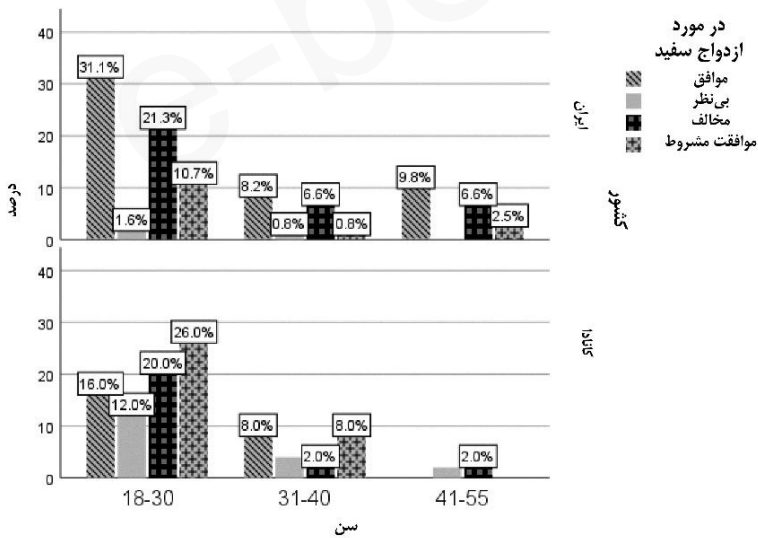
نمودار ۳.۱ درباره «ازدواج سفید»



نمودار ۳.۲ تحصیلات



نمودار ۳.۳ سن



نمودار ۳.۳ دو نمونه ایرانی و ایرانی-کانادایی را از نظر توزیع سنی و دیدگاه آن‌ها درباره «ازدواج سفید» مقایسه می‌کند؛ چه (۱) مخالف، (۲) بی‌نظر، (۳) موافق، یا (۴) موافق مشروط باشند. تفاوت عمده در این بخش این بود که در ایران بیشتر موافقان (۲۳ درصد) یا مخالفان (۱۵ درصد) در رده سنی پایین‌تر (۱۸- ۳۰) قرار گرفتند و درصد بالا بود. در کانادا، در حالی که نظر گروه سنی (۱۸- ۳۰) مانند ایران بود، اما بیشتر کسانی که به طور مشروط با «ازدواج سفید» موافق بودند، با فاصله نزدیکی پیش از موافقان قرار گرفتند.^{۱۵۴} در هر دو نمونه تعداد کسانی که موافق «ازدواج سفید» مشروط بودند بالاتر است.

به طور کلی، مشاهدات زیر را می‌توان از نظرسنجی‌ها و مصاحبه‌های انجام شده با ۱۲۲ ایرانی در ایران و ۵۰ ایرانی در کانادا دریافت. در میان کسانی که زندگی مشترک داشتند یا خود در یک «ازدواج سفید» بودند، بیشترشان موافق بودند که از رابطه خود در کل راضی‌اند و هدف بلندمدت آن‌ها ازدواج است. در حالی که تعداد کسانی که در نمونه ما واقعاً ازدواج سفید داشتند انگشت‌شمار بود، حدود یک سوم از پاسخ مثبت‌دهندگان به ایده زندگی مشترک معتقد بودند که با این کار یک رابطه سالم‌تر می‌تواند پدید آید و به یک رابطه و ازدواج طولانی مدت بینجامد. با این حال، آن‌ها این را نیز می‌دانستند که مسائل فرهنگی این امر را در ایران بسیار دشوار کرده است و موافق بودند که از نظر تعهد عاطفی دو فرد نسبت به هم در واقع تفاوتی بین «ازدواج سفید» و سنتی وجود ندارد. آن‌ها این را نیز تایید کردند که در یک جامعه مردسالار، محدودیت‌های قانونی و فشارهای اجتماعی بر زنان بسیار بیشتر از مردان است. تفاوت مهم این بود که «ازدواج سفید» ثبت نمی‌شود. به نظر می‌رسید که در این گونه روابط زوج‌ها از لحاظ مالی و عاطفی از یکدیگر حمایت می‌کنند و بسیاری از اعضای نزدیک خانواده آن‌ها از این رابطه آگاه بودند و دخالت مستقیم نمی‌کردند.

بر اساس ۱۲۲ مصاحبه انجام شده در داخل ایران، می‌توان دیدگاه‌های کلی زنان و مردان در ایران را به سه دسته تقسیم کرد. یک گروه مخالف «ازدواج سفید» بودند، گروه دوم به طور مشروط آن را پذیرفتند، در حالی که گروه سوم از آن حمایت کردند. گروه اول با ازدواج سفید مخالفت کردند زیرا این ازدواج هیچ ثباتی نداشت. برای مثال، محمد، سی ساله از تهران،^{۱۵۵}

^{۱۵۴} نمودار ۳.۳.

^{۱۵۵} مصاحبه شماره ۷۷، تهران، ۲۳ تیر ۱۳۹۷.

معتقد بود که این شکل از رابطه فاقد مسئولیت‌پذیری است و فقط نیازهای جسمانی افراد را برآورده می‌کند. حسین، ۳۸ ساله از شیراز،^{۱۵۶} اشاره کرد که به زنانی که وارد چنین روابطی می‌شوند اعتماد ندارد، زیرا از نظر او، این امر نشانی از بی‌مسئولیتی اخلاقی آن‌ها است. شقایق، یک زن ۳۰ ساله تهرانی،^{۱۵۷} مدعی شد که این روابط، حقوق قانونی زنان را تضعیف می‌کند. مهنوش، بیست و هشت ساله و اهل تهران،^{۱۵۸} با بیان اینکه «کشور ما اصلاً آمادگی پذیرش چنین رابطه‌ای را ندارد»، مخالفت خود را ابراز کرد. مهشید، زن ۳۹ ساله تهرانی،^{۱۵۹} افزود که در چنین مواردی در نهایت این زنان هستند که آسیب می‌بینند. زهرا، گوهر و زینت که همگی زنان بی‌سواد شیرازی بودند،^{۱۶۰} معتقد بودند که ازدواج سفید با داشتن دوست پسر تفاوتی ندارد. «مردان از شما سوء استفاده می‌کنند و سپس دورتان می‌اندازند.» در میان مصاحبه‌شوندگان، برخی از مردان نیز به تمایل خود به حق انتخاب در زندگی اشاره کردند. سعید، مردی که قبلاً ازدواج کرده بود، بر این باور بود که در «ازدواج سفید» وفاداری و صداقت بیشتری وجود دارد «زیرا شما با انتخاب و نه بر اساس قرارداد با هم زندگی می‌کنید. طلاق در یک ازدواج رسمی یک کار دشوار و پرهزینه است و اغلب برای جلوگیری از این دردها به ازدواج ادامه می‌دهید. با این حال، همزمان برای حفظ رابطه خیانت می‌کنید و دروغ می‌گویید، حتی اگر دیگر شریک زندگی (پارتنر) خود را دوست نداشته باشید.»^{۱۶۱} در مقابل حسین اهل کرمان گفت: «من به دلایل مذهبی مخالف ازدواج سفید هستم و ترجیح می‌دهم همسرم را بعد از عروسی رسمی به خانه‌مان ببرم.»^{۱۶۲} همه افرادی که مخالف «ازدواج سفید» بودند تحصیلات دانشگاهی داشتند، به جز سه مرد آخر که تحصیلات بسیار کمی داشتند. آن‌ها ازدواج سفید را به این دلیل رد کردند که این یک پیوند ناپایدار است و قوانین موجود هیچ حمایتی برای زوجین فراهم نمی‌کند؛ آن‌ها به ندرت به دلایل مذهبی اشاره می‌کردند.

^{۱۵۶} مصاحبه شماره ۱۶۶، شیراز، ۱۵ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۵۷} مصاحبه شماره ۱۴۵، تهران، ۲۸ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۵۸} مصاحبه شماره ۱۳۸، تهران، ۲۳ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۵۹} مصاحبه شماره ۱۲۴، تهران، ۲۳ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۶۰} مصاحبه شماره ۱۶۰/۱۶۱/۱۶۲، شیراز، ۳۱ خرداد ۱۳۹۷.

^{۱۶۱} تقی آزاد ارمکی، «خانواده سفید، چالشی بنیادی برای خانواده ایرانی»، *زنان/امروز*، شماره ۵، مهر ۱۳۹۳.

^{۱۶۲} مصاحبه شماره ۱۶۵، کرمان، ۷ مرداد ۱۳۹۷.

گروه دوم به طور مشروط ایده «ازدواج سفید» را پذیرفتند. بیشتر آن‌ها معتقد بودند که در شرایط سیاسی کنونی، این رابطه متناقض و دارای آینده‌ای نامشخص خواهد بود. ابراهیم، ۳۶ ساله از تهران^{۱۶۳} چنین گفت که جامعه ایران پر از تضادهای قابل تامل است. مردی دیگر، جعفر پنج‌جاء ساله، که او نیز اهل تهران بود،^{۱۶۴} با ازدواج سفید در صورتی موافق بود که «شرایط اخلاقی» جامعه از نظر او مناسب باشد. دو زن سی و نه ساله - الهام و مهرنوش که هر دو از تهران بودند،^{۱۶۵} چنین می‌اندیشیدند که اگر مردم نسبت به «ازدواج سفید» پذیراتر باشند، مشکلی وجود نخواهد داشت. هر چند که در شرایط کنونی، جامعه ایران هنوز تاب تحمل چنین روابطی را ندارد.

گروه دیگری نیز وجود داشت که «ازدواج سفید» را به این شرط که ماهیت آن موقت باشد پذیرفتند - رابطه‌ای که به هر دو نفر اجازه می‌داد یکدیگر را بشناسند، مسائل مالی خود را حل کنند و راه را برای ازدواج رسمی نهایی خود هموار کنند. این نکته مهمی برای افرادی بود که «ازدواج سفید» را راهی به سوی ازدواج رسمی می‌دانستند. آن‌ها رابطه «سفید» را موقتی می‌دانستند زیرا جامعه ایران هنوز این اصل را نپذیرفته است. در نظرسنجی‌ها، دو زن زهرا و هاله از تهران^{۱۶۶} معتقد بودند که اگر زوج‌ها به دنبال ازدواج جدی هستند و مایل به شناختن یکدیگرند، این شکل از رابطه قابل قبول است. حمیدرضا ۳۶ ساله تهرانی^{۱۶۷} هم گفت، «موافقم، چون فرد با شریک زندگی (پارتنر) اش آشنا می‌شود و می‌تواند مطمئن شود که آیا دوست دارد در آینده با آن فرد زندگی کند یا نه.» مریم ۲۸ ساله تهرانی که اکنون در رابطه «سفید» است نیز در این دسته قرار داشت.^{۱۶۸}

گروه سوم «ازدواج سفید» را بدون قید و شرط پذیرفتند. ناهید از شیراز که اکنون در میانه چهل سالگی است، خاطرنشان کرد: «تنها من هستم که در مورد شرایط رابطه‌ام تصمیم می‌گیرم. هیچ کس نمی‌تواند به من آسیب برساند، مگر اینکه خودم تصمیم بگیرم.»^{۱۶۹} مریم

^{۱۶۳} مصاحبه شماره ۸۰، تهران، ۲۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۶۴} مصاحبه شماره ۸۶، تهران، ۲۶ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۶۵} مصاحبه شماره ۱۳۴، تهران، ۲۴ تیر ۱۳۹۷ و مصاحبه شماره ۱۳۸، تهران، ۲۷ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۶۶} مصاحبه شماره ۱۵۰/۱۴۹، تهران، ۲۰ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۶۷} مصاحبه شماره ۷۸، تهران، ۲۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۶۸} مریم با ما مصاحبه‌ای کامل انجام داد که در متن از آن با نام «ازدواج سفید» مریم نام برده شده است.

^{۱۶۹} مصاحبه شماره ۱۵۲، شیراز، ۳ مرداد ۱۳۹۷.

که او نیز از شیراز بود معتقد بود در هر ازدواجی، چه «سفید» و چه ثبت شده، [احتمال] خسارت، واقعی است و افراد در زمان جدایی رنج می‌کشند.^{۱۷۰} بنابراین، هیچ تفاوتی ندارد. علی بیست ساله از تهران نیز با ازدواج سفید موافق بود، به خصوص زمانی که «کسی مسائل اقتصادی ندارد و می‌تواند با کسی که دوستش دارد زندگی کند.»^{۱۷۱} بنابراین، پاسخ‌ها نشان می‌داد که برای بیشتر افراد، هیچ اشکال اساسی برای «ازدواج سفید» وجود ندارد. بلکه به دلیل آداب و رسوم اجتماعی موجود، اعتقادات مذهبی و محدودیت‌های حکومتی، مردم آن را به صورت مشروط پذیرفته‌اند.

رفتار دولت جمهوری اسلامی

تحقیقات موجود به زبان فارسی در مورد شیوه‌های امروزی ازدواج و زندگی مشترک به شدت کم است و آنچه در دسترس است اغلب سیاسی است. یک مجموعه از تحقیقات رسمی، روابط خارج از تعریف قانونی ازدواج را نوعی انحراف وارد شده از غرب می‌داند. در یکی از این تحقیقات، «ازدواج سفید» در کنار همجنسگرایی، تراجنسی و حتا رابطه جنسی با حیوانات قرار گرفته است.^{۱۷۲}

اولین نشریه‌ای که موضوع «ازدواج سفید» را با روش روزنامه‌نگاری تحقیقی به شکل قابل توجهی منتشر کرد، ماهنامه زنان بود که پس از آن نیز ماهنامه زنان امروز منتشر شد. هر دو مجله را زهرا شرکت، که یک فعال فمینیستی بود، سردبیری و منتشر می‌کرد.^{۱۷۳}

^{۱۷۰} مصاحبه شماره ۱۵۹، شیراز، ۳ مرداد ۱۳۹۷.

^{۱۷۱} مصاحبه شماره ۸۱، تهران، ۲۵ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۷۲} الهه جعفری، «تغییر مفهوم خانواده از ازدواج سفید تا همجنسگرایی؛ نگاهی به سبک زندگی، آسیب‌ها و چالش‌ها»، فصلنامه مطالعات صیانت از حقوق زنان، شماره ۸، تابستان ۱۳۹۶: ۱۵۵.

^{۱۷۳} نشریه زنان به مدت شانزده سال منتشر شد. مجوز آن به دلیل «به خطر انداختن سلامت روحی، روانی و فکری خوانندگان و تهدید امنیت روانی با ارائه عمدی تصویری تاریک از جمهوری اسلامی» در بهمن ۱۳۷۷ از سوی هیات نظارت بر مطبوعات ایران لغو شد.

در سپتامبر ۲۰۱۴، این مجله یک مطالعه پیشگام و خلاقانه منتشر کرد و با اینکه این نمونه، تصادفی و محدود به سیزده نفر، یازده زن و دو مرد (عمدتاً بین ۲۰ تا ۴۰ سال) بود، مخاطبان را شگفت زده کرد.^{۱۷۴} نویسندگان یادآوری کردند که آن‌ها با تعدادی از زوج‌های دیگر در روابطی مشابه روبه‌رو شده‌اند که می‌ترسند یا نمی‌خواهند آشکارا در مورد این موضوع صحبت کنند.^{۱۷۵} این شماره مجله خشم وزارت ارشاد را برانگیخت و دولت در ۷ اردیبهشت ۱۳۹۴، زنان امروز، تنها مجله معتبر و محبوب زنان در ایران را به دلیل اختصاص یک شماره کامل به مفهوم ازدواج‌های سفید توقیف کرد.^{۱۷۶} در همان سال، سیاوش شهریاری، که مدیر دفتر امور اجتماعی و فرهنگی استانداری تهران بود، قول داد که دفتر وی تلاش می‌کند تا راه حلی برای این مشکل بیابد، هرچند از آن زمان تاکنون چیزی پیشنهاد یا ارائه نشده است.^{۱۷۷}

بر اساس مطالعه ارائه شده در زنان امروز، همه کسانی که در «ازدواج سفید» بودند علیرغم موقعیت اجتماعی و خانوادگی‌شان، تحصیلات دانشگاهی داشتند. برای کسانی که قبلاً ازدواج نکرده بودند، این رابطه گامی اولیه به سوی یک ازدواج رسمی و دوره‌ای برای شناخت شریک آینده زندگی بود. با این حال، آن‌هایی که ازدواج کرده و طلاق گرفته بودند، لزوماً به ازدواج فکر نمی‌کردند و از ماندن در یک ازدواج سفید راضی بودند.^{۱۷۸} زوج‌های درگیر در این روابط برای حمایت مالی در درجه اول بیشتر باید به خود متکی می‌بودند و نمی‌توانستند از والدین خود انتظار کمک داشته باشند. هر دو شریک اغلب شاغل بودند و هزینه زندگی را تقسیم می‌کردند؛ هر کس بیشتر درآمد داشت سهم بیشتری پرداخت می‌کرد. در چنین قرار و مداری، قوانین و آداب و رسوم سنتی دیگر اعمال نمی‌شد و هر دو شریک در روند زندگی مساوی بودند.^{۱۷۹} جمهوری اسلامی در وضعیت انکار همیشگی باقی مانده است که گواه آن کمبود اطلاعات رسمی در مورد موضوع «ازدواج سفید» است. تا به امروز، هیچ مطالعه‌ای از سوی دولت در مورد این موضوع وجود نداشته است. تنها مطالب موجود، چیزی بیش از نوشته‌های روزنامه

^{۱۷۴} این مجله با مجوز جدید و با نام جدید *زنان امروز* در تاریخ ۹ اردیبهشت ۱۳۹۳ بازنشر شد.

^{۱۷۵} آزاد ارمکی، «خانواده سفید، چالشی بنیادی برای خانواده ایرانی»، ۱۰.

^{۱۷۶} http://www.bbc.com/persian/iran/205/04/150427_126zanan_e_emrouz_suspende_iran_press.

^{۱۷۷} "Can Iran Control Its Cohabiting Couples?" BBC News, December 5, 10, Middle East (2014). Available at <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-30391593>.

^{۱۷۸} همانجا.

^{۱۷۹} آزاد ارمکی، «خانواده سفید، چالشی بنیادی برای خانواده ایرانی»، ۱۰.

ای نیست که مبتنی بر شنیده‌های از این سو و آن سوست و همچنین نوشته‌های روزنامه‌های غیررسمی و غیر قابل استناد که اغلب به دلیل اینکه مخاطبان زیادی ندارند از فرایند نظارت دولت عبور می‌کنند.

رسانه‌های رسمی، به ویژه برنامه‌های تلویزیونی مورد کنترل دولت نیز به طور عمده در این مورد سکوت کرده‌اند.^{۱۸۰} اگر درباره ازدواج سفید تفسیری ارائه کنند، از آن به عنوان گناه و کاری شرم‌آور یاد می‌کنند.^{۱۸۱} مجلات محبوب‌تر دیگر، به ویژه آن دسته که به اندیشه‌های جوانان و این گروه سنی مربوط می‌شوند، مدت کوتاهی پس از آن همین کار را انجام دادند. ازدواج‌های سفید همچنان از سوی مقامات و بسیاری از نشریات وابسته به آن‌ها به عنوان نوعی انحراف اجتماعی تلقی می‌شود. از نظر آن‌ها این کار به عنوان نوعی توطئه الهام گرفته از غرب شناخته می‌شود که از سوی شبکه‌های اجتماعی و تلویزیون‌های ماهواره‌ای تبلیغ می‌شود، که تأثیر محدودی بر مردم ایران دارد و بنابراین نیازی به اقدام جدی دولت ندارد. روزنامه کیهان که به بلندگوی رژیم معروف است، ازدواج سفید را یک توطئه بین‌المللی می‌داند که از سوی بی‌بی‌سی و دیگر خبرگزاری‌هایی که مصمم به تضعیف نهاد خانواده در ایران هستند، حمایت می‌شود.^{۱۸۲} برای محکوم کردن این کار تلاش‌های قانونی و شرعی انجام شده است. در سال ۱۳۹۳، محمد محمدی گلپایگانی، رئیس دفتر رهبر، با اشاره به پدیده افزایش تعداد زوج‌های ازدواج نکرده، از وزارت دادگستری خواست تا با این دسته افراد برخورد کند.^{۱۸۳} آیت الله گلپایگانی مدعی شد که زندگی مشترک خارج از ازدواج بر کل جامعه اثر می‌گذارد، زیرا «موجودیت حلال آن‌ها از بین می‌رود» و «نسل‌های آینده حرامزاده خواهند بود.»^{۱۸۴} گفته شده

^{۱۸۰} با این حال، اولین مصاحبه رسمی شناخته شده در سال ۹۱ از سوی سردار طلایی، فرمانده سابق شهر تهران و رئیس کمیسیون فرهنگی و اجتماعی شورای شهر تهران انجام شد که در آن او تأیید کرد «زندگی مشترک بدون ازدواج واقعاً در مناطق شمالی تهران وجود دارد.» موسوی زاده، توانیا و نحوی، «دیدگاه حقوقی نسبت به ازدواج سفید در ایران.»^{۱۸۱} مدیر دفتر رهبری، آیت الله گلپایگانی که با شرم‌آور خواندن زندگی مشترک بدون ازدواج وجود آن را تأیید کرد. مسعود گلچین و ساعد صفری، «کلان شهر تهران و ظهور نشانه‌های الگوی تازه از روابط زن و مرد. مطالعه زمینه، فرایند و پیامدهای هم خانگی»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران* ۱۰، ش ۱، بهار (۱۳۹۶): ۳۰.

^{۱۸۲} «وقتی رسانه‌های خارجی ساز ازدواج سفید را کوک می‌کنند، نقشه جدید شبکه‌های ماهواره‌ای برای تخریب خانواده در ایران،» کیهان، ۶ بهمن (۱۳۹۳): ۸.

¹⁸³ Mostaghim and Parvini, 'White Marriage' a Growing Trend for Young Couples in Iran."

¹⁸⁴ Golnaz Esfandiari, "Rise in Cohabitation Has Iran Officials Railing Against 'White Marriage,'" Radio Free Europe, Radio Liberty, December 6, 2014. <http://www.rferl.org/articlepintview/26728820.html>. 1.

که وی در جای دیگر گفته است: «مقاومت در برابر این روابط نادرست و حفظ دین، وظیفه حاکم اسلامی است.»^{۱۸۵} دفتر رهبری خواستار «بی‌رحمی» با کسانی شد که در چنین روابطی زندگی می‌کنند.^{۱۸۶} در خرداد ۱۳۹۵ معاون دفتر سلامت جمعیت اعلام کرد که وزارت کشور به زودی به مسائل مربوط به این پدیده رسیدگی خواهد کرد - ادعایی که هرگز از سوی دولت پیگیری نشد. سایر مقامات، با درک این موضوع که وجود تعداد زیاد این روابط، سرکوب را برای دولت غیرممکن می‌کند، تمایل به نرم کردن لحن اظهارنظرها در این مورد داشته‌اند. محمد گلزار، معاون سازمان امور جوانان اعلام کرد: «آمار موجود در مورد ازدواج سفید به نسبت پایین است و نیازی به نگرانی در این زمینه نیست.»^{۱۸۷} اشرف بروجردی، یکی دیگر از مقامات دولتی، ازدواج سفید را «تب‌گذرا» خواند که نباید به یک موضوع جدی اجتماعی تبدیل شود و پیشنهاد کرد که دولت باید از دخالت در زندگی خصوصی مردم دست بردارد، زیرا فقط می‌تواند «وضعیت را بدتر کند.»^{۱۸۸}

ازدواج سفید: یک معمای اجتماعی

نظرسنجی ما، به همراه مطالعاتی که در زبان فارسی در مورد این موضوع موجود است، نشان می‌دهد که مردان در ازدواج سفید از زنان راضی‌تر هستند. یک مرد سی ساله گفت: «من خودم به اندازه کافی مشکل دارم. دیگر نمی‌خواهم نگران پرداخت وام مسکن و سایر مسائلی که زندگی زناشویی به همراه دارد باشم. در شرایط فعلی، هم من و هم شریکم هر کدام نگران مشکل خودمان هستیم.»^{۱۸۹}

^{۱۸۵} آیت الله محمدی گلپایگانی ازدواج سفید شرم‌آور است»، روزنامه شرق، ۱۰ آذر (۱۳۹۳): ۱۴.

^{۱۸۶} “White Marriages, Iran’s Cohabiting Couples,” *The Week*, 1–2.

^{۱۸۷} «آمار ازدواج سفید بالا نیست»، روزنامه شرق، ۶ اردیبهشت (۱۳۹۴): ۱۶.

^{۱۸۸} یک خبر، «سه چهره در مورد ازدواج سفید»، روزنامه شرق، ۱۳ آذر (۱۳۹۳).

^{۱۸۹} همانجا، ۱۹۰.

زندگی در کلان‌شهرهای ایران شرایط سختی را بر بیشتر خانواده‌های ایرانی به ویژه نسل جوان تحمیل می‌کند.^{۱۹۰} یکی از مصاحبه‌شوندگان گفت که او و شریک زندگی (پارتنر) اش دانشجوی هستند و برای پرداخت برخی نیازها به صورت نیمه وقت کار می‌کنند؛ آن‌ها در این شرایط نمی‌توانستند ازدواج کنند. زندگی مشترک بدون ازدواج هزینه‌های زندگی آن‌ها را کاهش داده و امکان پرداخت هزینه‌های دانشگاه را فراهم کرده بود.^{۱۹۱}

از دیگر دلایل مهم می‌توان به کمبودهای مالی، مخالفت‌های والدین، تفاوت در سن و دستاوردهای تحصیلی و مدت زمان زندگی مشترک اشاره کرد. به عنوان مثال، یکی از مصاحبه‌شوندگان بیان کرد که «من واقعاً عاشقش بودم تا جایی که حاضر بودم برای او بمیرم و کاری که او را ناراحت کند انجام ندهم.»^{۱۹۲} اما، چنین وابستگی‌هایی اغلب زنان را به اصرار بر ازدواج رسمی سوق می‌دهد، که می‌تواند باعث ایجاد ترس در شریک مرد آینده او شود و باعث کناره‌گیری وی از رابطه شود.^{۱۹۳} اصرار زن برای تبدیل یک رابطه «سفید» به رابطه رسمی‌تر می‌تواند به دلیل وابستگی عمیق او به نهاد ازدواج یا فشارهای اجتماعی و یا ترس از عدم اطمینانی باشد که زندگی مشترک در این شکل به وجود می‌آورد.^{۱۹۴}

از سوی دیگر، حداقل برخی از زنان به دنبال برابری در رابطه مشترک بودند و ازدواج رسمی را چیزی جز تضعیف استقلال‌ی که به سختی به دست آورده بودند، نمی‌دانستند. برای این زنان، زندگی با والدین مانند زندگی در شرایط نظارت دائم بود. مهناز کوشا این را همچون یک «قرارداد نامرئی» توصیف کرده است که زندگی زنان را محدود می‌کند و نهاد خانواده را در

^{۱۹۰} یک مرد ۲۸ ساله با پیشینه خانوادگی سنتی و محافظه‌کار گفت که ترجیح می‌دهد دوست دخترش تا زمانی که بتواند هزینه عروسی را تأمین کند با والدین خودش زندگی کند. «اگر شوهر نتواند تأمین‌کننده باشد، هیچ اختیاری در اداره خانواده خود نخواهد داشت.» آشکار است که این اظهار نظر از دیدگاه سنتی ازدواج حمایت می‌کند، که در آن انتظار می‌رفت شوهر تنها تأمین‌کننده باشد و بیشترین اقتدار را در خانواده داشته باشد. رجوع کنید به راضیه مکوند، «نگارش زنان و مردان مجرد شهر تهران به همبازی و بررسی عوامل موثر بر آن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا تهران، ۱۳۹۶. احمد، سی و پنج ساله که در تهران زندگی می‌کند، رابطه «سفید» را رد کرد و آن را به ویژه برای مردان امری بی‌بهره و احقرانه و خالی از مسئولیت دانست. نور، چهل و سه ساله و همچنین اهل تهران، دیدگاهی مشابه با احمد داشت. مصاحبه ش. ۱۶۵. کرمان، ۸ تیر ۲۰۱۸.

^{۱۹۱} نادر کریمی‌ان و سمانه سالاری، «رابطه همخانگی در ایران، بررسی کیفی و علل انگیزه‌های گرایش به آن»، مطالعات روانشناسی بالینی، ش. ۲۱، زمستان (۱۳۹۴): ۱۹۹.

^{۱۹۲} ابوالفضل ذوالفقاری و اکرم رضانی، «آسیب‌شناسی روابط خارج از عرف دختران»، پژوهش‌نامه مددکاری اجتماعی، ش. ۴، تابستان (۱۳۹۴): ۲۱۵.

^{۱۹۳} «ازدواج سفید»، ۷-۶.

¹⁹⁴ Mahnaz Kousha, *Voices from Iran: The Changing Lives of Iranian Women* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), 198-9.

اولویت قرار می‌دهد. «برای برخی از زنان، حقوق اجتماعی محدود یک مشکل است. حاکمیت خانواده چنان بالا است که برای حفظ این نهاد اولیه، باید همه حقوق و نیازهای فردی محدود شود. خانواده برای زنان نقطه تمرکز اصلی در نظر گرفته می‌شود. هر چیزی که توجه زنان را از این مسئولیت اصلی دور کند باید در کمترین حد ممکن باشد.»^{۱۹۵}

با این حال، این طور نبود که همه زنان تسلیم خواسته‌ها و انتظارات خانواده خود شوند. به عنوان مثال، ناهید، اهل شیراز، از ازدواج سفید بسیار حمایت می‌کرد، زیرا به او این فرصت را می‌داد تا روابط را بر اساس شرایط خودش بسازد.^{۱۹۶} زن دیگری مدعی شد که در حالی که «مهریه و کمک هزینه زندگی برای زن امتیاز محسوب می‌شود، اما استقلال او را سلب می‌کند و زن به شوهرش وابسته می‌شود.»^{۱۹۷}

قوانین ازدواج و طلاق همیشه به شوهر امتیاز داده است. در اواخر قرن بیستم، بسیاری از زنان تحصیلکرده و با سابقه کار به این نتیجه رسیدند که بهتر است در زمان ازدواج داوطلبانه از مهریه در عقد ازدواج خود صرف‌نظر کنند و در عوض در قرارداد خود شرط کنند که حق طلاق و در صورت طلاق یا فوت شوهرشان حق حضانت فرزندان را داشته باشند که در این رابطه به وجود می‌آیند. در چنین مواردی به ازدواجی که از هم پاشیده می‌شد، «طلاق توافقی» گفته می‌شد. زمانی که پس از انقلاب قوانین طلاق و حضانت مردسالارانه‌تر هم شد، این شکل از طلاق در جمهوری اسلامی رایج‌تر شد که در آن زنان از برخی حقوق مالی خود چشم‌پوشی می‌کنند تا در ازای آن حق طلاق و حضانت فرزندان را به دست آورند که از این ازدواج به دنیا آمده‌اند.^{۱۹۸} یکی از نتایج این تغییر این بود که با از بین رفتن مزایای اقتصادی ازدواج، برخی از زنان شهری دلیل کمتری برای ازدواج می‌دیدند؛ در نتیجه، زندگی مشترک بدون ازدواج جای خود را به یک جایگزین مناسب داد.

¹⁹⁵ Mahnaz Kousha, *Voices from Iran: The Changing Lives of Iranian Women* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), 198–9.

^{۱۹۶} مصاحبه ش. ۱۵۲، شیراز، ۱۴ تیر ۱۳۹۷.

^{۱۹۷} گلچین و صفری، «کلان شهر تهران»، ۲۹–۵۷.

^{۱۹۸} طلاق توافقی حتا در زمانی که در قباله ازدواج درج نشده باشد نیز ممکن است انجام شود، به این شرط که هر دو طرف موافق شرایط طلاق باشند.

زندگی در شهرهای بزرگ ایران برای زندگی مشترک بدون ازدواج مناسب‌تر است، اگرچه مصاحبه با تعدادی از جوانان کرمانشاهی^{۱۹۹} و زاهدانی^{۲۰۰} نشان داد که جوانان به طور کلی مخالفت کمی با زندگی مشترک بدون ازدواج دارند. حتا در شهرهای سنتی‌تر جنوب و جنوب شرقی مانند بندرعباس و کرمان مواردی از زندگی مشترک بدون ازدواج وجود داشت، اگرچه آمار دقیقی برای اثبات این ادعا وجود ندارد؛ اما تهران، هم به دلیل وسعت (بیش از ده میلیون نفر) و هم به دلیل سطح آگاهی اجتماعی، نسبت به شهرهای دیگر متمایز است. یکی از مصاحبه‌شوندگان گفت: «من تهران را دوست دارم. هر کسی که باشی قبولت دارد،»^{۲۰۱} یعنی هر سبک زندگی که داشته باشی، در تهران همیشه مورد پذیرش هستی.

به گفته بسیاری از زوج‌های جوان، رهایی از مداخله والدین شاید یکی از مهم‌ترین جوانب بارز ازدواج سفید است^{۲۰۲}، زیرا هر دو طرف می‌توانند در هر زمان و بدون هیاهو و تشریفات زیادی به این رابطه پایان دهند. هیچ انتظاری از هیچ یک از طرفین وجود ندارد و بدهی‌های اقتصادی بسیار اندک است.^{۲۰۳} این سبک زندگی جدید با وجود ناممکن به نظر رسیدن آن، در کنار عروسی‌ها و جشن‌های سنتی رشد کرده و در حال شکوفایی است.^{۲۰۴} آنچه ازدواج سفید را متفاوت می‌کند این است که این «تعهد» نه «قراردادی» و نه «دائمی» است. هر یک از طرفین می‌تواند به میل خود به آن پایان دهد.^{۲۰۵} در این رابطه، بستگان نزدیک آن زوج در حاشیه قرار دارند و هیچ مسئولیتی ندارند.^{۲۰۶} در یک مصاحبه، زنانی بودند که باور

^{۱۹۹} برای اطلاعات بیشتر به محسن نیازی و لیلا پرنیان، «طبقه‌بندی دوستی‌های بین دو جنس مخالف در میان دختران

جوان شهر کرمان»، زن در توسعه و سیاست، ش. ۴۷، زمستان (۱۳۹۳): ۵۵۹-۷۶.

^{۲۰۰} مصاحبه ش. ۱۴۱، زاهدان، ۱۳۹۶.

^{۲۰۱} گلچین و صفری، «کلان شهر تهران»، ۵۱.

^{۲۰۲} رویا کریمی مجد، «ازدواج سفید، اتاقی با در باز»، رادیو فردا (۱۳۸۵): ۲. دسترسی در ۲۴ خرداد.

(<http://www.radiofarda.com/articleprintview/27776567/html>)

²⁰³ Esfandiari, "Rise in Cohabitation Has Iran Officials Railing Against 'White Marriage,'" 2.

^{۲۰۴} آزاد ارمکی، «خانواده سفید، چالشی بنیادی برای خانواده ایرانی»، ۶.

^{۲۰۵} مجد، «ازدواج سفید، اتاقی با در باز»، ۲.

^{۲۰۶} همانجا.

داشتند استقلال بیشتری در این سبک زندگی جدید دارند و مجبور به «تحمل مسئولیت‌ها یا تعهدات یک زندگی زناشویی» نیستند.^{۲۰۷}

با این حال، پیامدهای منفی زندگی مشترک بدون ازدواج برای زنان بسیار بیشتر از مردان است. زنان اگر از سوی شریک زندگی (پارتنر) خود مورد آزار و اذیت قرار بگیرند هیچ پشتیبانی قانونی ندارند زیرا می‌ترسند که مقامات به ماهیت رابطه‌شان پی ببرند. این احتمال در مورد این زنان زیاد است که از ترس تحقیر شدن، خود و سبک زندگی خود را از خانواده و دوستان‌شان پنهان کنند و نسبت به شریک مرد خود با خطرات بسیار بیشتری روبه‌رو باشند. زنان در این مسیر تنها هستند و عواقب آن می‌تواند برای آنان پرهزینه باشد.

با این حال، ازدواج سفید در حال افزایش است. وقتی از آن‌ها سوال شد که از چه چیز ازدواج سفید بیشتر می‌ترسند، بسیاری از پاسخ‌دهندگان نگرانی‌های اجتماعی و حقوقی خود را ابراز کردند. مرد جوانی که از سبک زندگی جدید خود به نسبت راضی به نظر می‌رسید، از این نگران بود که خانواده‌های شان نسبت به آنچه که نوعی فساد اخلاقی می‌دانستند چه واکنشی ممکن بود نشان دهند. اگر محکوم و به شدت سرزنش شوند، این امر نه تنها بر مرد یا زنی که در چنین رابطه‌ای هستند، بلکه بر کل خانواده تاثیر بدی می‌گذارد.

یکی از افرادی که در ازدواج سفید بود، گفت: «من مردی هستم که اهل خانواده است و دوست دارم همچنان در جمع خانواده [بستگان نزدیک] باقی بمانم. با این حال، هر زمان که برای دیدار خانواده‌ام به یزد می‌روم، من و شریک زندگی‌ام (پارتنرم) باید از هم جدا شویم و هر کدام راه خودمان را برویم. این کار سختی است.»^{۲۰۸} مرد دیگری گفت که دوست دارد این سبک زندگی جدید را داشته باشد اما آن را غیرممکن می‌داند.^{۲۰۹} با این حال، سومی گفت که «تاکنون خانواده من از رابطه من بی‌اطلاع بوده‌اند و اگر بفهمند، متعجب و بسیار ناراحت خواهند شد.»^{۲۱۰}

پیامد جدی‌تر ازدواج سفید، به ویژه برای زنانی که در سنین باروری هستند، بارداری است. این مسئله نه تنها شامل زوج‌ها، بلکه شامل کودکی که خارج از ازدواج به دنیا می‌آید نیز

^{۲۰۷} همانجا.

^{۲۰۸} گلچین و صفری، «کلان شهر تهران»، ۵۱.

^{۲۰۹} مصاحبه ش. ۱۴۳، بم، ۱۷ آذر ۱۳۹۶.

^{۲۱۰} سمیه قاسمی و حسن محدثی گیلوانی، «مطالعه جامعه‌شناختی دروغ‌گویی در روابط بیناجنسی زوج‌های تهران»، *پژوهش‌نامه زنان پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی* ۸، ش. ۳، پاییز (۱۳۹۳): ۱۱۰.

می‌شود. مقامات بدون اثبات ازدواج والدین برای فرزند گواهی تولد صادر نمی‌کنند و بنابراین کودک فاقد حمایت قانونی خواهد بود و این امر ثبت‌نام در مدرسه را برای او دشوار خواهد کرد. در حال حاضر بسیاری از فرزندان مهاجران غیرقانونی ساکن و شاغل در ایران از جمله افغان‌ها با این معضل روبه‌رو هستند. سقط جنین غیرقانونی امری رایج است و گاهی به دلیل درمان و عمل اشتباه و غیراخلاقی از سوی پزشکانی که مجوز ندارند و قلبی‌اند، عوارض جسمی به همراه می‌آورد. یکی از پاسخ‌دهندگان گفت که «یک رخداد بزرگ در رابطه ما زمانی بود که یک بارداری ناخواسته پیش آمد و رابطه ما را پیچیده کرد که تنها پس از سقط جنین حل شد.»^{۲۱۱}

هنگامی که مسائل مالی در میان است، در اصل این زن است که بیشترین فشار را متحمل می‌شود، زیرا هیچ یک از طرفین نمی‌توانند مسائل مالی و امنیتی را در دادگاه حقوقی مطرح کنند. اغلب این زن است که باید سازش کند، زیرا نمی‌تواند علیه شریک زندگی که از نظر قانونی وجود ندارد به دادگاه شکایت کند.^{۲۱۲}

یکی از جدی‌ترین پیامدهای ازدواج سفید این است که می‌تواند به تقویت چندهمسری کمک کند. ثبت رسمی ازدواج در ایران شامل درج نام هر یک از طرفین در شناسنامه طرف مقابل است. طبق قوانین موجود، مرد برای ازدواج با زن دوم باید رضایت همسر اول خود را داشته باشد. با این حال، هنگامی که زنی با آگاهی کامل از عواقب آن، موافقت می‌کند که بدون ازدواج رسمی با مردی زندگی کند، راه را برای چندهمسری غیرقانونی باز می‌کند. یکی از زنانی که با او مصاحبه شد توضیح داد که چگونه شریک زندگی یک مرد متاهل شد. «پس از طلاقم، خانواده‌ام مرا طرد کردند و رئیس‌م که مردی متاهل است، جایی برای من اجاره کرد و از آن پس هر روز به دیدنم می‌آید.»^{۲۱۳}

سوال این است که مردان و زنان جوان ایران تا کی می‌توانند چنین «زندگی دوگانه» ای داشته باشند؟^{۲۱۴} فرنگیس، یک مصاحبه‌شونده زن، با وجود ترس و نگرانی‌های موجود در چنین رابطه‌ای، مزایای آن را برشمرد. او باور داشت که زنان احساس استقلال بیشتری می‌کنند. چنین

^{۲۱۱} مسعود گلچین و سعید صفری، «کلان شهر تهران»، ۵۱.

^{۲۱۲} همانجا، ۳۲.

^{۲۱۳} نادر کریمی‌ان و سمانه سالاری، «رابطه همخانگی در ایران»، ۱۹۱.

^{۲۱۴} همانجا، ۳.

رابطه‌ای پیچیدگی‌های مربوط به زندگی زناشویی را نداشت.^{۲۱۵} برای فرنگیس بزرگ‌ترین مزیت ازدواج سفید این بود که شبیه اتاقی با در باز بود. هر زمان که خواستید، می‌توانید خارج شوید و هیچکس نمی‌تواند مانع شما شود. اما اگر اتاق راحت، گرم و نرم و روشن بود، چرا باید آن را ترک کنید؟ آنچه مهم است، این است که تشخیص داده شود در بسته نیست. ازدواج اغلب به شما احساس زندگی پشت درهای بسته را می‌دهد. اگر زمانی تصمیم بگیرید می‌خواهید در را باز کنید و بروید، اول باید بدانید که آیا کلید دارید یا نه. «اگر کلیدی به شما داده نشود چه؟ چه خواهید کرد؟»^{۲۱۶}

در ازدواج سفید از چندین زاویه ترس و نگرانی حاکم است. یکی از ترس‌ها این است که این رابطه ممکن است کشف شود یا به پلیس امنیت اخلاق گزارش شود، که ممکن است به در خانه بیایند و حتی زوج را دستگیر کنند. واکنش همسایه‌ها و خانواده‌ها، یکی از دیگر ترس و نگرانی‌های جدی است. مرجان که با دوست پسرش در شهر اراک زندگی می‌کند، گفت که تا به حال مجبور شده چهار بار خانه‌اش را تغییر دهد زیرا صاحبخانه متوجه شده که او و شریک زندگی (پارتنر) اش ازدواج نکرده بودند. بسیاری از زوج‌های مجرد برای پنهان کردن رابطه‌شان، حلقه ازدواج نمایشی در دست می‌کنند و شجره‌نامه‌های خانوادگی یکدیگر را حفظ می‌کنند تا در صورت بازجویی پلیس اخلاقی، ازدواج‌های ساختگی‌شان واقعی به نظر برسد.^{۲۱۷}

برخی از زنان برای مدت کوتاهی ازدواج سفید کردند اما در نهایت تصمیم به بیرون آمدن از آن گرفتند. مینا سی و دو ساله در چنین رابطه‌ای بود. او اکنون در مورد صداقت مردانی که وارد رابطه «سفید» می‌شوند، تردید دارد. «در حالی که زنان صد در صد درگیر رابطه هستند، مردان این کار را نمی‌کنند. این زنان هستند که در نهایت می‌بازند. مردان می‌توانند امروز با شما باشند و فردا با شخص دیگری.»^{۲۱۸} پریسا سی و پنج ساله، شش سال با مردی زندگی کرده بود و اکنون از این رابطه پشیمان است. او احساس می‌کند که از نظر مالی و عاطفی ضرر کرده است و معتقد است که شریک زندگی (پارتنر) اش به هر شکل ممکن از او سوءاستفاده کرده است.

^{۲۱۵} مجد، «ازدواج سفید، اتاقی با در باز»، ۱.

^{۲۱۶} همانجا، ۲/۲.

^{۲۱۷} نادر کریمی‌ان و سمانه سالاری، «رابطه همخانگی در ایران»، ۲.

^{۲۱۸} آزاد ارمکی، «خانواده سفید، چالشی بنیادی برای خانواده ایرانی»، ۱۳.

حتا الان هم او را به حال خود نمی‌گذارد. او گفت که دیگر وارد چنین رابطه‌ای نمی‌شود و ازدواج رسمی را ترجیح می‌دهد.^{۲۱۹} از طرف دیگر مردان چیزهای کمتری برای از دست دادن دارند. در ازدواج سفید، مردان مجبور نیستند برای عروسی‌های گران‌قیمت و یا برای مهریه که در عقد ازدواج رسمی مقرر شده است، هزینه‌ای بپردازند. علی‌از تهران، که با او مصاحبه شد خاطرنشان کرد: «ازدواج گران است و طلاق حتا گران‌تر هم هست. چرا به چیزی که از آن مطمئن نیستید متعهد شوید؟»^{۲۲۰}

برای کسانی که درگیر ازدواج سفید هستند، پیامد دیگر آن غیرقابل پیش‌بینی بودن آن است. در چنین مواردی بار دیگر زنان با آسیب‌های بیشتری مواجه می‌شوند. زنی که زندگی مشترکش با شریک مرد به طور ناگهانی به پایان رسیده بود، گفت: «زخم‌های رابطه هنوز با من است، به دلیل وابستگی من به او - عدم اطمینانی که نسبت به دیگران و در رابطه بعدی دارم... بعد از مدتی گفتم برای ایجاد یک رابطه جدید آماده نیستم، آماده نیستم که فرد دیگری را دوست داشته باشم.»^{۲۲۱} مصاحبه‌شونده مردی که ازدواج سفید را تجربه کرده بود، اعتراف کرد که «هر وقت احساس کردم دیگر نمی‌توانم ادامه دهم، می‌توانم رابطه را ترک کنم، بدون اینکه نگران دعوای حقوقی و مطالبات بازپرداخت جهیزیه یا مهریه باشم.»^{۲۲۲}

به دلایلی که کاملاً روشن است، در کل مردان بیشتر از زنان از ازدواج سفید استقبال می‌کردند. زنان تمایل داشتند که یک رابطه «سفید» را به رابطه رسمی تغییر دهند. مهرانگیز کار، وکیل برجسته و فعال حقوق زنان، اینطور بیان کرده است که زنانی که در چنین روابطی مورد آزار و اذیت فیزیکی قرار می‌گیرند، از ترس اینکه متهم به زنا شوند، نمی‌توانند از قانون کمک بگیرند.^{۲۲۳} در نتیجه زنان در ایران و دیگر جوامع اسلامی که پیوندهای اجتماعی و مذهبی در آن‌ها قوی است و افراد را می‌توان به دلیل روابط خارج از قواعد رفتاری سنتی طرد و به شدت مجازات کرد، بیشتر آسیب می‌بینند.

^{۲۱۹} همانجا، ۱۴-۱۵.

^{۲۲۰} همانجا.

^{۲۲۱} گلچین و صفری، «کلان شهر تهران»، ۱۵۱.

^{۲۲۲} قاسمی و گیلوانی، «مطالعه جامعه شناختی دروغ‌گویی در روابط بین جنسی زوج‌های تهران»، ۵۱.

^{۲۲۳} "Can Iran Control Its Cohabiting Couples?" BBC News, BBC.com, December 10, 2014.

نتیجه‌گیری

پس از جمع‌آوری، کد گذاری و تجزیه و تحلیل داده‌های به دست آمده از ۱۷۲ نظرسنجی انجام شده در ایران و تورنتو، دو فرضیه را مورد آزمون قرار دادیم. یکی این بود که مردان و زنان در ایران دیدگاه‌های متفاوتی در مورد ازدواج سفید دارند، در حالی که مردان و زنان در تورنتو دیدگاه‌های مشابهی دارند. دوم این بود که زنان در ایران نظر متفاوتی در مقایسه با زنان در کانادا دارند، یا مردان در ایران نظر متفاوتی در مقایسه با مردان در کانادا دارند. در واقع نتیجه نظرسنجی ما نشان داد که نتایج در ایران و تورنتو در عمل یکسان بود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس نمونه‌های ما، زنان و مردان ساکن ایران، در مقایسه با ایرانیان مقیم کانادا، درک مشابهی در مورد ازدواج سفید دارند. این یافته قابل توجه است، زیرا نشان می‌دهد که کسانی که در تورنتو مورد بررسی قرار گرفتند همان نگرانی‌هایی را دارند که افراد ساکن در ایران دارند. از نظرات بیان شده، تعداد بسیار کمی از پاسخ‌دهندگان از منظری کاملاً مذهبی به ازدواج سفید نگاه کردند. برعکس، بیشتر آن‌ها به طور عمد به پیامدهای اجتماعی و فرهنگی آن در ایران امروزی توجه داشتند.

رژیم اسلامی اغلب به ازدواج سفید به عنوان «ازدواج سیاه»^{۲۲۴} اشاره کرده و موضوع را در چارچوب وسیع‌تری که آن را فتنه برانگیخته شده از سوی جنبش سبز در سال ۸۸ می‌خواند، نشان داده است. منظور از جنبش سبز خیزش‌های مردمی در پی تقلب در انتخابات ریاست جمهوری در ایران در سال ۸۸ است. این گفتمان با این روایت مداوم دولت همراه شد که می‌گوید «دشمن» (یعنی ایالات متحده) در صدد تغییر رژیم است و برای اجرای نقشه‌های خود هر کاری که در توانش باشد انجام خواهد داد. پس از اینکه ترامپ به طور ناگهانی توافق هسته‌ای ۲۰۱۵ را، که در دوره دولت ریاست جمهور اوباما مورد مذاکره قرار گرفته بود، ترک کرد و تحریم‌های شدیدی بر مردم اعمال کرد، اقتصاد ایران به شدت آسیب دید. در آوریل ۲۰۱۸، پول ایران با کاهش شدید ارزش روبه رو شد و به این ادعای دولت مبنی بر اینکه معضلات اجتماعی و داخلی ایران به دلیل فتنه خارجی است مشروعیت بخشید.

²²⁴ Nobles, "A Potential Dark Side to Iran's White Marriages," 2.

در مفهومی گسترده‌تر، ازدواج سفید را می‌توان به عنوان واکنشی دید که به شکست نسبی جنبش زنان برای اصلاحات قانونی، به ویژه کمپین یک میلیون امضا صورت گرفت، که در آن زنان متعهد شدند قوانین مربوط به حقوق زنان مانند قوانین ازدواج، چندهمسری و طلاق را تغییر دهند، و فهرست بلندبالایی از خواسته‌های دیگری تهیه کرده بودند که از آن زمان به بعد به عقب رانده شده‌اند.^{۲۲۵} با این حال، برخلاف همه مشکلاتی که زنان و گروه‌های مدافع حقوق زنان در ایران از زمان انقلاب ۱۳۵۷ با آن روبه‌رو شده‌اند، «شکوفایی باورنکردنی در تولیدات فکری و فرهنگی زنان» وجود داشته است.^{۲۲۶} طنز قضیه اینجاست که این موضوع ریشه در تلاش‌های حکومت انقلاب اسلامی داشت. دولت، زنان بخش‌های مذهبی و محافظه‌کار جامعه را تشویق کرد تا برای رسیدن به اهداف تعیین شده از سوی دولت اسلام‌گرا از نظر اجتماعی و سیاسی فعال‌تر شوند. مفهوم آنتونیو گرامشی از هژمونی زیر مدیریت دولت، چشم‌انداز تازه‌ای برای درک روندهای اصلی در جمهوری اسلامی ارائه می‌دهد.^{۲۲۷} گرامشی دولت را یک سیستم هژمونیک می‌داند که با تحمیل ایدئولوژی و قدرت خود از راه ارگان‌ها و نهادهایش، خود را تداوم می‌بخشد. در نتیجه، مهم نیست که دولت از چه چیزی حمایت می‌کند، زیرا به عنوان یک سیستم قدرتمند عمل می‌کند که با تحمیل ایدئولوژی و دستگاه‌های دولتی‌اش بر شهروندان خود بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی را کنترل می‌کند. این مفهوم توسط لوئی آلتوسر، که نظریه گرامشی در مورد هژمونی دولت را از منظر ساختاری ارائه کرد، بیشتر تکامل یافت و نشان داد که چگونه دستگاه ایدئولوژیک دولتی ایدئولوژی را به عموم مردم منتقل و توزیع می‌کند.^{۲۲۸}

هر دو مفهوم هژمونی ایدئولوژیک و فرهنگی را می‌توان در مورد رژیم اسلامی به کار برد، جایی که ایدئولوژی دولتی به شدت حاکم است و مرد/پدرسالاری تعیین می‌کند چه چیزی برای شهروندان بهتر است و این ایدئولوژی را از راه نهادهای مختلف دولتی پخش می‌کند.

^{۲۲۵} مراجعه کنید به، کمپین یک میلیون امضا.

^{۲۲۶} See Afsaneh Najmabadi, "(Un)veiling Feminism," in *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. Vol. III, ed. Haideh Moghissi (London: Taylor and Francis Ltd, 2005): 217–20.

^{۲۲۷} See Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence & Wishart, 1971) and *Selections from Political Writing, 1910-1920* (London: Lawrence & Wishart, 1977) for a full discourse on the subject.

^{۲۲۸} See Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism* (London: Verso, 2014).

هژمونی ایدئولوژیک به عنوان یک سیستم کنترل فکر عمل می‌کند. این را می‌توان از راه تبلیغات سیاسی یا از راه رسانه‌های زیر کنترل دولت انجام داد.

با این حال، بیشتر شهرنشینان تحصیل کرده در ایران، ازدواج سفید را نه از منظر دولتی، بلکه از منظر عملی نگاه می‌کنند.^{۲۲۹} به نظر می‌رسد یک توافق نظر کلی وجود دارد مبنی بر اینکه ازدواج سفید از نظر تعهدات عاطفی تفاوتی با ازدواج واقعی ندارد. در چندین مورد، زنان مطلقه‌ای که در ازدواج سفید بودند و مورد مصاحبه قرار گرفتند، این رابطه را ترجیح دادند و قصد تغییر آن به ازدواج رسمی را نداشتند. یکی از خانم‌های شاغل مدعی شد که این رابطه را به پدر و مادرش اطلاع داده است و از آنجایی که او مستقل بوده و طلاق گرفته است، والدینش مخالفتی نشان نداده‌اند. سارا که در زمان مصاحبه بیست و نه ساله بود گفت که در طول چهار سال ازدواج رسمی خود بسیار تنها بوده است. به گفته او، طلاق پس از ازدواج رسمی بسیار دشوارتر از جدایی پس از ازدواج سفید است. «در طلاق، فرد باید هزینه‌های قانونی، اجتماعی و عاطفی جدایی را متحمل شود، در حالی که در ازدواج سفید، تنها احساسات است که تأثیر بد می‌گذارد.»^{۲۳۰}

زنان مصاحبه شده‌ای که ترجیح می‌دادند در ازدواج سفید بمانند و آن را به ازدواج رسمی تبدیل نکنند، چه مجرد و چه مطلقه، همه دلایل خود را داشتند. آن‌ها می‌ترسیدند که بین خانواده و شریک زندگی (پارتنر) شان از نظر اجتماعی هیچ سازگاری وجود نداشته باشد، یا اینکه شریک زندگی (پارتنر) شان در موقعیتی نبود که تعهدات مالی و اجتماعی جدی را انجام دهد که پیش نیاز ازدواج بود.^{۲۳۱} زندگی مشترک در مقایسه با ازدواج رسمی به روابط عادلانه‌تری برای هر دو طرف می‌انجامید. یک زن اشاره کرد که مجبور نیست پیراهن‌های پارتنرش را به خشک‌شویی ببرد یا برای او غذا بپزد و اگر این کار را می‌کرد، پارتنرش همیشه سپاسگزار بود. حمایت از ازدواج سنتی، هم در میان ایرانیان داخل ایران و هم در خارج از کشور همچنان قوی است. زنانی که به فکر تبدیل ازدواج سفید به ازدواج رسمی هستند، در درجه اول کسانی هستند که می‌خواهند در مقطعی از رابطه صاحب فرزند شوند.^{۲۳۲} با این حال، بسیاری از زنان

229 Esfandiari, "Rise in Cohabitation Has Iran Officials Railing Against 'White Marriage,'" 1.

^{۲۳۰} آزاد ارمکی، «خانواده سفید، چالشی بنیادی برای خانواده ایرانی»، ۸.

^{۲۳۱} همانجا.

^{۲۳۲} همانجا.

شهری و تحصیل کرده در مورد ازدواج رسمی تردید دارند. به نظر می‌رسد که آن‌ها روابط والدین خود را به یاد داشته و از نگرش پدرسالارانه پدران خود انتقاد دارند. مانند بسیاری از جوامع خاورمیانه، جمهوری اسلامی ایران بر اساس نابرابری جنسیتی بنا شده است، با قوانین تبعیض‌آمیزی که فرض می‌کند زنان به سرپرست نیاز دارند، خواه پدر، شوهر یا برادر باشد. دولت به تازگی عبارت جدیدی را ابداع کرده است، مانند «زنان خود سرپرست»، تا به این شکل زنان مجردی را توصیف کند که از خود حمایت می‌کنند. زنان ایرانی راه درازی را پیموده‌اند تا بدانند که باید عامل تغییر باشند و دولت باید آن‌ها را با چنین عنوانی به رسمیت بشناسد. پس از شکست کمپین یک میلیون امضا،^{۲۳۳} زنان دریافتند که برابری جنسیتی و دموکراسی جدایی‌ناپذیر هستند و برای پیشبرد اهداف خود نیاز به ترویج دموکراسی و حقوق مدنی دارند. همان‌طور که آزاده کیان به شیوایی گفته است، «زنان ایرانی روز به روز تحصیل‌کرده‌تر می‌شوند. [آن‌ها] دیرتر ازدواج می‌کنند، فرزندان کمتری دارند و بیش از پیش خواهان تقسیم مسئولیت‌های خانه و فرزندان با مردان هستند.»^{۲۳۴} در واقع، زنان ایرانی خود را به عنوان نماد تحمل و بردباری ثابت کرده‌اند و به خاطر مبارزات خود برای حقوق برابر در ایران، در خاورمیانه و در جوامع ایرانیان مهاجر، مورد تحسین جهانی قرار گرفته‌اند.

^{۲۳۳} برای تاریخچه جنبش، به نوشته نوشین احمدی خراسانی، «کمپین یک میلیون امضای زنان ایران برای برابری: روایتی از درون» مراجعه کنید.

^{۲۳۴} See Azadeh Kian's, "Gendered Citizenship and the Women's Movement in Iran," in *Iran: A Revolutionary Republic in Transition*, ed. Rouzbeh Parsi (European Union Institute for Security Studies, Chailot Papers, 2012), 61–79.

کتاب‌های درسی مدرسه، کدها و مجموعه قوانین ایدئولوژیک و ساختن خانواده استاندارد ایرانی

امیر میرفخرایی

مقدمه

این فصل به بررسی موشکافانه و تجزیه و تحلیل مجموعه قوانین ایدئولوژیکی می‌پردازد که به طور آگاهانه دانش رسمی ایرانیان در مورد خانواده، مردان، زنان، کودکان، حقوق، وظایف، ملت و دولت را شکل می‌دهد و تلاش دارد تا با استفاده از روش تحلیلی و رویکرد درهم‌تنیدگی، پساساختارگرا و ضد نژادپرستانه، پاسخ‌هایی که به چندین پرسش مرتبط به هم داده شده است را بررسی و این مسئله را تحلیل کند.^{۲۳۵} دانش‌آموزان ایرانی در کتاب‌های

^{۲۳۵} برای دریافت جزئیات بیشتر از چارچوب‌های نظری و روش‌شناختی که در این فصل ترسیم شده‌اند،

رجوع کنید به:

درسی پایه‌های اول تا نهم و کتاب‌های درسی سوادآموزی درباره خانواده چه می‌خوانند؟ روابط جنسیتی (مثلاً از نظر تقسیم کار و حقوق و وظایف نسبت به دیگر شهروندان، به ملت، به دولت و به خودشان) در ساخت و ترکیب خانواده چگونه بازنمایی می‌شود؟ اشکال تنوع و سرکوب در سطح محلی چگونه در شکل و شمایل خانواده منعکس می‌شوند؟ سیاست‌های دولت چه تاثیری بر اینکه خانواده چگونه به نظر می‌رسد گذاشته است؟ خانواده ایده‌آل چه ویژگی‌های ایدئولوژیکی دارد؟ چارچوب‌های سیاسی و تربیتی چه کسانی است که بر تعریف از امت و خانواده تاثیر داشته و مفاهیم آن‌ها را شکل می‌دهد؟ چه گفتمان‌هایی تصویر خانواده ایده‌آل را شکل می‌دهند؟ آیا تصاویر درسی از روابط خانوادگی/خانواده منعکس‌کننده تجربیات زیستی شهروندان ایرانی است؟

من استدلال می‌کنم که برنامه‌های درسی از راه چند دسته قواعد ایدئولوژیک متناقض مردسالارانه، دگرجنسگرا، نژادی و مذهبی-ملی‌گرا، خانواده ایده‌آل را تعریف و چارچوب بندی می‌کنند. این کدها و قواعد، «متن‌های موجود در سراسر» فضاها «پراکنده و نامربوط» سیاسی/آموزشی/سیاست‌گذاری و شیوه‌های مربوط را «نظم داده و سازمان‌دهی می‌کنند» و با این کار «موضوعات و [عوامل] مختلف و ناهمگونی» را منعکس می‌کند که به موضوعات و مخاطبان تضادبرانگیز می‌پردازد و به آن‌ها چارچوب می‌دهد. این‌ها به عنوان مجموعه‌ای از روایات و تعاریف کلان پیچیده، یک سری طرح‌های منظم، همگن و ماهیت‌گرا را ارائه می‌کنند که «در فضاها متعدد و گوناگون» «سازمان‌بندی‌ها و منطق خود را بازتولید می‌کنند» و دانشی را ارائه می‌دهند که انتخابی، رسمی و عینی بوده و در قالب «نحو، مقوله‌ها و واژگان لازم برای نوشتن متون و تولید گفتار و تفسیر جملات، چه نوشته شده و چه گفتاری هستند که [آن‌ها] نظم داده‌اند».²³⁶ با تکیه بر مفهومی که دوروتی اسمیت از خانواده استاندارد آمریکای

Amir Mirfakhraie, "Curriculum Reform and Identity Politics in Iranian School Textbooks: National and Global Representations of "Race," Ethnicity, Social Class, and Gender" (Doctoral dissertation, the University of British Columbia, 1998), https://open.library.ubc.ca/ci/rcle/collection/ubc_theses/24/items/1.0055443 1998; Idem, "Discursive Formations of Indigenous Peoples in Iranian School Textbooks: Racist Constructions of the Other," *Journal of Curriculum Studies* (2018). Accessed October 4, 2018. <https://doi.org/10.1080/00220272.2018.1528302>.

²³⁶ Dorothy E. Smith, "The Standard North American Family: SNAF as an Ideological Code," *Journal of Family Issues* 14, no. 1 (1993): 51-2. Accessed March 4, 2016. <https://doi.org/10.1177%2F0192513X93014001005>.

شمالی ساخته است،^{۲۳۷} من نیز معتقدم که خانواده استاندارد ایرانی (خ.ا.ا) یا خانواده ایده‌آل، یک ساختار ایدئولوژیک، سیاسی و اقتصادی است که بر اهمیت نظم و سلسله‌مراتبی بازتاکید می‌کند که باید به طور آگاهانه از سوی شهروندان مورد پذیرش قرار گرفته و درونی شود، همان گونه که باید مرجعیت شیعه را بپذیرند و اهداف رهبری انقلابی اسلامی و دولت را فعالانه پیش برند. خ.ا.ا به عنوان یک کد و مجموعه قوانین ایدئولوژیک، به خانواده هسته‌ای به عنوان پیوند یک زوج مسلمان دگرجنسگرا و تک‌همسرگرا که ازدواج قانونی دارند و با فرزندان‌شان در یک خانه زندگی می‌کنند، مشروعیت می‌بخشد.^{۲۳۸} خانواده ایده‌آل به عنوان نهادی سفیدپوست، دگرجنسگرا، توانمند و سالم، شیعه، طبقه متوسط، فارس، اسلام‌گرا و با تحصیلات بالا عادی‌سازی می‌شود که باید در بازتولید جامعه سالم، اخلاقی و با اخلاقیات ایرانی-اسلامی نقش مهمی ایفا کند. خ.ا.ا به عنوان نهادی خیال‌پردازی شده است که از دولت، نخبگان حاکم و ملت/کشور حمایت و مراقبت می‌کند. این مسئله به عنوان یک گفتمان نظارتی عمل می‌کند و کسانی را که میهن‌پرست هستند و از ایدئولوژی دولت حمایت می‌کنند به عنوان شهروندانی مطلوب در برابر کسانی قرار می‌دهد که به عنوان ضد اسلامی/ایرانی معرفی شده‌اند.

برنامه‌های درسی، از راه تعدادی گفتمان/ کد ایدئولوژیک امت/ اسلامی که هژمونیک و متناقضند، و همچنین تره‌های آریایی، حجاب، ازدواج، سفیدی، عشایر، لباس قومی، رنگ پوست، شهادت، توسعه، استقلال، آزادی، مراقبت، حمایت از ولایت فقیه، برتر بودن مادریت و فرهنگ خانه‌زیستی و اهل خانه بودن، به خانواده استاندارد ایرانی (خ.ا.ا) شکل و چارچوب می‌دهد. در بازنمایی تصویری ایده‌آل از خانواده، این کدهای ایدئولوژیک به نوبه خود با گفتمان‌های دیگری مانند ایثار، از خودگذشتگی و همچنین سمت‌گیری‌ها و تعصبات سرسخت و انعطاف‌ناپذیر، ریزساختار نگر که تنها بر روابط درون خانواده تمرکز دارد، محافظه کارانه، نژادپرستانه، طبقه‌گرا، توانمندگرا و دگرجنسگرا تلاقی می‌کنند. خ.ا.ا به عنوان یک کد ایدئولوژیک، گفتمانی مردسالارانه را به عنوان چارچوب اصلی تصور از خانواده ایده‌آل عادی‌سازی می‌کند. برای اینکه شهروند/خانواده ایده‌آل همچون یک واحد جمعی همسان جا زده شود که نقشی مرکزی در بازتولید منظم یک جامعه اخلاقی دارد به چندین تقابل دوگانه استناد شده است، مانند باحجاب و بی حجاب، باایمان و بی‌ایمان، حلال و حرام، محرم و

^{۲۳۷} همانجا، ۵۱-۲

^{۲۳۸} همانجا، ۵۲.

نامحرم. این گفتمان‌ها و تقابل‌های دوگانه مربوط به آن، بازتابی از اصول اسلامی و مدنی حکومت به عنوان یک دستگاه ایدئولوژیک دولتی است، که تعاریف و روایت‌های سیاسی شده از تصور ملت/کشور/دولت را ارائه می‌دهد و نقش‌ها و وظایف شهروند ایده‌آل را تعیین می‌کند. روایت و تعریفی که از خ.ا.ا. شده است، گفتمان‌های انقلاب اسلامی، خط امام و رهبری اسلامی را به عنوان پیام‌های مهم تربیتی نظام تعلیم و تربیت، از منظر فارس-شعبه-مرد محور، عادی‌سازی می‌کند که یک درک تنگ‌نظرانه و برتری‌جویانه از ملت/خانواده را منطقی نشان داده و عمومیت می‌دهد که همزمان درکی فراملی هم است.

آموزش، تربیت، کتب درسی و دولت:

برنامه‌های آموزشی و کدها و قوانین ایدئولوژیک (فرا)ملی

از زمان انقلاب ایران در سال ۵۷، کتاب‌های درسی مدارس بر اساس اصول متضاد اسلامی‌سازی، تربیت دانش‌آموز محور و آموزش جهانی و به اصطلاح «حقوق بشری» تجدید نظر شده‌اند. این تجدید نظرها نه تنها منعکس‌کننده نقش سیستم‌های خبره فراملی در تولید دانش رسمی درباره خود و دیگری^{۲۳۹} است، بلکه نشان می‌دهد که چگونه فرضیات تربیتی و آموزشی نویسندگان برنامه‌های درسی از درون سیاست‌های آموزشی ایدئولوژیک انقلابی اسلامی-ایرانی دولت شکل می‌گیرد که هدفش ترویج تحولات اقتصادی، علمی، و فناوری و تثبیت ایران به عنوان یک رهبر قدرتمند ضد امپریالیستی (اما نه ضد سرمایه‌داری) در جهان اسلام است.^{۲۴۰} به عنوان مثال، اگرچه وزارت آموزش و پرورش یک طرح ملی جامع را برای

²³⁹ See Mirfakhraie, Curriculum Reform and Identity Politics; See also Ali Reza Kiamanesh, UNICEF: Global Education in Iranian Guidance Schools: Achievements and Prospects (Tehran: UNICEF Iran, 2004); Idem, UNICEF: Global Education in Iranian Primary Schools: Achievements and Prospects (Tehran: UNICEF Iran, 2004).

²⁴⁰ In this chapter, the following abbreviations are used in referencing school textbooks and other government policy papers: Ministry of Education (MoE), Islamic Republic of Iran (IRI), The Iranian Textbook Publishing and Writing Company (ITPWC), and Fundamental Reform Document of Education in the IRI (FRDE). MoE, IRI. FRDE (N.p.; n.p., 2011). Accessed June 4, 2017. <http://www.dres.ir/safeschool/Downloads/FRDE.pdf>.

گنجاندن آموزش شهروندی، از جمله حقوق کودکان بر اساس اصول کنوانسیون حقوق کودک اجرا کرده است،²⁴¹ اما کارکرد اصلی نظام آموزشی همچنان اجتماعی کردن دانش‌آموزانی است که نه تنها از قوانین دینی تبعیت می‌کنند بلکه در ایجاد جامعه جهانی مومنان مبتنی بر «عدالت اجتماعی» نقشی فعال دارند و هنجارها/اخلاقیات/ ارزش‌های سیاسی اسلامی-ایرانی و خط امامی (آموزه‌های اجتماعی-مذهبی-سیاسی خمینی) و دیدگاه او را در خصوص اینکه چه چیزی عدالت است بازتاب می‌دهند.²⁴² بازتولید جامعه با اخلاقیات و معنویات اسلامی و سیاست‌های آن، در گرو تقویت جایگاه و نقش رشد‌دهنده خانواده و مشارکت مؤثر آن در نظام آموزشی رسمی و عمومی کشور است. همچنین به این وابسته است که بنیان خانواده مستحکم شود و توانمندی‌ها و مهارت‌های خانواده ارتقا یابد تا بتواند این نقش تربیتی و پرورشی را متناسب با نیازهای جامعه اسلامی ایرانی ایفا کند.²⁴³ اگرچه نویسندگان کتاب‌های درسی مدرسه، خانواده را شریک مهمی برای تدبیر/آموزش فعالیت‌های آموزشی و تربیتی می‌دانند،²⁴⁴ اما مسئولان سیاست‌های آموزشی نقش خانواده را در یک چارچوب وابسته به آسیب‌شناسی ترسیم می‌کنند. به این معنا که گویا این وظیفه نظام آموزشی است تا «جلسات آموزشی مؤثر و خدمات مشاوره‌ای را به خانواده‌های آسیب‌پذیر و آسیب‌رسان ارائه کند تا اهداف و روش‌های آموزشی و تربیتی در محیط مدرسه و خانواده با هم هماهنگ شود.»²⁴⁵

با وجود اهداف ذات‌باور و به اصطلاح هماهنگ سیستم آموزشی و رویکرد (فرا)ملی آن به بازسازی برنامه‌های درسی، معلمان نیز تشویق می‌شوند تا مطالب آموزشی را بر مبنای مطابقت با نیازهای محلی/منطقه‌ای و تجربیات متنوع زندگی دانش‌آموزان مورد بازنگری قرار دهند، که به آن‌ها اجازه می‌دهد هر چه بهتر خود/زندگی‌شان را در زمینه ساختارهای خرد و

²⁴¹ Ministry of Foreign Affairs, IRI, The Country Report of the IRI on the Ten Year Evaluation of Implementing the Commitments Undertaken in the World Summit for Children (WSC) (N.p.: n.p., 2000), 2.8 MoE, FRDE, 16–17.

²⁴² MoE, FRDE, 16–17

²⁴³ همانجا، 18, 35.

²⁴⁴ MoE, IRI, “A Word with Dear Teachers,” in Social Studies 4 (Tehran, Iran: ITPWC, 2015); Idem, Social Studies 3 (Tehran, Iran: ITPWC, 2017).

²⁴⁵ MoE, FRDE, 35.

کلان خانواده/مدرسه/روستا/شهر/کشور/منطقه/جهان جای دهند.^{۲۴۶} با این حال، این رویکرد دانش‌آموز محور، در پرتو اهداف اصلی نظام آموزشی قالب ریزی شده است تا به محوریت داشتن هویت ایرانی اسلامی مشروعیت دهد و «همبستگی ملی» را در میان جمعیت‌های مختلف ایران تضمین کند. این وظیفه یک ایرانی ایده‌آل است که «ارزش‌های اصیل و جاویدان اسلامی-ایرانی را [ارج نهاد] و در راه تأسیس جامعه‌ای تلاش کند» که اعتقاد به «امام مهدی و تأسیس جامعه مهدوی» را تجلیل/تأیید می‌کند.^{۲۴۷} شناخت یک فرد از ایران و جهان باید با نظام هنجاری اسلامی سازگار باشد و فرد باید روابط و ساختارهای اقتصادی/سیاسی/فرهنگی/اجتماعی محیطی را به عنوان «علائم و نشانه‌های قدرت خداوند در خلقت» درک کند. مهمترین هدف تربیتی، القای ایدئولوژی ناب اسلامی و به تعبیر امام خمینی، «با عنایت ویژه به جایگاه ممتاز ایران در جهان اسلام» است.^{۲۴۸} گفتمان‌های انقلاب اسلامی، ولایت فقیه و امت اسلامی، برنامه‌های درسی دولت، سیاست‌های تربیتی و شیوه و عملکرد آن را کدگذاری و قانونمند می‌کنند. هدف این است که دانش‌آموزان با نقش‌های اساسی خانواده آشنا شوند، احترام به اعضای خانواده آموزش داده شود، مفهوم دولت از هویت ایرانی ترویج شود، مفاهیم اخلاقی و معنوی از «خود و شخص» آن‌ها در پرتو محبت شدید به آفریده‌های خداوند توسعه و رشد یابد و رفتارهای ضد تبعیض اسلامی که مورد تأیید اخلاقی است به آن‌ها القا شود.^{۲۴۹} همان‌طور که پاتریشیا هیگینز و پیروز شعار-غفاری استدلال کرده‌اند، کتاب‌های درسی پس از انقلاب در دهه ۱۳۶۰ تأکید کمتری بر هویت فارسی ایرانی‌ها داشتند که مشخصه دوره قبل از انقلاب بود. به عنوان مثال، ویرایش سال‌های ۱۳۶۵-۱۳۶۶ کتاب فارسی ابتدایی، شعرهای فردوسی که شاهنامه او بر روایات «پادشاهان پیش از اسلام» متمرکز کرده بود، را در بر نداشت.^{۲۵۰} در این فصل، من استدلال می‌کنم که هویت‌های شیعه/اسلامی با هویت‌های

²⁴⁶ MoE, "Dear Student," in *Social Studies 3*, 2017; See also Idem, *Teacher's Guide Social Studies 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2013), 19.

²⁴⁷ MoE, FRDE, 18.

²⁴⁸ MoE, IRI, "Preface," Ali Reza Araf, in *The Theoretical Foundations for Fundamental Transformation of the Education System in the IRI* (N.p.: n.p., n.d.), 18.

²⁴⁹ MoE, IRI, *Teacher's Guide Farsi 1* (Tehran, Iran: ITPWC, 2012), 34-7; Idem, *Teacher's Guide Social Studies 3*, 51, 62-5.

²⁵⁰ Patricia J. Higgins and Pirouz Shoar-Ghaffari, "Changing Perception of Iranian Identity in Elementary School Textbooks," in *Childhood in the Muslim Middle East*, ed. Elizabeth Warnock Fernen (Austin: University of Texas Press, 1995), 335.

فارس/آریایی و سفیدپوست، به‌عنوان ویژگی‌های مهم خانواده و شهروند ایده‌آل با هم در آمیخته شده‌اند. بیشتر تصاویر و محتوای برنامه‌های درسی قبل از انقلاب، از نقطه نظر نمایاندن موقعیت‌های طبقاتی گوناگون، یک سبک زندگی طبقه متوسطی را به‌عنوان شکل ایده‌آل نشان می‌داد و هیچ اشاره واقعی به محیط‌های اجتماعی کارگری یا طبقه متوسط پایین‌تر نمی‌کرد و این روندی است که تا به امروز ادامه داشته است.^{۲۵۱} این در حالی است که اندکی پس از انقلاب کتاب‌های درسی شروع به بازنمایی بیشتر از سبک زندگی سنتی طبقات کارگر و دهقان کردند.^{۲۵۲} علاوه بر این، عاقله فردوس در تحلیل خود از بازنمایی مردانگی و زنانگی در کتب درسی سال‌های ابتدایی پس از انقلاب، استدلال می‌کند که زنان عمدتاً به‌عنوان مادر، مراقبت‌کننده و افرادی از خود گذشته نشان داده شده‌اند و مردان، چه در داخل و چه خارج از ساختار خانواده، در موقعیت‌های رهبری و ریاست به تصویر کشیده می‌شدند.^{۲۵۳} پاتریشیا هیگینز و پیروز شعار-غفاری نیز تاکید کرده‌اند که در کتاب‌های درسی پس از انقلاب، زنان کم دیده می‌شدند. با این وجود، در کتاب‌های درسی هر دو دوره، زنان به‌عنوان خانه‌دار و یا شاغل در کار معلمی و مشاغل کشاورزی به تصویر کشیده شدند. در واقع، در هر دو دوره «در کتاب‌های درسی زبان فارسی تفاوتی در شغل‌هایی که برای زنان و مردان به تصویر کشیده شده بود، وجود نداشت. در بخش مردانه، ۳۶-۴۰ درصد دروس در هر دو دوره بر روی روشنفکران تمرکز داشتند.»^{۲۵۴} شکل غالب خانواده در کتاب‌های درسی پس و پیش از انقلاب، خانواده هسته‌ای بوده است که از پدر، مادر و دو فرزند (پسر و دختر) تشکیل شده است.^{۲۵۵}

به علاوه، همان‌طور که گلنار مهران گفته است، در اشاره به برنامه‌ها و کتاب‌های درسی آموزش بزرگسالان دختر ایرانی، کتاب‌های درسی مدارس ایران از منظر «نظریه‌های توانمندسازی»

²⁵¹ Patricia J. Higgins and Pirouz Shoar-Ghaffari, "Women's Education in the IRI," in *The Eyes of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, eds. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl (Syracuse: Syracuse University Press, 1994), 19-43.

²⁵² Higgins and Shoar-Ghaffari, "Women's Education in the IRI."

²⁵³ Adele K Ferdows, "Gender Roles in Iranian Public School Textbooks," in *Childhood in the Muslim Middle East*, ed. Elizabeth Warnock Fernen (Austin: University of Texas Press, 1995), 328, 332, 333.

²⁵⁴ Higgins and Shoar-Ghaffari, "Changing Perception of Iranian Identity in Elementary School Textbooks," 358.

نوشته نشده‌اند و به این ترتیب، فاقد پتانسیل لازم برای ارائه یک تفکر انتقادی، سواد و دانش به دانش‌آموزان بزرگسال‌تر هستند تا به آن‌ها کمک کند به «موقعیت‌های» زبردست بودن خود» غلبه کنند.^{۲۵۶} برخلاف اهداف اعلام شده دولت برای «تقویت بینش اجتماعی و سیاسی دختران و افزایش اعتماد به نفس آن‌ها»، کتاب‌های درسی معاصر پس از انقلاب «مسئولیت‌های اجتماعی و خانوادگی» مردسالارانه موجود برای زنان را تقویت می‌کنند.^{۲۵۷} تقریباً مانند برنامه‌های درسی قبل از سال ۱۳۸۲، اغلب کتاب‌های درسی فعلی نیز با اجتماعی کردن دختران و پسران بر اساس نقش‌های جنسیتی متفاوت،^{۲۵۸} که تصاویر مذهبی «نقش زنان در خانواده، جامعه و آموزش» و «حقوق متقابل زنان، مردان و خانواده در تمام سطوح»^{۲۵۹} را به تصویر می‌کشد، تقدس و ثبات خانواده را تضمین می‌کنند. اگرچه کتاب‌های درسی پس از انقلاب همچنان ساختارهای پدرسالارانه با محوریت اسلامی را از یک خانواده ایده‌آل ارائه می‌کنند، اما گنجاندن حقوق جهانی کودک یک افزوده مهم و قابل توجه به برنامه‌های درسی ایران بوده است.

گفتمان‌های خانواده هسته‌ای و ازدواج:

²⁵⁶ Golnar Mehran, "The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the IRI," *Comparative Education Review* 47, no. 3 (2003): 271. See also Golnar Mehran, "The Socialization of School Children in the IRI," *Iranian Studies* 22 (1989): 35–50; Idem, "Ideology and Education in the IRI," *Compare* 20 (1990): 53–65; Idem, "The Creation of the New Muslim Woman: Female Education in the IRI," *Convergence*, XXIV, no. 4 (1991): 42–51; Idem, "Social Implications of Literacy in Iran," *Comparative Education Review* 36, no. 2 (1992): 194–211; Idem, "The Creation of the New Muslim Women: Female Education in the IRI," *Convergence* XXIV, no. 4 (1993): 42–51; Idem, "A Study of Girls' Lack of Access to Primary Education in the IRI," *Compare: A Journal of Comparative Education* 27, no. 3 (1997): 263–77; Idem, "Lifelong Learning: New Opportunities for Women in a Muslim Country (Iran)," *Comparative Education* 35, no. 2 (1999): 201–15.

²⁵⁷ Mehran, "The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the IRI," 276.

^{۲۵۸} همانجا.

^{۲۵۹} همانجا، ۲۸۴.

ساختارهای حذفی دگرجنسگراهنجار، اسلامی-محور و پدرسالارانه از خانواده ایده‌آل

گفتمان‌های خانواده هسته‌ای و ازدواج، رایج‌ترین و محوری‌ترین چارچوب‌هایی هستند که برنامه‌های درسی از راه آن‌ها خانواده ایده‌آل را با عنوان پیوند قانونی بین زن و مرد از نقطه‌نظری دگرجنسگراهنجار، مردسالارانه، سن‌گرا، جنسیتی و توانمندگرا می‌سازند و روایت می‌کنند.^{۲۶۰} دانش در مورد چرایی و چگونگی عادی شدن خانواده هسته‌ای به عنوان ساختار اصلی خانواده، جنبه خاموش برنامه‌های درسی است. اگرچه مطالعات اجتماعی دوره ابتدایی و کتاب‌های فارسی شامل مطالبی نمایانگر عشایر دامدار است (بازنمایی تنوع قومی از راه گفتمان عشایر)، اما هیچ دانشی را در مورد خانواده و دگرگونی ساختار خانواده در بخش‌های مختلف فارس و غیرفارس ایران در بر ندارد. دانش در مورد تغییرات مختلف در ساختار خانواده به عنوان بخشی از برنامه درسی ملی همگانی گنجانده نشده است. تنها در چارچوب کتاب‌های استان‌شناسی، که هر کدام مختص یک استان است و بسیاری از آن‌ها اقوام غیرفارس هستند، این دانش مورد بحث قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، فقط دانش‌آموزانی که در استان کردستان زندگی می‌کنند، در مورد اشکال سنتی غالب روابط خویشاوندی مطالعه می‌کنند. آن‌ها این کار را با کاوش در متون جغرافیای انسانی آن استان و آشنایی با اصطلاح پدرتباری انجام می‌دهند. آن‌ها همچنین یاد می‌گیرند که این اشکال سنتی اکنون در نتیجه صنعتی شدن و شهرنشینی چگونه جای خود را به خانواده هسته‌ای داده‌اند.^{۲۶۱} کتاب‌های درسی استانی پیامدهای مثبت و/یا منفی تغییرات ساختاری در تشکیل خانواده را از نظر روابط قدرت بین زن و مرد و/یا والدین و فرزندان بررسی نمی‌کنند. همان‌طور که احمد محمدپور^{۲۶۲} به نقل از یکی

²⁶⁰ MoE, *Social Studies* 4, 1999, 134; Idem, *Social Studies* 4, 2004, 108–9; Idem, *Farsi* 1, 2015, 2, 5; Idem, *Farsi* 2 (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 6; Idem, *Farsi* 3 (Tehran, Iran: ITPWC, 2013), 20; Idem, *Social Studies* 3, 2017, 12.

²⁶¹ MoE, IRI, *Provincial Studies: Kurdistan* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 81.

²⁶² Ahmad Mohammadpur, "Disembedding the Traditional Family: Grounded Theory and the Study of Family Change Among Mangor and Gaverk Tribes of Iranian Kurdistan," *Journal of Comparative Family Studies* 44, Iss. 1 (2013): 117–XI32. Accessed June 8, 2018.

شرکت‌کنندگان مردی که در تحقیق خود داشت اشاره می‌کند، نقش مردان کرد از نظر اعمال ارزش‌ها و آرمان‌های سنتی مردسالارانه بر زنان، به دلیل افزایش آگاهی انتقادی در میان زنان جوانتر کرد که تحصیلات بهتر و درک روشن‌تری از حقوق خود دارند، از سوی زنان کرد مورد سوال قرار گرفته است. چیزی که رسانه‌ها از روابط خانوادگی مدرن می‌سازند نیز تغییراتی را در برداشت زنان از ایده‌آل‌های آن‌ها از خانواده «همه چیز تمام» و روابط جنسیتی دلخواه خانوادگی ایجاد کرده است. اگرچه فرآیند فرهنگ‌سازی برای گروه‌های ایل و عشیره‌ای کرد، به دلیل وجود نظام‌های ارزشی و دانش بیرون از آن، پیامدهای مثبت و منفی داشته است، اما نحوه رقابت این نظام‌های ارزشی با هنجارها و آداب سنتی و قدیمی برای دانش‌آموزان ساکن این استان به روشنی توضیح داده نمی‌شود.^{۲۶۳} این موضوع و موضوعات مشابهی که تاریخچه گروه‌های غیر غالب را بررسی می‌کنند باید به عنوان بخشی از برنامه درسی ملی گنجانده شوند. این دانش همچنین باید دربرگیرنده خاطرات تاریخی زنان اقوام ملی و تجربیات و مشکلات متعدد و درهم تنیده آن‌ها از جوانب گوناگون باشد، و این فرآیندی است که مستلزم ارزیابی دوباره گفتمان «هویت آریایی» به عنوان مبنای تعریف از ملت است.

دانش فراگرفته از مدرسه که در دسترس همه ایرانیان، صرف‌نظر از استان محل زندگی است، این موضوع را که چگونه زنان مختلف فارس و غیرفارس (ایرانی) هویت خود را بازسازی کرده و روابط خود را در ساختارهای سنتی (و مدرن) خانواده‌بازاندیشی کرده‌اند بررسی نمی‌کند.^{۲۶۴} به عنوان مثال، نویسندگان *مطالعات استان‌شناسی: کردستان*، نتیجه‌گیری می‌کنند که در این منطقه، والدین در خانواده‌های هسته‌ای به مراقبت و حمایت از فرزندان خود ادامه می‌دهند و پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها مورد احترام نسل‌های جوان هستند. با ارجاع به مورخان غربی، نویسندگان همچنین معتقدند که، با وجود سلطه روابط پدرتباری در کردستان، زنان کرد در طول تاریخ از برابری، موقعیت ویژه، امتیازات و ارزش‌هایی برخوردار بوده‌اند که به خوبی در فرهنگ و آداب عامه/سنتی این منطقه جا افتاده است. با این حال، هیچ توضیح یا مثالی برای بررسی انتقادی این نکات مهم و پیامدهای آن‌ها برای روابط جنسیتی قدرت ارائه نشده است. در عوض، با بیانیه‌ای کلی در مورد اهمیت مراسم‌های منحصر به فرد و بی‌نظیر ازدواج کردی،

<https://ezproxy.kpu.ca:2443/login?url=https://search.proquest.com/docview/1431071305?accountid=35875>

۲۶۳. همانجا

۲۶۴. همانطور که در مطلب قید شده است.

که به عنوان مناسک گذار به بزرگسالی مفهوم داده شده است، متن به پایان می‌رسد.^{۲۶۵} فقدان دانش در مورد اینکه روابط جنسیتی مدرن چگونه تصور شده و بازتاب داده می‌شوند، بر نقش برنامه‌های درسی به عنوان فضاهاى متنى برای رشد و پرورش خوداندیشی انتقادی و بازانديشى این موضوع که مردان و زنان با پیشینه‌های قومی و نژادی مختلف در پرتو تغییرات ساختاری چگونه با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کنند. برنامه‌های درسی در مورد عوامل متضاد و متناقضی که منجر به افزایش آگاهی انتقادی و توانمندسازی زنان شده است، بازتابی انتقادی را ارائه نمی‌کنند. دانش تولید شده از سوی زنان و مردان، که بازانديشى آن‌ها را در مورد دگرگونی شیوه‌های ازدواج و روابط خانوادگی برجسته می‌کند، جزء ضروری یک برنامه درسی مترقی است که در ایران وجود ندارد. تصاویر خانواده و ازدواج، مفهوم(های) اسلامی از ازدواج دگرجنسگرا را به عنوان امری ابدی که در بازتولید جامعه متعالی و هماهنگ نقش محوری دارد عادی‌سازی می‌کند. هنگام نوشتن درباره خانواده، نویسندگان کتاب‌های درسی تاریخ تغییر و دگرگونی آن را نشان نمی‌دهند. همان‌طور که احمد محمدپور می‌گوید، ساختار خانواده از عوامل تاریخی گوناگونی تأثیر گرفته است، که شامل نرخ ناباروری، کاهش نرخ ازدواج و ازدواج مجدد، افزایش آمار طلاق و تشکیل خانواده تک نفره، مشارکت زنان در مشاغل مزدبگیر و تجاوز نهادهای دولتی به امور خانواده است که اکنون با تأثیرات جهانی شدن اقتصاد، فرهنگ و اطلاعات درهم آمیخته شده است.^{۲۶۶} تحقیقات موجود در مورد دگرگونی ساختارهای خانواده ایرانی این نکته را نشان می‌دهد که به دلیل تغییر رفتارها و نگرش مردان و زنان از نظر درکی که از حقوق زنان داشتند، ساختارهای قدرت درون خانواده‌ها دوباره فرمول‌بندی شده است.^{۲۶۷} اقتصاد سیاسی این تغییر، با جزئیات آن مورد بررسی قرار نگرفته است.

گفتمان خانواده هسته‌ای با گفتمان ازدواج در این نقطه تلاقی می‌کند که هر دو، تعریف دگرجنسگراهنجارانه را از ساختار یک خانواده ایده‌آل ارائه می‌کنند. برنامه‌های درسی، ازدواج را این گونه نشان می‌دهند: (۱) به عنوان نمونه کامل مناسک گذار با ریشه‌های تاریخی غنی، در هویت / خودپنداری فرد نقش اساسی دارد و از سوی پیامبر اسلام تأیید شده است و (۲) به

²⁶⁵ MoE, Provincial Studies: Kurdistan, 2016, 81.

²⁶⁶ Mohammadpur, "Disembedding the Traditional Family."

^{۲۶۷} همانجا.

عنوان مهم‌ترین تعهدی که خداوند بر دوش انسان گذاشته است. ازدواج چه به صورت دائمی (رسمی) و چه به صورت صیغه (موقت) به عنوان یک قرارداد شرعی اسلامی فراگیر، ثابت و ابدی^{۲۶۸} و به عنوان نماد یک مسلمان ایده‌آل کامل که از دستورات خدا پیروی می‌کند، عادی‌سازی شده است.^{۲۶۹} دانش مدارس ابتدایی در مورد قرارداد ازدواج از متن و مفهوم آن خارج شده است و فاقد هرگونه اطلاعات بحث‌برانگیز - به عنوان مثال، مسائل مربوط به تمایلات جنسی زنانه است.^{۲۷۰} دانش مدارس، جنبه‌های متضاد ازدواج موقت، به عنوان راه حلی برای ارضای نیازها و خواسته‌های جنسی جوانان، بیهوا و/یا خانواده‌های تک‌والدی را منعکس نمی‌کند. کتاب‌های درسی، از جمله کتاب‌های سوادآموزی بزرگسالان (به ادامه مطلب مراجعه کنید)، بین نیازهای جنسی و بی‌بندوباری نیز تفاوتی نمی‌گذارند، چیزی که به دنبال اظهارات اکبر هاشمی رفسنجانی رئیس جمهور پیشین در آبان ۱۳۶۹ در خطبه نماز جمعه تهران در تایید تمایلات جنسی زنانه، از موضوعات داغ شکل‌گیری گفتمان عمومی در رسانه‌ها شد.^{۲۷۱} نقش مردم در انتخاب بین کسانی که از چنین تعبیری از ازدواج موقت، متعه (صیغه، در محاوره فارسی) استقبال می‌کردند و یا کسانی که آن را نوعی فساد می‌دانستند که منجر به از بین بردن ارزش‌های دیرینه می‌شود که در بازتولید یک جامعه سالم نقش مرکزی دارند^{۲۷۲}، نشان می‌دهد که دیدگاه‌ها و روش‌های شناخت از موضوعات چقدر گوناگون و متنوع هستند اما به عنوان بخشی از دانش رسمی درباره خانواده به کار گرفته نشده‌اند.

کتاب‌های درسی مدارس ایران، دارای بحث‌های انتقادی درباره نقش تمایلات جنسی در قالب‌بندی خانواده به عنوان نهاد مهم ایران اسلامی نیستند. تاریخ‌سازی نکردن از اینکه درک زن و مرد از ازدواج، تمایلات جنسی، روابط خانوادگی، و حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی چگونه با تأثیر فرآیند ملت‌سازی، غربی کردن و انقلاب ایران قرار داشته است، اقتصاد سیاسی

²⁶⁸ Literacy Movement Organization, MoE, IRI, *Women's Commandments* (Tehran, Iran: Literacy Movement Organization, 2012), 16-19.

²⁶⁹ MoE, IRI, *Social Studies 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 6; Idem, *Social Studies 3*, 2017, 16-17; Literacy Movement Organization, MoE, IRI, *Teaching Literacy 1* (Tehran, Iran: Literacy Movement Organization, 2014), 63.

²⁷⁰ See Shahla Haeri, "No End in Sight: Politics, Paradox, and Gender Policies in Iran," *Boston University Law Review* 93 (1992): 1049-62.

^{۲۷۱} همانجا.

^{۲۷۲} همانجا. ۱-۱۰۱۵

پیچیده خانواده را سترون می‌کند.^{۲۷۳} در عوض، برنامه‌های درسی اولین گام در تشکیل خانواده سالم را انتخاب دقیق همسر با ایمان/پرهیزگار با صفات نیک می‌دانند که به آرامش روح می‌انجامد.^{۲۷۴} از راه ازدواج، به عنوان شاخص داشتن یک «خود» عاطفی سالم است که افرادی که با هم سازگاری کامل دارند از نظر معنوی به کمال می‌رسند.^{۲۷۵} فرد مجرد، «خود» ناقصی فرض می‌شود که به وظیفه دینی خود عمل نکرده است. در مباحث دینی توصیه شده است که با ازدواج نیمی از دین حفظ می‌شود.^{۲۷۶}

برنامه‌های درسی با نهادینه‌سازی و عادی‌سازی اشکال اسلامی ازدواج به عنوان تنها شکل قابل قبول و بادوام از زندگی مشترک که همه مردان و زنان باید آن را داشته باشند،^{۲۷۷} نه تنها شیوه‌های ازدواج غیرمسلمانی را خاموش و حذف می‌کنند، بلکه افرادی را که ممکن است تمایلی به ازدواج و/یا فرزند نداشتند نیز همچون خودها و شخصیت‌هایی غیرعادی/بیگانه به تصویر می‌کشند. علاوه بر این، علیرغم این واقعیت که برنامه‌های درسی ازدواج را به عنوان یک الزام و حق همه ایرانیان (بخوانید مسلمانان) تعریف می‌کند، دانش رسمی معضلات اجتماعی، اقتصادی و روانی را که افراد/خانواده‌های همجنسگرا/تراجنسیتی در ایران معاصر با آن روبه‌رو هستند نادیده می‌گیرد.^{۲۷۸} همچنین نهاد چندهمسری (چه در شکل رسمی و چه در شکل ازدواج موقت) که دولت به شدت از آن دفاع کرده است، حرمت خانواده هسته‌ای را زیر پا می‌گذارد و در واقع خانواده هسته‌ای را به نهادی بسیار شکننده تبدیل می‌کند.^{۲۷۹}

چارچوب‌بندی و ساخت ازدواج مردسالارانه/دگرجنسگراهنجار با یک سمت‌گیری تبعیض‌گرایانه جنسیتی و در پرتو تلاقی گفتمان‌هایی چون دگرجنسگرایی اجباری، برتری مادر بودن، فرهنگ خانه زیستی و اهل خانه بودن، و ولایت فقیه انجام شده است. این چارچوب‌بندی‌ها همچنین بر تقابل‌های دوگانه‌ای همچون باایمانی/بی‌ایمانی و نامحرم/محرم

^{۲۷۳} همانجا.

^{۲۷۴} Literacy Movement Organization, MoE, IRI, *Social Studies* (Tehran, Iran: Literacy Movement Organization, 2014), 2; Idem, *Teaching Literacy* 1, 63; Idem, *Women's Commandments*, 16.

^{۲۷۵} MoE, *Women's Commandments*, 16.

^{۲۷۶} همانجا.

^{۲۷۷} MoE, IRI, *Farsi 1* (Tehran, Iran: ITPWC, 2008), 75; Idem, *Social Studies* 3, 2017, 6.

^{۲۷۸} MoE, *Social Studies* 7, 2017, 2.

^{۲۷۹} یادداشت ویراستار، طرف ژانت آفری

استوارند که عشق همجنسگرا را شیطانی جلوه می‌دهد، توانایی زنان برای بچه‌دار شدن را مبنایی برای تعریف زنانگی و یک زن ایده‌آل بودن در نظر می‌گیرد و کار زنان در مدیریت خانگی/ تولیدمثل را تجلیل می‌کند و آن را برای تداوم و نهادینه کردن موقعیت ریاست مردان در خانواده ضروری می‌داند.²⁸⁰ برنامه‌های درسی، از زن ایده‌آل بت می‌سازند، زنی که قرار است مادری باشد که مسئولیت‌های خانگی او تضمین کند که آن خانواده همواره محل صلح و آرامش و جایی باشد که همه با هم در آن همکاری می‌کنند؛ درست مانند حضرت زهرا که به عنوان زنی با تقوا، خانه‌ای آرام و با صلح و صفا برای همسرش حضرت علی ایجاد کرده بود.²⁸¹ از راه گفتمان‌های وحدت و یکی شدن و همکاری است که ازدواج به عنوان عملی نشان داده می‌شود که امنیت را تأمین می‌کند، روابط خویشاوندی را تقویت می‌کند و افراد را قادر می‌سازد مشکلات خود را با هم در میان بگذارند.²⁸² علاوه بر این، ازدواج از راه یک رویکرد دگرجنسگرانه‌نجا به گفتمان باکرگی، که آموزش نامرئی مردسالارانه‌ای است که نجابت و پاکدامنی زنانه را با پایبندی زن به آداب و رسوم جنسی غالب برابر می‌داند، نماد استحکام جامعه مومن و مسلمان و سطح همکاری در درون آن است: یک دختر باکره، یعنی دختری که هنوز ازدواج نکرده است، برای ازدواج نیاز به اجازه پدر یا ولی مرد دارد.²⁸³ برنامه‌های درسی، مادر/خواهر/همسر باایمان، دگرجنسگرا، آگاه و مسلمان ایده‌آل را به عنوان کسی روایت می‌کند که (۱) از خط امام حمایت کرده و آن را تداوم می‌دهد و (۲) وسوسه نگاه کردن/خیره شدن را کنترل می‌کند و از آن آگاه است،²⁸⁴ زیرا از این طریق است که شیطان وارد جوهر روح انسان می‌شود.²⁸⁵ زن نباید از روی شهوت و لذت به بدن مرد نامحرم یا زن دیگر

²⁸⁰ Katerina Delioivsky, *White Femininity: Race, Gender, & Power* (Halifax, Nova Scotia: Fernwood Publishing, 2010), 55.

²⁸¹ Literacy Movement Organization, MoE, IRI, *Teaching Literacy 2* (Tehran, Iran: Literacy Movement Organization, 2014), 62.

²⁸² MoE, IRI, *Provincial Studies: Baluchistan* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 61; Idem, *Provincial Studies: Bushehr* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 65; Idem, *Provincial Studies: Hormozgan* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 63; Idem, *Provincial Studies: Khuzestan* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 63; Idem, *Provincial Studies: Semnan* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 70; Idem, *Provincial Studies: Tehran* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 43.

²⁸³ MoE, *Women's Commandments*, 17.

²⁸⁴ MoE, *Teaching Literacy 1*, 21; Idem, *The Role and Rights of Women in Islam* (Tehran, Iran: Literacy Movement Organization, 2014).

²⁸⁵ MoE, *Women's Commandments*, 12.

نگاه کند. مرد هم باید همین کار را بکند، مگر اینکه به صورت و دست‌های زن تا مچ او نگاه کند.^{۲۸۶} عشق/احساسات همجنسگرا/دگرجنسگرا در پرتو تقابل‌های دوگانه بی/ایمانی و نامحرم دیده می‌شوند که قرار است نظم طبیعی خدا را بر روی زمین مختل کنند. این تصاویر دگرجنسگراهنجار از اشکال ایده‌آل روابط بین فردی میان زن و مرد همچون سندی است که نشان از خو و عادات مسلط دارد. تخطی از هویت‌های ذاتی/ایده‌آل‌سازی شده که به وسیله عادات مسلط مشخص شده‌اند، زنان سرکش را در رده اول دیگری و بیگانه غیراسلامی قرار می‌دهد: آن‌ها این زنان را شیطان معرفی می‌کنند به این دلیل که کارهایشان ساختارهای قدرت مردسالارانه/دگرجنسگراهنجار را تضعیف می‌کند. برنامه‌های درسی یک مفهوم دگرجنسگراهنجار و ذات‌گرایانه از زنانگی را عادی‌سازی می‌کند، که از راه آن زنان مجبور می‌شوند تا خودها و شخصیت‌های گوناگون و متنوع خود و اینکه چه کسی هستند را مطابق با حد و حدود عادات مذهبی حکومت تنظیم کنند: زنان باایمان تمایلات (هم) جنسی خود را کنترل می‌کنند، نمی‌گذارند شیطان در «روح» آن‌ها جای بگیرد و بنابراین قداست جامعه یکپارچه مردسالار ایده‌آل را تضمین می‌کنند.

سوگیری دگرجنسگرایانه برنامه‌های درسی از دریچه دو سوگیری دیگر توانمندگرایی و سن‌گرایی نیز در نظر گرفته شده است. اگرچه افراد دارای معلولیت در تصاویر و نقاشی‌هایی از خانواده، مدارس و زندگی شهری نشان داده می‌شوند، اما خانواده استاندارد ایرانی (خ.ا.ا) به عنوان یک واحد توانمند شناخته می‌شود که دربردارنده افراد دارای معلولیت آشکار به عنوان والدین یا رهبر خانواده، نیست.^{۲۸۷} خ.ا.ا تنها شامل والدین توانمندی است که ممکن است دارای فرزندان معلول باشند: یک ملت سالم از راه بدن زنان معلول به وجود نمی‌آید و مردان معلول به عنوان رهبر و رییس خانواده ایده‌آل تصور نمی‌شوند. سوگیری مبتنی بر معلولیت نه تنها خاطرات تاریخی آن دسته از خانواده‌ها/افراد را که با نابرابری‌های ناشی از ناتوانی‌هایشان سروکار دارند نادیده می‌گیرد/دربرابر آن سکوت می‌کند، بلکه با سوگیری سن‌گرایانه، که تصاویر محدودی از تجارب مختلف زندگی سالمندان ایرانی را ارائه می‌دهند نیز تلاقی می‌کند. به عنوان مثال، سوگیری سن‌گرایانه، پدربزرگ و مادربزرگ (بیوه) را همچون افرادی به تصویر می‌کشد که اغلب با فرزندان خود زندگی می‌کنند یا افرادی هستند که به دلیل از دست

^{۲۸۶} همانجا.

^{۲۸۷} MoE, IRI, *Social Studies* 3, 2015, 15; Idem, *Social Studies* 3, 2017, 57, 61; Idem, *Social Studies* 7, 2017, 4.

دادن جوانی و کاهش توانایی‌های جسمی و روحی خود ناله و زاری می‌کنند.^{۲۸۸} برنامه‌های درسی از نظر بینامتنی و شکل دادن به متنی جدید بر اساس متون معاصر یا قبلی، افراد دگرجنس‌گرای توانمند جوان که در بازتولید یک ملت سالم شرکت فعال دارند را به عنوان ارزشمندترین اعضای خانواده و ملت ایده‌آل در نظر می‌گیرند.

اروپامحوری، مرد-محوری و ساخت و سازهای تنوع خانواده: پدرسالاری، مادری، شهادت، و خانواده استاندارد ایرانی

روایتی که از ملت و شکل‌گیری انواع خانواده‌ها می‌شود بر مبنای یک سوگیری مردم‌محورانه شکل می‌گیرد: خانواده ایده‌آل (به عنوان یک خانواده هسته‌ای/ سفیدپوست/ طبقه متوسط/ شهری شده)، خانواده گسترده (متشکل از پدر/مادر/فرزندان/پدربزرگ و مادربزرگ‌ها) و خانواده تک‌والد. برنامه‌های درسی با یک چارچوب مردم‌محور، پیوند رسمی زناشویی را به عنوان شکل ایده‌آل ازدواج تجلیل می‌کنند و هیچ اشاره‌ای به خانواده‌های چندهمسر یا صیغه‌ای نمی‌کنند: خانواده ایده‌آل خانواده‌ای است که در آن مرد ایده‌آل تنها یک همسر ایده‌آل دارد و فرزندانش هم نتیجه بیولوژیکی چنین پیوندی هستند. خانواده‌های ناتنی از دسته‌بندی تنوع خانواده حذف می‌شوند. یک گفتمان فراگیر مردسالارانه به چگونگی ساخته شدن خو و عادات غالب در رابطه با ازدواج و همه انواع خانواده، چارچوب/مفهوم می‌دهد: پدر به عنوان مالک/رییس منصف و برحق خانوار، خانواده، ملت و حکومت عادی‌سازی می‌شود.^{۲۸۹}

²⁸⁸ MoE, *Social Studies* 3, 2015, 19–20.

²⁸⁹ MoE, *Social Studies* 5, 1993, 162, 168–9; Idem, *Social Studies* 5, 2001, 126; Idem, *Social Studies* 5, 2004, 118–19, 121, 132; Idem, *Social Studies* 6, 2004, 34, 47; Idem, *Social Studies* 6 (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 49; Idem, *Social Studies* 8, 23–9; Idem, *History* 8, 1999, 36–9, 43, 86; Idem, *History* 8, 2002, 23–9, 36–9, 45–6, 72, 90; Idem, *History* 8, 2004, 3, 40–1, 51, 72, 90; Idem, *History* 12 (Tehran, Iran: ITPWC, 2005), 26–7; Idem, *Farsi* 3 (Tehran, Iran: ITPWC, 2001), 78–9; Idem *Farsi* 3, 2004, 103; Idem, *Farsi* 3, 2015, 73, 80; Idem, *Farsi* 5 (Tehran, Iran: ITPWC, 2012), 131; Idem, *Farsi* 5 (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 56–7; Idem, *Farsi* 6 (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 158.

مردانگی طوری ساخته و پرداخته می‌شود که برتر بودن آن به‌عنوان یک منطق/قاعدۀ عادی‌سازی شود: رهبری و ریاست مرد برای بقای خانواده ضروری است.^{۲۹۰} به‌عنوان مثال، گفتمان پدرسالار، تصویری از چگونگی روابط خانوادۀ هاشمی را نشان می‌دهد - «علی فرزند آقای محمود هاشمی است»؛ «در منزل آقای هاشمی»؛^{۲۹۱} «علی و مریم فرزندان آقای محمود هاشمی هستند»؛ و «ظاهره خانم، مادر علی و مریم، خانه‌دار است.»^{۲۹۲} پدر، به‌عنوان فاعل و سوژه اصلی به تصویر کشیده می‌شود که فرزندان/خانواده به او تعلق دارند. برنامه‌های درسی، مادر را به‌عنوان خانم حوزه خصوصی خانه، یک زن وابسته و مدیر خانه معرفی می‌کنند. علاوه بر این، گفتمان مردسالارانه نحوه ارائه انواع مختلف خانوادۀ روابط خانوادگی را در پرتو تقابل دوگانه زمانی که پدر زنده است در مقابل زمانی که مرده است، ارائه می‌کنند. برای مثال، نویسندگان در بازنمایی یک خانوادۀ تک‌والدی می‌گویند: «این تصویری از خانوادۀ رضا است. او با مادر و خواهرش زندگی می‌کند. پدر رضا درگذشته است.»^{۲۹۳} رضا به‌عنوان سوژه اصلی و رییس این خانوادۀ که پدرش فوت کرده است قرار می‌گیرد. علاوه بر این، گفتمان مردسالار، زنان متدین بالا مرتبه در تاریخ (مانند حضرت خدیجه، حضرت زهرا، حضرت معصومه و همه مسلمانانی را که از آن‌ها به‌عنوان زنان نجیب و بافضیلت یاد می‌شود) را به‌عنوان همسر، مادر و خواهر پیامبران/امامان بزرگوار باایمان ترسیم می‌کند.^{۲۹۴} برنامه‌های درسی پدرسالار، به‌حضور پدر و در نبود او پسر، به‌عنوان محوری برای کارکرد یک خانوادۀ منظم رسمیت می‌بخشد. گنجاندن خانوادۀ تک‌والدی به‌دلیل هدف تربیتی است که در نتیجه گنجاندن چنین ساختارهایی از خانوادۀ به‌دست می‌آید، به‌این شکل که آن‌ها را عادی جلوه دهند و اطمینان پیدا کنند که دانش‌آموزان در این خانوادۀ حس پذیرفته شدن و عدم بیگانگی داشته باشند.^{۲۹۵} برنامه‌های درسی هنوز هم تصاویری جامع از تنوع این گونه خانوادۀ ارائه نمی‌دهند. چیزی که از خانوادۀ تک‌والدی (که همیشه به‌عنوان خانوادۀهایی با مادر تنها معرفی می‌شوند) و خانوادۀهای گسترده (که در آن مادر بزرگ‌ها/زنان

²⁹⁰ MoE, *Farsi 2*, 2004, 53.

²⁹¹ MoE, IRI, *Social Studies 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2000), 1-3.

²⁹² MoE, *Social Studies 3*, 2004, 1-2.

²⁹³ MoE, *Social Studies 3*, 2017, 12.

²⁹⁴ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 2-4.

²⁹⁵ MoE, *Teacher's Guide Social Studies 3*, 70.

بیوه با بستگان پدری خود زندگی می‌کنند) ارائه می‌شود، تنها در پرتو مرگ مرد پدرسالار خانواده هسته‌ای بر اثر بلایای طبیعی یا جنگ زمینه‌سازی می‌شود. هنگامی که پدر مرده است، نقش یک مادر مسلمان ایده‌آل این است که (۱) به فرزندان کمک کند تا با چنین ضایعه‌ای که آن‌ها را از نعمت پدر بی‌بهره ساخته است کنار بیایند و (۲) اطمینان حاصل کند که آن‌ها راه او را دنبال می‌کنند.^{۲۹۶} مادران بیوه موظفند خود را فدا کنند و مطمئن شوند که ارزش‌ها و اخلاقیات پدر در فرزندان‌شان نقش محوری دارد. نه تنها انواع گوناگون زنان بیوه حذف شده و استقلال آن‌ها مورد تأکید قرار نمی‌گیرد، بلکه وضعیت زن به عنوان همسر/مادر دائمی و ابدی نیز طبیعی فرض می‌شود.

گفتمان شهادت مسلط‌ترین چارچوب برای به تصویر کشیدن زندگی زنان بیوه‌ای است که پس از مرگ همسرانشان در جنگ ایران و عراق، همیشه با بستگان مرد پدری اصلی خود در یک جازندگی می‌کنند. در تصویری از یک خانواده بدون پدر، وضعیت مادر بیوه نسبت به موقعیت رهبر بودن و ریاست برادرش که او و دو پسرش اکنون با او زندگی می‌کنند، در درجه دوم قرار دارد. رییس واقعی در چنین خانواده گسترده‌ای، مرد بالغ در خانواده هسته‌ای ایده‌آل است که پس از مرگ شوهرخواهرش، از خواهر و فرزندان او نیز مراقبت می‌کند.^{۲۹۷} در مقابل، برنامه‌های درسی فاقد هرگونه اطلاعات درباره این موضوعند که خانواده‌هایی که مادر/خواهر/دختر خود را به دلیل بیماری، بلایای طبیعی یا شهادت جنگ ایران و عراق از دست داده‌اند، با چنین فجایعی چگونه دست و پنجه نرم کرده‌اند. با اینکه برنامه‌های درسی نمونه‌هایی از چندین شهید زن (به عنوان مادر/زن مجرد/زن هرگز ازدواج نکرده) از انقلاب ایران و جنگ ایران و عراق نشان می‌دهند، اما نویسندگان آن‌ها به این موضوع نمی‌پردازند که شوهران زنانی که شهید شدند، چگونه فرزندان خود را در پرتو فضایل مادران شهید بار آورده‌اند. گنجانده شدن شهدای زن، آن جایی است که در پرتو کدهای ایدئولوژیکی همچون ایران دوستی، دفاع از ایران، فداکاری و انقلاب اسلامی از آن‌ها روایت شود. آن‌ها نقش مردان را به عنوان رهبران، قهرمانان و پاسداران واقعی ایران گرامی می‌دارند.^{۲۹۸} اگرچه شهدای زن

²⁹⁶ MoE, *Social Studies* 6, 2004, 17, 47.

²⁹⁷ MoE, *Farsi* 5, 2004, 182-4.

²⁹⁸ MoE, *Farsi* 1, 2015, 44-7, 88-100; Idem, *Farsi* 3, 2004, 104; Idem, *Farsi* 3, 2016, 51; Idem, *Provincial Studies: Bushehr*, 77; Idem, *Social Studies* 9, 2016, 104; Literacy Movement Organization, *Teaching Literacy 1*, 104; Idem, *Teaching Literacy* 2, 29, 105.

جنگ را همچون شیرزنان شجاع نشان می‌دهند، اما روایتی که از تلاش‌های زنان در مشارکت‌شان در جنگ می‌شود، آن‌ها را نه در خط مقدم، بلکه به‌عنوان آشپز یا پرستار نشان می‌دهد.²⁹⁹ این‌ها مشاغل زنانه‌ای هستند که نقش زنان را در سطوح مختلف نیروهای مسلح که گاهی اوقات نقش رهبری را بر عهده داشته‌اند برجسته نمی‌کند. گنجاندن شهدای زن و نقش آن‌ها در دوران انقلاب و جنگ ایران و عراق در نسخه‌های کتاب‌های درسی پس از سال ۱۳۸۹، رویکردی وصله‌پینه‌ای به پروسه ساخت دانش است که همچنان نقش رهبری مرد در سیاست و ضد قدرت‌های برتر را به عنوان مولفه اصلی مقوله مردم، ایده‌آل‌سازی می‌کند، که آن هم ساختی فارسی شده و غیرسیاسی دارد.³⁰⁰ به عنوان مثال، مقاومت زنان غیرفارس در شهرهای خرمشهر و آبادان در پرتو گفتمان مردم مرزنشین ایران (اشاره به اقلیت‌های قومی غیرفارس استان‌های قومی مختلف) که جان خود را فدا کردند و «تا آخرین قطره خون خود جنگیدند» تا از شهرهای خود در برابر نیروهای صدام محافظت کنند، شکل می‌گیرد. گفتمان مردم، که به عنوان نیرویی یکپارچه و تمایزناپذیر مطرح می‌شود، به زانی اشاره می‌کند که نه تنها در برابر دشمن متجاوز مقاومت و از ایران محافظت کردند، بلکه در بازسازی ایران پس از جنگ نیز مشارکت داشتند³⁰¹. با این حال، چگونگی و نمایش مشارکت زنان مسلمان در دستیابی به آزادی و استقلال، از راه یک چارچوب قیم‌مابانه اسلامی که از تأثیرات سیاسی امام خمینی به عنوان رهبر واقعی ایران و حافظ ملت تجلیل می‌کند انجام می‌شود.³⁰² زنان به عنوان مردم فداکاری شناسانده می‌شوند که «ثروت ناچیز» خود را فدای انقلاب و تلاش جنگی کردند.³⁰³ نقش زنان در حفظ و توسعه ایران هنوز محدود به مدیریت خانواده است، خانواده‌ای که اعضای آن به خوبی از جایگاه، نقش و وظیفه خود در قبال جامعه و حکومت آگاه هستند. گفتمان فداکاری و شهادت، نقش‌ها و کارکردهای اصلی ایرانیان³⁰⁴ را از یک نگاه مردسالارانه تعریف و برای آن حدودی تعیین می‌کند و به نقش اقتصادی، سیاسی و فرهنگی زنان در تحول و توسعه ایران ضربه می‌زند. نقش غایبی الهی زنان، از راه شکل دادن به یک

²⁹⁹ MoE, *Social Studies* 9, 2016, 110; Idem, *History* 8, 2012, 112–14.

³⁰⁰ MoE, *History* 8, 2009, 66–85.

³⁰¹ Literacy Movement Organization, *Teaching Literacy I*, 85.

³⁰² Literacy Movement Organization, *Teaching Literacy I*, 104; Idem, *Teaching Literacy 2*, 29.

³⁰³ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 20–1.

³⁰⁴ MoE, *Farsi I*, 2015, 44–7, 88–100.

سری استدلال‌های مردسالارانه از مادریت برتر دیکته می‌شود: اینکه همسر/پسران‌شان را تشویق به فدای جان خود و شهادت کنند.^{۳۰۵} برنامه‌های درسی، موفقیت بزرگان اسلام/ایران را مرهون ایثار/عفت/شجاعت مادرانشان می‌داند.^{۳۰۶} مادر ایده‌آل کسی است که شهدای دلیر مرد آینده را در چارچوب خانواده هسته‌ای بار می‌آورد؛ او موقعیت رهبری و ریاست مردان را تضعیف نمی‌کند.

در برنامه‌های درسی از زنان مطلقه به عنوان سرپرست خانه‌های تک‌والدی هیچ نشانی نیست. اگرچه نویسندگان برنامه‌های درسی وجود خانواده‌های مطلقه و مشکلاتی را که این خانواده‌ها با آن روبرو هستند به رسمیت می‌شناسند،^{۳۰۷} اما طلاق، با اینکه به منزله فسخ حلال قرارداد عقد (ازدواج) تلقی می‌شود، همچنان به عنوان کاری که از سوی خدا مورد نکوهش قرار دارد شناسانده شده است.^{۳۰۸} طلاق حق طبیعی زن به شمار نمی‌رود؛ اما مواردی وجود دارد که زن می‌تواند از شوهر خود طلاق بگیرد (به استثنای ازدواج‌های صیغه‌ای که تاریخ انقضای آن مشخص شده است).^{۳۰۹} با استناد به تفسیر امام خمینی از احکام اسلام، حق طلاق به عنوان شرطی که از قبل در زمان عقد مقرر شده باشد، به رسمیت شناخته شده است، به ویژه در مواردی که مرد فساد اخلاقی دارد، رفتار ناعادلانه با همسرش دارد، زندگی غیراخلاقی دارد و نسبت به زن به شدت خشونت می‌ورزد.^{۳۱۰} اگر چه طلاق به عنوان انحرافی از اراده خدا مطرح می‌شود، با این حال، تنها زمانی قابل چشم‌پوشی است که زن با مردی بی‌ایمان ازدواج کند. یک گفتمان مردسالارانه بحث‌هایی را در مورد خانواده‌های مطلقه پوشش می‌دهد که در آن خانواده‌های مطلقه در نهایت در پرتو یک مدل پزشکی و با نام آسیب‌شناسی اجتماعی با تأثیرات منفی هم بر کودکان و هم بر جامعه، ساخته و پرداخته می‌شوند: آن‌ها واحدهایی «شکسته»، «ازهم گسیخته» و «غیرطبیعی» هستند که به قداست خانواده استاندارد ایرانی و ریاست مرد ضربه می‌زنند.^{۳۱۱} تنها به وسیله مادران و زنان (همسر) هرگز طلاق نگرفته که

³⁰⁵ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 12, 16.

³⁰⁶ Ibid., 12; MoE, *Farsi* 6, 2004, 158.

³⁰⁷ MoE, *Teacher's Guide Social Studies* 3, 70.

³⁰⁸ Literacy Movement Organization, *Women's Commandments*, 19.

³⁰⁹ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 27.

^{۳۱۰} همانجا.

³¹¹ MoE, *Teacher's Guide Social Studies* 3, 70.

خانوارهای مسلمان هسته‌ای طبقه متوسط را به خوبی مدیریت می‌کنند شوهران/پسران می‌توانند به عنوان افرادی ایده‌آل، فداکار و وفادار عمل کنند.

حقوق، نقش‌ها و وظایف: سوگیری تبعیض‌آمیز جنسیتی و آسیب‌شناسی‌های فردی

برنامه‌های درسی یک مفهوم آسیب‌شناسانه از خانواده‌های بدون فرزند ارائه می‌دهد. این خانواده‌ها به عنوان واحدهای خارج از قاعده‌ای شناسانده شده‌اند که از محبت «خالق همه مخلوقات که انسان‌ها باید از او اطاعت کنند» برخوردار نشده‌اند.^{۳۱۲} کتاب‌های درسی نمایانگر خانواده‌هایی نیست که فرزند ندارند یا انتخاب کرده‌اند که فرزند نداشته باشند. خانواده این گونه تعریف می‌شود: «اولین و کوچک‌ترین جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم. خانواده با ازدواج زن و مرد شروع می‌شود. با تولد فرزندان، تعداد اعضای خانواده افزایش می‌یابد و پایه آن قوی‌تر می‌شود. وجود فرزندان در خانواده موجب شادی و نشاط است.»^{۳۱۳} یک خانواده ایده‌آل با ایجاد فرزندان (که به عنوان مهمترین سرمایه تلقی می‌شود) شکل می‌گیرد که به عنوان یک جمع شاد به آن مشروعیت می‌بخشد و به کارکرد بازتولیدکنندگی آن در گسترش یک جامعه عادلانه و با اخلاق اسلامی اعتبار می‌دهد.^{۳۱۴} آرامش یک خانواده شاد به عنوان (۱) مسئولیت اصلی زن/مادر نشان داده می‌شود، جایی که فرزندان یاد می‌گیرند «خدا را به خاطر همه نعمت‌ها و مواهبش شکر کنند» و از تعالیم و باورهای رهبر (ان) معظم ایران^{۳۱۵} پیروی کنند و (۲) مهم‌ترین و اصلی‌ترین صحنه برای مردان نشان داده می‌شود تا بتوانند نقش‌های رهبری و ریاست خود را ایفا کنند.^{۳۱۶} برنامه‌های درسی، زنان بارور را به عنوان فرزند

³¹² MoE, *Social Studies* 5, 2004, 135; Idem, *Social Studies* 3, 2015, 3.

³¹³ MoE, *Social Studies* 3, 2015, 12; Idem, *Social Studies* 4 (Tehran, Iran: ITPWC, 1994), 134.

³¹⁴ MoE, *Social Studies* 3, 2017, 2–44.

³¹⁵ همانجا، ۴۵.

³¹⁶ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 22.

زا و مدیر خانواده و مردان بارور را به عنوان رهبر و رئیس آن، افرادی ایده‌آل جلوه می‌دهد، که به فرزندان خود ارزش‌های اسلامی آموزش می‌دهند و آن‌ها را حامی ولی فقیه بار می‌آورند.^{۳۱۷} وظیفه اصلی مادران مسلمان که حجاب اخلاقی دارند و خود را فدای منافع شوهر، فرزندان و کشور خود می‌کنند، این است که یک واحد خانوادگی سازمان‌یافته را که با هم در همکاری هستند تولید و بازتولید کنند که برای منافع ملت خود مصرف، پس انداز و از خود محافظت می‌کند. آن‌ها باید به فرزندان خود نشان دهند که چگونه منافع جمع را تامین کنند و با یکدیگر همکاری کنند، قوانین را رعایت کنند، اقتدار حاکم را بپذیرند و با حفظ منابع و دوری از مصرف آشکار چیزهای تجملی، انقلاب و استقلال خود را تضمین کنند.^{۳۱۸} مشارکت عمده اقتصادی زنان به شکل تأثیرگذاری آن‌ها بر فرزندان، خرید محصولات ساخت ایران و تبدیل شدن به افرادی صرفه‌جو و آگاه به محیط زیست در نظر گرفته می‌شود.^{۳۱۹} مادران ایده‌آل، کودکانی منطقی بار می‌آورند که بیشتر از درآمدشان خرج نمی‌کنند و پول خود را پس انداز می‌کنند. گفتمان‌های اسراف و صرفه‌جویی، نقشی مرکزی در تصویرسازی از وظایف مادر ایده‌آل دارند.^{۳۲۰} این وظیفه مادر است که به فرزندان خود اخلاق اسلامی بیاموزد، اما این امر تنها در شرایط خانواده‌ای محقق می‌شود که از سوی شوهر/پدری منصف، که مراعات نیازهای همسر و فرزندانش را می‌کند رهبری می‌شود.^{۳۲۱} امام خمینی به عنوان نمادی از پدر/رهبر کامل و همه‌چیز تمام که به نیازهای همسرش توجه داشت و نظر او را در همه موضوعات شخصی و خانوادگی جویا می‌شد در نظر گرفته می‌شود.^{۳۲۲}

علاوه بر این، برنامه‌های درسی، مادر ایده‌آل را به عنوان فردی از خودگذشته تصور می‌کنند که خود را در درد ناکامی‌های عزیزانش شریک می‌داند. او فردی خوش قلب و مهربان است که عشقی بی‌نظیر به فرزندانش دارد، زیرا بدون ذره‌ای خودخواهی، نیازها و رویاهای فرزندانش را

³¹⁷ MoE, *Farsi 1*, 2015, 2, 5; Idem, *Farsi 2*, 2015, 6; Idem, *Farsi 3*, 2013, 20; Literacy Movement Organization, MoE, IRI, *Farsi* (Tehran, Iran: Literacy Movement Organization, 2015), 98. Idem, *Social Studies 3*, 2015, 3–4; Idem, *Social Studies 3*, 2017, 12; Idem, *Social Studies 4*, 1999, 134; Idem, *Social Studies 4*, 2004, 108–9.

³¹⁸ Literacy Movement Organization, MoE, IRI, *Social Studies* (Tehran, Iran: Literacy Movement Organization, 2014), 5.

³¹⁹ Literacy Movement Organization, *Social Studies*, 5.

³²⁰ MoE, *Social Studies 3*, 2017, 35–42.

³²¹ MoE, *Social Studies 6*, 2004, 34, 45.

³²² Literacy Movement Organization, *Teaching Literacy 2*, 62.

مقدم بر خواسته‌های خود دانسته و موفقیت‌های آن‌ها را موفقیت خود می‌داند.^{۳۲۳} با این حال، کتاب‌های درسی تأکید می‌کنند که «او باید نیازهای ملت را مقدم بر فرزندانش قرار دهد و فداکارانه بر روی فرزندانش تاثیر بگذارد تا شهید شوند».^{۳۲۴} این ویژگی‌ها چارچوب گفتمان مادریت برتر را شکل می‌دهد. دانش درسی در برابر مشکلاتی که مادران با آن روبه‌رو هستند سکوت می‌کند و این طور فرض می‌کند که مهارت‌های مرتبط با مادر بودن و زن خانه‌دار بودن به طور جهانشمول در دسترس همه هستند و به اشتراک گذاشته شده‌اند. برنامه‌های درسی، ویژگی‌های مهربانی و مراقبت و ایمان مادری و فضایل بی‌آلایش را به عنوان ویژگی‌های مهم و تاکید‌شده زنانگی و فرهنگ خانه‌زیستی و اهل خانه بودن، مهم و اساسی جلوه داده و عادی‌سازی می‌کنند. در چارچوب تلاش‌های مادران برای ایجاد محیط خانوادگی با صلح و آرامش منسجم است که اعضای آن‌ها به عنوان افرادی مورد محبت، (ویژگی ای که به عنوان حقوق همه شهروندان ایرانی رسمیت یافته است)، می‌توانند با یکدیگر روابط اخلاقی داشته باشند.^{۳۲۵} در چنین خانواده‌هایی «کودکان با اعمال دینی آشنا می‌شوند، احترام به پدر و مادر [شان] را [می‌آموزند] و اخلاق نیکو [به آن‌ها نشان داده می‌شود]»^{۳۲۶} و می‌توانند یاد بگیرند که به شکلی متحد و یکپارچه به حقوق یکدیگر احترام بگذارند. شخصیت یک فرزند درستکار و حق او در اینکه مورد مراقبت و توجه قرار گیرد، در پرتو با ایمانی او و انتخاب درست والدین منطقی او در یافتن یک شریک زندگی با اخلاق و دارای معنویات^{۳۲۷} که غذای حلال مصرف می‌کند و افکار حلال دارد شکل می‌گیرد، و این‌ها همه به عنوان جنبه‌های سازنده و تعیین‌کننده انسانیت و حقوق طبیعی در نظر گرفته می‌شوند.^{۳۲۸}

این وظیفه زن/مادر پاک/اسلامی ایده‌آل است که به فرزندان خود وظایف و عملکردهای دینی‌شان را بیاموزد.^{۳۲۹} نقش اصلی او بار آوردن دختر(های) باحجاب است. این وظیفه

³²³ MoE, *Social Studies*, 2004, 54; Idem, *Provincial Studies: Boher Ahmad* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016) 59; Idem, *Provincial Studies: Qum* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 68.

³²⁴ یادداشت از ژانت آفاری

³²⁵ MoE, *Social Studies* 7, 2017, 3.

³²⁶ MoE, *Social Studies* 4, 1994, 134; Literacy Movement Organization, *Social Studies*, 2.

³²⁷ Literacy Movement Organization, *Farsi*, 97.

³²⁸ همانجا، ۸-۹۷.

³²⁹ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 12-14; MoE, *Farsi I*, 2015, 33, 75.

جهانشمول والای تاثیرگذاری مادر، ایده‌آل‌های حیا/فضیلت زنانه را رسمیت می‌بخشد.^{۳۳۰} گفتمان حجاب تعیین و تنظیم می‌کند که چه کسی در رده خانواده/شهروند/مادر/زن ایده‌آل قرار دارد. این به عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اسلامی در نظر گرفته شده است که نقش به‌سزایی در بازتولید سالم روحیه زنان و مردان دارد.^{۳۳۱} برای نمونه در نظر بگیرید که فرزندان خانواده هاشمی از سوی مدیران مدارس جدیدشان چگونه توصیف می‌شوند. از علی به عنوان یک شاگرد خوب تعریف می‌شود.^{۳۳۲} در مقابل، تعهد مریم به حجاب، هویت او را مشخص می‌کند. مریم به عنوان «یک دختر خوب» نمایش داده می‌شود که آقای هاشمی امیدوار است «در مدرسه خوش‌رفتار و منظم باشد و خوب درس بخواند».^{۳۳۳} علی به عنوان یک دانش‌آموز پسر ایده‌آل معرفی می‌شود که نقش مهمی در پیشرفت ایران خواهد داشت. مریم مظهر زن/شهروند ایده‌آلی است که نقش حکومت در کنترل اختیارات و تمایلات جسمی زنان را زیر سوال نمی‌برد. او نماینده یک زن مسلمان محجبه خوش‌رفتار و منظم است. حجاب مریم به عنوان یک شهروند زن باحجاب ایده‌آل، نماد پاکی و ارزش‌های اسلامی اوست. گفتمان حجاب به مثابه یک رمز ایدئولوژیک تاریخی و ردپایی عمل می‌کند که ساختارهای مردسالارانه روابط جنسیتی را در روایتی که از ملت ارائه می‌شود، بازتأکید و عادی‌سازی می‌کند. با این حال، گفتمان حجاب، بدن زنان را همچون فضاهای وابسته به آسیب‌شناسی نیز نشان می‌دهد که باید از نگاه مردان نامحرم، پسران نوجوان و سایر زنان فاسدی که بدن زنان را محل لذت می‌دانند، محفوظ بماند.^{۳۳۴} حجاب به عنوان شکلی دگرجنسگرانه‌نجا از «قدرت نمادین» عمل می‌کند که «صحنه نمایش نظارت دقیق» بر شهوات ناپاک و همجنس‌گرایانه است، که کارکرد اصلی آن مشکل‌دار معرفی کردن و شناسایی بدن‌های سرکش است.^{۳۳۵} این یک «نگاه بازرسی‌کننده» است که خودی‌ها را از بیگانگان جدا می‌کند و دگرجنسگرایی را به

³³⁰ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 14; MoE, *Farsi 1*, 2015, 80–1; Idem, *Fundamental Reform Document of Education (FRDE)*, 34.

³³¹ Literacy Movement Organization, *Women's Commandments*, 10; MoE, *Farsi 1*, 2016, 80–1; Idem, *Farsi 2*, 2004.

³³² MoE, *Social Studies 3*, 2004, 69; Idem, *Social Studies 3*, 2000, 95.

³³³ MoE, *Social Studies 3*, 2004, 70; Idem, *Social Studies 3*, 2000, 96.

³³⁴ Literacy Movement Organization, *Women's Commandments*, 11.

³³⁵ See Rebecca Haskell and Brian Burch, *Get That Freak: Homophobia and Transphobia in High Schools* (Halifax, Nova Scotia: Fernwood Publishing, 2010), 93–4.

عنوان نشانه فضیلت یک زن تجلیل می‌کند.^{۳۳۶} حجاب به عنوان منش و عادت پایه‌ای طبیعی، مادر/دختر/خواهر بی‌حجاب را به عنوان نامطلوب، «بی‌تقوا» و غیراسلامی عادی‌سازی می‌کند. اگرچه الزام زنان به رعایت حجاب و محافظت از خود در برابر نگاه‌های بیگانگان، اصلی‌ترین معیار در تعیین سطح ایمان و عزت نفس زن ایده‌آل است، اما این موضوع در پرتو تلاش‌های رهبران مرد عالی‌مرتب‌های مفهوم‌سازی شده است که به عنوان حافظان اصلی مبانی اخلاقی ملت، در دوران رضاشاه در برابر غرب و تلاش عوامل داخلی آن برای بی‌حجاب و آلوده کردن زنان، مقاومت کرده‌اند.^{۳۳۷}

وظیفه‌ای که مردان مسلمان در پاسداری از فضیلت زن دارند به عنوان یک حق طبیعی و بازتابی از اراده و خواست خدا عادی شده است. به عنوان مثال، حقوق کودکان برای مورد محبت و مراقبت قرار گرفتن، در پرتو حقوق مسلم طبیعی، اجتماعی و مدنی ایرانیان به دلیل جایگاه ممتاز آن‌ها در جهان طبیعت روایت می‌شود که در قانون اساسی ایران نیز از آن‌ها حمایت شده است. قانون اساسی ایران به عنوان مظهر (۱) خواست خداوند، (۲) ادامه سنت پیامبر و امامان شیعه و (۳) تفسیرهای نوین از فقه اسلامی به وسیله رهبر جمهوری اسلامی (گفتمان ولایت فقیه) بنا شده است.^{۳۳۸} گفتمان حقوق، دانش مدرسه‌ای را در چارچوب تعهداتی که شهروندان ایرانی در قبال اعضای خانواده، ملت و حکومت دارند، شکل می‌دهد. شهروند ایده‌آل کسی است که قوانین و دستورات حکومت را در چارچوب حقوقی که می‌توانند منتقل شوند و از سوی جمهوری اسلامی و رهبری آن (گفتمان ولایت فقیه) به او داده شده است، تأیید و از آن‌ها پیروی کند. این حقوق به شکل حقوق جهانشمول به تصویر کشیده شده‌اند و برای مردان و زنان هر دو قابل اجرا است.^{۳۳۹} گفتمان فرزندان آدم، با استناد به قرآن، ساختار حقوق طبیعی را که همه ایرانیان از آن برخوردارند به این صورت معنا می‌کند: «ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم... و [ما] آن‌ها را بر بسیاری دیگر [از مخلوقات خدا] برتری دادیم.»^{۳۴۰} با یک رویکرد انسان‌محورانه است که انسان‌ها به عنوان عالی‌مرتب‌ترین مخلوقات خداوند در نظر گرفته

³³⁶ See Haskell and Burtch, *Get That Freak*, 94–5, 97.

³³⁷ MoE, *Social Studies* 3, 2000, 96; Idem, *Social Studies* 3, 2004, 70; Idem, *Social Studies* 5, 1993, 176; Idem, *Social Studies* 5, 2004, 124–5.

³³⁸ MoE, *Social Studies* 5, 1993, 214; Idem, *Social Studies* 5, 2004, 135, 140; Idem, *Social Studies* 7, 2017, 1–12.

³³⁹ MoE, *Social Studies* 7, 2017, 1–12.

می‌شوند و حقوق و تکالیف تعریف و بازگو می‌شوند. ایرانیان حق دارند زندگی کنند، از نعمت‌های الهی برخوردار باشند، برای رفع نیازهای اولیه خود تلاش کنند، ازدواج کنند و خانواده تشکیل دهند، یاد بگیرند که چگونه مسیرهای زندگی خود را انتخاب کنند و آزاد باشند.^{۳۴۱} اگرچه ایرانیان حق مسکن، غذا و پوشاک «مناسب»؛ باسواد و تحصیل کرده بودن؛ رشد و شکوفایی استعدادهای خود و مورد احترام قرار گرفته شدن و مورد قلدری/تبعیض قرار نگرفتن را نیز دارند، اما این حقوق اجتماعی (نه حقوق مدنی) در پرتو مسئولیت‌های والدین و توان و سطح درآمد آن‌ها برای اینکه فرزندان را به عنوان شهروندان مفید و بااخلاق آینده درست بارآورند شکل داده می‌شوند.^{۳۴۲} برنامه‌های درسی با این موضوع کاری ندارند که نابرابری‌های ساختاری چه تاثیری بر خانواده‌ها دارند و اینکه آیا می‌توانند نیازهای آن‌ها را برآورده کنند.

حقوق اجتماعی ایرانیان و وظایف آن‌ها، از راه گفتمان‌های مردسالارانه ولایت فقیه و خط امام تعریف می‌شود که رهبر معظم را تا زمان آمدن امام مهدی، نماینده خدا و پیامبر قرار می‌دهد.^{۳۴۳} بازتولید منظم ایران اسلامی نیازمند (۱) حفظ نظم در درون خانواده و (۲) شهروندانی است که به وظایف خود آگاه باشند و به عنوان یک فرد بزرگسال با اخلاق در توسعه و پاسداری از جمهوری اسلامی به وظایف خود به درستی عمل کنند.^{۳۴۴} فرزندان، به عنوان شهروند با ایمان، باید به والدین خود محبت و از آن‌ها مراقبت کنند، به حقوق آن‌ها احترام بگذارند و اقتدار آن‌ها را بپذیرند.^{۳۴۵} فرزندان، نسبت به خود نیز مسئولیت‌هایی دارند. آن‌ها باید از بدن خود مراقبت کنند، استعدادهای خود را بشناسند و استعدادهای خود را فعالانه بهبود بخشند.^{۳۴۶} نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی در قالب گفتمان آسیب شناسی فردی

^{۳۴۱} همانجا.

^{۳۴۲} همانجا. ۴.

^{۳۴۳} Literacy Movement Organization, *Teaching Literacy 1*, 129.

^{۳۴۴} Literacy Movement Organization, *Teaching Literacy 2*, 120; MoE, *Farsi 1*, 2004, 100–1; Idem, *Farsi 1*, 2012, 44–7; Idem, *Farsi 3*, 2004, 48–50, 103–4; Idem, *Farsi 4*, 2004, 17–18, 143; Idem, *Farsi 5*, 2004, 42–3; Idem, *Social Studies 3*, 2004, 1–2; Idem, *Social Studies 4*, 1994, 136–8; Idem, *Social Studies 4*, 2004, 108–9.

^{۳۴۵} MoE, *Social Studies 3*, 2017, 15; Idem, *Social Studies 7*, 2017, 6, 8; Literacy Movement Organization, *Social Studies*, 3; Idem, *Teaching Literacy 1*, 67; Idem, *Teaching Literacy 2*, 10.

^{۳۴۶} MoE, *Social Studies 7*, 2017, 7.

والدین (بخوانید مادران) و فرزندانشان، به عنوان بازتابی از افراد بی‌ایمان که (۱) بر اساس افکار حرام رفتار می‌کنند، (۲) پیرو خط امام نیستند و (۳) غیرمسئول و بی‌فکر هستند، شکل می‌گیرد. حقوق کودکان در چارچوب خانواده‌ای سالم و با عملکرد خوب در نظر گرفته می‌شود، که در آن والدین به نیازهای کودکان توجه داشته و منصف هستند. برنامه‌های درسی تأثیرات خشونت در خانواده را نادیده می‌گیرند، که به دلیل عوامل ساختاری مانند روابط مردسالارانه سلطه‌جویانه، سیاست‌های موجود حکومت زن‌ستیز و اثرات اعتیاد به الکل، وابستگی به مواد مخدر و/یا نابرابری‌های اقتصادی است. خانواده ایده‌آل به عنوان فضایی یکپارچه ساختاربندی می‌شود که در آن والدین مومن، که به وظایف خود به عنوان افرادی باایمان و با محبت آگاهند، تضمین می‌کنند که حقوق فرزندان‌شان رعایت و حفظ می‌شود. برنامه‌های درسی این حقوق را به عنوان حقوق مدنی/سیاسی شهروندان ارائه نمی‌کنند که از سوی حکومت تضمین و اجرا می‌شود. این نهاد خانواده است که مسئول تضمین این حقوق است.

همپوشانی گفتمانی کدهای ایدئولوژیک درباره مادریت برتر، زنانگی مورد تاکید و فرهنگ خانگی و اهل خانه بودن، در متن تصورات قیم‌مآبانه از حقوق، تعهدات و رهبری، باعث می‌شود که دسته‌بندی‌هایی که بر مبنای موقعیت و مقام در نظر گرفته شده‌اند در حد بسیار کمی شامل زنان در خارج از نهاد خانواده شود. آن‌ها عمدتاً به عنوان مادر و مدیر خانواده و در زمینه روابط خانوادگی یا انجام مشاغل زنانه به تصویر کشیده می‌شوند.^{۳۴۷} وظایف روزانه مادر در خانه، که اعضای آن اینطور شکل داده/نشان داده می‌شوند که همیشه با یکدیگر همکاری دارند، شامل «مسئولیت شستن ظروف و قرار دادن وسایل مربوط به صبحانه در جاهای مخصوص خودشان» است.^{۳۴۸} گفتمان همکاری، تقسیم کار جنسیتی را در خانواده تقویت می‌کند، که در بازتولید آن به عنوان یک نهاد منظم نقش محوری دارد.^{۳۴۹} برای مثال، در *مطالعات استانی: بویراحمد*، با ارجاع به یک لالایی سنتی، نویسندگان مادران را به عنوان

³⁴⁷ MoE, *Farsi 1*, 2004, 2, 3, 5, 7, 9, 10, 13, 14, 17, 18, 19, 22, 26, 27, 28, 29, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 54, 56, 67, 81, 82, 83, 117, 26, 27, 40, 45, 46, 81, 117; Idem, *Farsi 2*, 2004, 7, 12, 15, 21, 26, 29, 30, 38, 41, 53, 55, 57, 82, 84, 103, 106, 130, 131, 138; Idem, *Farsi 3*, 2004, 3, 7, 8, 19, 18, 41, 42, 54, 64, 74, 87, 96, 98, 101, 106, 114; Idem, *Farsi 4*, 2004, 37, 68; Idem, *Farsi 5*, 2004, 35, 86; P6, 2004, 25, 76, 97, 78, 86, 90, 135, 137.

³⁴⁸ MoE, *Social Studies 6*, 2004, 24–8; Idem, *Social Studies 6*, 1999, 19.

^{۳۴۹} همانجا.

افرادی دلسوز، خونگرم و مهربان معرفی می‌کنند - ویژگی‌هایی که گفتمان مادریت برتر را تعریف می‌کند.^{۳۵۰} با اینکه اینکه نمونه‌هایی از این دست، راهی برای گنجاندن آداب و رسوم فرهنگی غیرفارسی در داخل ایران است، اما نویسندگان علاقه‌ای به اهمیت و معانی فرهنگی این لایه‌ی ندارند. گنجاندن این اطلاعات، دیدگاه غالب مرتبط با زنان به عنوان مادران ملت که وظیفه اصلی آن‌ها بارآوردن جوانان به عنوان اعضای فعال و سالم جامعه است را عادی‌سازی می‌کند. این، یک دیدگاه استاندارد شده از مادریت ارائه می‌دهد که معضلات و مشکلاتی که مادران در ایران معاصر با آن روبه‌رو هستند را در نظر نمی‌گیرد. مادران به عنوان افرادی مخالف خشونت به تصویر کشیده می‌شوند که برداشت‌شان از فرزندانشان در چارچوب عشق و مراقبت طبیعی از نوزادان قرار داده شده است. چنین شکل‌گیری‌های گفتمانی از مادریت برتر، در تناقض با این ادعاست که می‌گوید زنان حق دارند به مقام مجتهد (رهبر دینی) برسند،^{۳۵۱} در مجلس انتخاب شوند، کسب درآمد کنند، مالک باشند و برخی مناصب برجسته در دولت داشته باشند.^{۳۵۲} در برنامه‌های درسی هیچ نمونه‌ای از زنان در چنین موقعیت‌هایی ارائه نمی‌شود. شغل اصلی زنان معلمی، مدیریت و پرستاری است که دو مورد از این‌ها مقام زنان را به عنوان کارمند دولت بالا می‌برد. برای نمونه، مریم دختر آقای هاشمی، بسته به اینکه کتاب چاپ چه زمانی است، می‌خواهد یا پرستار^{۳۵۳} یا معلم شود.^{۳۵۴} انتخاب‌های شغلی زنانه او در تصویر ساخته شده از زن ایده‌آل به عنوان مادری دلسوز و از خودگذشته می‌گنجد که مسئولیت اصلی او بارآوردن جوانان ایرانی و تولیدمثل سالم ملت است.

کدهای ایدئولوژیک مادریت برتر، بر زنانگی تأکید می‌کند و فرهنگ خانگی و اهل خانه بودن، با گفتمان‌های همکاری و از خودگذشتگی تلاقی می‌کند.^{۳۵۵} به علاوه، این‌ها حقوق، نقش‌ها، وظایف و جایگاه زنان را از منظر فارس‌محور و اسلامی محور ترسیم می‌کنند. کتاب‌های درسی تصویری ایده‌آل از یک ایرانی می‌سازند که در تقابل با نمایش شریر و بدکار اعراب پیش

³⁵⁰ MoE, IRI, *Provincial Studies: Boher Ahmad* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 59.

³⁵¹ Though their fatwā is only binding on themselves and not on others.

³⁵² Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 26–39.

³⁵³ MoE, *Social Studies* 3, 2004, 32.

³⁵⁴ MoE, *Social Studies* 3, 2000, 3.

³⁵⁵ MoE, *Social Studies* 6, 1999, 43; Idem, *Social Studies* 6, 2004, 53–6.

از اسلام (جاهلیت) است. بحث این متون این است که، قبل از آمدن اسلام، اعراب مشرکانی وحشی و فاقد هرگونه تمدن بودند. آن‌ها با زنان رفتار خشونت‌آمیز داشتند، هیچ حقی برای آن‌ها قائل نبودند و آن‌ها را ضعیف و پست می‌دانستند.^{۳۵۶} تحقیر مرسوم اعراب پیش از اسلام بر این تأکید دارد که «اسلام در شبه جزیره عربستان در میان مردمی که در جهل و حماقت زندگی می‌کردند ظاهر شد.»^{۳۵۷} کتاب‌های درسی استدلال می‌کنند که با تولد اسلام بود که زنان به مقام انسانی خود دست یافتند، زیرا اسلام برخلاف سایر ادیان، زنان را به گونه‌ای خفت‌آور و تحقیرآمیز نگاه نمی‌کرد و آن‌ها را مرتکب گناه نخستین نمی‌دانست.^{۳۵۸} گفتمان رهبری، نقش‌ها و حقوق سیاسی و اجتماعی زنان ایران معاصر را نیز از یک گفتمان مردسالارانه انقلابی بازگو می‌کند.^{۳۵۹} در پیروی از آموزه‌های امام خمینی، از برخی از زنان به عنوان افرادی که نقش مهمی در تشویق زنان دیگر به مشارکت در فرآیندهای تصمیم‌گیری سیاسی داشتند ایده‌آل‌سازی می‌شود.^{۳۶۰} حقوق زن بر اساس قوانین اسلامی و مشارکت نهایی زنان در توسعه ایران نه تنها موهبتی از جانب خداوند تلقی می‌شود، بلکه همچنین مورد حمایت رهبر معظم ایران (گفتمان ولایت فقیه) است. به دلیل سیاست‌های آزادی‌خواهانه نماینده خدا بر روی زمین است که زنان ایرانی اکنون به حقوق فرهنگی و اجتماعی دسترسی دارند که به عنوان مثال منجر به افزایش تحصیلات آن‌ها شده است. «امروزه، بیش از نیمی از دانشجویان دانشگاه‌ها را زنان تشکیل می‌دهند.»^{۳۶۱} با این حال، برنامه‌های درسی، مخالفت امام خمینی را با انتخاب زنان در مجلس ایران و با سیاست شاه که در اوایل دهه ۱۳۴۰ به زنان حق رای در انتخابات شوراها محلی داد، نادیده می‌گیرند.^{۳۶۲} در واقع، برنامه‌های درسی، اصلاحات حقوق مدنی

³⁵⁶ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 1; See also MoE, *Social Studies* 5, 1993, 93–7; Idem, *Social Studies* 5, 2001, 75–7; Idem, *Social Studies* 5, 2004, 76–8.

³⁵⁷ MoE, IRI, *Social Studies* 9 (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 48.

³⁵⁸ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 2–4.

³⁵⁹ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 5; MoE, *Social Studies* 3, 2008, 21.

³⁶⁰ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 15–16.

^{۳۶۱} همانجا، ۳۳.

³⁶² MoE, *History* 8, 2004, 72; Idem, *History* 8, 2002, 72; Hale Esfandiari, “The Role of Women Members of Parliament, 1963–88,” in *Women in Iran: From 1800 to the Islamic Republic*, eds. Louis Beck and Guity Nashat (Urbana, IL: University of Illinois Press, 2004), 138.

شاه را به عنوان یک دستور کار امپریالیستی برای فریب زنان و مردم ایران تعریف می‌کنند.^{۳۶۳} اگرچه حقوق زنان پس از انقلاب در قالب گفتمان خط امام شکل گرفته است، اما پیروزی انقلاب ایران نیز مدیون مشارکت زنان در نظر گرفته شده است.^{۳۶۴} با این حال، نقش‌های انقلابی زنان، نه به عنوان رهبر، بلکه به عنوان افرادی که مردان خود را برای تغییر رژیم شاه هدایت کردند مورد تجلیل قرار می‌گیرد.^{۳۶۵} زنان به عنوان مدیران حوزه خصوصی در نظر گرفته شده‌اند که از راه جسم و ذهن همسران و پسران خود بر حوزه عمومی تاثیر می‌گذارند. با این وجود، برنامه‌های درسی، زنان ایرانی را به عنوان کسانی که تمام جوامع به آن‌ها غبطه می‌خورند و نماد آزادی برای مسلمانان دیگر جهان هستند (گفتمان امت اسلامی) معرفی می‌کنند.^{۳۶۶} گفتمان‌های امت اسلامی، خط امام و ولایت فقیه برای ارائه تصویری آرمان‌گرایانه از زنان، به هم نزدیک می‌شوند، تصویری که خالی از نیروی فعال زنان در عصر حاضر است. نقش‌های اقتصادی زنان از راه گفتمان همکاری شکل می‌گیرد که اغلب بر کارکردهای غیرمادی تلاش‌های اقتصادی محدود به محل خاص آن‌ها از نقطه نظر پذیرفتگی اجتماعی، سلامت روان و فعالیت‌های تفریحی میان زنان تأکید می‌کند.^{۳۶۷} برای مثال، در بررسی نقش تجاری مراسم *واره* که از نظر فرهنگی مورد تایید مردم لر است و نمونه‌ای از همکاری است که در آن زنان لر در تولید و فروش محصولات لبنی سهیم هستند، کتاب‌های درسی این قبیل کارها را در پرتو پیامدهای توانمندسازی آن و نقش نیروی فعال زنان برای سازماندهی و بازتولید رفاه اقتصادی خانواده‌ها و جوامع‌شان بررسی نمی‌کنند.^{۳۶۸} برنامه‌های درسی تاریخ چنین آدابی را حذف می‌کنند و موقعیت‌های مدیریتی زنان (قومی) را در عرصه‌های عمومی و در پرتو فرآیند ملت‌سازی نادیده می‌گیرند. علاوه بر این، مشارکت زنان در نیروی کار و درآمدی که آن‌ها در هر دو محیط روستایی و شهری به دست می‌آورند به عنوان «کمک» و «یاری» به شوهران‌شان به تصویر درمی‌آید.

³⁶³ MoE, *History* 8, 2002, 72; Idem, *History* 8, 2004, 72.

³⁶⁴ Imam Khomeini, as quoted in Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 19.

³⁶⁵ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 20–1.

^{۳۶۶} همانجا، ۱۷.

³⁶⁷ MoE, IRI, *Provincial Studies: Luristan* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 59.

^{۳۶۸} همانجا.

در خانواده همه مسئولیت دارند. پدر موظف است برای همسر و فرزندان خود غذا، پوشاک و سایر وسایل ضروری خانه را تهیه کند. مادر در خانواده چه می‌کند؟ پدر و مادر چه کار دیگری برای ما انجام می‌دهند؟ در برخی خانواده‌ها، زنان در خارج از خانه نیز کار می‌کنند. زنان در روستاها به شوهران خود در کارهای کشاورزی، قالی‌بافی، و دوشیدن گاو و گوسفند کمک می‌کنند. در شهرها، برخی از زنان نیز در مدارس، بیمارستان‌ها، کارخانه‌ها، یا ادارات کار می‌کنند.^{۳۶۹}

اگرچه زنان حق کسب درآمد و اشتغال دارند، اما این حقوق مدنی از راه گفتمان مادریت برتر و به عنوان مادران باردار و شیرده بررسی می‌شود.^{۳۷۰} تنها از راه گفتمان کمک‌هزینه و نفقه است که حق زنان برای داشتن درآمد مورد بحث قرار می‌گیرد. آن‌ها حق مهریه، نفقه روزانه و ارث دارند، که وضعیت وابسته بودن آن‌ها را به عنوان همسر تقویت می‌کند.^{۳۷۱} اگرچه آن‌ها ارث بسیار کمتری نسبت به مردان می‌گیرند (یک خواهر نصف سهم ارث برادر و یک زن و مادر فقط یک هشتم از دارایی شوهرش را به ارث می‌برد)، اما این کار اینطور توضیح داده می‌شود که آن‌ها جهیزیه (هدیه پدر به دختر در زمان ازدواج) و مهریه (مبلغی که در زمان عقد به زن داده می‌شود) می‌گیرند. نابرابری جنسیتی در رابطه با ارث با استناد به تفسیر شهید مطهری از فقه توجیه می‌شود. با یک جهان‌بینی پدرانه است که حقوق و وظایف زنان در برنامه‌های درسی ارائه می‌شود. برنامه‌های درسی چگونگی درآمد یک خانواده را نیز از راه یک گفتمان مردسالارانه ارائه می‌کنند که نقش اقتصادی زن را بر حسب مسئولیت او در زمانی مشخص می‌کند که می‌خواهد درآمد شوهرش را برای بازتولید خانواده‌ای سالم خرج کند و باید ملاحظه درآمد و موقعیت شغلی او را بکند.^{۳۷۲} در خانواده ایده‌آل، پدران در مشاغل یقه سفید کار می‌کنند و مادران در خانه می‌مانند و از فرزندان مراقبت می‌کنند. زنان بالغ محجبه به دلیل مادر/همسر صرفه‌جو، مهربان، باتوجه و دلسوز بودن است که مورد احترام هستند.

³⁶⁹ MoE, *Social Studies* 4, 2004, 108–9.

³⁷⁰ Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 35–6.

^{۳۷۱} همانجا، ۸–۳۷.

³⁷² Literacy Movement Organization, *The Role and Rights of Women in Islam*, 22–3.

شکل‌گیری استدلال‌های ایدئولوژیک درباره نقش و تاریخ زنان در جامعه ایران، دامنه مفاهیم و تعاریفی را محدود می‌کند که باید در دسترس کنشگران اجتماعی باشد تا بتوانند جهان را از دیدگاه‌های گوناگون و زندگی‌نامه‌های متعدد زنان بر اساس عواملی مانند نژاد، قومیت، سن، توانایی، تمایلات جنسی، باورهای ایدئولوژیک سیاسی و طبقه اجتماعی تفسیر کنند. سکوت در برابر مسائل زنان، برنامه‌های درسی را به رژیم ناپدیدکننده^{۳۷۳} تبدیل می‌کند، که نه تنها دسته‌های مختلف زنان و تاریخ‌شان را پاک و جا به جا می‌کند، بلکه به چیزی متوسل می‌شود که بٹ ریچی به عنوان تله وفاداری از آن یاد می‌کند.^{۳۷۴} تنها با فاعل بودن رهبری مرد مسلمان/انقلابی وفادار است که مفعول بودن زن ایده‌آل به رسمیت شناخته می‌شود. بی‌عفتی زن به عنوان یک زن بدحجاب همچون بی‌وفایی او به رهبری اسلامی انقلابی تلقی می‌شود که جسم و ذهنش با افکار و اعمال حلالی که برای بازتولید یک جامعه اسلامی-ایرانی لازم است مقابله کرده و آن‌ها را تضعیف می‌کند.

رهبری شیعه، سفیدبودن، فرهنگ و بازنمایی‌های هنجار شده از

همسان بودن برتر

یکی از جنبه‌های مطالعه نشده مطالب درسی ایران، حد و اندازه‌ای است که در آن یک تصویر نژادپرستانه از خانواده ایده‌آل دانش‌مدرسه‌ای را پر می‌کند. این بخش به نژادی شدن و قومی‌شدن خانواده می‌پردازد و چگونگی ترسیم دین، اسلام، هنجارها و روابط جنسیتی و حقوق و وظایف را در کتاب‌های آموزشی ایران بررسی می‌کند. در این کتاب‌های درسی، دین، زبان، قومیت و نژاد با هم تلاقی می‌کنند و تصویری همگن/ماهیت‌گرای شرق‌شناسانه، فارس‌محور و شیعه‌محور را از خانواده ایده‌آل ارائه می‌کنند که به اهمیت خط امام در تصویری که از

³⁷³ See David Hugill, *Missing Women, Missing News: Covering Crises in Vancouver's Downtown Eastside* (Halifax: Fernwood Publishing, 2010), 22, 52.

³⁷⁴ Beth E. Richie, *Arrested Justice: Black Women, Violence, and America's Prison Nation* (New York: New York University Press, 2012), 36-7.

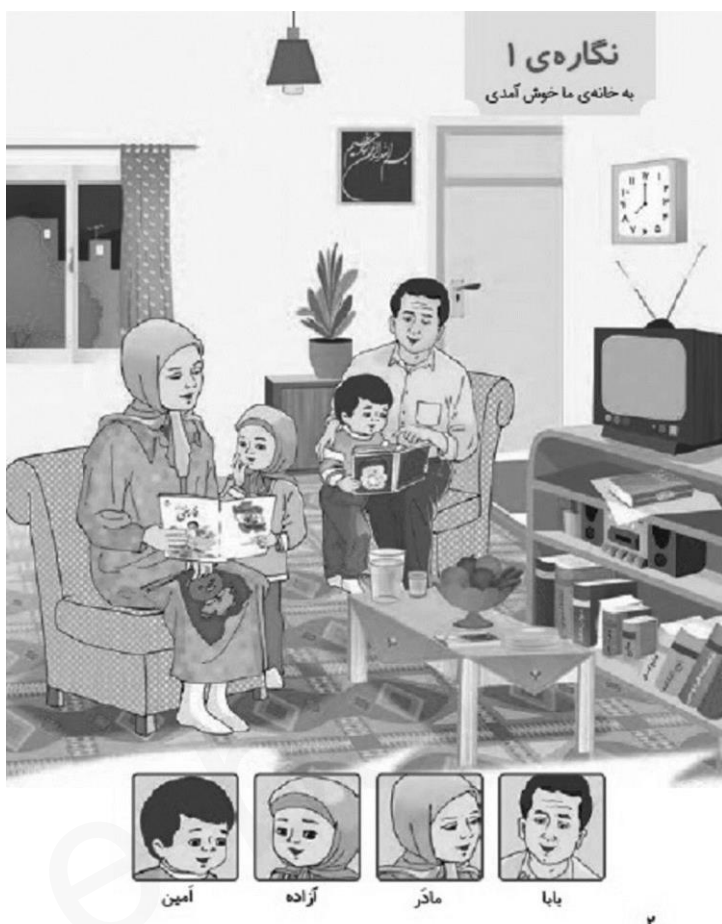
ایران می‌شود تاکید دوباره می‌کند.^{۳۷۵} اگرچه ایران به عنوان کشوری که از لحاظ قومیتی و نژادی جمعیتی متنوع دارد معرفی می‌شود، اما این کار همچنان انجام می‌شود و ایران و خانواده ایده‌آل به عنوان سفید، فارس، آریایی، شیعه و شهرنشین تجلیل می‌شوند.^{۳۷۶} برنامه‌های درسی، با انتخاب کتاب‌هایی که خانواده استاندارد ایرانی آن را تأیید می‌کند، هویت فارسی/شیعه را به عنوان ویژگی‌های اساسی خانواده ایده‌آل عادی‌سازی می‌کند. برای مثال، در نخستین درس کتاب فارسی ۱، خانواده ایده‌آل به عنوان واحدی که فقط و فقط مسلمان و یکنواخت و همسان است تجسم شده است، همان‌طور که وجود قرآن در مجموعه کتاب‌هایی که این خانواده هسته‌ای طبقه متوسط دارند این را نشان می‌دهد که همزمان سایر ادیان «اقلیت» را به عنوان پایه‌هایی برای تعریف ملت و قهرمانان آن مستثنی می‌کند (نگاه کنید به شکل ۴.۱). علاوه بر این، این کار شیعه‌سازی کردن است و این واقعیت با وجود نسخه‌ای از نهج البلاغه یا خطبه‌های امام علی که اولین شهید شیعه شناخته شده، برجسته می‌شود.^{۳۷۷} این خانواده همچنین یک خانواده فارس شده است، همان‌طور که وجود شاهنامه و دیوان حافظ و نبود کتاب شعر/ادبی غیرفارسی در این مجموعه، نشان‌دهنده این موضوع است: آن سرمایه فرهنگی غالب که مشهور و مورد ستایش است از راه صورت‌بندی گفتمانی دستاوردهای ادبی فارسی شکل می‌گیرد.^{۳۷۸}

³⁷⁵ MoE, IRI, *Social Studies 4* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 129, 132.

³⁷⁶ MoE, IRI, *Farsi 1* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015).

³⁷⁷ MoE, IRI, *History 6* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004).

³⁷⁸ MoE, IRI, *Farsi 1* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 2, 5.



شکل ۴.۱ «به خانه ما خوش آمدید.»

این کتاب‌ها نه تنها خانواده ایده‌آل را در چارچوب فرضی میراث فارس/آریایی همه ایرانیان و تعلقات مذهبی شیعی‌شان ساخته و جای می‌دهند، بلکه به اینکه رهبران/قهرمانان مرد تاریخی این ملت چگونه از ایران در برابر دشمنان بسیارش محافظت کرده‌اند ماهیتی مشخص داده و آن را به شکلی که می‌خواهند تغییر می‌دهند.^{۳۷۹} مهاجرت آریایی‌ها و تأسیس اولین امپراتوری

³⁷⁹ MoE, IRI, *Farsi 5* (Tehran, Iran: ITPWC, 2014), 130–4; Idem, *Farsi 2* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 135–6; Idem, *Farsi 2* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 77–3; Idem, *History 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 34.

جهانی و دیگر امپراتوری‌های قدرتمند پس از آن از سوی اقوام پارس و اشکانی در دوران پیش از تاریخ به عنوان شاخص تولد ملت و به قدرت رسیدن آن در جهان شناخته می‌شوند.^{۳۸۰} در درس دیگری در قالب سلسله روایت‌های محاوره‌ای بین فرزندان امیری، والدینشان و دیگر اعضای فامیل و خانواده گسترده که سفر این خانواده را به مرکز ایران و ویرانه‌های تخت جمشید توصیف می‌کند، دانش‌آموزان این طور می‌خوانند: «ایران یعنی سرزمین یا مکان آریایی‌ها. آریایی یعنی شریف و بزرگوار.»^{۳۸۱} برنامه‌های درسی، پدران ملت را مردمی شجاع می‌دانند که در برابر مهاجمان مختلف مقاومت و با آن‌ها مبارزه کردند. دانش‌آموزان در مورد ایرانیانی مانند آریوبرزن می‌خوانند که به عنوان یک رهبر نظامی نترس پارس که در برابر «اسکندر بزرگ» مقاومت کرد و در نهایت جان خود را در حفاظت از ملت در برابر تهاجم یونانیان به ایران از دست داد.^{۳۸۲} در فارسی ۵، از راه روایتی که ایران را سرزمینی متعلق به هزاران نفر مانند آریوبرزن می‌داند که پیروزمندانه جان خود را فدای اسلام و ایران کرده‌اند و شهادت را برای تضمین آزادی و استقلال همه ایرانیان انتخاب کرده‌اند، برای آرزو، عشق و محبت برای پاسداری و جان باختن در راه ملت، تاریخ‌سازی شده است.^{۳۸۳} کتاب‌های درسی تأکید می‌کنند که موجودیت و خود ایرانی هرگز زیر سلطه بیگانگان نبوده است، زیرا یکی از ویژگی‌های مهم آگاهی یک ایرانی (بخوانید فارس) فداکاری است. تأکید بر شهادت، به عنوان ویژگی ایرانیان پیش از اسلام و پس از شیعه، اهمیت دفاع از ایران را در برابر دشمنانش، نه تنها به عنوان سرزمین آریایی‌ها، بلکه به عنوان جایگاه قدرت اسلامی نیز برجسته می‌کند.^{۳۸۴} به عنوان مثال، فردوسی به عنوان قهرمان برجسته پس از اسلام شناخته می‌شود که زبان فارسی را از نابودی نجات داد. کتاب‌های درسی، شاهنامه را نیز به عنوان یک گنجینه متنی و تاریخی از عشق و علاقه‌ای می‌نمایاند که دانش‌آموزان باید برای زبان/ادبیات فارسی داشته باشند و نشان دهند.^{۳۸۵} این عشق همچون یک ویژگی و الزام طبیعی و ضروری شهروند ایده‌آل مطرح

³⁸⁰ MoE, IRI, *Social Studies 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 116–17.

³⁸¹ MoE, IRI, *Social Studies 4* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 47.

³⁸² MoE, *Social Studies 4*, 57.

³⁸³ MoE, IRI, *Farsi 5* (Tehran, Iran: ITPWC, 2014), 130–5, 134.

³⁸⁴ MoE, IRI, *Social Studies 5* (Tehran, Iran: ITPWC, 2008), 162–4; Idem, *Farsi 4* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 18.

³⁸⁵ Vaziri Mostafa, *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity* (New York: Paragon House, 1993).

می‌شود که سپس به عنوان توجیهی استفاده می‌شود برای نمایش تمایل تاریخی ایرانیان به (۱) حفاظت از میراث فرهنگی غنی گروه مسلط پارس^{۳۸۶} و (۲) حفظ و نگهداری زبان فارسی (پارسی) به عنوان زبان تاریخی ملت از زمان ورود آریایی‌ها و تنها زبان مورد تایید قانونی کشور.^{۳۸۷} کتاب‌های درسی، زبان فارسی را نمادی می‌سازد از پایداری شهروند ایده‌آل که وظیفه اصلی‌اش آبادانی ایران، مقاومت در برابر دشمنان خودی/خارجی و دفاع از اسلام/ایران است.^{۳۸۸} دانش‌آموزان می‌خوانند که از زمان ورود آریایی‌ها، «پارسی» (فارسی) به دو صورت نوشتاری و گفتاری و در نمود تاریخی یا معاصر آن، زبان ایران بوده است: «نویسندگان و شاعران بسیاری [به این زبان] نوشته و سروده‌اند.»^{۳۸۹} زبان فارسی به عنوان زبان ایده‌آل هنر/علوم و یک شکل زبانی نمایانده می‌شود که بسیاری از دانشمندان ایرانی از راه آن عقاید خود را بیان کرده و دانش خود را با جهانیان در میان گذاشته‌اند.^{۳۹۰}

با ساختن خانواده آرمانی به عنوان یک واحد منظم انقلابی که معتقد به آزادی و پشتیبان انقلاب اسلامی، دولت و رهبر معظم است، سوگیری‌های انحصاری فارسی و شیعه در کتب درسی برجسته‌تر می‌شود.^{۳۹۱} انقلاب اسلامی با تلاش خانواده‌های عالی مرتبه شیعه بازتولید می‌شود که در آن «فرزندانی که [در معرض تربیت صحیح اخلاقی]، مهربانی و کردار نیک هستند... به افرادی مفید و مسئولیت‌پذیر تبدیل خواهند شد.»^{۳۹۲} به عنوان مثال، خانواده هاشمی نمونه‌ای تمام عیار از یک خانواده ایده‌آل دلسوز است که در آن فرزندان‌شان در پرتو آموزه‌های امام خمینی بار می‌آیند. او به عنوان یک رهبر ضد امپریالیستی که قیام اسلامی را رهبری کرد و

³⁸⁶ MoE, IRI, *Farsi 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015); Idem, *History 6*, 2004; Idem, *Geography 8* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004).

³⁸⁷ MoE, IRI, *Farsi 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2016), 102–3; Idem, *Social Studies 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 148.

³⁸⁸ MoE, *Farsi 1*, 2015; Idem, *Farsi 3*, 2016, 51; Idem, *Social Studies 4*, 2004, 129, 132.

³⁸⁹ MoE, IRI, *Social Studies 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 148.

³⁹⁰ MoE, IRI, *Farsi 6* (Tehran, Iran: ITPWC, 2012), 25; Idem, *Farsi 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2013), 81.

³⁹¹ MoE, *Social Studies 4*, 2004, 130.

جامعه‌ای بدون خشونت و برابری طلب را بر اساس ارزش‌های اخلاقی جهانی و واجب اسلامی تأسیس کرد، مقدس شناخته می‌شود (شکل‌های ۴.۲ و ۴.۳ را ببینید).^{۳۹۳}



شکل ۴.۲ امام خمینی در سخنرانی‌اش در بهشت زهرا در تهران، سال ۱۳۵۷.

خانواده هاشمی با افتخار تصاویر رهبران گذشته و حال حاضر را در اتاق نشیمن به نمایش می‌گذارند که نشان می‌دهد چطور نخبگان انقلابی را می‌پرستند و به اقتدار مذهبی آن‌ها مشروعیت می‌بخشند (نگاه کنید به شکل ۴.۳).^{۳۹۴} این خانواده به عنوان پشتیبان حکومت، به مقبره امام خمینی و سایر شهدای مرد انقلابی در انقلاب و جنگ ایران و عراق نیز می‌روند. با تلاش چنین خانواده فداکار و معتقد به حرمت ولی فقیه به عنوان مردی باینش، جافتاده، مذهبی و عادل با دیدگاهی بسیار عالی و برجسته نسبت به جامعه عادلانه، است که کشور پیشرفت می‌کند و نقش رهبری را در میان ملت‌های مستضعف (مسلمان) جهان در شکست امپریالیسم غربی و پایان دادن به بی‌عدالتی‌های جهانی، ایفا می‌کند.^{۳۹۵} در برنامه‌های درسی آمده است که تنها با کردار و منش یک پیشوای عاقل، باتقوا و کامل و یک عالم اسلامی آگاه،

³⁹³ MoE, IRI, *Social Studies 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004); Idem, *History 8* (Tehran, Iran: ITPWC, 1999), 86; Idem, *History 8* (Tehran, Iran: ITPWC, 2002), 90; Idem, *History 8* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 90.

³⁹⁴ MoE, IRI, *Social Studies 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2009), 1.

³⁹⁵ MoE, IRI, *Social Studies 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2008), 32–4, 70–3.

که در همه امور پیرو دستورات اسلام و به اوضاع و احوال جامعه آگاه است، جامعه آرمانی اسلامی ایران قابل بازتولید است.^{۳۹۶} با حضور خانواده هاشمی در نماز جمعه به امامت رهبر معظم کنونی، وظایف اصلی خانواده ایده‌آل، یعنی نابودی و مقاومت در برابر دشمنان داخلی و خارجی ایران که هدفشان بی‌ثبات کردن حکومت است،^{۳۹۷} با فدا کردن جان خود در راه اهداف ابدی انقلاب، یعنی استقلال، آزادی و توسعه، تقویت می‌شود.^{۳۹۸}



خانواده‌ی هاشمی

شکل ۴.۳

³⁹⁶ MoE, IRI, *Social Studies 5* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 140.

³⁹⁷ MoE, *Social Studies 3* ۳۷-۳۸, ۲۰۰۸,

³⁹⁸ *Ibid.*, 32-4. See also Idem, *Social Studies 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2012).

نقش شهروند ایده‌آل، همان‌طور که آقای هاشمی با تمام وجودش به آن اعتقاد دارد، همچنین رهایی فلسطین اشغالی از کنترل دشمنان اسلام است.^{۳۹۹} شهروند ایده‌آل وظیفه‌ای اخلاقی، سیاسی و اصولی دارد که با آمادگی برای مبارزه با دشمنان اسلام و ایران و مشارکت در بازسازی اقتصادی کشور، وفاداری خود را به ملت و جامعه اسلام نشان دهد (گفتمان جهاد سازندگی).^{۴۰۰} گفتمان امت اسلامی همچون معیاری مهم در ساخت خانواده ایده‌آل به عنوان یک موجود فراملی و حامی آرمان فلسطینی‌ها عمل می‌کند. با اینکه گفتمان فلسطین به عنوان نمونه‌ای از مستضعفان جهان، یک فضای متنی به ایرانی ایده‌آل ارائه می‌دهد تا هویت پان-اسلامی آزادی‌خواه خود را تأیید کند، اما این امر از راه یک نگاه همگن و همسان‌کننده به دیگری فلسطینی به دست می‌آید که تنوع مذهبی و سیاسی را در میان این دسته‌بندی همسانی و تفاوت نادیده می‌گیرد. نقش رهبری ایرانیان برای آزادی اعضای محروم امت اسلامی از راه رویکردی شیعه‌محور به گفتمان خط امام حفظ می‌شود که سایر اشکال هویت و جهان‌بینی اقلیتی را حذف می‌کند.^{۴۰۱} اعضای خانواده هاشمی دین و کشور خود را دوست دارند و این پیامی است که در سراسر برنامه‌های درسی فراگیر است.^{۴۰۲} عشق به اعضای خانواده، عشق به ایرانیان و ایران و توجه به مستضعفان جهان اسلام، تصویری از شهروند ایده‌آل ایجاد می‌کند که ایرانیانی را که منتقد رهبری هستند، خبیث و شرور نشان می‌دهد. این‌ها را خودی‌های خطرناکی می‌دانند که اهداف شوم بیگانگان را برای نابودی ایران و تمدن اسلامی-ایرانی ترویج می‌کنند.

برنامه‌های درسی تصویری سیاسی از خانواده آرمانی ارائه می‌دهد که ایدئولوژی اعضای آن نیز از راه گفتمان‌های مردسالارانه و شیعه‌محور رهبری، خط امام و ولایت فقیه تعریف می‌شود. گفتمان‌های استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی با هم تلاقی می‌کنند و بر مبنای خواسته و نظر رهبر(ان) معظم نیز روایت می‌شوند که می‌گویند ایران خانه و خانواده بزرگ‌تر

³⁹⁹ MoE, *Social Studies 3*, 2004, 57; Idem, *Social Studies 3*, 2000, 75-6.

⁴⁰⁰ MoE, *Social Studies 3*, 2008, 56-7; Idem, *Social Studies 3*, 2004, 57; Idem, *Social Studies 3*, 2000, 75-6.

⁴⁰¹ MoE, *Social Studies 3*, 2004, 33

⁴⁰² MoE, *Farsi 2*, 2015, 79; Idem, *Farsi 3*, 2015, 73-4

افراد است که باید از «دخالت دشمنان خارجی» مصون بماند و برای جلوگیری از «نفوذ خارجی به داخل کشور به منظور غارت ثروت [ایران]» توسعه یابد.^{۴۰۳} برنامه‌های درسی، انتقال قدرت و اداره کشور به دست مردم ایران را مرهون تلاش‌ها و رهبری آگاهانه سیاسی امام خمینی می‌دانند که پدر انقلاب و ملت نامیده می‌شود. با این حال، در چارچوب برنامه‌های درسی، گفتمان مردم، همه اقوام غیرفارس را درون یک مقوله یکدست شده و ماهیت‌گرایانه به نام همسانی جا می‌دهند، بدون اینکه نقش هژمونیک و برتری طلبانه فارس‌ها در فرآیند ملت‌سازی را به عنوان مشکل ببینند.^{۴۰۴} خانواده هاشمی از نظر متنی نیز به عنوان خانواده‌ای فارسی معرفی می‌شود - به عنوان خانواده کرد یا بلوچ شناخته نمی‌شود و همه ویژگی‌های ماهیت فرهنگی فارس را دارد. آن‌ها نقل مکان خود در سراسر ایران را دقیقاً از همان فضای جغرافیایی آغاز می‌کنند که ملت بنیانگذار ایران، قوم پارس/آریایی، در حدود ۴۰۰۰ سال پیش سکنی گزید و اولین امپراتوری جهانی را تأسیس کرد.^{۴۰۵} و همچنین از مقبره‌های شاعران مشهور «پارسی» دیدن می‌کنند که به عنوان ایرانیانی شناخته می‌شوند که از نظر فرهنگی هنری/سیاسی/علمی در جهان نقش داشته‌اند.^{۴۰۶}

عادی‌سازی و استانداردسازی سرمایه فرهنگی خانواده ایده‌آل فارس طبقه متوسط مطلوب، به عنوان یک خانواده هسته‌ای آگاه از نظر مذهبی و یک خانوار شهری با تعدادی اقلام مصرفی ضروری، نیز در چارچوب کد ایدئولوژیک سفید بودن قرار می‌گیرد،^{۴۰۷} که در تعریف و تعیین حدود اینکه چه کسی متعلق به مقوله شهروند ایده‌آل است همچون یک ردیاب عمل می‌کند. این کار، خانواده استاندارد ایرانی را به یک چارچوب حذف و محروم‌سازی تبدیل می‌کند که نژادپرستانه و غیرسیاسی است و از راه آن خاستگاه هندواروپایی ایرانیان حفظ می‌شود. این گفتمان از این راه تثبیت می‌شود که (۱) غیرفارس‌ها همواره از راه گفتمان‌های عشایر (طوایف

⁴⁰³ MoE, *Social Studies 5*, 132; See also Idem, *Social Studies 8* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 23-9; Idem, *Farsi 1* (Iran: ITPWC, 2004), 100-101.

⁴⁰⁴ MoE, *Social Studies 5*, 2004, 133.

⁴⁰⁵ MoE, IRI, *Geography 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004); Idem, *Social Studies 4*, 2004; Idem, *Social Studies 5*, 2004; Idem, *Social Studies 7*, 2015.

⁴⁰⁶ MoE, *Farsi 2*, 2016, 80-3; Idem, *Social Studies 3*, 2004, 7; Idem, *Social Studies 3*, 2009, 10, 65-8.

⁴⁰⁷ MoE, *Farsi 1*, 2015, 1-6; See also Idem, *Social Studies 3*, 2004, 1-3

کوچ‌نشین)، لباس قومی، یا رنگ پوست (مثلاً ایرانیان آفریقایی)^{۴۰۸} به تصویر کشیده می‌شوند و (۲) ایران به عنوان نماد خانواده بزرگ هر فرد، در بازنمایی تنوع نژادی/زبانی در آسیا، جایی که سفیدی و زبان فارسی نماد و تایید هویت آریایی، ایرانی و هندواروپایی ایران است، به عنوان یک کشور سفیدپوست فارسی‌زبان نمایانده می‌شود (نقشه ۴.۱ را ببینید).^{۴۰۹} برنامه‌های درسی از راه مقوله‌های نژادپرستانه و تاریخ‌زدایی شده‌ای که برای بازنمایی تنوع‌های جمعیتی در ایران، آسیا، اروپا، آفریقا، استرالیا و قاره آمریکا استفاده شده است، سفیدی را با پیشرفت مرتبط دانسته، در نتیجه آن را برتر از سایر گروه‌های نژادی می‌دانند،^{۴۱۰} بدون اینکه پیامدهای منفی نژادپرستانه/شوونیستی آن را برای ایرانیان غیرفارس/غیرسفید پوست در نظر بگیرند. از راه گفتمان سفید بودن است که نویسندگان برنامه‌های درسی تعیین می‌کنند که چه کسی به مقوله شهروند/خانواده ایده‌آل تعلق دارد. برنامه‌های درسی، ایرانیان غیرسفیدپوست و غیرفارس‌ها را به عنوان «سوژه‌های استعمار شده» در نظر می‌گیرند که باید خود را بر اساس محدوده‌های «شرایط استعمارگر» ببینند،^{۴۱۱} و کسانی که عشق همگن شده‌شان به ملت چندنژادی و چندفرهنگی ایران، از راه گفتمان‌های ایران‌دوستی و محبت (مثلاً ابراز محبت نسبت به اعضای خانواده) که از همه ایرانیان می‌خواهد میراث هنری فرهنگی/زبانی آریایی را

⁴⁰⁸ MoE, *Farsi 1*, 2004, 48; Idem, *Farsi 1*, 2016, 44, 47, 65, 67, 79; Idem, *Farsi 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 106; Idem, *Farsi 3*, 2016, 55; Idem, *Farsi 5* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 179–80; Idem, *Social Studies 3*, 2004, 12–14; Idem, *Social Studies 4* (Tehran, Iran: ITPWC, 1999), 137; MoE, *Social Studies 5*, 1993, 214; MoE, *Social Studies 6* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 22

⁴⁰⁹ See “The Map of Racial Diversity in Asia,” in MoE, *Social Studies 5* (Tehran, Iran: ITPWC, 1993), 67; “Illustrations 27, 28, 29,” in Idem, *Social Studies 5* (Tehran, Iran: ITPWC, 2001), 50; “The Map of the Distribution of Languages and Races in Asia,” in Idem, *Geography 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2009), 16; Idem, *Social Studies 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2014), 115

⁴¹⁰ See Amir Mirfakhraie, “Racialization of Asia, Africa and the Americas, and the Construction of the Ideal Iranian Citizen: Local and Global Representations of Colonialism, Geography, Culture and Religious Diversity in Iranian School Textbooks,” in *Africa’s Many Divides and Africa’s Future: Pursuing Nkrumah’s Vision of Pan-Africanism in an Era of Globalization*, eds. Charles Quist-Adade and Vincent Dodo (Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 217–53; Idem, “Constructions of Phobias, Fractured and Stigmatized Selves, and the Ideal Citizen in Iranian School Textbooks,” in *Manufacturing Phobias: The Political Production of Fear in Theory and Practice*, eds. Hisham Ramadan and Jeff Shantz (Toronto, ON: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2016), 69–115; Idem, “A Social Justice Approach to Iranian School Textbooks as Racist Frameworks of Othering and a Critique of the Imperialism of Anti-Imperialism,” in *Iran’s Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*, ed. Peyman Vahabzadeh (New York: Palgrave Macmillan, 2017), 99–125.

⁴¹¹ Alireza Asgharzadeh, *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles* (Gordonsville, VA: Palgrave Macmillan, 2007), 37.

به عنوان ویژگی‌های اصلی آن گرامی بدارند و پذیرا باشند، عادی‌سازی می‌شود. به عنوان مثال، در درسی با عنوان «کشور ما» این پیام عقیدتی و سیاسی تکرار می‌شود که «ایران متعلق به همه [دانش‌آموزان] است»



نقشه ۴.۱ «نقشه پراکنندگی نژادها و زبان‌ها در آسیا». در این نقشه از رنگ زرد برای نشان دادن نژاد زرد، سفید برای نژاد سفید و سیاه برای نژاد سیاه استفاده شده است. نمونه‌ای از نژاد سیاه، گروه دراویدی در هند است (به علامت پیکان روی نقشه مراجعه کنید). عرب‌ها و ایرانی‌ها سفیدپوست نشان داده شده‌اند. ایرانیان متعلق به دسته هندواروپایی نیز شناخته شده‌اند که زبان آن‌ها فارسی است. منبع:

MoE, IRI, *Geography 7* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 16; MoE, IRI, *Social Studies 8* (Tehran, Iran: ITPWC, 2017), 115.

و همه آن‌ها فارغ از اینکه در کجا زندگی می‌کنند ایرانی هستند.^{۴۱۲} این گفتمان ایران‌دوستی در پرتو بازنمایی‌های دیگری از ایران مانند «خاک پاک ایران»^{۴۱۳} و «سرزمین پاک‌ها و

⁴¹² MoE, *Farsi 1* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 118.

⁴¹³ MoE, *Farsi 1*, 51.

دلآوری‌ها»^{۴۱۴} نمایانده می‌شود که تصورش بر این است که ایران از تهاجمات و تأثیرات فرهنگی خارجی در امان بوده است. در چنین دروسی، دانش‌آموزان هم به عنوان فاعل و هم به عنوان مفعول ساخته می‌شوند: «ما دوستدار ایران و ایرانیان هستیم.»^{۴۱۵} با این حال، فاعل «ما» از لحاظ متنی خاطرات تاریخی همه ایرانیان را شامل نیست، به ویژه آن دسته از اقلیت‌های قومی که خود را مورد استثمار و تبعیض می‌دانند. برخلاف اینکه عشق بی‌چون و چرای همگانی دانش‌آموزان به ملت و کشورشان در پرتو ساختن ایران به عنوان جامعه‌ای با تنوع قومی و نژادی به تصویر کشیده می‌شود، مقوله «ما» یک نشانگر انحصاری است که از عادت‌های فرهنگی، زبان، دین و نظام ارزشی «اکثریت» فارس تغذیه شده است. به عنوان مثال، در درس «ایران»، کودکان با پیشینه‌های نژادی مختلف (سفید، قهوه‌ای و سیاه) با لباس‌های قومی مختلف، ایران را به عنوان یک کشور چندنژادی و چندفرهنگی صلح‌آمیز و شاد نشان می‌دهند. این تصویر به ظاهر فراگیر از تنوع فرهنگی و نژادی ایرانیان، درکی همگن/ ماهیت‌گرا و انحصاری از مقوله «ما» را ایجاد می‌کند که تاریخ نابرابری‌های فرهنگی، نژادی، مذهبی، و قومی را به طور انتقادی منعکس نمی‌کند و برای چنین صداهاى مخالفی اعتباری قائل نمی‌شود.^{۴۱۶} صرف‌نظر از پیشینه‌های نژادی و فرهنگی دانش‌آموزان، نقش‌های نهایی شهروند ایده‌آل و تعهدات او در قبال کشور و دولت در ابتدای تحصیل برای دانش‌آموز روایت می‌شود: «آباد، آباد، ایران آباد، بیدار، بیدار، ایرانی بیدار.»^{۴۱۷} برنامه‌های درسی اقدام حفاظت از ایران در برابر تهاجم بیگانگان را به عنوان کارکرد مهم خانواده و شهروند ایده‌آل نهادینه می‌کنند، پیامی که محتوای درس «سرباز» را نیز در فارسی ۱ بیان می‌کند: «ایران، ایران، همیشگی و ماندگار، با سرباز رزمنده.»^{۴۱۸}

برنامه‌های درسی با رویکردی به تاریخ نگاری و اقتصاد سیاسی ایران که تحول ایران را در پرتو چهار دوره بزرگ نشان می‌دهد، سرمایه مطلوب فرهنگی، دینی و ایدئولوژیک را روایت و عادی‌سازی می‌کند: (۱) تولد ملت پس از مهاجرت آریایی‌ها از آسیای مرکزی، (۲) تولد دوباره ایران پس از آشنایی با اسلام (۳) بیداری دوباره ایرانیان مسلمان به عنوان پیروان امامان

⁴¹⁴ MoE, *Farsi 3* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 104.

⁴¹⁵ MoE, *Farsi 1*, 118.

⁴¹⁶ MoE, *Farsi 1* (Tehran, Iran: ITPWC, 2015), 44.

⁴¹⁷ MoE, *Farsi 1*, 44; Idem, *Farsi 1* (Tehran, Iran: ITPWC, 2004), 48.

⁴¹⁸ MoE, *Farsi 1*, 49.

شیعه و (۴) تولد دوباره نهایی ایران در طول / پس از تأسیس جمهوری اسلامی.^{۴۱۹} خانواده ایده‌آل طبقه متوسط، فارس (شده)، شیعه و انقلابی به عنوان معیار ارزیابی همسانی و تفاوت عمل می‌کند و کدهای ایدئولوژیک همچون رهبری، ولایت فقیه، تز آریایی، آزادی، استقلال، شهادت و هویت‌های شیعه و پارس را نهادینه می‌کند که این‌ها به نوبه خود تنوع ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قدرت و تشکیل خانواده را به نفع موجودیت‌های همگن‌سازی شده از بین می‌برند. این کدهای ایدئولوژیک یک سوگیری و تعصب غیر قابل انعطاف و یکپارچه را تداوم و رسمیت می‌بخشد که با استفاده از آن خانواده ایده‌آل به عنوان تنها بازتاب ضروری «حالت عادی» ستایش می‌شود.

نتیجه‌گیری

خانواده استاندارد ایرانی یک واحد همسان آرمانی شده مردسالار، اسلام‌محور، فارس‌محور، حقوق‌مدار، منظم، همکار و دلسوز است که از راه آن ملت، کشور و امت/اسلامی به عنوان خانواده‌های کلان خیالی، به صورت گفتمانی بازتولید می‌شوند. محبت و توجه به اعضای خانواده، ملت و رهبری ایران، به گونه‌ای روایت می‌شود که اجزایی جهانی و ضروری از یک خانواده سالم‌اند و پیش‌شرطی هستند برای اعضای آن در انجام مسئولیت‌های جمعی و دستیابی به وظایف مختلف جنسیتی سنتی خود.^{۴۲۰} خانواده ایده‌آل یک شکل‌بندی گفتمانی اجتماعی-ایدئولوژیکی-سیاسی است که بدنه دانش‌آموزی را، که از نظر قومی-نژادی-مذهبی متنوع است، در قالب یک سری ویژگی‌های یکنواخت و یک‌شکل می‌سازد. این یک دیدگاه فارسی‌محور و شیعه‌محور است که تفاوت‌ها و نابرابری‌های قدرت را نادیده می‌گیرد یا کم‌اهمیت می‌کند، که دانش‌آموزان را بر اساس عوامل متضاد نژاد، طبقه، قومیت، زبان، توانایی، سن، تمایلات جنسی، جنسیت، به موقعیت‌های موضوعی نابرابر تقسیم می‌کند.

⁴¹⁹ See Mirfakhraie, "Racialization of Asia, Africa and the Americas"; Idem, "Constructions of Phobias, Fractured and Stigmatized Selves"; Idem, "A Social Justice Approach to Iranian School Textbooks."

⁴²⁰ Literacy Movement Organization, *Social Studies*, 6.

خانواده استاندارد ایرانی با گفتمان نژادی شرق شناسانه آریایی آموزش داده می‌شود. گفتمان آریایی با دیگر کدهای ایدئولوژیک متناقض همچون امت اسلامی، حجاب، ازدواج، سفید بودن، ایل و عشیره، لباس قومی، رنگ پوست، شهادت، توسعه، استقلال، آزادی، مراقبت و ولایت فقیه تلاقی می‌کند. علاوه بر این، کتاب‌های درسی، این کدهای ایدئولوژیک را در پرتو سایر شکل‌بندی‌های گفتمانی مردسالارانه مانند مادریت برتر، فرهنگ خانگی و اهل خانه بودن، از خودگذشتگی و خودخواه نبودن، چارچوب می‌دهند. تعصبات و سوگیری‌های انعطاف‌ناپذیر و یکپارچه، ریزساختار، محافظه کار، نژادپرست، طبقه‌گرا، توانمندگرا و دگرجنسگرا به لحاظ بینامتنی و گفتمانی فرضیاتی را مجسم می‌کند مبنی بر اینکه این خود فارس، شیعه و مردانه ایده‌آل با اشکال مختلف دیگری‌های داخلی و خارجی در چه ارتباطی به سر می‌برد. برنامه‌های درسی خانواده ایده‌آل را همچون یک موقعیت وابسته به موضوعات فارس، سفیدپوست، آریایی، شیعه، طبقه متوسط، مردسالار، عقلانی، توانمند و دگرجنسگرا شکل می‌دهد که وظایف اصلی‌اش دفاع از مرزهای ایران اسلامی؛ ترویج صنعتی شدن آن، پیشرفت و رشد اقتصادی آن؛ و برپایی جامعه منسجم مهدوی است.

کتاب‌های درسی مدارس ایران که همچون واحدهای گفتمانی ایدئولوژیک (فرا) ملی هستند، آموزش‌های اخلاقی و سیاسی را در اختیار دانش‌آموزان قرار می‌دهند^{۴۲۱} که آن‌ها را نه به عنوان سوژه‌هایی با عوامل متضاد، بلکه به عنوان ابژه‌های مسلمان همگن فراملی که پیروان خط امام هستند، قرار می‌دهد. این‌ها به عنوان شکل‌بندی‌های گفتمانی که کارشان تولید رضایت از قدرت است، خاطرات تاریخی متنوع زنان، اقلیت‌های قومی و مذهبی، افراد دارای معلولیت، طبقات کارگر، سالمندان و قدر مسلم مردان همجنسگرا، زنان همجنسگرا، تراجنسی‌ها و خانواده‌های مرتبط با آن‌ها را منعکس نمی‌کند. برنامه‌های درسی به دانش‌آموزان دیدگاه‌های انتقادی و چندمحوری خارج از کدهای ایدئولوژیک غالب اسلامی-ایرانی را ارائه نمی‌دهند.^{۴۲۲} آن‌ها عقاید مردسالارانه، نژادپرستانه، دگرجنسگراهنجار، توانمندگرایانه و جنسیتی حاکم را که قدرت رهبری اسلامی را تقویت می‌کند درباره خانواده و روابط جنسیتی مشروع، عادی و توجیه می‌کنند. برای ایجاد اشکال مؤثر و زیربنایی استعمارزدایی‌کننده از دانش که مخالف با سرکوب، تبعیض جنسیتی، سن‌گرایی، طبقاتی بودن، توانمندگرایی و

⁴²¹ Henry Giroux, *Neoliberalism's War on Higher Education* (Chicago, IL: Haymarket Books, 2014), 43.

⁴²² Hillary Janks, *Literacy and Power* (New York: Routledge, 2010), 22

برتری‌جویی باشد نویسندگان برنامه‌های درسی ایرانی باید توضیح دهند که چگونه خاطرات تاریخی اشکال مختلف خانواده‌ها، زنان و مردان را در تعبیرهای تفاوت و در روایت از خانواده و ملت ایده‌آل، حذف و خاموش می‌کنند.

e-book

بخش دوم

دوست‌یابی در فضای مجازی، ترمیم پرده بکارت و
فناوری‌های کمک‌باروری

e-book

تبادل نظر برای ایجاد رابطه نزدیک و صمیمی از راه

شبکه‌های اجتماعی

چالش‌ها و فرصت‌ها برای زنان در ایران

وحیده گل زرد و کریستینا میگل

مقدمه

در طول دهه گذشته، شبکه‌های اجتماعی تعاملات در ایران را به طور چشمگیری تغییر داده‌اند. برای زنان ایرانی، شبکه‌های اجتماعی فضایی را برای تبادل اطلاعات و مشارکت در فضای مجازی و جهانی شده فراهم کرده‌اند. برای بسیاری از زنان ایرانی شهری، شبکه‌های اجتماعی راه‌های جدیدی را برای مشارکت در عرصه گسترده‌تر عمومی باز کرده‌اند که شاید در فضاهای غیرمجازی امکان پذیر نبود. پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی از سوی زنان ایرانی به عنوان یک «روش آموزشی که باعث خلاقیت و استحکام روابط بین فردی می‌شود» نیز مورد استفاده قرار گرفته است.^{۴۲۳} همان‌طور که اخوان می‌گوید: «اینترنت نه تنها فرصتی بی‌نظیر

⁴²³ Mohtasham Ghaffari, Sakineh Rakhshanderou, Yadollah Mehrabi, and Afsoon Tizvir, "Using Social Network of Telegram for Education on Continued Breastfeeding and Complementary Feeding of Children Among Mothers: A Successful Experience from Iran," *International Journal of Pediatrics* 5, no. 7 (2017): 5275–86.

برای مشارکت از دست رفته زنان ایرانی برای حضور در عرصه عمومی ایجاد کرده است، بلکه به آن‌ها به عنوان روزنامه‌نگار، فیلمساز و دانشمند امکان حضور فعال در جامعه را نیز داده است.^{۴۲۴}

جهانی‌سازی و رسانه‌های جدید هر دو نقش مهمی در پیدایش ایده‌ها و گفتمان‌ها در عرصه عمومی و تغییر ایده‌ها در مورد مشارکت زنان در جامعه ایفا می‌کنند.^{۴۲۵} تغییرات جهانی در فناوری‌های ارتباطی به این نیز کمک کرده است تا انعطافی تازه برای صداها و فضاهای مربوط به زنان به وجود آید. به ویژه، اینترنت نقش مهم خاصی را در توانمندسازی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فکری زنانی که پیش از این از دسترسی به دانش محروم بودند، ایفا کرده است. پیدایش پدیده جهانی شدن در زمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، زندگی اجتماعی زنان ایرانی را از راه‌های مختلف متحول کرده است. در جریان انقلاب، بسیاری از این زنان به جنبش انقلابی به رهبری آیت الله خمینی پیوستند. از آن زمان تاکنون مشارکت زنان به عنوان کارگزاران مهم اجتماعی و سیاسی در جامعه ایران چشمگیر بوده است. حکومت اسلامی با وجود تحمیل قوانین واپسگرا بر زنان و دختران، مانند جداسازی جنسیتی در عرصه‌های عمومی (مانند دانشگاه‌ها و مدارس) و حجاب اجباری، آنان را تا زمانی که در چارچوب رفتارهای اسلامی باقی بمانند به تحصیل و مشارکت در جامعه تشویق کرده است.^{۴۲۶} با افزایش تحصیلات زنان، مجلاتی مانند زنان در افزایش آگاهی زنان و همچنین بیشتر دیده شدن آن‌ها و دسترسی‌شان به حقوق برابر در دو عرصه عمومی و خصوصی نقش مهمی داشته‌اند.^{۴۲۷} در سال ۱۳۸۰، فعالیت و بلاگ‌نویسان زن باعث بیشتر دیده شدن زنان ایرانی، از جمله روزنامه‌نگاران و فعالان تهرانی شد. وبلاگ‌ها در میان ایرانیان تحصیل کرده شهری رایج شد و طبقات متوسط ایرانی را قادر ساخت تا آشکارا درباره مسائل اجتماعی، فرهنگی،

⁴²⁴ Niki Akhavan, "The Iranian Internet: Interventions in New Media and Old Politics" (PhD, Santa Cruz, 2007).

⁴²⁵ Loubna H. Skalli, "Communicating Gender in the Public Sphere: Women and Information Technologies in the MENA," *Journal of Middle East Women's Studies* 2, no. 2 (2006): 35–59.

⁴²⁶ Asemeh Ghasemi, "Women's Experiences of Work in the Iranian Broadcast Media (IRIB): Motivations, Challenges, and Achievements," *Feminist Media Studies* 13, no. 5 (2013): 840–9.

⁴²⁷ Azadeh Kian, "Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive to Change," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24, no. 1 (1997): 75–96.

و سیاسی و همچنین زندگی شخصی و آرزوهای خود صحبت کنند.^{۴۲۸} در سال‌های اخیر، وبلاگ‌نویسان زن نقش مهمی در برجسته کردن صدای زنان ایفا کرده‌اند. به نظر مایکل کرن وبلاگ‌ها می‌توانند در جهت به رسمیت شناخته شدن زنان ایرانی که در زندگی عمومی عادی از آن برخوردار نیستند به آن‌ها کمک کنند: «این دریچه‌ای به سوی آزادی‌شان است.»^{۴۲۹}

امیرابراهیمی استدلال کرده است که در بطن جامعه ایران، حتا با وجود سانسور دولتی، جوانان ایرانی به طور فزاینده‌ای از پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی - بیشتر وبلاگ‌ها و فیسبوک - برای ملاقات با افراد جدید از فضای مجازی استفاده می‌کنند: «با وجود فیلترینگ قوی اینترنت، خودافشایی از راه شبکه‌های اجتماعی به نسل جوان‌تر اجازه داده است که از مرزهای مشهود جامعه اجتماعی مذهبی گذر کنند، با افراد دیگر با دیدگاه‌های متفاوت از جمله اعضای جنس مخالف برخورد کنند و یکدیگر را بشناسند.»^{۴۳۰} برخی مطالعات^{۴۳۱} نشان می‌دهد که میزان قابل توجهی از استفاده‌های اینترنتی در ایران شامل روابط نزدیک و جنسی دگرجنسگراست. این به آن معناست که در جامعه ایران که سطح کنترل و نظارت بسیار بالاست و تعامل بین زن و مرد به شدت کنترل می‌شود، مردم اشتیاق زیادی برای یافتن شریک زندگی از راه فضاهای مجازی دارند.^{۴۳۲}

در سال‌های اخیر، بیشتر تحقیقات در مورد شیوه‌های رابطه نزدیک در فضاهای مجازی، در ایالات متحده، استرالیا یا بریتانیا انجام شده است. برخی از مطالعات بر روی نوجوانان یا دانشجویان تمرکز کرده‌اند،^{۴۳۳} در حالی که برخی دیگر استفاده از شبکه‌های اجتماعی را برای

⁴²⁸ Masserat Amir-Ebrahimi, "Transgression in Narration: The Lives of Iranian Women in Cyberspace," *Journal of Middle East Women's Studies* 4, no. 3 (2008): 89-111.

⁴²⁹ Michael Keren, *Blogsphere: The New Political Arena* (Plymouth: Lexington Books, 2006).

⁴³⁰ Masserat Amir-Ebrahimi, "Blogging from Qom, Behind Walls and Veils," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28, no. 2 (2008): 235-49.

⁴³¹ Ehsan Shahghasemi, Hosna Masoumi, Manijeh Akhavan, and Bijan Tafazzoli. "Liquid Love in Iran: A Mixed Method Approach," *Mediterranean Journal of Social Science* 6, no. 1 (2015): 138-44.

^{۴۳۲} همانجا.

⁴³³ Sonia Livingstone, "Taking Risky Opportunities in Youthful Content Creation: Teenagers' Use of Social Networking Sites for Intimacy, Privacy and Self-Expression," *New Media & Society* 10, no. 3 (2008); Danah Boyd, *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens* (New Haven: Yale University Press, 2014).

برقراری روابط نزدیک در میان بزرگسالان مورد بررسی قرار داده‌اند.^{۴۳۴} چیره بودن تحقیقاتی که متمرکز بر این کشورهاست باعث شده است تا بایم استدلال کند که نیاز به مطالعات بیشتری در مورد استفاده از شبکه‌های اجتماعی توسط بزرگسالان کشورهای مختلف وجود دارد.^{۴۳۵} این فصل در نظر دارد تا با توجه به فضای شبکه‌های اجتماعی ایران این شکاف را پر کند. به ویژه، هدف این است که درک و بینش در مورد روش‌هایی ارائه دهد که در آن زنان مسلمان از پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی (وبلاگ‌ها، فیسبوک و سایت‌های دوست‌یابی) برای غلبه بر مرزهای فضای فیزیکی و ایجاد روابط صمیمانه در فضاهای مجازی استفاده می‌کنند. ما، هم چالش‌ها و هم فرصت‌هایی که پلتفرم‌های مختلف شبکه‌های اجتماعی به زنان مسلمان ایرانی ارائه می‌دهند را راهی برای تبادل نظر روابط شخصی‌شان می‌دانیم. کار میدانی قوم‌نگاری در مرداد و شهریور ۱۳۹۰ در تهران انجام شد، جایی که اینترنت در میان ایرانیان تحصیل‌کرده و متوسط شهری که می‌توانند هزینه استفاده منظم از آن را بپردازند، محبوبیت دارد. ما رابطه نزدیک دیجیتال را از دیدگاه زنان تهرانی بررسی کردیم که نسبت به زنانی که در مناطق روستایی با دسترسی کمتر به اینترنت زندگی می‌کنند، فرصت بیشتری برای دسترسی به اینترنت دارند. اگرچه اینترنت شبکه‌ها و اشکال جدیدی از دیده شدن را برای زنان ایرانی گشوده است، اما این فرصت فقط برای خانواده‌های مرفه و آن‌هایی است که درآمد بالا و «صدا و طنین اندازی فرهنگی کافی» دارند.^{۴۳۶} دسترسی به اینترنت نیازمند برخی مولفه‌های اولیه مانند کامپیوتر، توانایی استفاده از آن (سواد کامپیوتری) و دسترسی به سیستم‌های مخابراتی است. این مولفه‌ها به یک اندازه در اختیار گروه‌های مختلف زنان ایرانی نیست. این تحقیق، بر مبنای مشاهده شرکت‌کنندگان در فضاهای مجازی و ده مصاحبه نیمه ساختاریافته با کاربران مسلمان زن شبکه‌های اجتماعی بین سنین هجده تا چهل سال است. شرکت‌کنندگان به عنوان کاربران فیسبوک، وبلاگ‌ها یا سایت‌های دوست‌یابی شناسایی شدند و با روش نمونه‌گیری گلوله برفی انتخاب شدند. این مطالعه فعالیت‌های مجازی شرکت‌کنندگان در این

⁴³⁴ Millsom Henry-Waring and Jo Barraket, "Dating & Intimacy in the 21st Century: The Use of Online Dating Sites in Australia," *International Journal of Emerging Technologies & Society* 6, no. 1 (2008); Nancy K. Baym, *Personal Connections in the Digital Age* (Cambridge: Polity, 2010); Alexander Lambert, *Intimacy and Friendship on Facebook* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2013).

⁴³⁵ Baym, *Personal Connections in the Digital Age*.

⁴³⁶ Barbara M. Kennedy and David Bell, *The Cybercultures Reader* (London and New York: Routledge, 2000).

پلتفرم‌های مختلف شبکه‌های اجتماعی را تجزیه و تحلیل و مقایسه می‌کند. این واقعیت که با مصاحبه‌شوندگان از راه دوستان مشترک تماس گرفته می‌شد، به ما کمک کرد تا روابط قابل اعتمادی با آن‌ها برقرار کنیم.

همان‌طور که کمبر و زیلینسکا خاطرنشان می‌کنند، مورد اعتماد مصاحبه‌شونده بودن، برای ایجاد رابطه ضروری است و محیط خصوصی مصاحبه نیز شرکت‌کنندگان را تشویق می‌کند که صحبت خود را باز کنند: «صمیمیت مصاحبه‌های انفرادی همچنین می‌تواند به افرادی که اطلاعات می‌دهند اجازه دهد تا در مورد موضوعاتی صحبت کنند که ممکن است به راحتی با دیگر اعضای گروه مورد بحث قرار ندهند.»^{۴۳۷} مصاحبه‌های نیمه ساختارمند به مصاحبه‌کنندگان اجازه داد تا به ذهنیت شرکت‌کنندگان دسترسی داشته باشند و بینشی در مورد رفتارها و تجربیات آن‌ها فراهم آورد. ما داده‌های کیفی جمع‌آوری شده از راه مشاهده مشارکت‌کنندگان و مصاحبه‌های نیمه ساختارمند را با استفاده از تحلیل موضوعی تحلیل کردیم، که به ما امکان داد تا مضامین کلیدی را شناسایی کرده و بین ایده‌های جمع‌آوری شده و تکنیک‌های مختلف جمع‌آوری داده‌ها ارتباط ایجاد کنیم. «با استفاده از تحلیل موضوعی، می‌توان مفاهیم و نظرات مختلف شرکت‌کنندگان را پیوند داد و آن‌ها را با داده‌هایی که در موقعیت‌های مختلف و زمان‌های مختلف از سایر شرکت‌کنندگان یا همان شرکت‌کنندگان در طول پروژه جمع‌آوری شده‌اند، مقایسه کرد.»^{۴۳۸} پس از شناسایی مضامین اصلی، فرآیند اطلاعات کاهش داده را آغاز کردیم. الحوجیلان، با پیروی از مایلز و هوبرمن،^{۴۳۹} توضیح داده است که اولین گام در تجزیه و تحلیل داده‌ها، شامل سه فرآیند است: «انتخاب، ساده‌سازی و تبدیل داده‌ها.»^{۴۴۰} پس از کاهش داده‌ها، چکیده مصاحبه‌هایی را انتخاب کردیم که از نظر

⁴³⁷ Sarah Kember and Joanna Zylinska, *Life After New Media: Mediation as a Vital Process* (Cambridge: MIT Press, 2012).

⁴³⁸ Mohammed I. Alhojailan, "Thematic Analysis: A Critical Review of Its Process and Evaluation," *West East Journal of Social Sciences* 1, no. 1 (2012): 39–47.

⁴³⁹ Matthew B. Miles and A. Michael Huberman *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (London: Sage, 1994).

⁴⁴⁰ Alhojailan, "Thematic Analysis: A Critical Review of Its Process and Evaluation" (2012).

ما بهترین مضامین کلیدی را نشان می‌داد. در نهایت، ما بین موضوعات ارتباط برقرار کردیم و داده‌ها را تفسیر کردیم.^{۴۴۱}

ما نگرش مصاحبه‌شوندگان خود را در مورد فعالیت‌های شبکه‌های اجتماعی بررسی کرده‌ایم تا بفهمیم که فیسبوک، وبلاگ‌ها یا سایت‌های دوست‌یابی تا چه حد آن‌ها را در زمینه روابط نزدیک و خصوصی‌شان توانمند می‌کنند. تجربه صمیمیت و نزدیکی برای حس تندرستی یک فرد بسیار مهم است.^{۴۴۲} شرکت‌کنندگان در این مطالعه گزارش دادند که استفاده از شبکه‌های اجتماعی باعث افزایش سلامت عاطفی آن‌ها می‌شود، زیرا این پلتفرم‌ها به آن‌ها اجازه می‌دهند تا خود را ابراز کنند و با افراد همفکر خود دوستی‌های تازه برقرار کنند. تعدادی از شرکت‌کنندگان حتا شریک زندگی خود را از سایت‌های دوست‌یابی پیدا کرده بودند. به نظر آن‌ها، برای یافتن شریک زندگی چنین پلتفرم‌هایی مؤثرتر از قرار ملاقات رو در رو بودند، زیرا برای انتخاب یک شریک زندگی مناسب با خود گزینه‌های بیشتری به آن‌ها ارائه می‌دادند. با این حال، این آزادی، به دلیل سانسور با محدودیت‌های خاصی همراه است: کاربران اینترنتی ممکن است در دسترسی به شبکه‌های اجتماعی ممنوع شده (مانند فیسبوک، یوتیوب و توییتر) با مشکلاتی روبه‌رو شوند. در واقع، از زمان انتخابات جنجالی ریاست جمهوری در خرداد ۸۸، دولت ایران در تلاش است تا وبسایت‌ها و وبلاگ‌های مخالفان را کنترل کند. موانع دیگری نیز وجود دارد، مانند مسائل امنیتی، نداشتن سواد کامپیوتری و کمبود دانش، که همگی محرومیت زنان از شبکه‌های اجتماعی را تقویت می‌کند. در بخش بعدی، این موضوع را بررسی می‌کنیم که چگونه پلتفرم‌های شبکه‌ای به عنوان ابزاری هم برای کنترل و هم عاملیت زنان مسلمان ایرانی پدید آمده‌اند.

استفاده زنان ایرانی از شبکه‌های اجتماعی

⁴⁴¹ As Bazeley (2009) asserts, the most important phase of thematic analysis is contextualizing and connecting the themes, identifying patterns emanating from the data and building a coherent argument. Pat Bazeley, "Analysing Qualitative Data: More than 'Identifying Themes,'" *Malaysian Journal of Qualitative Research* 2, no. 2 (2009): 6–22.

⁴⁴² Lynn Jamieson, *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1998).

پس از انقلاب اسلامی ۵۷، به وسیله مجموعه‌ای از هنجارهای محافظه‌کارانه و سنتی و یک نظام قانونی که شکل جدیدی از فضای عمومی را برای آن‌ها ایجاد کرد، موضوع دیده شدن زنان ایرانی شکلی دیگر یافت. صادقی توضیح می‌دهد که در پی تغییر اوضاع اجتماعی و سیاسی در ایران و اسلامی شدن جامعه پس از سال ۵۷ حکومت اسلامی جنبه‌هایی از زندگی عمومی و خصوصی زنان را محدود کرد.^{۴۴۳} محمدی به این نکته اشاره می‌کند که چگونه دولت اسلامی به محض برپا شدن مرزهایی بین زن و مرد ایجاد کرد: «زنان و مردان در کلاس‌های آموزش عالی از هم جدا می‌شدند که پیش از آن مختلط بود، زنان از برخی مشاغل مانند قضاوت و خوانندگی منع شدند، زنان از شرکت در برخی ورزش‌ها منع و از تماشای مردان در میادین ورزشی محروم شدند.»^{۴۴۴}

روابط جنسی قبل از ازدواج ممنوع شد. مقامات ایرانی، که از قوانین سختگیرانه اسلامی پیروی می‌کنند، ازدواج را هم به عنوان یک امر مربوط به اعتبار و منزلت اجتماعی و هم برای جلوگیری از رابطه جنسی قبل از ازدواج تشویق می‌کنند. از نظر قانون اسلامی دو نوع ازدواج مشروع است: ازدواج رسمی (نکاح) و ازدواج موقت (صیغه). به طور سنتی، ازدواج‌های رسمی از راه مذاکره بین خانواده‌های عروس و داماد آینده تنظیم می‌شود.^{۴۴۵} برخلاف ازدواج رسمی، ازدواج موقت قراردادی است برای مدت معین بین یک مرد و یک زن که مجرد است (زیرا طبق قوانین اسلام فقط مردان می‌توانند با بیش از یک زوج ازدواج کنند).^{۴۴۶} همان‌طور که قدسی توضیح می‌دهد، پس از انقلاب اسلامی (۱۳۵۷)، دولت ازدواج موقت را به عنوان راهی برای کنترل رفتارهای جنسی مردم ترویج کرد.^{۴۴۷} اگرچه این نوع ازدواج قانونی و از نظر شرعی مجاز است، اما جامعه ایران از نظر فرهنگی آن را به عنوان یک کار اجتماعی نیکو

⁴⁴³ Fatemeh Sadeghi, "Negotiating with Modernity: Young Women and Sexuality in Iran," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28, no. 2 (2008): 250-9.

⁴⁴⁴ Ali Mohammidi, *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects* (London: Routledge, 2003).

⁴⁴⁵ Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran* (New York: Syracuse University Press, 1989).

⁴⁴⁶ Soraya Tremayne, "Modernity and Early Marriage in Iran: A View from Within," *Journal of Middle East Women's Studies* 2, no. 1 (2006): 65-94.

⁴⁴⁷ Tamilla F. Ghodsi, "Tying a Slipknot: Temporary Marriages in Iran," *Michigan Journal of International Law* 15, no. 2 (1994): 645-86.

نمی‌پذیرند: «مردم ایران اغلب آن را با عنوان کاری که از نظر اخلاقی مذموم است رد می‌کنند.»^{۴۴۸}

در چند دهه گذشته، تغییرات چشمگیری در الگوهای ازدواج رخ داده است. اگرچه سن قانونی ازدواج در ایران برای دختران سیزده سال و برای پسران پانزده سال است، اما در چند سال اخیر به دلیل تحصیلات بیشتر زن و مرد و همچنین نرخ بالای بیکاری و افزایش قیمت مسکن، میانگین سن ازدواج برای زنان به بیست و دو و برای مردان به بیست و هفت سال افزایش یافته است. علاوه بر این، بیش از ۲۲ درصد از ازدواج‌ها در میان ایرانیان به طلاق ختم می‌شود - نرخ بسیار بالایی در مقایسه با گذشته - و این نرخ در تهران حتی بالاتر است.^{۴۴۹} به گفته حاتم، این تغییرات ناشی از دگرگونی روابط بین نسل‌ها و بین زن و مرد؛ شهرنشینی سریع؛ دسترسی بهتر به آموزش، به ویژه برای دختران (نزدیک به ۶۰ درصد از دانشجویان دانشگاه‌ها زن هستند)؛ پیدایش گزینه‌های جدید در مورد ازدواج؛ و تغییرات در قوانین ازدواج و طلاق است.^{۴۵۰} به دلیل افزایش میانگین سن ازدواج و آمار بالای طلاق، دولت سایت‌های همسر/دوست‌یابی مورد تایید خود را به طور رسمی راه‌اندازی کرده است. هدف این وبسایت‌ها نه تنها کاهش آمار طلاق بلکه تشویق جوانان ایرانی به یافتن شرکای مناسب با خود در چارچوب ارزش‌های مذهبی سنتی است. به عنوان مثال، تبیان یک سایت دوست/همسر‌یابی مذهبی و حکومتی است که ازدواج را بر اساس قوانین اسلامی ترویج می‌کند. کاربران تبیان اطلاعات شخصی خود را وارد می‌کنند و صفحه شرح حال آن‌ها می‌تواند با شرکای مناسب با هر فرد مطابقت داده شود. طبق سیاست این سایت در اولین قرار ملاقات یک روحانی برای ارزیابی موقعیت دخالت می‌کند. اگر ملاقات موفقیت آمیز باشد، سپس خانواده درگیر ترتیبات ازدواج می‌شوند.^{۴۵۱} در طول دهه اخیر، با وجود سانسور، رشد استفاده از اینترنت در ایران، امکانات جدیدی را به نسل جوان ارائه کرده است. زنان ایرانی به طور روزافزونی به وبلاگ‌نویسان و کاربران فعال فیسبوک تبدیل شده‌اند. به گفته شیرازی، از زمان پیدایش اولین وبلاگ در ایران در شهریور ۱۳۸۰، زنان به بخش مهمی از وبلاگستان

^{۴۴۸} همانجا.

^{۴۴۹} Nassim Hatam, "Iran: Internet Dating Website Launched by State," <http://www.bbc.co.uk/news/world-mid-dle-e-ast-32833363>.

^{۴۵۰} همانجا.

^{۴۵۱} همانجا.

ایران تبدیل شده‌اند.^{۴۵۲} تعداد وبلاگ‌نویسان زن کمتر از وبلاگ‌نویسان مرد است. با این حال، نوشته‌های شخصی آن‌ها به وبلاگ آن‌ها ارزش داده است، جایی که آن‌ها اغلب در مورد افکار درونی و زندگی روزمره خود صحبت می‌کنند.^{۴۵۳} وبلاگ‌ها و فیسبوک به زنان جوان طبقه متوسط، محیط جدیدی برای ابراز عقاید خود و یافتن انواع تازه‌ای از دوستی‌ها ارائه می‌دهند. امیرابراهیمی معتقد است که با وجود محدودیت‌های سیاسی و اجتماعی-فرهنگی در ایران، مرزهای جنسیتی و تضاد بین سنت فرهنگی و مدرنیزاسیون، زنان می‌توانند درباره زندگی شخصی و خصوصی خود در وبلاگ‌های خود بنویسند.^{۴۵۴} آن‌ها می‌توانند با نام مستعار یا هویتی ساختگی در وبلاگ‌های ناشناس بنویسند، که به آن‌ها آزادی بیشتری برای ابراز وجود می‌دهد و آن‌ها را قادر می‌سازد تا بدون ترس از عواقب «دنیای واقعی»، از جمله آزار و اذیت، روابط معناداری ایجاد کنند. با این وجود، گراهام و خسروی خاطر نشان کرده‌اند که «همه جزئیات خصوصی در پوشش ناشناس باقی نمی‌مانند»^{۴۵۵}، زیرا مردم اغلب هویت واقعی خود را در فیسبوک نشان می‌دهند. گراهام و خسروی خاطر نشان می‌کنند که چگونه پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی اجازه دسترسی به زندگی خصوصی افراد را می‌دهند:

برخی از ایرانیان از زندگی خود نوشته‌اند و آلبوم عکس‌های خانوادگی خود را در آن گذاشته‌اند. برای ایرانی‌ها نمایش آلبوم‌های خانوادگی به غریبه‌ها غیر معمول است. در واقع، یکی از ویژگی‌های بارز خانه‌های ایرانی، تمایز واضح فضایی است که درجاتی از حریم خصوصی را ایجاد می‌کند. فضای خصوصی در خانه‌های شهری ایرانی بر نگاه به درون تاکید دارد. در معماری سنتی ایران، خانه به یک فضای خصوصی، اندرونی (بخش مربوط به خانواده) و بیرونی نیمه خصوصی (که در آن افراد غیر خانواده پذیرایی می‌شوند) تقسیم می‌شود. اینترنت مجاز است مانند خویشاوندان یا دوستان نزدیک به اندرونی وارد شود.^{۴۵۶}

⁴⁵² Farid Shirazi, "Free and Open Source Software Versus Internet Content Filtering and Censorship: A Case Study," *Journal of Systems and Software* 85, no. 4 (2012): 920–31.

^{۴۵۳} همانجا.

⁴⁵⁴ Amir-Ebrahimi, "Transgression in Narration: The Lives of Iranian Women in Cyberspace."

⁴⁵⁵ Mark Graham and Shahram Khosravi, "Reordering Public and Private in Iranian Cyberspace: Identity, Politics and Mobilization," *Identities: Global Studies in Culture Power* 9, no. 2 (2010): 219–46.

^{۴۵۶} همانجا.

جدایی عرصه خصوصی و عمومی به شدت در فرهنگ و تاریخ ایران جا افتاده است. با این حال، زندگی ایرانیان پس از انقلاب اسلامی به طور قابل توجهی مورد تأثیر مجموعه‌ای از قوانین سنتی مبتنی بر «امر به معروف و نهی از منکر»، یک اصل اساسی فقه اسلامی و یک تکلیف اخلاقی برای هر مسلمان، قرار گرفته است.^{۴۵۷} با تأسیس اداره امنیت اخلاقی در سال ۵۷، حکومت اسلامی یک منشور رفتاری سنتی اسلامی خاص را در عرصه عمومی به اجرا گذاشت. اما با ظهور اینترنت در ایران در دهه ۱۳۷۰ و با دسترسی ایرانیان به عرصه عمومی گسترده تر و بازتر، سیاست‌های طراحی شده برای اجبار و پیاده کردن رفتار اخلاقی به تدریج بی اثر شد. به همین دلیل، همراه با تمایل به کنترل سیاسی بر فضای مجازی، دولت ایران اقداماتی را برای سانسور استفاده از اینترنت انجام داد.

ارائه‌دهندگان خدمات اینترنتی (ISP) دسترسی بدون واسطه به اینترنت را ندارند. دسترسی تنها از راه سرورهای پروکسی امکان پذیر است که به وسیله شرکت‌های مخابراتی که دولت کنترل می‌کند نگهداری می‌شوند.^{۴۵۸} گلدشتاین و همکارانش اشاره کرده‌اند که دولت می‌تواند از این سرورهای پروکسی، برای نظارت استفاده کند: «مقامات می‌توانند از یک سرور پروکسی برای ردیابی پایانه‌های رایانه‌ای استفاده کنند تا بفهمند که به کدام وبسایت‌ها و برای چه مدت دسترسی دارند.»^{۴۵۹} مقامات ایرانی برنامه‌ها و محتوایی را فیلتر می‌کنند که فرهنگ و ارزش‌های غربی را ترویج می‌کنند، زیرا آن‌ها را برای امنیت اخلاقی جامعه مضر می‌دانند. مقامات، در مورد وبسایت‌هایی که آن‌ها را «غیرقانونی و غیراخلاقی» می‌نامند نگرانی‌های جدی دارند، زیرا معتقدند چنین وبسایت‌هایی رابطه جنسی قبل از ازدواج را تشویق می‌کنند، که طبق قوانین ایرانی-اسلامی غیرقانونی است.^{۴۶۰} دولت همچنین ناشران وب را زیر فشار قرار می‌دهد تا محتوای «کفرآمیز» و «غیراخلاقی» مانند اطلاعات مربوط به حقوق زنان و مسائل همجنسگرایان را حذف کرده و محدودیت‌هایی را پیاده کنند.^{۴۶۱} در ایران، دیدگاه‌ها و

⁴⁵⁷ Azam Khatam, "The Islamic Republic's Failed Quest for the Spotless City," *Middle East Report* 250 (2009): 44-9, <https://merip.org/2009/03/the-islamic-republics-failed-quest-for-the-spotless-city/>. Retrieved on September 25, 2020.

⁴⁵⁸ Eric Goldstein, *The Internet in the Mideast and North Africa: Free Expression and Censorship* (Washington, DC: Human Rights Watch, 1999).

^{۴۵۹} همانجا.

⁴⁶⁰ Hatam, "Iran: Internet Dating Website Launched by State."

⁴⁶¹ Ian Brown, "Internet Censorship: Be Careful What You Ask For," *Social Science Research Network* (2008).

تصورات سنتی اسلامی درباره نقش‌های جنسیتی مانع مهمی برای دسترسی به اینترنت است. این سانسور برای جامعه ایران عواقبی دارد، به ویژه برای افرادی که منابع کافی ندارند، زیرا افراد ثروتمندتر می‌توانند برای شکست سانسور دستگاه‌های حرفه‌ای بخرند و سواد رایانه‌ای بیشتر داشته باشند.^{۴۶۲} آن‌ها تکنیک‌های استفاده از سرورهای پروکسی برای بازدید از وبسایت‌های مسدود شده را نیز می‌دانند. بسیاری از شبکه‌های اجتماعی (مانند فیسبوک و توئیتر) در ایران مسدود شده‌اند؛ کاربران اینترنت باید از راه پروکسی‌های غیرقانونی به حساب‌های خود دسترسی پیدا کنند. وبلاگ‌ها و سایت‌های دوست/همسریابی برای انتشار نیاز به مجوز دارند و قوانین خاصی محتوای آن‌ها را تنظیم می‌کند.^{۴۶۳}

علاوه بر این، زنان ایرانی هنگام تعامل با غریبه‌ها با آزار و اذیت در فضای مجازی مواجه می‌شوند. دلیل آسیب‌های بین فردی بالقوه، به خودافشایی در پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی نسبت داده شده است.^{۴۶۴} به گفته هالدر و جایشانکار، زنان پس از کودکان، آسیب پذیرترین هدف در اینترنت هستند، به ویژه در سایت‌های شبکه‌های اجتماعی (SNSs)، که یکی از بدترین مکان‌ها برای آزار و اذیت هستند. لیونگ و لی استدلال می‌کنند که در مقایسه با وبلاگ‌های ناشناس، SNSها به احتمال زیاد از سوی آزاردهنده‌ها برای هدف قرار دادن زنان استفاده می‌شوند، زیرا کاربران زن زمان بیشتری در SNSها می‌گذرانند. آزاردهنده‌های فضای مجازی اغلب از قربانیان می‌خواهند که اطلاعات شخصی خود را افشا کنند؛ همان‌طور که لیونگ و لی توضیح می‌دهند، زنان اغلب «با درخواست‌های ناخواسته زیادی برای اطلاعات شخصی یا خصوصی مانند نام، عکس و تلفن مواجه می‌شوند.»^{۴۶۵} در ادامه، بررسی می‌کنیم که چگونه زنان تهرانی که با آن‌ها آشنا شدیم برای ایجاد روابط نزدیک از شبکه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند و چگونه با خطرات بالقوه‌ای که در فضای مجازی با آن روبه‌رو هستند مقابله می‌کنند.

⁴⁶² Farid Shirazi, "The Contribution of ICT to Freedom and Democracy: An Empirical Analysis of Archival Data on the Middle East," *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 35, no. 1 (2008): 24.

⁴⁶³ Babak Rahimi, "Censorship and the Islamic Republic: Two Modes of Regulatory Measures for Media in Iran," *The Middle East Journal* 69, no. 3 (2015): 357-78.

⁴⁶⁴ Debarati Halder and Jaishankar Karuppanan, "Cyber Socializing and Victimization of Women," *The Journal on Victimization* 12, no. 3 (2009): 5-26.

⁴⁶⁵ Louis Leung and Paul S. N. Lee, "The Influences of Information Literacy, Internet Addiction and Parenting Styles on Internet Risks," *New Media & Society* 14, no. 1 (2012): 1-21.

خطرات و موانع در جستجو برای روابط نزدیک در فضای مجازی

بر اساس یافته‌های ما، زنان ایرانی علاقه روزافزونی به شبکه‌های اجتماعی، به ویژه فیسبوک و وبلاگ‌ها نشان داده‌اند. با این حال، برخی موانع، مشارکت آن‌ها در فضای مجازی را محدود می‌کند. این موانع از محدودیت‌های اقتصادی گرفته تا دسترسی به اینترنت و امنیت، مانند ترس از آزار و اذیت در فضای مجازی را شامل می‌شود. ارزان‌ترین کامپیوتر در ایران حدود ۴۵۰۰۰۰۰ ریال (۴۵۰ دلار آمریکا)، و متوسط هزینه ماهانه دسترسی به اینترنت بدون خط تلفن ۳۵۰۰۰۰ ریال (۳۵ دلار آمریکا) است، در حالی که متوسط درآمد سالانه خانوار شهری ۲۵۸۳۱۵۲۷ ریال (۲۵۸۳ دلار آمریکا در سال یا ۲۱۵ دلار آمریکا در ماه است).^{۴۶۶} بنابراین، بیش از هر چیز، نبود بودجه برای اینکه بتوان به یک اتصال خوب اینترنتی دسترسی پیدا کرد یکی از موضوعاتی است که از سوی شرکت‌کنندگان به عنوان مانعی در استفاده از شبکه‌های اجتماعی به آن تاکید شده است. به عنوان مثال، مهسا، سی و شش ساله، کاربر فیسبوک گفت: «هزینه بالای اشتراک اینترنت باعث شده است که کمتر از اینترنت استفاده کنم. هفته‌ای یک ساعت را در فضای مجازی می‌گذرانم و از خدمات اینترنت کم‌سرعت استفاده می‌کنم که بسیار ارزان‌تر است.» سرویس اینترنت کم‌سرعت و قطع شدن‌های منظم از سوی ارائه‌دهنده اینترنت، تا اندازه زیادی مهسا را از ایجاد اشتیاق شدید به استفاده منظم از این فناوری مدرن منصرف می‌کند. در ایران، سرویس خط مشترک دیجیتال نامتقارن (ADSL) در همه مناطق در دسترس نیست و گران‌تر از اتصالات تلفنی است. به دلیل زیرساخت‌های ضعیف و مشکلات فنی در برخی مناطق، برای سیستم ADSL کابلی وجود ندارد. سرعت پایین اینترنت به این معنا است که برخی از زنانی که در این مطالعه شرکت کردند نمی‌توانستند زمان قابل توجهی را در فضای مجازی باشند.

علاوه بر این، برخی از شرکت‌کنندگان استدلال کردند که برای کسانی که از خدمات شبکه‌های اجتماعی پرطرفدار استفاده می‌کنند حفظ حریم خصوصی دشوار است. شرکت‌کنندگان اغلب

⁴⁶⁶ Gholam Khiabany, *Iranian Media: The Paradox of Modernity* (New York: Routledge, 2009).

از ترس از آزار و اذیت در فضای مجازی سخن گفتند. برخی از شرکت‌کنندگان از دریافت پست‌های توهین‌آمیز و پیام‌های شخصی شکایت داشتند که پس از دوستی کردن با افراد ناآشنا با این هدف که دوستی‌های جدید ایجاد کنند از آن‌ها می‌گرفتند. سحر (بیست و سه ساله، کاربر فیسبوک) که افکار خود را روی دیوار فیسبوک خود به اشتراک می‌گذارد و مهشید (چهل ساله، وبلاگ‌نویس و کاربر فیسبوک) که در مورد احساسات خود در وبلاگش می‌نویسد، گفتند که نظرهای تهدیدآمیزی از برخی خوانندگان دریافت کرده‌اند و نگران امنیت خود هستند. آزار و اذیت در فضای مجازی به شکل نظر و کامنت‌های ناخوشایند و رفتارهای نادرست، چالش اصلی شیرین (سی و هفت ساله، کاربر فیسبوک با مدرک فوق لیسانس) و سحر بود که هر دو مجرد و کاربران مکرر فیسبوک بودند. به عنوان مثال، شیرین توضیح داد که شخصی او را مورد آزار و اذیت و باج‌گیری قرار داده است. شیرین و سحر افزودند که آزار و اذیت در فضای مجازی آن‌ها را از به اشتراک گذاشتن احساسات و اطلاعات شخصی خود مانند عکس یا فیلم منصرف می‌کند. به ویژه، برخی از شرکت‌کنندگان گزارش دادند که آزار جنسی در فضای مجازی را تجربه کرده‌اند. مهری (بیست و نه ساله، کاربر فیسبوک)، یک مادر مجرد که به عنوان منشی کار می‌کند، خاطرنشان کرد که اگرچه فیسبوک تأثیر مثبتی بر زندگی اجتماعی او داشت، اما محیط کاملاً امنی نبود. مهری ده سال پیش شروع به استفاده از شبکه‌های اجتماعی برای دسترسی به اطلاعات موثق و ارتباط با افراد دیگر کرد. او گفت پیام‌هایی در فیسبوک دریافت کرده است که از او برای شرکت در بحث‌های مرتبط با عشق شهوانی دعوت شده است. مهری همچنین خاطرنشان کرد که پیشنهادهای نامطلوب برای داشتن رابطه جنسی دریافت کرده است. دریافت عکس‌های جنسی و تصاویر پورنوگرافیک از غریبه‌ها و حتا در مواردی تهدید جنسی، از مشکلاتی بود که شرکت‌کنندگان با آن روبه‌رو بودند. این زنان برای جلوگیری از نزدیک شدن افراد مزاحم در فضای مجازی به خود، دست به خودسانسوری زدند و سعی کردند مخاطبان خود را در فضای مجازی دسته بندی و انتخاب کنند. بیشتر آن‌ها توضیح دادند که فقط به دوستان نزدیک و صمیمی اجازه دسترسی به اطلاعات شخصی به اشتراک گذاشته شده را می‌دادند. همان‌طور که سحر گفت، «من همیشه تصمیم می‌گیرم که با چه کسی می‌توانم پست‌های فیسبوک را به اشتراک بگذارم.» به همین ترتیب، شیرین که اغلب حدود بیست و پنج ساعت در هفته را در فیسبوک می‌گذراند، هنگام به اشتراک‌گذاری اطلاعات شخصی مانند عکس‌ها و فیلم‌ها مراقب است، زیرا می‌ترسد از او

باچ‌گیری شود. شیرین یاد گرفته است که حریم خصوصی پست‌ها و آلبوم‌های عکس خود را با استفاده از لیست دوستان در فیسبوک شخصی‌سازی کند:

هر بار، هنگام ارسال نظرات یا عکس‌ها، می‌توانم تنظیمات حریم خصوصی خود را کنترل کنم، زیرا بیشتر مواقع می‌خواهم پست‌هایم را فقط برای افراد خاصی بفرستم، نه برای همه دوستان فیسبوکم. با این روش می‌توانم احتمال این را کاهش دهم که قربانی سوء استفاده‌ها در فضای مجازی و جرایم سایبری شوم.

شرکت‌کنندگان یاد گرفته‌اند که تنظیمات حریم خصوصی و خودسانسوری می‌تواند مانع از دسترسی مخاطبان بیشتر به محتوای آن‌ها شود و بنابراین از دریافت نظرات ناخواسته از سوی افراد غریبه یا باچ‌گیری جلوگیری می‌کند. جدای از نبود بودجه کافی برای خرید اتصال اینترنتی پرسرعت (زیرا همه آن‌ها از خانه به اینترنت دسترسی دارند)، آزار و اذیت جنسی در فضای مجازی اصلی‌ترین مسئله‌ای بود که بر مشارکت منظم زنان در شبکه‌های اجتماعی تأثیر داشت. با وجود آن، بسیاری‌شان از شبکه‌های اجتماعی به عنوان یک فرصت استقبال کردند. در بخش بعدی، به تأثیر تعامل شبکه‌های اجتماعی بر سلامت روانی زنان ایرانی می‌پردازیم، تا جایی که بستر شبکه‌های اجتماعی به آن‌ها این فرصت را می‌دهد تا افکار و احساسات خود را بیان کنند، با دوستان خود در سطح عمیق‌تری ارتباط برقرار کنند و با افراد همفکری که می‌توانند در مبارزات روزمره از آن‌ها حمایت کنند دوست شوند.

رابطه نزدیک در فضای مجازی در ایران: اندرونی دیجیتال

مهشید، زن مجرد چهل ساله، معلم یکی از مدارس تهران است. او یک وبلاگ‌نویس فعال و ناشناس است که از نام مستعار استفاده می‌کند، اما در فیسبوک هویت واقعی خود را به کار می‌برد. مهشید در وبلاگ خود مشتاق بود در مورد موضوعات حساسی مانند قوانین تبعیض آمیز علیه زنان، نابرابری و همچنین موقعیت ممتاز مردان در جامعه و معضل اعتیاد به مواد

مخدر در بین جوانان ایرانی به دلیل نرخ بالای بیکاری و فقر بنویسد. مهشید تاکید کرد که فضای وبلاگ مکانی عالی برای تعامل با افراد با پیشینه‌های مختلف و به دست آوردن اطلاعات در مورد تجربیات آن‌ها است. از نظر مهشید، وبلاگ ابزاری برای بیان احساسات و خواسته‌های شخصی بود که در دنیای «واقعی» مجاز یا قابل تحمل نبودند. او توضیح داد که برای غلبه بر محدودیت‌های دولتی و صحبت در مورد مسائل زنان در ملاء عام چگونه از وبلاگ خود استفاده کرده است:

به دلیل فرهنگ مردسالاری و محدودیت‌های حکومتی در ایران، گفتن و نوشتن درباره زندگی زنان و این گونه مسائل در فضای عمومی قابل تحمل نیست. از این رو، وبلاگ، بیش از سایر شبکه‌ها، فرصتی برای نوشتن درباره مسائل زنان فراهم می‌کند.

بیشتر شرکت‌کنندگان بیان کردند که وبلاگ‌ها به آن‌ها اجازه می‌دهند نظرات خود را بیان کنند و احساسات و علایق خود را با دوستان نزدیک به اشتراک بگذارند. برای نمونه، نفیسه (بیست و هفت ساله، وبلاگ نویس و کاربر فیسبوک) نشان داد که وبلاگش باعث شده که او دیده شود. نفیسه که غیرشاغل است به مدت چهار سال از یک وبلاگ برای بیان دغدغه‌ها، آرزوها و خواسته‌های خود استفاده می‌کرد. او خاطر نشان کرد که وبلاگش به او اجازه داد تا درباره افکارش بازخورد دریافت کند: «من می‌توانم احساس ناامیدی خود را بیان کنم و در مورد مشکلات اجتماعی که در نتیجه فقر ایجاد می‌شود بحث کنم و سپس نظرات عمومی را درباره آن‌ها جلب کنم.» وبلاگ‌نویسی همچنین به سیمین (بیست و شش ساله، وبلاگ‌نویس و معلم) کمک کرد تا خود را بیان کند و روابط معناداری با افراد دیگر ایجاد کند. او گفت که وبلاگش به او اجازه داد تا احساسات درونی‌اش را بروز دهد: «در وبلاگم درباره مسائل روزمره زندگی‌ام، درباره شادی و غم می‌نویسم، و این راهی است که بتوانم احساس مثبتی داشته باشم وقتی نظر خوانندگان را می‌بینم.» این دو روایت نشان دادند که وبلاگ‌ها می‌توانند ابزارهای معناداری باشند که از زنان حمایت می‌کنند و به آن‌ها اجازه می‌دهند جنبه‌های مختلف شخصیت خود را بیان کنند و به اشتراک بگذارند و از دیگران بازخورد دریافت کنند. سیمین این نکته را تکرار کرد و گفت: «بسیار لذت‌بخش است وقتی داستان‌هایم را پست

می‌کنم و پس از آن بین من و خوانندگان درباره آن موضوع همکاری و تبادل نظر [وجود دارد].» همان‌طور که پیش از این اشاره شد، سیمین و مهشید هر دو از نام مستعار استفاده می‌کردند و مشتاق بودند برخی از جنبه‌های زندگی و روابط خود را به همراه داستان‌های تجربیات خود با نام مستعار خود به اشتراک بگذارند، که این کار خطرات خودافشایی را کاهش داد و به آن‌ها اجازه داد در افشای اطلاعات خصوصی احساس امنیت کنند. ناشناس بودن از هویت آن‌ها محافظت می‌کند، به زنان کمک می‌کند تا دیده شوند و به آن‌ها این فرصت را می‌دهد تا از راه اشتراک‌گذاری و تبادل اطلاعات به عضوی پویا در جامعه تبدیل شوند.

به‌طور مشابه، دیگر افراد شرکت‌کننده در این تحقیق از فیسبوک برای بیان احساسات و عواطف شخصی استفاده می‌کردند، اما از نام واقعی خود به جای نام مستعار برای برقراری ارتباط مؤثرتر با دوستان و خانواده استفاده می‌کردند. به عنوان مثال، ناهید (بیست و نه ساله، کاربر فیسبوک، برنامه‌نویس کامپیوتر)، تاکید کرد که فیسبوک او را از نظر عاطفی توانمند کرده است: «استفاده از فیسبوک از نظر روانی و فکری به من قدرت داده است، زیرا این فرصت را دارم که به فضایی دسترسی پیدا کنم و در آن بتوانم نظر و احساساتم را بیان کنم.» برای ناهید که به تازگی از همسرش جدا شده، استفاده از شبکه‌های اجتماعی به کاهش احساس تنهایی او و تحمل ضربه‌های ناشی از فروپاشی ازدواج کمک کرده است. او برای صحبت کردن و حفظ ارتباط با مردم بیشتر از فیسبوک استفاده می‌کرد. روابط صمیمانه و نزدیکی که از راه فیسبوک ایجاد کرد، اعتماد به نفس او را بهبود بخشید و گفت که احساس خوشبختی بیشتری می‌کند. به اشتراک‌گذاری عکس‌ها و ویدیوهای شخصی با دوستان نیز به او کمک کرد تا روابط مستمر با دوستان فیسبوک خود را حفظ کند.

تقریباً همه شرکت‌کنندگان برای فیسبوک ارزش قائل بودند، زیرا همان‌طور که در نقل قول‌های زیر نشان داده می‌شود، از راه گروه‌های فیسبوک می‌توانستند با افرادی همفکر ملاقات کنند که از آن‌ها حمایت می‌کردند:

- فیسبوک فرصتی را ایجاد کرده است تا بتوانم گروهی از دوستان صمیمی تشکیل دهم که با من همدردی و از من حمایت می‌کنند. آن‌ها به من انرژی مثبت داده‌اند و من هرگز این را در «دنیای واقعی» تجربه نکرده‌ام. (مهری، بیست و نه ساله، کاربر فیسبوک)

- تعاملات در فضای مجازی به من کمک کرد تا با افراد همفکر دوستی کنم و به رشد اعتماد به نفس و سلامت عاطفی من کمک کرد. (شیرین، سی و هفت ساله، کاربر فیسبوک)
- از راه فیسبوک توانستم دوستانی پیدا کنم که شرایط مشابه من را در زندگی خود تجربه کرده‌اند. ما از راه پیام‌های فیسبوکی احساسات و نگرانی‌های خود را به اشتراک می‌گذاریم، تا دیگر تنها و منزوی نباشیم. حتا فرزندان ما هم از این نوع دوستی سود می‌برند. آن‌ها گفته‌های مشترک زیادی برای به اشتراک گذاشتن دارند، مانند بزرگ شدن با والدین مجرد. (ناهد، بیست و نه ساله، کاربر فیسبوک)

ناهد هر هفته چهل ساعت را در فضای مجازی می‌گذراند و می‌گوید که فیسبوک به او کمک کرد تا با افرادی که تجربه‌های مشابهی از زندگی به عنوان والدین مجرد داشته‌اند، رابطه برقرار کند. او از راه گروه‌های فیسبوک دوستان بسیار خوبی پیدا کرد، بعدها آن‌ها را رو در رو دید و با فرزندان‌شان به سینما یا مراکز تفریحی رفت.

مه‌ری همچنین یک کاربر سفت و سخت شبکه‌های اجتماعی است: او سی و پنج ساعت از هفته را در فضای مجازی بود. فیسبوک زندگی او را به طور قابل توجهی تغییر داد، زیرا به او اجازه داد تا با اجتماعی از کاربران اینترنت که می‌توانند با او همدردی کنند ارتباط برقرار کند. او همچنین توانست از راه دوستان مشترک، دوستی‌های جدیدی ایجاد کند.

در تجربیات افراد مورد گفتگوی ما، فیسبوک سایتی بود که به ایجاد و رشد دوستی‌های جدید در بین افراد همفکر کمک کرد و در نتیجه سلامت عاطفی آن‌ها را افزایش داد. زنان تهرانی فیسبوک و وبلاگ‌ها را می‌ستودند که این فرصت را به آن‌ها داده تا بر محدودیت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در جامعه ایران غلبه کنند. در بخش بعدی، ما به تجزیه و تحلیل این موضوع می‌پردازیم که سایت‌های دوست‌یابی چگونه فرصت‌های جدیدی را برای کاربران اینترنتی باز می‌کنند تا شریک زندگی و یار برای خود پیدا کنند.

همسر/دوست‌یابی (دیتینگ) در فضای مجازی

دو شرکت‌کننده در این مطالعه، راحله (سی و هفت ساله، کاربر فیسبوک و سایت‌های همسریابی) و فتانه (سی و هشت ساله، کاربر فیسبوک و سایت‌های همسریابی) با همسران خود از راه سایت‌های همسریابی آشنا شدند. همسریابی در فضای مجازی پیامدهای متفاوتی برای ساختارهای اجتماعی و فرهنگی در جوامع سنتی مانند ایران دارد که در آن ازدواج‌های تا حدودی سنتی هنوز بخش مهمی از ساختار و روابط خانواده است. این دوزن در میانه سی سالگی خود بودند که شروع به جست و جو برای شریک زندگی از راه فضای اینترنت کردند (در ایران، ازدواج در این سن بسیار دیر است زیرا میانگین سن ازدواج برای زنان بیست و دو و برای مردان بیست و هفت است).^{۴۶۷} برای این شرکت‌کنندگان، سایت‌های دوست‌یابی همچون ابزار قدرتمندی برای یافتن شریک زندگی به منظور ازدواج، برای کنترل زندگی خود و اینکه خودشان تصمیم بگیرند عمل می‌کردند. در واقع، سایت‌های دوست‌یابی آن‌ها را قادر می‌ساخت تا ازدواج خود را بدون کنترل و دخالت خانواده خود بنیان نهند.

در سال ۱۳۹۵، حدود سیصد سایت همسریابی در ایران وجود داشت،^{۴۶۸} از جمله سایت‌هایی که در زمینه ازدواج موقت و رسمی تخصص داشتند. یکی از این سایت‌های همسریابی موسسه همسریابی امین است که یک سایت همسریابی غیردولتی است که در سال ۱۳۷۹ راه اندازی شد. هدف اصلی این سایت تسهیل ازدواج رسمی، حفظ و ارتقای هویت خانواده و گشودن چارچوبی جدید برای ازدواج با استفاده از مزیت اینترنت است. همچنین برخی از سایت‌های دوست‌یابی غیردولتی مانند حافظون وجود دارد که برای کمک به افرادی که علاقه‌مند به ازدواج موقت هستند طراحی شده است. در سایت‌های همسریابی مستقل، هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و کاربران، خودشان مسئول جستجوی داده‌ها و یافتن شرکا/پارتنر مناسب خود هستند.^{۴۶۹} راحله و فتانه از سایت‌های غیردولتی همسریابی مانند موسسه امین برای یافتن همسران احتمالی و ازدواج رسمی استفاده کردند. سایت‌های دوست‌یابی ادعا می‌کنند که نسبت به قرار در فضای واقعی معمولی پیامدهای عاشقانه بهتری را به همراه می‌آورند. راحله و فتانه هر دو معتقد بودند که سایت‌های دوست‌یابی در یافتن شریک زندگی مؤثرتر از قرار ملاقات حضوری هستند، زیرا گزینه‌های بسیار بیشتری از بار/شریک زندگی احتمالی را در بر دارند. به همین

⁴⁶⁷ Mardomsalari, "Average Age of Marriage in Iran," <http://mardo.msala.ri.co.m/template/1/New.s.asp?x?NID=174830>.

⁴⁶⁸ Hatam, "Iran: Internet Dating Website Launched by State."

⁴⁶⁹ Hafezun, "Dating Site for Temporary Marriage," <http://haroo.ir/>.

دلیل فتانه تصمیم گرفت در فضای مجازی به دنبال شریک زندگی خود باشد زیرا در محیط اجتماعی خود با افراد جدیدی آشنا نمی‌شد:

این روش برای من موفقیت‌آمیز بود زیرا پیدا کردن شریک مناسب خودم در دنیای واقعی سخت بود. علاوه بر این، معاشرت من محدود به چند دوست و اقوام بود. جدا از این، من شاغل نیستم و این شانس را نداشتم با افراد مختلف در محل کارم آشنا شوم. بنابراین، دوست‌یابی در فضای مجازی یک گزینه جایگزین بود. (فتانه سی و هشت ساله کاربر فیسبوک و سایت همسریابی)

با این حال، جستجوی شریک زندگی به شکل اینترنتی زمان‌بر بود. راحله و فتانه تقریباً دو سال از راه فضای مجازی به دنبال شریک زندگی بودند تا اینکه سرانجام با مردانی که شوهرشان شدند آشنا شدند. راحله توضیح داد که پس از دریافت نتایج تست سازگاری و مناسب بودن، آن‌ها از راه پیام‌رسان یا هو با هم ارتباط برقرار کردند. او هر روز زمان زیادی را صرف ارتباط با پاترهای احتمالی می‌کرد تا اطلاعات کافی برای کاهش خطرات تعامل و ارتباط اینترنتی با غریبه‌ها را جمع‌آوری کند:

برای جلوگیری از خطرات احتمالی قرار ملاقات اینترنتی، مانند آزار و اذیت و مزاحمت سایبری، مجبور شدم هر روز چند ساعت را در خانه به گفتگو با افراد مختلف در فضای مجازی بگذرانم تا اطلاعات بیشتری جمع‌آوری کنم و رفتار آن افراد را زیر نظر بگیرم تا خطرات فعالیت در فضای مجازی را به حداقل برسانم. (راحله، سی و هفت سالگی، کاربر فیسبوک و سایت‌های دوست‌یابی).

راحله و فتانه همچنین خاطرنشان کردند که پس از رد و بدل پیام با افرادی که به آن‌ها علاقه داشتند، در همان فضای مجازی رد تقاضا نیز دریافت می‌کردند. آن‌ها تأکید کردند که هنگام جستجوی شریک زندگی از راه فضای مجازی، صبر و اعتماد به نفس مناسب ویژگی‌های مهمی هستند. برای این شرکت‌کنندگان، سایت‌های دوست‌یابی اینترنتی ابزار موثری برای یافتن

شرکای مناسب با خود بود. آن‌ها این نگرانی مشترک را داشتند که کسانی که ارتباطات اجتماعی کمتری دارند شناس کمی برای ملاقات با افراد جدید دارند و تاکید کردند که داشتن گزینه‌های بیشتر برای انتخاب یک شریک مناسب مهم است. سایت‌های دوست‌یابی اینترنتی چارچوب جدیدی را برای ازدواج باز کرده‌اند و برای جوانان ایرانی که به نظر می‌رسد دیدگاه مشترکشان این است که «ازدواج سنتی و از پیش تعیین شده در حال فروپاشی است» بیشتر مورد پذیرش قرار گرفته است.^{۴۷۰}

امروزه، جوانان مشتاق هستند خارج از شبکه‌های اجتماعی سنتی خود مانند اقوام، دوستان یا افراد محل کار خود، همسر انتخاب کنند.

پلتفرم‌های جدید شبکه‌های اجتماعی مانند اینستاگرام نیز در سال‌های اخیر طیف وسیعی از فرصت‌های دوست‌یابی را برای جوانان ایرانی فراهم کرده است. در ژانویه ۲۰۱۸، ایرانی‌ها از فعال‌ترین کاربران اینستاگرام بودند که ایران را به هفتمین بازار بزرگ جهان در این اپلیکیشن اشتراک‌گذاری عکس تبدیل کرد. بنا بر آمار استاتیستا (۲۰۱۷)، ۳۰ درصد از جمعیت ایران از اینستاگرام استفاده می‌کنند که پس از برنامه پیام‌رسان تلگرام، دومین شبکه اجتماعی پرطرفدار است.^{۴۷۱} این پلتفرم طیف وسیعی از تعاملات را به کاربران خود ارائه می‌دهد و به آن‌ها اجازه می‌دهد احساسات خود را بیان کنند و علایق خود را از راه لایک و نظر (کامنت) به اشتراک بگذارند و از راه پیام‌های خصوصی با هم ارتباط برقرار کنند. کامنت‌های اینستاگرامی از راه عکس روشی جدید برای برقراری رابطه برای جوانان ایرانی است.^{۴۷۲} اپلیکیشن‌های دوست‌یابی مانند Tinder، BeeTalk، یا Badoo نیز در ایران مورد استقبال قرار گرفته‌اند. این اپلیکیشن‌ها به جوانان ایرانی اجازه می‌دهد تا «بدون هیچ مقررات سخت‌گیرانه‌ای، با شرایط خودشان، دوست/همسریابی را» بررسی کنند.^{۴۷۳} از راه اپلیکیشن‌های دوست‌یابی، برخی از کاربران دعوت‌نامه‌هایی برای مهمانی‌های زیرزمینی در

⁴⁷⁰ Hatam, "Iran: Internet Dating Website Launched by State."

⁴⁷¹ *Financial Tribune*, "Iran Ranked World's 7th Instagram User," <https://financialtribune.com>.

⁴⁷² Maryam Mirza, "Internet Difficulty in Iran," DW, <https://www.dw.com/fa-ir/-/a-19061799>. دشواری‌های زوج‌یابی - اینترنتی در ایران

⁴⁷³ React Cornell Student Articles on Topical Affairs, "Iran's Youth Find Their Unconventional Way to Romance Amid Strict Dating Laws," Cornell University (2019), <https://blogs.cornell.edu/react/2019/01/28/irans-youth-find-their-unconventional-way-to-romance-amid-strict-datinglaws/>. Retrieved on September 25, 2020.

خانه‌های شخصی دریافت می‌کنند، که در آن می‌توانند روابط نزدیک‌تری را تجربه کنند.^{۴۷۴} این فناوری‌ها تأثیر قابل توجهی بر فرهنگ دوست/همسریابی جوانان نیز داشته است. سایت‌های همسریابی تا حدی جایگزین نقش مکان‌های سنتی برای ملاقات مجردها مانند مدارس، دانشگاه‌ها و محل کار شده‌اند. آن‌ها به مردم این فرصت را می‌دهند که با افرادی که هیچ ارتباط اجتماعی قبلی با آن‌ها ندارند ملاقات کرده و رابطه برقرار کنند.^{۴۷۵}

نتیجه‌گیری

وبلاگ‌ها، فیسبوک و وبسایت‌های همسریابی با ارائه فرصت‌ها و چالش‌های جدید، زندگی روزمره زنان تهرانی را متحول کرده‌اند. از شبکه‌های اجتماعی برای ابراز وجود، مبارزه با تنهایی و ایجاد روابط معنادار با افراد همفکر استفاده می‌شود. در فضاهای عمومی مجازی، کاربران زن شبکه‌های اجتماعی محدودیت‌هایی که قوانین اجتماعی سنتی ایران و هنجارهای سخت مذهبی بر آن‌ها تحمیل می‌کند، به حداقل می‌رسانند. آن‌ها با افشای افکار و احساسات درونی خود در فضاهای مجازی، خواهان سرپیچی از نقش‌های جنسیتی سنتی مردسالارانه‌اند. با این حال، شبکه‌های اجتماعی فقط برای خانواده‌های مرفهی در دسترس هستند که درآمدشان امکان دسترسی منظم به اینترنت را به آن‌ها می‌دهد. زنان تهرانی برای غلبه بر محدودیت‌های فضای فیزیکی، از جمله جداسازی و نابرابری‌های جنسیتی تحمیلی از سوی حکومت نیز در شبکه‌های اجتماعی شرکت می‌کنند. از نظر آن‌ها، پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی، پتانسیل توانمندسازی و آزادی زنان را دارند، زیرا به آن‌ها اجازه می‌دهند آشکارا خود را بیان کنند. پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی همچنین به آن‌ها اجازه می‌دهند با افراد همفکر خود که از آن‌ها حمایت عاطفی دارند دیدار کنند. بیشتر شرکت‌کنندگان بر این نکته تأکید کردند که وبلاگ‌ها و فیسبوک به آن‌ها کمک کرده تا دوستی‌های جدیدی ایجاد کنند و حتا تعداد

⁴⁷⁴ Gus Serendip, "Exploring the Real Iran, with Social Media as Your Guide," *The Guardian*, 2016.

⁴⁷⁵ Mitchell Hobbs, Stephen Owen, and Livia Gerber, "Liquid Love? Dating Apps, Sex, Relationships and the Digital Transformation of Intimacy," *Journal of Sociology* 53, no. 2 (2017): 271–84.

کمی‌شان با استفاده از خدمات سایت‌های دوست/همسریابی، خارج از ازدواج‌های سنتی و تا حدودی ترتیب داده شده، شریک زندگی‌شان را پیدا کرده بودند. ناشناس بودن و انعطاف‌پذیری خدمات در فضاهای مجازی به آن‌ها اجازه داد تا شرکای مناسبی پیدا کنند. این زنان همچنین بیان داشتند که پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی به رشد اعتماد به نفس و سلامت عاطفی آن‌ها کمک می‌کند. بنابراین، پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی نقش بسیار مهمی را در زندگی شرکت‌کنندگان بازی می‌کنند و به آن‌ها اجازه می‌دهند، حداقل تا حدی، از محدودیت‌های هنجارها و قوانین سخت‌گیرانه اجتماعی که از سوی رژیم کنونی ایران تحمیل شده است بگریزند. با این حال، چندین مانع کلیدی، از جمله سانسور تحمیل شده از سوی رژیم دین سالار و ترس از آزار و اذیت اینترنتی، ارتباط نزدیک شرکت‌کنندگان در فضای مجازی را محدود می‌کرد. زنان تهرانی پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی را آگاهانه هدایت می‌کنند تا از فرصت‌هایی که این خدمات به آن‌ها ارائه می‌دهد، استفاده کنند و در عین حال تلاش می‌کنند از خطرات احتمالی مرتبط با ارتباطات دیجیتال دوری کنند. از این رو، برای آن‌ها بسیار مهم است که در مورد چگونگی استفاده از نرم‌افزارهای فیلترشکن بدانند و روش‌های مختلفی را برای محافظت از خود در فضای مجازی بیاموزند تا از امکاناتی که شبکه‌های اجتماعی برای توسعه رابطه نزدیک و صمیمانه فراهم می‌کنند لذت ببرند. پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی و اپلیکیشن‌های دوست/همسریابی به دلیل نقش‌شان در تسهیل روابط صمیمانه و نزدیک بین زنان و مردان ایرانی و امکان تجسس برای یافتن اشکال مختلف روابط نزدیک و برقراری و رشد این روابط اعتبار پیدا کرده‌اند.

بازسازی بکارت در ایران

ترمیم پرده بکارت به عنوان شکلی از مقاومت

ازل احمدی^{۴۷۶}

ترمیم پرده بکارت، پوسته‌ای که از نظر فرهنگی برابر است با باکرگی زنانه، با بازگرداندن پرده بکارت از راه جراحی در واقع ظاهر فیزیکی باکرگی زنان را درست می‌کند. اگرچه مطالعات علمی در مورد ترمیم پرده بکارت کم است، اما گزارش رسانه‌ها نشان می‌دهد که تقاضا برای این جراحی بحث‌برانگیز در سراسر جهان رو به افزایش است، به ویژه در کشورهایی که باکرگی

^{۴۷۶} تشکر و قدردانی: از مشاورانم در دانشگاه آکسفورد، دکتر ثریا ترمین و استنلی اولیازک، به خاطر راهنمایی‌هایی که در طول تحقیقاتم به من دادند سپاسگزارم. دانشگاه آکسفورد، کالج سنت کراس، کمک‌هزینه سفر آکادمیک دانشجویی برای کمک به تامین مالی کار میدانی در ایران را به من اعطا کرد. در نهایت، من به شدت مدیون زنانی هستم که در ایران با آن‌ها مصاحبه کردم، به من اعتماد کردند و شخصی‌ترین جنبه‌های زندگی خود را با من در میان گذاشتند.

یادداشت ویراستار: ازل احمدی در سال ۱۳۹۵ به طرز غم‌انگیزی درگذشت. او مدرک کارشناسی خود را در رشته فلسفه از کالج ولزلی و کارشناسی ارشد خود را در رشته انسان‌شناسی پزشکی از دانشگاه آکسفورد دریافت کرد. تحقیقات پایان‌نامه او بر روی کارگران زن مهاجر که مبتلا به ایدز در سنگال بودند، متمرکز بود. این مقاله با اجازه سردبیران فصلنامه انسان‌شناسی پزشکی، جایی که مقاله برای اولین بار در آن منتشر شد، در اینجا منتشر شده است. این مقاله برای تناسب با نیازهای این متن کمی ویرایش شده است.

زنان مفهوم اجتماعی ناموس را شکل می‌دهد.^{۴۷۷} زنان ایرانی که عمل ترمیم پرده بکارت را انجام می‌دهند اغلب تابوی رابطه جنسی قبل از ازدواج را شکسته‌اند و به دنبال بازگرداندن نشانه‌های ساختاری باکرگی هستند تا به آن‌ها کمک کند که شریک ازدواج مناسبی را برای خود پیدا کنند.

فردی که نتواند خود را در زمان ازدواج باکره نشان دهد خطر لکه‌دار کردن ناموس را به جان می‌خرد و این کار ممکن است برای زنان در ایران عواقب جدی به همراه داشته باشد، که شامل طلاق، طرد شدن و خشونت است. گرچه هیچ آماری در مورد میزان «قتل‌های ناموسی» در ایران وجود ندارد، گزارش‌ها حتی مواردی را ثبت می‌کنند که در آن زنان به دلیل داشتن رابطه جنسی قبل از ازدواج به وسیله بستگان‌شان کشته شده‌اند.^{۴۷۸}

در این فصل، من یک تحلیل قوم‌نگاری از ترمیم پرده بکارت در ایران را از درون لنز مقاومتی انسان‌شناسی - پزشکی - انتقادی ارائه می‌دهم. این لنز عمل ترمیم پرده بکارت را به مفاهیم دینامیک‌های قدرت، پزشکی شدن، کنترل اجتماعی و جنسیت در جامعه ایران پیوند می‌دهد. من استدلال می‌کنم که ترمیم پرده بکارت همچون شکلی پنهان از مقاومت در برابر نظم اجتماعی - فرهنگی حاکم در ایران عمل می‌کند که زنان جوان را از پرداختن آزادانه به تمایلات جنسی خود محروم کرده و رابطه جنسی را فقط و فقط از راه ازدواج مورد تایید حکومت مجاز

⁴⁷⁷ Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Ma H. J. Bekker, Jany Rademakers, Ineke Mouthaan, Milleke De Neef, Wouter M. Huisman, Helma Van Zandvoort, and Anne Emans, "Reconstructing Hymens or Constructing Sexual Inequality? Service Provision to Islamic Young Women Coping with the Demand to Be a Virgin," *Journal of Community & Applied Social Psychology* 6, no. 5 (1996): 329-34; Dilek Cindoglu, "Virginity Tests and Artificial Virginity in Modern Turkish Medicine," in *Women's Studies International Forum*, vol. 20 (Elsevier, 1997), 253-61; Thomas Eich, "Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts," in *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives* (New York: Berghahn Books, 2012), 27-52; Birgitta Essén et al., "The Experience and Responses of Swedish Health Professionals to Patients Requesting Virginity Restoration (Hymen Repair)," *Reproductive Health Matters* 18, no. 35 (2010): 38-46; Fatima Mernissi, "Virginity and Patriarchy," in *Women's Studies International Forum*, vol. 5 (Elsevier, 1982), 183-91.

⁴⁷⁸ Landinfo (The Country of Origin Information Centre), "Honour Killings in Iran," 2009, <http://www.unhcr.org/refworld/docid/4a704f352.html>.

می‌داند. تحلیل من مبتنی بر مفهوم «گفتمان معکوس» میشل فوکو^{۴۷۹} و نظریه جنسیت جودیت باتلر^{۴۸۰} به نام «اجراگری» است.

قدرت، پزشکی شدن و کنترل اجتماعی

ترمیم پرده بکارت بر تضاد بین انضباط جنسی دادن به بدن زنان از راه گفتمان‌های پزشکی و اجتماعی فرهنگی و تمایل زنان برای درگیر شدن آزادانه در رابطه جنسی قبل از ازدواج تاکید می‌کند. مفاهیم فوکویی^{۴۸۱} از روابط قدرت اجتماعی، پزشکی شدن و کنترل اجتماعی به ما کمک می‌کنند تا بفهمیم چگونه برخی از زنان از این تضاد و کشمکش‌ها گذر می‌کنند.

فوکو زیست-قدرت را به عنوان اعمال قدرت نظارتی برای مدیریت جمعیت و قدرت انضباطی به منظور کنترل و بهره‌برداری از بدن فرد انسان‌ها توصیف می‌کند. گسترش قدرت انضباطی را می‌توان هم به گفتمان‌های تنظیمی که شکلی از دانش هستند و هم به تکنیک‌های انضباطی شامل نظارت، بازرسی و عادی‌سازی نسبت داد. از آنجایی که قدرت انضباطی در سراسر شبکه‌های اجتماعی ناهمگون اعمال می‌شود، تک تک افراد، قدرت نامرئی و مولد نگاه خیره موشکافانه را درونی می‌کنند، در نتیجه بدن‌های مطیع خودپلیسی شده و به زیر سلطه و کنترل درآمده‌ای عرضه می‌کنند^{۴۸۲} که با مفاهیمی که جامعه از گرایش‌ها و تمایلات هنجار شده و غیرانحرافی ساخته است مطابقت دارند.

فوکو مفهوم پزشکی شدن را برجسته می‌کند تا بتواند توضیح دهد که چگونه گفتمان پزشکی بدن‌های به اصطلاح عادی را از بدن‌های غیرعادی تشخیص می‌دهد و به نگاه خیره پراکنده و انضباط دهنده کمک می‌کند. پزشکی شدن فرآیندی است که از راه آن، علم پزشکی، با استفاده

⁴⁷⁹ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction, Volume I*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage 95, 1976).

⁴⁸⁰ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 2011); Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (New York: Routledge, 1993).

⁴⁸¹ Foucault, "The History of Sexuality: An Introduction, Volume I"; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1975).

⁴⁸² Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.

از ایدئولوژی‌های پزشکی که ظاهر، رفتار و حالت‌های وجودی قابل قبول را نظارت و تنظیم می‌کنند، صلاحیت و تسلط خود را در عرصه‌هایی از جامعه که در ابتدا غیرپزشکی و اجتماعی تلقی می‌شدند گسترش می‌دهد.^{۴۸۳} از راه عادی‌سازی است که ساخت اشکال بدنی انحرافی و غیرانحرافی به عنوان خاستگاه کنترل اجتماعی، شکل می‌گیرد. مردم، دانش پزشکی کارشناسانه در مورد نشانگرهای مرزی، طبقه‌بندی‌ها و ایدئولوژی‌های قطعی و بی‌قیدوشرط را درونی می‌کنند و تلاش می‌کنند تا آرایش بدنی خود را تنظیم کنند.

مقاومت

فوکو در آثار بعدی خود تأیید می‌کند که افراد نتیجه صرف تأثیرات روابط قدرت نیستند. به دلیل پویایی عرصه اجتماعی امکان مقاومت وجود دارد، که وجود مکان‌های دائمی رقابت و مبارزه قدرت را ضروری می‌کند. فوکو وابستگی متقابل قدرت و مقاومت را توصیف می‌کند؛ اینکه شبکه متراکم روابط قدرت لزوماً وجود مکان‌های مقاومت چندگانه را شامل شده و به آن بستگی دارد. به دلیل ماهیت عملی زودگذر و ناپایدار روابط قدرت در عرصه‌های اجتماعی که به طور دائم در حال تغییر هستند، یک امکان مقاومت انبوه پدیدار می‌شود. بنابراین، مقاومت، وضعیت موجود را با بسیج جمعیت، انتقال روابط قدرت و اعمال تغییرات اجتماعی تضعیف می‌کند.

مقاومت در برابر قدرت از راه «گفتمان‌های جایگزین» یا معکوس ایجاد می‌شود،^{۴۸۴} که ممکن است حقایق غالب را دگرگون کند و اشکال جدیدی از دانش و قدرت ایجاد کند. بر اساس مدل قدرت استراتژیک فوکو، عناصر گفتمانی غالب ممکن است به نفع اهداف جایگزین دستکاری شوند، بنابراین یک گفتمان معکوس تاکتیکی ایجاد می‌شود. به عنوان مثال، گفتمان پزشکی اروپا در قرن نوزدهم، همجنسگرایی را یک انحراف می‌دانست و تلاش می‌کرد آن را سرکوب کند. از قضا، چنین سرکوبی، مقاومت همجنسگرایان را میسر ساخت

⁴⁸³ Peter Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007).

⁴⁸⁴ Foucault, "The History of Sexuality: An Introduction, Volume I."

که از پزشکی شدن همجنسگرایی برای مشروعیت بخشیدن به تمایلات جنسی خود استفاده کردند.^{۴۸۵}

ساویکی نظریه‌های فوکو را در چارچوبی فمینیستی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه فمینیسم و تفکر فوکویی با هم همپوشانی ندارند. او - در رویکردی که ممکن است برخلاف رویکرد ایدئولوژیک، رویکردی عمل‌گرایانه تلقی شود، استدلال می‌کند که آزادی کامل از قدرت غیر ممکن است. ستم‌دیدگان هرگز نمی‌توانند به طور کامل از قدرت، که پیوسته در بدنه اجتماعی در گردش است، رها شوند. زنان در جامعه به عنوان «قربانی و عامل»^{۴۸۶} هر دو، عمل می‌کنند، زیرا جامعه بدون قدرت، تصویری غیرواقعی و انتزاعی است. با این حال، در حالی که فوکو «دیدگاه آرمان‌شهری خاصی ندارد»،^{۴۸۷} اما زنان می‌توانند به طور استراتژیک کنترل قدرت را تنظیم کنند و به تدریج تغییرات اجتماعی را پیش ببرند، البته در چارچوب محدودیت‌های قدرت موجود.

باتلر (۱۹۹۳) بر اساس تحلیل فوکویی از انقیاد، مفهومی از جنسیت را به عنوان «اجرایی» بیان می‌کند و استدلال می‌کند که بدن جنسی شده به طور اجتماعی فرهنگی ساخته شده است، که از راه کنش‌های تکرار شده و به سبک خاص، ترتیب بندی‌ها و مکانیسم‌های اجرایی، واقعیت را وضع می‌کند. جنسیت، یک «تردستی شناور آزاد»،^{۴۸۸} در تقابل با یک هویت ایستا، به زنان این امکان را می‌دهد که تکرارهای تازه ساخته شده و به سبک خاص را معرفی کنند یا سبک نمایشی موجود را متوقف کنند. «مشکل جنسیتی»،^{۴۸۹} یا مقاومت در برابر هنجارهای جنسیتی تثبیت شده، شامل کارهای اجرایی است که برخلاف آنچه انتظار می‌رود، باعث «بازتعریف» معانی جنسیتی و پیکربندی‌ها و تنظیمات جنسیتی جایگزین می‌شود.^{۴۹۰} باتلر در هم‌نظری با فوکو، همچنین استدلال می‌کند که جنسیت و دگرگونی ویرانگرانه

^{۴۸۵} همانجا.

⁴⁸⁶ Jana Sawicki, *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body* (Hove: Psychology Press, 1991).

^{۴۸۷} همانجا.

⁴⁸⁸ Donn Welton and B. H. Blackwell, *Body and Flesh: A Philosophical Reader* (Oxford: Blackwell, 1998).

⁴⁸⁹ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

⁴⁹⁰ Anna Carline, "Resignifications and Subversive Transformations: Judith Butler's Queer Theory and Women Who Kill," *Liverpool Law Review* 27, no. 3 (2006): 303-35.

سناریوهای جنسیتی به وسیله نظم اجتماعی-فرهنگی موجود محدود شده است. اگرچه ممکن است رسیدن به فردیت مستقل کامل امکان‌پذیر نباشد، اما عاملیت زنان ممکن است از راه عملکرد مقاومتی به تدریج پویایی عرصه اجتماعی را تنظیم کند، تغییرات اجتماعی را اعمال کند و هویت جنسیتی را تغییر دهد.

اکنون توضیح خواهیم داد که چگونه باکرگی در ایران پزشکی شده است، که همان‌طور که تحقیقات قوم‌نگاری نشان خواهد داد، زنان را قادر می‌سازد تا در برابر آداب اجتماعی-فرهنگی پیرامون زنانگی مقاومت کنند.

پزشکی شدن باکرگی در ایران

باکرگی در ایران از راه یکسان دانستن آن با داشتن پرده بکارت پزشکی شده و در نتیجه به یک واقعیت فیزیکی زیر نظارت پزشکان تقلیل داده شده است. این گفتمان با سماجت ادامه دارد حتا با اینکه پرده بکارت شاخص قابل اعتمادی از تجربه جنسی گذشته نیست^{۴۹۱} (ادگارد و اورمستاد ۲۰۰۲؛ امانز و همکاران ۱۹۹۴؛ اسن و همکاران ۲۰۱۰؛ گودیر-اسمیت و لیدلو ۱۹۹۸؛ اسلون ۲۰۰۲). در حالی که پرده بکارت دست نخورده ممکن است در اولین رابطه جنسی خونریزی کند، فقدان خونریزی نیز امری رایج است. برخی از زنان در بدو تولد فاقد پرده بکارت هستند،^{۴۹۲} و پرده بکارت ممکن است به دلایلی غیر از مقاربت جنسی، از جمله ورزش شدید یا در نتیجه افتادن از جایی که شدید و آسیب‌رسان باشد پاره شود. با این وجود،

⁴⁹¹ Karin Edgardh and Kari Ormstad, "The Adolescent Hymen," *The Journal of Reproductive Medicine* 47, no. 9 (2002): 710-14; S. Jean Emans, Elizabeth R. Woods, Elizabeth N. Allred, and Estherann Grace, "Hymenal Findings in Adolescent Women: Impact of Tampon Use and Consensual Sexual Activity," *The Journal of Pediatrics* 125, no. 1 (1994): 153-60; Essén et al., "The Experience and Responses of Swedish Health Professionals to Patients Requesting Virginity Restoration (Hymen Repair)"; Felicity A. Goodyear-Smith and Tannis M. Laidlaw, "What Is an 'Intact' Hymen? A Critique of the Literature," *Medicine, Science and the Law* 38, no. 4 (1998): 289-300; Ethel Sloane, *Biology of Women* (Cengage Learning, 2002).

⁴⁹² Essén et al., "The Experience and Responses of Swedish Health Professionals to Patients Requesting Virginity Restoration (Hymen Repair)."

برخی از زنان ایرانی برای اثبات باکرگی خود، جراحی پرده بکارت را انتخاب می‌کنند. جراحی پرده بکارت (همچنین به نام عمل جراحی بازسازی/ترمیم پرده بکارت نیز شناخته می‌شود) که به صورت مخفیانه انجام می‌شود، پرده بکارت را بازسازی یا به صورت مصنوعی بازتولید می‌کند، با این هدف که شبیه حالت باکرگی شود و در هنگام پاره شدن پرده (گاهی با قرار دادن یک کپسول ژلاتین حاوی ماده ای شبیه خون) ایجاد خونریزی کند.

ایران و باکرگی

از زمان انقلاب اسلامی شیعه در سال ۱۳۵۷ دینامیک‌های اجتماعی سیاسی و مذهبی ایران در حال دگرگونی بوده است، اما اولویت این است که عروس باکره باشد و این امری به شدت ریشه‌دار است.^{۴۹۳} بکارت و نجابت صفاتی هستند که بسیاری از مردان ایرانی در یک همسر مناسب می‌جویند،^{۴۹۴} هر چند دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد. فعالیت جنسی قبل از ازدواج یک زن ممکن است به عنوان یک «بیداری جنسی» تعبیر شود،^{۴۹۵} که به این معنی است که او بی بندوبار و در نتیجه نامناسب برای ازدواج است. دامادهای احتمالی، خانواده‌های آن‌ها و گاهی خانواده‌های عروس ممکن است برای اثبات باکره بودن زن قبل از عروسی، گواهی بکارت درخواست کنند که ممکن است از پزشکی قانونی یا متخصص زنان دریافت شود. هنجارهای رایج که بکارت عروس را اجباری می‌کند با افزایش آزادسازی جنسی جوانان شهری

⁴⁹³ Shideh Hanassab, "Sexuality, Dating, and Double Standards: Young Iranian Immigrants in Los Angeles," *Iranian Studies* 31, no. 1 (1998): 65–75; Pardis Mahdavi, *Iran's Sexual Revolution: Passionate Uprising* (Stanford: Stanford University Press, 2009); Haideh Moghissi, "Away from Home: Iranian Women, Displacement Cultural Resistance and Change," *Journal of Comparative Family Studies* 30, no. 2 (1999): 207–17; Nayereh Tohidi, "Iranian Women and Gender Relations in Los Angeles," *Iranians in Los Angeles* (1993): 175–217.

⁴⁹⁴ Mohammadreza Hojat et al., "Premarital Sexual, Child Rearing, and Family Attitudes of Iranian Men and Women in the United States and in Iran," *The Journal of Psychology* 133, no. 1 (1999): 19-31.

⁴⁹⁵ Eliz Sanasarian, "The Politics of Gender and Development in the Islamic Republic of Iran," *Journal of Developing Societies* 8 (1992): 56.

در تضاد است. مطالعات نشان می‌دهد که رابطه جنسی قبل از ازدواج در ایران معاصر به ویژه در مناطق شهری رو به افزایش است.^{۴۹۶} تحقیقات همچنین نشان می‌دهند که رابطه جنسی قبل از ازدواج از زمان انقلاب اسلامی ۵۷ در ایران رو به افزایش بوده است.^{۴۹۷} هیچ آمار رسمی در مورد جراحی پرده بکارت در ایران وجود ندارد، اما نوشته‌های محدود و گزارش‌های اخیر رسانه‌ها نشان می‌دهد که این عمل بیشتر در شهرهای بزرگ مانند پایتخت انجام می‌شود.^{۴۹۸}

طبق قانون مجازات اسلامی ایران، که رفتارهای اخلاقی قابل قبول را وضع و کنترل می‌کند، رابطه جنسی خارج از محدوده قانونی ازدواج دگرجنسگرا جرم است.^{۴۹۹} با این حال، در حالی که آموزه‌های اسلامی به ترویج حیا می‌پردازد، هیچ شرط صریحی برای باکرگی ازدواج زنان در دکتترین اسلامی وجود ندارد.^{۵۰۰} گروه‌های مذهبی اقلیت ایرانی، مانند یهودیان و زرتشتیان نیز به باکرگی عروسی زنان احترام می‌گذارند و اوستا، کتاب مقدس دین ایرانی پیش از اسلام یعنی زرتشت نیز باکرگی عروس را ستایش می‌کند.^{۵۰۱}

با جرم‌انگاری رابطه جنسی قبل از ازدواج، حکومت اسلامی ایران سطحی از یک کنترل زیرکانه، دقیق و قانونی در مورد خواسته و نیاز برای باکرگی اضافه می‌کند و نظارت بر تمایلات جنسی زنان را که پیشتر به وسیله گفتمان‌های تاریخی و اجتماعی فرهنگی عمیقاً ریشه‌دار بر آنان اعمال شده است، تقویت می‌کند. در حالی که قوانین شیعه ایران برای زنانی که در هنگام

⁴⁹⁶ Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*; Willem M. Floor, *A Social History of Sexual Relations in Iran* (Washington, DC: Mage Publishers, 2008); Mahdavi, *Iran's Sexual Revolution: Passionate Uprising*; Behzad Yaghmaian, *Social Change in Iran: An Eyewitness Account of Dissent, Defiance, and New Movements for Rights* (Albany: SUNY Press, 2002).

⁴⁹⁷ Mahdavi, *Iran's Sexual Revolution: Passionate Uprising*.

⁴⁹⁸ Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*; Mahdavi, *Iran's Sexual Revolution: Passionate Uprising*.

⁴⁹⁹ Vanja Hamzić and Ziba Mir-Hosseini, *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts* (London: Women Living Under Muslim Laws, 2010).

⁵⁰⁰ Alia Imtoul and Shakira Hussein, "Challenging the Myth of the Happy Celibate: Muslim Women Negotiating Contemporary Relationships," *Contemporary Islam* 3, no. 1 (2009): 25–39.

⁵⁰¹ Fataneh Farahani, "Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation Among Iranian-Swedish Women" (Acta Universitatis Stockholmiensis, 2007).

ازدواج باکره نیستند به طور مستقیم مجازات تعیین نمی‌کند، اما باکره بودن را می‌توان به عنوان شرط ازدواج در عقد ازدواج ایرانی ذکر کرد.

مانند سایر جوامعی که باکرگی عروس ارزش‌گذاری می‌شود، تمایلات جنسی زنانه به عنوان یک کالای کنترل و مدیریت شده در ایران عمل می‌کند. داماد به عنوان «مصرف‌کننده تمایلات جنسی زنانه» (مقدم ۸۵:۱۹۹۴)، اغلب وعده می‌دهد که در ازای خدمات جنسی، مبلغی از پیش تعیین شده، معروف به مهریه، به عروسش بپردازد. مهریه اغلب متناسب با ارزش اجتماعی، جذابیت و باکرگی زن است که در مجموع مطلوبیت اجتماعی مرد را افزایش می‌دهد. ناموس و شرم نیز در ایران به شدت به باکرگی زنان مرتبط است. از زنان انتظار می‌رود که در پیروی از آداب اجتماعی قابل قبول، با پرهیز از رابطه جنسی قبل از ازدواج، حرمت مردان، خانواده و جامعه خود را حفظ کنند.^{۵۰۲} همان‌طور که مرنسیسی بیان می‌کند، این مفاهیم «شرافت مرد را لای پاهای زن قرار می‌دهد.»^{۵۰۳} اعضای زن خانواده نیز همچون همدستانی در حفظ ناموس و شرف خانواده عمل می‌کنند و به بستگان زن توصیه می‌کنند که به هنجارهای اجتماعی که محدودیت جنسی زنان را دیکته می‌کند، پایبند باشند. هر انحرافی از نقش‌های جنسیتی اجباری فرهنگی باعث می‌شود شرم وارد خانواده شود و آبروی خانواده را به خطر می‌اندازد.

اگرچه نظریه‌های فوکو در مورد قدرت پنهان به دلیل بی‌طرفی جنسیتی مورد انتقاد قرار گرفته است،^{۵۰۴} اما همچنان به روشن شدن این موضوع کمک می‌کند که پزشکی شدن باکرگی چگونه در کنترل اجتماعی زنان در ایران نقش دارد. معاینات باکرگی، یک «مکانیسم نظارتی که از سوی دولت مدرن به کار گرفته شده»^{۵۰۵} یک روش مجاز پزشکی است که از راه پزشکی

⁵⁰² Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*; Cindoglu, "Virginity Tests and Artificial Virginity in Modern Turkish Medicine"; Eich, "Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts"; Essén et al., "The Experience and Responses of Swedish Health Professionals to Patients Requesting Virginity Restoration (Hymen Repair)"; Mernissi, "Virginity and Patriarchy."

⁵⁰³ Mernissi, "Virginity and Patriarchy."

⁵⁰⁴ Sandra Lee Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (Routledge, 2015); Nancy Hartsock, "Foucault on Power: A Theory for Women," *Feminism/ Postmodernism* 162 (1990).

⁵⁰⁵ Ayse Parla, "The "Honor" of the State: Virginity Examinations in Turkey," *Feminist Studies* 27, no. 1 (2001): 65–88.

سازماندهی شده در ایران اجرا می‌شود. زنان در صورت داشتن پرده بکارت به عنوان باکره و عادی و در صورت نداشتن به عنوان غیرباکره و منحرف طبقه‌بندی می‌شوند. انقیاد زنان در برابر قضاوت تخصصی معاینات پزشکی نمونه‌ای کلاسیک از «قضاوت هنجارساز» و «ملاحظات سلسله‌مراتبی» به عنوان یک تکنیک انضباطی است.^{۵۰۶}

فوکو استدلال می‌کند که گفتمان زبانی نیز در بازتولید یک نگاه خیره هنجارساز و نظام‌های دانش نقش دارد. در واقع، زبان فارسی اشکال زبانی را به نمایش می‌گذارد که انفعال جنسی زنان و بدن پاک و باکره پیش از ازدواج را به عنوان بخشی از هنجارهای جنسیتی ضروری می‌کند. پرده بکارت (هایمن) که به معنای واقعی کلمه «پرده باکرگی» است، به این معناست که این عضو به عنوان در ورودی دخول عمل می‌کند.^{۵۰۷} واژه‌های دختر/باکره و زن/غیر باکره نمادین هستند:^{۵۰۸} خطاب کردن خانم‌ها به عنوان دختر یا زن به معنای باکره یا غیرباکره بودن اوست. زن که همچنین مترادف با همسر است، این تصور را تقویت می‌کند که زن در هنگام ازدواج دختری (دختری یا باکرگی) خود را رها می‌کند.^{۵۰۹} چنین گفتمان‌های زبانی، باکرگی قبل از ازدواج بدن یک زن را عادی می‌کند،^{۵۱۰} و در نتیجه تکنیک‌های انضباطی فوکو را تقویت می‌کند. از آن جا که زنان این پیام‌ها را درونی می‌کنند، ممکن است اقداماتی را برای محافظت از پرده بکارت خود انجام دهند تا با هنجارهای رفتار مناسب زنانه مطابقت داشته باشد.

زمینه‌ها و روش‌ها

طی دو بازدید در سال‌های ۲۰۱۰-۲۰۱۱، ده هفته تحقیق قوم‌نگاری در مورد جراحی پرده بکارت در تهران انجام دادم. نتایج اولین بازدید در اینجا ارائه شده است؛ موارد بازدید دوم در

⁵⁰⁶ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.

⁵⁰⁷ Farahani, "Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation among Iranian-Swedish Women."

⁵⁰⁸ Parla, "The "Honor" of the State: Virginity Examinations in Turkey."

⁵⁰⁹ Farahani, "Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation among Iranian-Swedish Women."

⁵¹⁰ Afsaneh Najmabadi, "Veiled Discourse-Unveiled Bodies," *Feminist Studies* 19, no. 3 (1993): 487-518.

جای دیگری تحلیل می‌شوند.^{۵۱۱} شمال تهران را به دلیل سکولار بودن و ثروتمند بودن آن نسبت به جنوب، به عنوان محل تحقیقات اولیه انتخاب کردم. گزارش‌های قبلی نشان می‌داد که جراحی پرده بکارت که از سال ۲۰۱۲ بین ۵۰۰ تا ۱۵۰۰ دلار هزینه دارد، در مناطق ثروتمندتر و سکولار شهر تهران رایج‌تر است.^{۵۱۲}

من مصاحبه‌های عمیق و نیمه‌ساختارمندی را با پنج زن جوان که جراحی پرده بکارت کرده بودند، ده زن که این عمل را انجام ندادند و پنج پزشک که این عمل را انجام می‌دهند، به زبان فارسی انجام دادم. در اینجا، من روی داستان‌های پزشکانی که جراح این عمل بوده و زنانی که زیر عمل قرار گرفته بودند، تمرکز می‌کنم، زیرا تجربیات آن‌ها به خوبی مستند نشده است. من زنان و پزشکان را با استفاده از روش نمونه‌گیری گلوله برفی انتخاب کردم که در آن شرکت‌کنندگان اولیه، دیگر زنانی که زیر این عمل رفته بودند و پزشکانی که این جراحی را انجام داده بودند را پیشنهاد کردند. این روش به دلیل ماهیت محرمانه و حساس موضوع و تصور گسترده مبنی بر غیرقانونی بودن جراحی پرده بکارت، روشی مناسب بود. برای هرچه راحت کردن فضای موجود و جلب اعتماد، مصاحبه‌ها را با زنانی انجام دادم که در فضای حفاظت شده یک سازمان زنان در تهران زیر این عمل رفته بودند. من با پزشکان در مطب‌های خصوصی در بیمارستان‌ها و کلینیک‌ها مصاحبه کردم. همه اسامی برای حفظ ناشناس بودن و امنیت مصاحبه‌شوندگان به صورت غیرواقعی و ساختگی است. کمیته پژوهشی اخلاق دانشگاه آکسفورد این مطالعه را تایید کرد.

در طول کار میدانی، اغلب متوجه می‌شدم که بین خارجی بودن و خودی بودنم باید تعادل برقرار کنم: من هم یک محقق دانشگاهی خارجی و هم یک زن فارسی زبان بودم که باید اعتماد مصاحبه‌شوندگانم را جلب می‌کردم.^{۵۱۳} «موقعیت حد وسط»^{۵۱۴} من گاهی مانع و گاهی باعث تسریع در پیشرفت من می‌شد. به عنوان مثال، یکی از پزشکان اظهار داشت که به دلیل لهجه فارسی‌ام معلوم است که خارجی‌ام، در نتیجه نمی‌تواند به من کمک کند. سایر

⁵¹¹ Azal Ahmadi, "Ethical Issues in Hymenoplasty: Views from Tehran's Physicians," *Journal of Medical Ethics* 40, no. 6 (2014): 429–30.

⁵¹² Afary, *Sexual Politics in Modern Iran; Mahdavi, Iran's Sexual Revolution: Passionate Uprising*.

⁵¹³ Farahani, "Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation Among Iranian-Swedish Women."

⁵¹⁴ Halleh Ghorashi, *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and United States* (New York: Nova Publishers, 2003).

پزشکان گفتند که دقیقاً به دلیل موقعیت من به عنوان یک خارجی بود که توانستند اطلاعات حساس جراحی را برای من فاش کنند. به همین ترتیب، چند زن که من با آنها مصاحبه کردم، گفتند، «من فقط می‌توانم این چیزها را به شما بگویم» زیرا آنها من را یک خارجی می‌دانستند.^{۵۱۵}

مدت زمان کوتاه کار میدانی و ماهیت حساس جراحی پرده بکارت چالش‌هایی را در یافتن زنان و پزشکانی که آماده بودند در مورد تجربیات خود از جراحی با من صحبت کنند، ایجاد کرد. از آنجایی که شرکت‌کنندگان به ضبط صدای مصاحبه‌ها رضایت نمی‌دادند، من نیز مجبور شدم برای بازسازی تجربیات شرکت‌کنندگان به یادداشت‌های دقیق تکیه کنم. در نهایت، در حالی که مصاحبه با مردان درک جامع‌تری از باکرگی در ایران ایجاد می‌کرد، به دلیل وضعیت من به عنوان یک زن مجرد ایرانی در سفر، حساسیت موضوع تحقیق و سوءظن‌هایی که تعامل داشتن با مردان نامحرم ایجاد می‌کرد، انجام این کار غیرممکن بود. باوجود چنین محدودیت‌هایی، این تحقیق قوم‌نگاری بینش منحصر به فردی را در مورد موضوعی پنهانی که بسیار کم مورد مطالعه قرار گرفته است ارائه می‌دهد.

روایت‌ها و گفتمان‌ها درباره باکرگی

من با دو متخصص زنان و زایمان مرد، دو متخصص زنان و زایمان زن و یک جراح مغز و اعصاب مرد مصاحبه کردم تا از تجربیات شخصی آنها در مورد انجام جراحی پرده بکارت (هایمنوپلاستی)، نظرات آنها در مورد مسائل اخلاقی و اطلاعات جمعیت‌شناختی در مورد زنانی که به دنبال این عمل هستند اطمینان حاصل کنم. آنها اظهار داشتند که پزشکان از تمام زمینه‌های تخصص پزشکی (از جمله ماماها) این جراحی را انجام می‌دهند و در زبان عامیانه به دکتر خیاط معروف هستند. در حالی که هر پنج پزشک دلیل انجام جراحی را تعهد اخلاقی به زنانی که آن را درخواست می‌کردند، بیان کردند و حتی برخی آن را رایگان انجام می‌دادند؛

⁵¹⁵ Ghorashi; Hammed Shahidian, "'To Be Recorded in History': Researching Iranian Underground Political Activists in Exile," *Qualitative Sociology* 24, no. 1 (2001): 55–81.

اما آن‌ها درگیر شدن شخصی خود را با انجام این جراحی نیز توصیف کردند که خود را شریک جرم می‌دانستند.^{۵۱۶}

به گفته پزشکان، به نظر می‌رسید زنانی که زیر این جراحی قرار می‌گیرند، اغلب نماینده قشر اجتماعی-اقتصادی و مذهبی خاصی در جامعه ایران هستند. پزشکان بر مبنای تجربیات خود و دیگرانی که می‌شناختند و جراحی را انجام دادند، صحبت می‌کردند. آن‌ها اظهار داشتند که بیشتر زنانی که برای اولین بار زیر این جراحی قرار می‌گیرند بین ۱۸ تا ۲۵ سال سن دارند، به تازگی خواستگار پیدا کرده‌اند، بیشترشان تحصیل کرده (یا دانشجوی و یا دارای مدرک دانشگاهی) هستند و اغلب از خانواده‌های ساکن در مناطق مرفه‌تر تهران‌اند. آن‌ها همچنین تأیید کردند که بازسازی بکارت در شمال تهران رایج‌تر است و برخی از زنان برای انجام این جراحی از شهرهای بزرگ دیگر ایران به اینجا سفر می‌کنند. دو تن از پزشکان گزارش دادند که این عمل جراحی را بر روی زنانی انجام داده‌اند که از نظر اجتماعی و اقتصادی محرومند که گاهی در ازای هزینه‌های این جراحی گران‌قیمت پیشنهاد کالا یا رابطه جنسی به پزشکان می‌دهند. در حالی که همه پزشکان گزارش دادند که بسیاری از زنان متقاضی بازسازی بکارت سکولار هستند، اما زنان مذهبی را نیز جراحی کردند که برخی از آن‌ها از قم، یکی از مقدس‌ترین شهرهای ایران، برای انجام جراحی مخفیانه به این شهر سفر کرده بودند.

این مصاحبه‌ها تأیید کرد که مفهوم بازسازی باکرگی چیز تازه‌ای نیست، زیرا زنان در طول تاریخ روش‌های غیر جراحی را برای بازنمایی پاره شدن پرده بکارت در شب عروسی انجام داده‌اند.^{۵۱۷} پزشکان گزارش دادند که زنان کمتر مرفهی که توانایی پرداخت هزینه جراحی بازسازی بکارت را ندارند ممکن است در شب عروسی به بریدن خود یا استفاده از خون حیوانات روی ملافه‌ها متوسل شوند. در کار میدانی مهدوی در مورد رفتارهای جنسی در ایران، یکی از پزشکان گزارش داد که برخی از زنان در شب عروسی خود، کپسول‌های خون بزا که در بازار سیاه تهران فروخته می‌شد، وارد واژن می‌کنند.^{۵۱۸} در مصاحبه‌های من، زنان جوان همچنین توضیح دادند که چگونه برخی از زنان به طور استراتژیک مراسم عروسی را همزمان با چرخه قاعدگی‌شان برنامه‌ریزی می‌کنند یا چگونه برخی دیگر با استفاده از داروهای

⁵¹⁶ Ahmadi, "Ethical Issues in Hymenoplasty: Views from Tehran's Physicians."

⁵¹⁷ Mernissi, "Virginity and Patriarchy."

⁵¹⁸ Mahdavi, *Iran's Sexual Revolution: Passionate Uprising*.

ضد بارداری کاری می‌کنند که در شب عروسی خونریزی کنند. در حالی که این راه حل‌های ابتدایی‌تر ممکن است شبیه از دست دادن باکرگی باشند، اما فناوری پیشرفته‌تر سلامت باروری در جراحی پرده بکارت، خود باکرگی را به طور موثری بازسازی می‌کند.

پنج زن جوان

سوسن جوان ۲۴ ساله شیرازی سه بار زیر عمل ترمیم پرده بکارت قرار گرفت. او پس از رابطه جنسی قبل از ازدواج با چند مرد، اولین عمل خود را انجام داد زیرا خانواده‌اش یک خواستگار برای او پیدا کردند. با این حال، این نامزدی به هم خورد زیرا نامزدش او را آزار می‌داد. پس از آن، سوسن چند دوست پسر دیگر داشت که با آن‌ها رابطه جنسی داشت. او پس از پیدا شدن خواستگار دیگری که با او نیز رابطه جنسی داشت، برای دومین بار زیر عمل جراحی بازسازی بکارت قرار گرفت. اما این خواستگاری دوم نیز به دلیل تنش‌های خانوادگی به هم خورد. او سومین و آخرین عمل جراحی خود را انجام داد تا با خواستگار دیگری ازدواج کند که «به شدت عاشقش» بود. هر سه عمل جراحی که او برای هر کدام معادل ۵۰۰ دلار پرداخت کرد، توسط یک متخصص زنان زن که به شدت به او اعتماد داشت و یکی از دوستان خواهرش به او توصیه کرده بود، در خانه خودش انجام شد.

سوسن اظهار داشت که باکره نبودن باعث «استرس» بسیار شدیدی برایش شده بود. سوسن که تازگی مدرک خود را در رشته مهندسی شیمی به پایان رسانده و از خانواده‌ای مرفه است، در طول صحبت خود تأکید کرد که من یکی از معدود افرادی بودم که از جراحی پرده بکارت او اطلاع دارم. هنگامی که از او در مورد مذهبش سوال کردم، او گفت که مسلمان است اما «به طور فعال» اسلام را پیروی نمی‌کند. او توضیح داد که چگونه اولین عمل جراحی بسیار دردناک بود، اما در طول سه رابطه جنسی بعدی خونریزی کرد، که به این معنی است که جراحی‌ها در بازسازی خونریزی پارگی پرده بکارت موفقیت آمیز بوده‌اند. او برای آخرین خواستگارش گواهی بکارت گرفت. سوسن در طول صحبت خود بسیار مشتاق بود و

پاسخ‌های طولانی می‌داد و می‌گفت که «همه این کار را می‌کنند» (جراحی بازسازی بکارت)، و «پسران اینجا فقط از زنانی که پرده بکارت ندارند سوءاستفاده می‌کنند.»

مریم بیست و هفت ساله تهرانی و دارای مدرک هنر است. او یک زن خانه‌دار در محله‌ای مرفه‌نشین در شمال تهران است و سه سال پیش قبل از اینکه شوهر فعلی‌اش از او خواستگاری کند، عمل بازسازی بکارت انجام داد. او خود را «با ایمان به خدا» توصیف می‌کند، اما او نیز مانند سوسن، روزه نمی‌گیرد و نمازهای واجب اسلامی را انجام نمی‌دهد. مریم به مدت سه سال با یکی از دوست پسرهای سابقش رابطه داشت. همه اعضای خانواده به جز پدرش از این رابطه خبر داشتند. وقتی این دوست پسر سابق در نهایت به خواستگاری او آمد، پدر مریم ازدواج را ممنوع کرد زیرا خواستگار مطلقه بود. مریم گفت که عاشق آن مرد بود و با او رابطه جنسی داشت زیرا فکر می‌کرد که آن‌ها در نهایت ازدواج خواهند کرد. مریم پس از انجام عمل بازسازی، برای اینکه پدر و مادرش متوجه نشوند، بلافاصله در مانگه خصوصی را ترک کرد و در نتیجه حدود یک هفته بعد از آن کمی درد داشت.

مریم قبل از ازدواج با شوهر فعلی‌اش با چند مرد دیگر رابطه داشت اما به هیچ یک از آن‌ها اجازه رابطه جنسی واژینال با او را نداد؛ او فقط سکس مقعدی داشت. مریم پیش از ازدواج برای گرفتن گواهی بکارت برای خانواده داماد به پزشکی قانونی رفت. او می‌دانست که شوهرش در زمان ازدواجشان باکره نبود و به او گفته بود که چگونه در سفری به تایلند پیش یک ماساژور رفته و برای اولین بار رابطه جنسی داشته است. اگر چه گفتمان‌های مسلط، خواهان باکرگی مرد نیستند، اما مریم می‌دانست که چقدر برایش مهم است که در زمان ازدواج خود را باکره نشان دهد و توضیح می‌دهد که اگر شوهرش می‌فهمید که او رابطه جنسی قبل از ازدواج داشته است، به طور قطع او را طلاق می‌داد. او زمانی که ازدواج کرد با وجود تجربه جنسی‌اش مجبور شد در شب عروسی خود وانمود کند که باکره است، که به گفته او این کار بسیار آزاردهنده بود. وقتی از مریم پرسیده شد که آیا از نتیجه جراحی راضی است یا خیر، مریم با اشتیاق پاسخ داد که بسیار راضی است زیرا شوهرش در شب عروسی آن‌ها به چیزی مشکوک نبود.

نیلوفر، سی ساله، مدرک لیسانس مدیریت دارد و از طبقه متوسط رو به بالا است. او کارمند دولت است و با یک شوهر مذهبی ازدواج کرده است. او معتقد است که داشتن تجربه جنسی قبل از ازدواج مهم است. در سال ۱۳۸۱، نیلوفر از راه یکی از دوستانش، یک ماما را پیدا کرد

که پرده بکارت او را به قیمت تقریبی ۶۰۰ دلار بازسازی کرد. او تاکید کرد که این ماما را از راه شبکه‌های اجتماعی قابل اعتماد پیدا کرده است، زیرا «نمی‌خواست این را [تمایلش به ترمیم پرده بکارت] به کسی بگوید.» «زمان بسیار زیادی» طول کشید تا بتواند فردی قابل اعتماد را پیدا کند که مایل به انجام این عمل باشد. عمل نیلوفر به شکل عجیبی سخت بود، زیرا منجر به عفونت شد، پس از عمل جراحی به دلیل تعهدات کاری قادر به استراحت نبود و مجبور بود زخم زبان «توهین‌آمیز» ماما را برای داشتن رابطه جنسی قبل از ازدواج تحمل کند. نیلوفر دلیل عفونت خود را به این نسبت داد که پس از انجام عمل جراحی به سرعت به سر کار بازگشت و بنابراین نتوانست استراحت کافی برای بهبودی داشته باشد. نیلوفر در طول صحبت‌هایش اغلب خود را به خاطر داشتن رابطه جنسی خارج از ازدواج سرزنش می‌کرد. او با وجود مشکلاتی که داشت از عمل جراحی راضی بود، زیرا از پزشک زنان گواهی باکرگی گرفت و در شب عروسی‌اش خونریزی کرد.

شقایق، بیست و دو ساله، در سال ۱۳۸۸ ازدواج کرده و دانشجوی رشته هنر است. او گفت که انتخاب رابطه جنسی با دوست پسر سابقش تصمیم دشواری بود و توضیح داد که چگونه بسیار جذب او شده بود اما از عواقبی که ممکن بود برایش پیش آید، اینکه اگر خانواده‌اش می‌فهمیدند که در زمان ازدواج باکره نبوده است، نیز آگاه بود. شقایق می‌خواست با دوست پسر سابقش ازدواج کند اما پدرش قبول نکرد. شقایق از راه دوستانش یک متخصص زنان و زایمان پیدا کرد که جراحی بازسازی را با مبلغی برابر با ۵۰۰ دلار در یک کلینیک خصوصی در تهران انجام داد و دوست پسر سابقش هزینه آن را پرداخت کرد. شقایق، هم برای برآوردن خواسته خانواده خود و هم داماد مبنی بر باکره بودن در ازدواج و همچنین برای جلوگیری از شایعه پراکنی و خجالت کشیدن درباره باکرگی خود، عمل ترمیم پرده بکارت را انجام داد. او هیچ دردی را در زمان جراحی یا پس از آن تجربه نکرد. او با خنده گفت که چقدر خوشحال است که این جراحی را انجام داده است و توضیح می‌دهد که چگونه به راحتی گواهی باکرگی خود را دریافت کرده و در نتیجه در شب عروسی‌اش خونریزی زیادی داشته است. شقایق روابط جنسی قبل از ازدواج خود را با جزئیات زیاد بازگو کرد و برای اینکه «شانس ازدواج خود را از بین نبرد» به جراحی ترمیم پرده بکارت متوسل شد.

نگار، بیست و هفت ساله، در سال ۱۳۸۸ ازدواج کرد. او گزارش داد که قبل از انجام عمل بازسازی بکارت بیش از ده دوست پسر داشته است، با خنده که «این تعداد ممکن است بیشتر

هم باشد.» او توضیح داد که چقدر «از رابطه جنسی لذت می‌برد» و اینکه داشتن روابط جنسی قبل از ازدواج «طبیعی» است. او همچنین اشاره کرد که «هیچ یک از دوستان زن صمیمی او باکره نیستند.» وقتی که زمان ازدواج با خواستگاری که پدرش برای او انتخاب کرده بود فرا رسید، یکی از دوستان نزدیکش یک متخصص زنان و زایمان مرد با تجربه را توصیه کرد که این عمل جراحی را به صورت رایگان در یک کلینیک خصوصی در تهران انجام می‌داد (با وجود اینکه او پیشنهاد پرداخت هزینه آن را داد). وقتی نگار در شب عروسی اش خونریزی نکرد، فردای آن روز شوهرش از باکرگی او سؤال کرد. او از ترس خشونت فیزیکی شوهرش، موفق شد به او اطمینان دهد که باکره است (او پیش از ازدواج از یک متخصص زنان محلی گواهی باکرگی دریافت کرده بود) و توضیح داد که «همه زنان وقتی باکرگی خود را از دست می‌دهند خونریزی نمی‌کنند.» شوهرش دیگر موضوع را مطرح نکرد. او گفت که در شب عروسی اش «بسیار عصبی» بوده و برای فریب شوهرش که فکر کند باکره است، مانند «بی تجربه‌ها» رفتار کرده است. نگار اظهار داشت که در شب عروسی شوهرش از نظر جنسی بسیار با تجربه بوده و تصورش این است که قبل از ازدواج با او چندین شریک جنسی داشته است.

تم‌های موجود در توصیف و روایات باکرگی

زنانی که با آن‌ها مصاحبه کردم، از پزشکی شدن باکرگی به نفع خود استفاده کردند تا ترس خود از کشف سوابق جنسی گذشته‌شان از سوی خواستگار را کاهش دهند و شانس پیدا کردن یک شریک ازدواج مناسب را به حداکثر برسانند. هنگامی که در یک برنامه اجتماعی با یک زن جوان که هنوز این عمل جراحی را انجام نداده بود مصاحبه کردم، به صراحت این استفاده ابزاری از جراحی بازسازی بکارت را توضیح داد: «بیا، پرده بکارت می‌خواهی؟ این‌هاش.» سوسن اظهار داشت که اگر عمل جراحی نکند بدبخت می‌شود زیرا می‌داند که خواستگارش انتظار دختر نجیب دارد. مریم توضیح داد که چگونه یک دختر غیرباکره هنوز هم می‌تواند ازدواج کند، اما یک دختر باکره که یک کالا به شمار می‌آید، می‌تواند با ازدواج با مردی که از

لحاظ شغلی و مالی وضع بسیار خوبی دارد، مطلوبیت اجتماعی خود را تا حد زیادی بالا برد. نیلوفر بیان کرد که قبل از مراجعه به متخصص زنان و زایمان برای دریافت گواهی باکرگی «خیالش راحت» بوده است، زیرا چند ماه پیش از آن عمل بازسازی کرده بود. شقایق توضیح داد که چگونه این عمل جراحی را انجام داده تا «آینده‌اش را خراب نکند.» زن دیگری که عمل نکرده بود، اظهار داشت که «ما زن‌ها باهوش هم هستیم.» و «تنها با انجام این کارها می‌توانیم در این کشور از پس زندگی مان برآییم.» بهره گرفتن از وضعیت پزشکی شده باکرگی به وسیله بازسازی پرده بکارت، اطمینان از دریافت گواهی باکرگی و به حداکثر رساندن احتمال خونریزی در شب عروسی، به این زنان اطمینان می‌داد که فعالیت جنسی قبلی آن‌ها مانع از این نمی‌شود که مطلوبیت اجتماعی آن‌ها از راه ازدواج بیشتر شود.

زنان اغلب از میل به آزادی، یا به طور خاص آزادی جنسی، صحبت می‌کردند. سوسن اظهار داشت که او تنها «می‌خواهد آزاد باشد.» او در مورد شیطنت‌بازی‌های جنسی خود با دوست پسر قبلی‌اش صحبت کرد و گفت که «عاشق» او بود و می‌خواست آزادانه تمایلات جنسی خود را بیان کند. مریم توضیح داد که چگونه «پسران آزاد هستند» و اینکه در طول روابط قبلی‌اش، با داشتن رابطه جنسی آزادانه قبل از ازدواج بدون اینکه انگلی بخورد، تنها می‌خواست «آنچه [خودش از نظر جنسی] می‌خواهد را انجام دهد». نگار درباره این عدم آزادی توضیح داد: «ما آزادی بیان نداریم. چگونه می‌توانیم آزادی بدن خود را داشته باشیم؟» او در اینجا از محدودیت‌های اعمال شده بر زنان ایرانی و بدن آن‌ها ابراز تاسف کرد و نبود آزادی‌های این چینی را در چارچوب اجتماعی بزرگ‌تر آزادی‌های محدود شده در ایران اسلامی امروزی قرار داد.

موضوع آزادی در ارتباط با درک زنان از آداب و رسوم جنسی اجتماعی-فرهنگی مورد بحث قرار گرفت که به آزادی جنسی زنان روی خوش نشان نمی‌دهند اما آزادی جنسی مردان را تشویق می‌کنند. نگار قبول داشت که جراحی بازسازی بکارت فریبکارانه است، اما علت چنین فریبکاری را به «فشارهای فرهنگی» نسبت داد. نیلوفر توضیح داد که مردها اغلب چند دوست دختر دارند، اما وقتی نوبت به ازدواج می‌رسد، «دختری می‌خواهند که دست نخورده باشد.» زن دیگری که در یک برنامه اجتماعی با او مصاحبه شد با عصبانیت این سوال را مطرح کرد که چرا «مردها می‌توانند هر کاری بخواهند انجام دهند و ما نمی‌توانیم.» چند زن دیگر گفتند

که وقتی کوچک‌تر بودند، اقوام زنشان به آن‌ها گفته بودند که «پاک» بمانند و «بالا و پایین نپرند» تا مبدا پرده بکارت خود را پاره نکنند.

مصاحبه‌شوندگان در تشریح فشارهای اجتماعی که زنان را به سمت انجام جراحی بازسازی سوق می‌دهد، این فشارها را به هنجارهای سنتی ایرانی که طرفدار پاک‌ی زنان هستند نسبت دادند تا دلایل اسلامی. پنج زنی که زیر عمل قرار گرفتند، خود را غیر مذهبی خواندند. سوسن، مریم و زانی که متخصصان زنان بودند با صراحت اعلام کردند که شرط باکرگی هیچ ربطی به اسلام ندارد. بلکه موضوع تصور ایرانیان از غیرت که شامل روابط زن یک فرد می‌شود، گاهی در روایات مطرح می‌شود. مردی که غیرت را به نمایش می‌گذارد، قاطعیت مردانگی‌اش را با مراقبت و کنترل غیرتمندانه رفتار جنسی شریک زن خود نشان می‌دهد و شیطنت‌بازی‌های جنسی قبلی زن را تهدیدی برای مردانگی و شرافت خود می‌داند. یک زن اینطور بیان کرد که مردان ایرانی به سادگی «نمی‌توانند بپذیرند» که همسرشان باکره نیست و دقیقاً این همانی است «که مردان ایرانی هستند». مریم همچنین توضیح داد که چگونه مردان ممکن است زنی که باکره نبوده را «تحقیر» کنند.

زنان از دوگانه‌هایی مانند پاک/نجس و باکره/غیرباکره استفاده می‌کردند که هنجارهای جنسی انفعال و پاک بودن زنان را تقویت می‌کند. به عنوان مثال، نگار اصرار داشت که به این دلیل این عمل را انجام داد تا بتواند به عنوان دختر خوب شناخته شود نه یک زن خراب و اصرار داشت که مورد دوم نبود. وقتی از سوسن پرسش شد که چرا زیر عمل جراحی قرار گرفت، او اصرار داشت که برای ازدواج باید «پاکیش را حفظ کند» و ناپاک به حساب نیاید.

جراحی پرده بکارت به عنوان نوعی مقاومت

روایت‌های باکرگی نشان می‌دهد که زنان مرفه ایرانی در شمال تهران که به میل خود رابطه جنسی قبل از ازدواج دارند، چگونه به طور پنهان و ناخواسته از گفتمان‌های اجتماعی فرهنگی هژمونیک که بکارت زنان را اجباری می‌کند، سرپیچی می‌کنند. با وجود محدودیت‌هایی که در رابطه جنسی قبل از ازدواج وجود دارد، این زنان به طور پنهانی تمایلات جنسی خود را

کشف می‌کنند تا زمانی که خواستگار مناسبی پیدا شود. آن‌ها به استاندارد دوگانه‌ای که رابطه جنسی قبل از ازدواج را برای مردان تایید می‌کند، اما زنان را منع می‌کند، تن نمی‌دهند. این زنان از آنجایی که از استاندارد محدودیت جنسی زنان که هنجار شده است تخطی می‌کنند، ناخواسته تجسم مقاومت در برابر گفتمان‌های مسلطی اند که هدف آن کنترل تمایلات جنسی آن‌هاست.

زنان تنها به دلیل کشش جنسی و عاطفی که بسیاری آن را عشق توصیف می‌کنند، به شریک مرد خود از نظر جسمی نزدیک بودند. مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها بر اساس میل خود عمل می‌کردند، تا اینکه بخواهند عامدانه هنجارهای جنسیتی نابرابرانه را به چالش بکشند. در حالی که زنانی که زیر عمل بازسازی بکارت قرار می‌گرفتند، به طور واقعی از رسوم جنسی که آن‌ها را به حوزه اجتماعی عفت قبل از ازدواج محدود می‌کرد آگاه بودند، اما روایت‌های آن‌ها هیچ نشانی از این ندارد که آن‌ها عامدانه رابطه جنسی قبل از ازدواج داشتند یا برای مقاومت در برابر یا تضعیف هنجارهای سیاسی، مذهبی یا اجتماعی-فرهنگی خاص زیر جراحی می‌رفتند. بنابراین، مقاومت از راه انجام جراحی بازسازی در سطح ساختاری عمل می‌کند نه فردی. از آنجایی که کار تک تک زنانی که عمل جراحی ترمیم پرده بکارت داشتند (در حالت ایده‌آل) به طور عمومی فاش نمی‌شود، بنابراین انتخاب دسته جمعی این جراحی به وسیله زنان است که باعث ایجاد اثر ساختاری و ناخواسته مقاومت پنهان و متعاقب آن فرسایش هنجارهای اجتماعی فرهنگی می‌شود.

دستکاری و کنترل ماهرانه پزشکی شدن باکرگی از سوی زنان

در حالی که پزشکی شدن باکرگی به دنبال تنظیم و مهار رفتار جنسی زنان است، اما تضاد قضیه اینجاست که از راه همین فرآیند پزشکی‌سازی است که زنان تا حدی بر زندگی خود کنترل پیدا می‌کنند. از راه جراحی بازسازی بکارت، زنان این قدرت را پیدا می‌کنند که قبل از ازدواج، تمایلات جنسی خود را کشف کنند و «با انتظارات مردسالارانه خانواده و جامعه

مبارزه کنند»^{۵۱۹} بدون اینکه ارزش اجتماعی خود را که به شدت وابسته به روابط زناشویی موفق است به خطر بیندازند. در ایران، ازدواج موفق برای امنیت مالی، موقعیت اجتماعی و احترام عمومی یک زن امری حیاتی است. بنابراین، «امنیت اجتماعی دختران، به شدت متأثر از این است که آن‌ها چگونه بدن جنسی و اعمال جنسی خود را مدیریت می‌کنند.»^{۵۲۰} بنابراین، داشتن پرده بکارت نوعی سرمایه فیزیکی است که زنان می‌توانند آن را با سرمایه نمادین و اجتماعی-اقتصادی مبادله کنند.^{۵۲۱}

در سطح ساختاری، جراحی بازسازی شکلی از گفتمان معکوس فوکویی در برابر دینامیک‌های قدرت جنسیتی شده غالب در جامعه ایران است. زنان جوان ایرانی نیز مانند روشی که مردان از وضعیت پزشکی شدن همجنسگرایی در اروپای قرن نوزدهم برای مشروعیت بخشیدن به تمایلات جنسی خود استفاده کردند، از گفتمان پزشکی غالب پیرامون باکرگی استفاده می‌کنند و بدون به خطر انداختن عواقب اجتماعی، وارد رابطه جنسی قبل از ازدواج می‌شوند. پزشکی شدن باکرگی به دنبال تربیت زنانی است که با پذیرفتن و درونی کردن نگاه خیره، خود را با هنجار شدن محدودیت‌های جنسی زنانه قبل از ازدواج مطابقت دهند. با این حال، زنان ناخواسته با دستکاری گفتمان پزشکی موجود در مسیر یک استراتژی مخالف مقاومت می‌کنند: اینکه مطابق با هنجارهای اجتماعی-فرهنگی که پاک‌ی زنانه را الزامی می‌کند ظاهر شوند. بنابراین، این زنان اگرچه اهمیت باکرگی را درونی کرده‌اند، اما آن‌ها نماینده بدن‌های مطیع فوکو نیستند، زیرا از راه گفتمان معکوس در برابر نظم دادن به بدن خود مقاومت می‌کنند. زنان با دسترسی به این جراحی مخفیانه و شورشگرانه، تمایلات جنسی خود را کشف می‌کنند و به طور جمعی و ناخواسته، گفتمان‌های سرکوبگرانه‌ای را که به دنبال جلوگیری از ابراز میل جنسی زنان قبل از ازدواج هستند، خنثی می‌کنند.

⁵¹⁹ Cindoglu, "Virginity Tests and Artificial Virginity in Modern Turkish Medicine."

⁵²⁰ Marie Rosenkrantz Lindegaard and A. Henriksen, "Sexually Active Virgins: Negotiating Adolescent Femininity, Colour and Safety in Cape Town," *Transgressive Sex: Subversion and Control in Erotic Encounters* (New York: Berghahn Books, 2009), 25-45.

⁵²¹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, vol. 16 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

زنانگی و تعریف دوباره

نمونه‌ایده‌آل فرهنگی که باکرگی زنانه را با پاکی برابر می‌داند، بر این تصور است که چیزی به نام جوهر تغییرناپذیر زنانگی وجود دارد.^{۵۲۲} زنانی که قبل از ازدواج تمایلات جنسی خود را مهار می‌کنند و پرده بکارت خود را حفظ می‌کنند، پیوسته پاک هستند. کسانی که قبل از ازدواج رابطه جنسی دارند و پرده بکارت خود را به خطر می‌اندازند پیوسته ناپاک هستند. به عنوان مثال، در اصرار نگار و سوسن مبنی بر اینکه آن‌ها باید دارای پرده بکارت باشند تا به عنوان افراد مناسب ازدواج طبقه‌بندی شوند، در مقابل نداشتن پرده بکارت و نامناسب ازدواج بودن، این دوگانگی مشهود است. چنین دیدگاهی «به مفاهیمی از یک ماهیت ثابت و غیرقابل تغییر در زنان که به طور ذاتی انعطاف‌ناپذیری است مرتبط است که می‌گوید این زنان به طور طبیعی فقط نقش‌های اجتماعی خاصی را ایفا می‌کنند.»^{۵۲۳} بین این دو قطبی که در آن زنان به طور طبیعی بر اساس وجود پرده بکارت به عنوان منحرف یا غیر منحرّف طبقه‌بندی می‌شوند هیچ موقعیت حد وسطی وجود ندارد.

زنانی که زیر عمل بازسازی بکارت قرار می‌گیرند، خود را بین دو نقش اجتماعی به ظاهر ناسازگار قرار می‌دهند: نقش منحرف و از نظر اجتماعی منع شده یک زن جوان که از نظر جنسی آزاد شده و آزادانه تمایلات جنسی خود را قبل از ازدواج بیان می‌کند و نقش عادی و مورد انتظار جامعه از زن جوان پاکدامنی که خود را به عنوان یک عروس باکره نشان می‌دهد. بودن در این موقعیت حد وسط، مقاومتی است که به طور پنهانی در برابر نظم اجتماعی-فرهنگی حاکم که به دنبال محدود کردن زنان در چارچوب عفت قبل از ازدواج است، انجام می‌شود. این زنان در «دو نقش اجتماعی در یک مسیر زندگی» وجود دارند.^{۵۲۴} برخلاف نقش ایستای زنان که در گفتمان‌های پزشکی و اجتماعی-فرهنگی ایرانی پیرامون باکرگی نشان داده شده است، زنانی که مورد عمل بازسازی قرار می‌گیرند به شکل روان و سیالی بین این دو قطب عمل می‌کنند و فضایی اجتماعی را برای برآوردن نیاز جنسی قبل از ازدواج، بدون به خطر انداختن ثبات زناشویی در آینده ایجاد می‌کنند.

⁵²² Eich, "Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts."

^{۵۲۳} همانجا.

^{۵۲۴} همانجا.

این زنان همه با هم در برابر طبقه‌بندی‌های جنسیتی پرهیزکارپیشگی، که گفتمان‌های رایج پزشکی و اجتماعی فرهنگی، آن را در ساخت هویت زنانه زنان طبیعی می‌دانند نیز مقاومت می‌کنند. به عنوان مثال، متخصصان زنان و زایمان مرد معتقد بودند که همه زنان با پرده بکارت به دنیا می‌آیند و اگر پرده بکارت دست نخورده نباشد، آن زن، باکره - جوهره‌ای از زنانگی او- نیست. با این حال، زنانی که این جراحی را انجام می‌دهند، هویت سیال و زنانه خود را می‌سازند و از مفهوم ثابت و طبیعی مظاهر جنسیتی است که منحرف می‌شوند. با انحراف از نمایش خودداری جنسی قبل از ازدواج که مورد انتظار است، زنانی که مورد عمل بازسازی قرار می‌گیرند، مفاهیم اجتماعی-فرهنگی تمایلات طبیعی مناسب زنانه را باز تعریف می‌کنند و از راه کنشگری، در برابر هنجارهای ثابت جنسیتی مقاومت می‌کنند.⁵²⁵ این زنان، دوگانگی بین باکره و غیر باکره که به ترتیب عادی و غیرعادی نام گرفته‌اند را تضعیف می‌کنند، زیرا در هر دو عرصه وجود دارند. آن‌ها به دلیل داشتن پرده بکارت با ایده‌آل پزشکی شده باکرگی خود را وفق می‌دهند، اما به تعریف اجتماعی پایبند نیستند زیرا در واقع رابطه جنسی داشته‌اند. جراحی بازسازی بکارت شامل شکل منحصر به فردی از مقاومت در این زمینه است. تکنیک‌های غیرجراحی که از دست دادن باکرگی از راه خونریزی را شبیه سازی می‌کنند، نظم اجتماعی-فرهنگی حاکم بر ایران را به همین شیوه به چالش نمی‌کشند، زیرا خونریزی به خودی خود به معنای باکرگی نیست. در مقابل، پرده بکارت برای دلالت بر باکرگی در گفتارهای پزشکی، حقوقی، زبانی و اجتماعی فرهنگی ایران لازم و کافی است. همان‌طور که روایات گفته شده نشان می‌دهد، زنانی که جراحی بازسازی می‌کنند، برای تأیید وجود پرده بکارت قبل از ازدواج گواهی باکرگی می‌گیرند. گرچه نگار در شب عروسی اش خونریزی نکرد، اما گواهی باکرگی که از راه این جراحی به دست آورده بود، برای رفع سوء ظن شوهرش در مورد باکرگی اش کافی بود. بنابراین، جراحی بازسازی بکارت ادعای پاک‌ی یک زن را به گونه‌ای تأیید می‌کند که اشکال اولیه نمایش ساختگی از دست دادن باکرگی نمی‌توانند این کار را انجام دهند. این کار با استفاده از یک گفتمان پزشکی شده و هژمونیک که در غیر این صورت زن را ناپاک قلمداد می‌کند انجام می‌شود.

⁵²⁵ Butler, *Bodies That Matter*.

برخی استدلال می‌کنند که انجام جراحی بازسازی در نهایت هنجارهای جنسی سرکوبگر را بازتولید می‌کند، حتی با اینکه کشف و جستجوی جنسی قبل از ازدواج را تسهیل می‌کند.^{۵۲۶} با این حال، در چارچوب محدودیت‌ها و گفتمان‌های اجتماعی غالب، جراحی بازسازی بکارت را می‌توان به عنوان شکل عمل گرایانه مقاومت در نظر گرفت.^{۵۲۷} انتظار از باکرگی زن در ازدواج به طور عمیقی در تاریخ و جامعه ایران جا افتاده است و زنانی که قبل از ازدواج باکره نباشند ممکن است با عواقب شدیدی روبه‌رو شوند.^{۵۲۸} در این زمینه، مقاومت زیرکانه زنان ایرانی که زیر این عمل می‌روند، ممکن است به تدریج این گفتمان را از راه بازتعریف ساختارهای جنسیتی متحول کند.

این پتانسیل در حال شکل‌گیری است تا گفتمان‌های عمومی و خصوصی پیرامون باکرگی در ایران را تغییر دهد. آیت الله روحانی، مقیم قم، در سال ۱۳۸۵ فتاوی صادر کرد که در آن تصریح کرد که جراحی ترمیم پرده بکارت در قوانین اسلامی ایران جایز است و «هیچ فرقی بین پرده بکارت واقعی یا جعلی وجود ندارد.»^{۵۲۹} مردان نیز اغلب به شوخی می‌گویند که «هیچ باکره واقعی» در ایران باقی نمانده است.^{۵۳۰} در یک گزارش رادیویی اخیر، یک روزنامه‌نگار نیز گزارش داد که دولت ایران با ارسال یادداشتی به پزشکی قانونی توصیه کرده است که اگر زن برای معاینه باکرگی فرستاده شود در قبال تمایز بین پرده بکارت اصلی و پرده بکارتی که مشکوک به ترمیم است چندان سخت‌گیر نباشند.^{۵۳۱} یکی از پزشکانی که با او مصاحبه شد اظهار داشت که پس از بهبودی، تشخیص پرده بکارت بازسازی شده از پرده بکارت اصلی حتی برای پزشکان نیز دشوار است. علاوه بر این، در حالی که در این مطالعه

⁵²⁶ Marrie H. J. Bekker, Jany Rademakers, Ineke Mouthaan, Milleke de Neef, Wouter M. Huisman, Helma Van Zandvoort, and Anne Emans, "Reconstructing Hymens or Constructing Sexual Inequality? Service Provision to Islamic Young Women Coping with the Demand to Be a Virgin"; Ihab Usta, "Hymenorrhaphy: What Happens behind the Gynaecologist's Closed Door?" Journal of Medical Ethics 26, no. 3 (2000): 217-18.

⁵²⁷ Butler, *Bodies That Matter*; Foucault, "The History of Sexuality: An Introduction, Volume I"; Sawicki, *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*.

⁵²⁸ Landinfo (The Country of Origin Information Centre), "Honour Killings in Iran"; Mahdavi, *Iran's Sexual Revolution: Passionate Uprising*.

⁵²⁹ Negar Farshidi, *Virginity Still a Commodity in Iran*, 2015.

⁵³⁰ Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*.

⁵³¹ R. Karimi, "The Hymen Restoration Operation: The Fashion in Iran," Radio Farda, (January 20, 2011): 2009.

توانستم با مردان مصاحبه کنم، برخی از زنان اشاره کردند که مردان جوان از زنان بی تجربه جنسی به عنوان شریک ازدواج به تدریج دوری می کنند، بنابراین گفتمان های غالب مبنی بر حمایت از باکرگی قبل از ازدواج را رد می کنند.

از آنجایی که این تحولات به نسبت جدید هستند، دشوار است بدانیم که آیا آن ها منعکس کننده تغییرات اساسی در گفتمان های مربوط به جنسیت و باکرگی در ایران هستند یا خیر. در این بین، جراحی بکارت مرزهای بین باکره و غیرباکره را محو می کند، که ممکن است به تدریج ارزشی که به باکرگی و پرده بکارت داده شده را به حداقل برساند.^{۵۳۲} این امکان مسیر را برای دگرگونی اجتماعی هموار می کند، «افقی در آینده که برای بدن ها ارزش متفاوتی قائل است.»

۵۳۳

نتیجه گیری

این یافته ها در مورد زنان مرفه شمال تهران که خود انتخاب می کنند قبل از ازدواج تمایلات جنسی شان را کشف کنند، صدق می کند. آن ها نماینده ناهمگونی تجارب زنان ایرانی درباره باکرگی و جراحی بازسازی بکارت نیستند. ادبیات محدود و گزارش های رسانه ای موجود در مورد جراحی بازسازی بکارت نشان می دهد که زنان آسیب دیده از نظر اجتماعی-اقتصادی و زنان مذهبی، حتی کارگران جنسی سابق، مطلقه ها و قربانیان تجاوز جنسی، نیز زیر این عمل قرار می گیرند.^{۵۳۴} برای ارائه بینشی بر تجربیات متنوع زنان ایرانی که جراحی بازسازی انجام می دهند و برای روشن کردن پیامدهای بین فرهنگی آن تحقیقات بیشتری مورد نیاز است.

همان طور که مورد جراحی بازسازی بکارت در ایران نشان می دهد، قوانین و انتظاراتی که از نظر اجتماعی-فرهنگی تایید شده اند اغلب بر بدن زن حک می شود. بدن محل مقاومت،

⁵³² Farahani, "Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation among Iranian-Swedish Women."

⁵³³ Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* (Berkeley: University of California Press, 2004).

⁵³⁴ Henrietta L. Moore, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

مطابقت، مداخله و دگرگونی هنجارهای هژمونیک است. جراحی بازسازی بکارت نشان می‌دهد که برخلاف محدودیت‌های نظم اجتماعی غالب، برخی از زنان می‌توانند از تاکتیک‌های مخفیانه برای عبور از گفتمان‌های حاکمیتی استفاده کنند که آزادی آن‌ها را بسیار کم و آن‌ها را به فضاهاى جنسیتی و اجتماعی محدود می‌کند. بنابراین، «آنچه که دیگر نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، در رفتار تکرار می‌شود.»^{۵۳۵} زنان ممکن است نتوانند آزادانه در خارج از نیروهای محدودکننده اجتماعی حرکت کنند، اما درگیر مقاومت پنهانی هستند - بی صدا و به تدریج نابرابری‌های موجود در زمینه‌های اجتماعی سخت و خشن و در عین حال سیال را بی‌ثبات می‌کنند^{۵۳۶}.

^{۵۳۵} همانجا.

^{۵۳۶} Henrik Vigh, "Motion Squared: A Second Look at the Concept of Social Navigation," *Anthropological Theory* 9, no. 4 (2009): 419–38.

نسبت خویشاوندی به کجا می‌رود؟

فناوری‌های کمک‌باروری و نسبت خویشاوندی

در جمهوری اسلامی ایران

ثریا تریمین شیبانی

در یکی از کلینیک‌های خصوصی باروری خارج رحمی (IVF) در تهران با محسن آشنا شدم. او به من گفت که پنج سال است ازدواج کرده‌ام اما فرزندی ندارد و افزود: «همسر نابارور است و به همین دلیل به اینجا آمده‌ایم. به خواست خدا باردار خواهد شد.» محسن در مورد شناس باردار شدن همسرش بسیار مثبت به نظر می‌رسید. وقتی از دکتر در مورد دیدگاه خوشبینانه محسن جويا شدم، لبخندی زد و از اظهار نظر خودداری کرد، اما گفت: «بهتر است خودت با محسن صحبت کنی.» کمی بعد به درمانگاه برگشتم تا محسن را ملاقات کنم و متوجه شدم که بدون صحبت با من دارد می‌رود اما حالتی دوستانه و لبخند بر لب داشت. دکتر گفت: محسن نمی‌خواهد مستقیم با شما صحبت کند، اما می‌داند که شما در حال تحقیق هستید و قبول کرده است که من داستان او را به طور کاملاً محرمانه به شما بگویم.» سپس دکتر به من گفت که این محسن است که نابارور است و نه همسرش، اما بعد از فهمیدن این موضوع به دکتر التماس کرده است که حقیقت را به همسرش نگوید و برادرش را به درمانگاه آورده است تا از اسپرم او برای باروری تخمک زنش استفاده کند. دکتر موافقت کرده بود و باروری بدون اطلاع یا رضایت همسر انجام شده بود. درمان موفقیت‌آمیز بود و تا به امروز، همسر محسن

حتا شک هم نکرده بود که اسپرم برادرشوهرش بود که او را باردار کرده بود. برای محسن، این یک برد کامل بود، زیرا نه تنها او را بارور می‌دیدند، بلکه با استفاده از نطفه برادرش موفق شده بود نسب خود را حفظ کند. علاوه بر این، این کمک برادر آن‌ها را بیش از پیش به هم نزدیک کرده بود.

نمونه محسن سؤالات گوناگونی را مطرح می‌کند، از جنبه‌های اخلاقی کار پزشک گرفته تا انگ ماندگار ناباروری مردان و بعد جنسیتی مربوط به نحوه درک و واکنش مردان و زنان به ناباروری و درمان آن. با این حال، تمرکز این فصل بر جنبه متفاوتی از اهدای تخمک یا اسپرم از سوی فرد سوم است؛ یعنی، رابطه خویشاوندی، و گونه‌ای که فناوری‌های کمک باروری (ARTs) به ابزاری در دستان افراد نابارور تبدیل شده‌اند که تمایل دارند از این روش‌ها برای تداوم نسب خود و ایجاد پیوندهای جدید با گروه خویشاوندی خود، که اهداکنندگان یا دریافت‌کنندگان هستند، استفاده کنند.

خانواده و خویشاوندی، نهادهای بنیادین و مقدس در فرهنگ ایرانی هستند که به عنوان اصول راهنمای سازمان اجتماعی عمل می‌کنند. با وجود تغییرات عمده‌ای که در چند دهه اخیر در تمام جنبه‌های زندگی باروری در ایران رخ داده است، از اهمیت این نهادهای بنیادین کاسته نشده است. قوانین و عادات اسلامی که به شدت بر حمایت از خانواده و دوام آن متمرکز است و پارامترهای نسبت خویشاوندی را به طور عمده از راه تبار بیولوژیکی تعریف می‌کند، به ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی در رابطه با خانواده و خویشاوندی چارچوب هر چه بیشتر می‌دهد و تقویت می‌کند. برای اطمینان از تداوم خانواده و نسب، فشار بر افراد برای تولیدمثل شدید است و افراد نابارور اغلب به حاشیه رانده می‌شوند و مجبورند فشار نابارور بودن خود را به دوش بکشند. با این حال، حتا برای افراد بارور، تولیدمثل به خودی خود، تنها شرط یا کافی نیست تا مورد استقبال اعضای کامل گروه خویشاوندی خود قرار گیرند. با توجه به اینکه وحدت خانواده اولویت نهایی است، افرادی که هیچ پیوند بیولوژیکی با خانواده یا گروه خویشاوندی ندارند به ندرت مورد استقبال اعضای گروه قرار می‌گیرند.

از آنجایی که ناباروری یک ننگ بزرگ است، این قابل درک است که وقتی فناوری‌های کمک باروری برای اولین بار به ایران، یک دولت اسلامی دینی، راه یافتند، با آغوش باز پذیرفته شدند

و در مدت نسبتاً کوتاهی با تأیید کامل علمای برجسته شیعه مشروعیت یافتند.^{۵۳۷} سهم فناوری‌های کمک باروری در تولیدمثل حتا فراتر از ارائه درمانی برای ناباروری بود. فناوری‌های کمک باروری به افراد نابارور این اجازه را دادند که قوانین را که در وهله اول به خود فناوری کمک باروری مشروعیت بخشیدند، تفسیر کنند و با استفاده از آن به هر آن چه از خویشاوندی درک می‌کنند برسند و یکپارچگی نسب خود را حفظ کنند.

روش تحقیق

داده‌های ارائه شده در این فصل بخشی از یک مطالعه بزرگ‌تر است که در سال ۱۳۸۳ آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد. مکان‌های مطالعه در تهران و یزد در ایران و در انگلستان است که در آنجا با زنان ایرانی پناهجو و پناهنده کار کردم. در مجموع ۱۳۰ زوج نابارور مورد مصاحبه قرار گرفتند که یک سوم آن‌ها بخشی از مطالعه طولی هستند. روش اصلی مورد استفاده، مشاهده مشارکتی و مصاحبه‌های عمیق با زوج‌های نابارور و نیز اهداکنندگان اسپرم و تخمک، و پرسنل پزشکی در کلینیک‌های مختلف دولتی و خصوصی است. داده‌های این فصل فقط شامل افراد نابارور می‌شود نه اهداکنندگان. در یزد، من در قدیمی‌ترین زایشگاه شهر، محبیان، که یک کلینیک درمان ناباروری دارد، کار کردم و در آنجا با زوج‌های نابارور مصاحبه‌های عمیق انجام دادم و از راه آن‌ها توانستم با تعداد بیشتری از افراد نابارور و گروه خویشاوندان آن‌ها آشنا شوم. من مصاحبه‌های گسترده‌ای نیز با پزشکان برجسته در کلینیک داشتم. با سی و پنج زوج نابارور مصاحبه شد: با بیست و چهار نفر از آن‌ها در کلینیک روبه‌رو شدیم و یازده نفر از دوستان یا بستگان مصاحبه‌شونده‌ها یا از بستگان خانواده میزبان من بودند. در تهران، بین سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۹۰، با شصت و دو زوج نابارور در سه بیمارستان دولتی، دو کلینیک خصوصی و یک مرکز تخصصی درمان ناباروری که برای درمان جانبازان نابارور که در طول دوران جنگ ایران و عراق دچار آسیب نخاعی شده بودند، مصاحبه عمیق انجام دادم. علاوه

⁵³⁷ Soraya Tremayne, "Law, Ethics and Donor Technologies in Shia Iran," *Assisting Reproduction, Testing Genes: Global Encounters with New Biotechnologies* 18 (2009): 144.

بر این، من با پزشکان، متخصصان اخلاق زیستی، روانشناسان و ماماها در داخل و خارج از کلینیک مصاحبه کردم. از راه تماس‌های شخصی، ده زوج دیگر را بررسی کردم. در بریتانیا، من برای دوازده پناهجوی زن ایرانی که به دلیل پرونده‌های در حال رسیدگی در دادگاه و خشونت شدیدی که توسط شوهرانشان بر آن‌ها وارد شده بود مجبور به فرار از ایران شده بودند، گزارش‌های کارشناسانه برای دادگاه ارائه کردم. این زنان در ابتدا به اهدای اسپرم فرد سوم رضایت داده بودند اما سپس به زنا متهم شده بودند.^{۵۳۸} بیشتر افراد در این مطالعه از گروه‌های سنتی و مذهبی هستند. آن‌ها سطوح مختلف تحصیلی دارند و تعداد قابل توجهی شان متعلق به گروه‌های متوسط یا کم درآمد هستند.

فناوری‌های کمک باروری، خویشاوندی و اسلام

پیامدهای اجتماعی و فرهنگی فناوری‌های کمک باروری بر خانواده و خویشاوندی از همان ابتدا موضوع مورد توجه انسان‌شناسان بوده است و مطالعات قابل توجهی در مورد آن‌ها وجود دارد.^{۵۳۹} همان‌طور که این مطالعات نشان داده است، تأثیر فناوری‌های کمک باروری بر

⁵³⁸ Marcia C. Inhorn and Soraya Tremayne, *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, vol. 23 (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012).

⁵³⁹ see, for example, Faye Ginsburg and Rayna Rapp, "The Politics of Reproduction," *Annual Review of Anthropology* 20, no. 1 (1991): 311–43, Faye Ginsburg and Rayna Rapp, "Introduction: Conceiving the New World Order," in *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (Berkeley: University of California Press, 1995); Marilyn Strathern, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, vol. 1989 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies* (Manchester: Manchester University Press); H. Ragone, *Surrogate Motherhood: Conception in the Heart* (Boulder: Westview Press, 1994); Sarah Franklin *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception* (London: Routledge 1997); Janette Edwards, "Explicit Connections: Ethnographic Enquiry in North-West England," in J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price, and M. Strathern (eds.), *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception* (London: Routledge, 1993); J. Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Cambridge: Cambridge

اشکال خانواده و خویشاوندی بیش از هر نهاد دیگری در جامعه است. با این حال، محققان در ابتدا در مورد تأثیر فناوری‌های کمک باروری بر روابط خویشاوندی اختلاف نظر داشتند. برای مثال، استراتژن استدلال می‌کند که توانایی افرادی که از فناوری‌های کمک باروری استفاده می‌کنند تا در عرصه تولیدمثل انسان حق انتخاب داشته باشند، باعث «بی ثبات شدن» درک از خویشاوندی شده است که جهان بینی انگلیسی آن را طبیعی و نه برساخته اجتماعی می‌دانست. او توضیح داد که در دسترس بودن این فناوری‌ها، به اجبار باعث شده است که خویشاوندی به عنوان یک برساخته اجتماعی و انتخاب درک شود. از سوی دیگر، مطالعات سوزان کان درباره اسرائیل، مخالف این ایده بود که فناوری‌های کمک باروری لزوماً جایگزین فرض‌های بنیادین یک فرهنگ در مورد خویشاوندی شده‌اند.^{۵۴۰} از نظر پارکین و استون، فناوری‌های کمک باروری منجر به ظهور «تنشی بین خویشاوندی به عنوان یک انتخاب و ساخت اجتماعی و مفهوم فرهنگی قدیمی‌تر خویشاوندی که ریشه در تولیدمثل بیولوژیکی دارد شده است.» پارکین و استون با اشاره به این دیدگاه‌های متفاوت، به نتیجه‌ای متفاوت اشاره می‌کنند و می‌گویند که اگرچه «در جامعه اروپایی و آمریکایی ساختارهای خویشاوندی جدیدی در حال رخ دادن است و در این فرآیند، حق انتخاب نقش بزرگ‌تری را ایفا می‌کند، اما در عین حال یک واکنش متقابل وجود دارد که آمریکایی‌ها را به مفاهیم بیورژنتیک از خویشاوندی بازمی‌گرداند.»^{۵۴۱} مطالعات اخیر اینهورن و کلارک درباره فناوری‌های کمک باروری در خاورمیانه مسلمان، جنبه متفاوتی از آنچه که خویشاوندی در جوامع اسلامی تعریف می‌شود، نشان می‌دهد.^{۵۴۲} به عنوان مثال، کلارک استدلال می‌کند که «بر اساس

University Press, 2000); Janet Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); R. Parkin and L. Stone (eds.), *Kinship and Family: An Anthropological Reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004).

⁵⁴⁰ Susan Martha Kahn, Judith Farquhar, and Arjun Appadurai, *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel* (Durham: Duke University Press, 2000).

⁵⁴¹ Robert Parkin and Linda Stone, *Kinship and Family: An Anthropological Reader* (London: Blackwell, 2004).

⁵⁴² Marcia C. Inhorn, "Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam," *Culture, Medicine and Psychiatry* 30, no. 4 (2006): 427-50; Marcia C. Inhorn, "Defining Women's Health: A Dozen Messages from More than 150 Ethnographies," *Medical Anthropology Quarterly* 20, no. 3 (2006): 345-78; Morgan

دیدگاه نهادهای حقوقی اسلامی، نسب، تغییرپذیر یا سیال نیست، بلکه به طور نمادین و کلاسیک - اما نه به طور انحصاری - از راه تولیدمثل به فرد می‌رسد.^{۵۴۳} تحلیل کلارک مفاهیم اسلامی نسب خویشاوندی را از مفاهیم اروپایی-آمریکایی و نقش آن‌ها در رابطه با کاربرد فناوری‌های کمک باروری به وضوح متمایز می‌کند.^{۵۴۴}

به دنبال این بحث‌ها، مورد ایران زمینه مناسبی را برای بررسی این موضوع فراهم می‌کند که آیا و تا چه حد فناوری‌های کمک باروری با ارائه حق انتخاب برای مصرف‌کنندگان خود، روابط «فرزندی» را بازتعریف کرده‌اند. در ادامه، من استدلال می‌کنم که پاسخ کاربران فناوری‌های کمک باروری به گزینه اهدای اسپرم/تخمک فرد سوم، برگرفته از چاره‌جویی‌های اولیه آن‌ها برای اهدای اسپرم/تخمک از سوی گروه خویشاوندان آن‌ها بوده است. به تدریج، کاربران فناوری‌های کمک باروری از کمک گرفتن از خویشاوندان دوری می‌کنند و در صورت امکان، مخفیانه به اسپرم/تخمک افراد غریبه متوسل می‌شوند تا بتوانند ادعای والدین بیولوژیکی بودن را داشته باشند و در نتیجه توانایی تولیدمثلی خود را ثابت کنند. تاریخچه مشروعیت بخشیدن به فناوری‌های کمک باروری در ایران به خوبی مستند شده است.^{۵۴۵} فناوری‌های کمک

Clarke, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, vol. 16 (New York and Oxford: Berghahn Books, 2009).

⁵⁴³ Clarke, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. (New York and Oxford: Berghahn Books, 2009).

⁵⁴⁴ See also, Thomas Eich, "Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts," in *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012), 27-52.

⁵⁴⁵ For example, see M. A. Akondi (ed.), *Modern Human Reproductive Techniques from the View of Jurisprudence and Law* (in Persian). The Avicenna Research Institute in association with the Academic Publishing House for the Social Sciences, 2001; M. A. Akondi, *Essays on Gamete and Embryo Donation in Infertility Treatment: From Medical, Theological, Legal, Ethical Psychological and Sociological Approaches*. The Avicenna Research Institute in association with the Academic Publishing House for the Social Sciences, 2006; M. C. Inhorn, *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and In Vitro Fertilization in Egypt* (New York: Routledge, 2003); M. C. Inhorn, "Right to Assisted Reproductive Technology: Overcoming Infertility in Low-Resource Countries," *International Journal of Gynecology and Obstetrics* 106 (2009): 172-4; M. C. Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012); Soraya Tremayne, "Not All Muslims Are Luddites," *Anthropology Today* 22, no. 3 (2006): 1-2; Tremayne, "Law, Ethics and Donor Technologies in Shia Iran"; Soraya Tremayne, "The 'Down Side' of Gamete Donation: Challenging 'Happy Family' Rhetoric in Iran," in *Islam and Assisted Reproductive Technologies*:

باروری بلافاصله پس از اولین استفاده در غرب به ایران معرفی شدند و در حال حاضر در همه اشکال خود از لقاح آزمایشگاهی (IVF) تا اهدای اسپرم، تخمک و جنین از طرف فرد سوم گرفته تا رحم اجاره‌ای و انتخاب جنسیت، ارائه می‌شوند. تحقیقات بر روی سلول‌های بنیادی نیز انجام می‌شود اما کاربرد آن محدود است. زمانی که IVF برای اولین بار معرفی شد، مورد توجه افراد خارج از دنیای پزشکی قرار نگرفت، زیرا یک فناوری پزشکی در نظر گرفته می‌شد و انجام آن تنها به زوج‌های متاهل محدود می‌شد. با این حال، با معرفی اهدای اسپرم و تخمک از سوی فرد سوم و بعدها جنین و رحم اجاره‌ای، مسئله مشروعیت داشتن کار آن‌ها فراتر از عرصه پزشکی گسترش یافت و به تأیید نهادهای نظارتی قانونی و اخلاقی نیاز پیدا کرد. از آنجایی که ایران یک حکومت دینی است، قانونی کردن فناوری‌های کمک باروری به عهده علمای برجسته مسلمان قرار گرفت، که علاقه زیادی به یافتن راه‌هایی برای مشروعیت بخشیدن به آن‌ها داشتند و این کار را در مدت نسبتاً کوتاهی انجام دادند. همان‌طور که اینهورن و تریمین بحث می‌کنند، در زمینه نقش رهبران مذهبی در کشورهای مسلمان خاورمیانه،

در ابتدا، این علما به متون اولیه اسلامی بازگشتند تا به بررسی و درک بهتر از مبنایی پیردازند که روابط خویشاوندی و خانوادگی بر آن شکل می‌گیرد. در ابتدا، علمای سنی و شیعه عقیده داشتند که درمان ناباروری و استفاده از فناوری‌های کمک باروری باید به زوج‌های متاهل محدود شود، بدون اینکه فرد سومی در این فرآیند دخالت داشته باشد. دلیل این استدلال، دست نخورده ماندن و خدشه دار نکردن نسب بود که وارد شدن فرد سوم آن را از

Sunni and Shia Perspectives (New York: Berghahn, 2012); J. Abbasi-Shavazi, H. B. Razeghi, Z. B. Ardekani and M. N. Akhondi, "The Socio-cultural Aspects of Gamete and Embryo Donation in Infertility Treatment," in *Essays in Gamete and Embryo Donation in Infertility Treatment: From Medical, Theological, Legal, Ethical, Psychological and Sociological Approaches*, ed. M. A. Akondi (Tehran: Centre for Research and Development in Human Sciences (Semat), 2006); J. Abbasi-Shavazi, M. Inhorn, H. B. Razeghi-Nasrabad and G. Toloo, "The 'Iranian ART Revolution': Infertility, Assisted Reproductive Technology, and Third-Party Donation in the Islamic Republic of Iran," *Journal of Middle East Women's Studies* 4, no. 2 (2008): 1-28; Morgan Clarke, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2007).

بین می‌برد و منجر به اغتشاش بیولوژیکی و اجتماعی می‌شد.^{۵۴۶} تأثیرات این کار بر روابط خویشاوندی و خانوادگی و اختلال اجتماعی که در نتیجه آن پدید می‌آمد، بسیار عمیق تلقی می‌شد.^{۵۴۷}

از این رو، رهبران مذهبی اهل سنت، هر گونه اهدا از سوی فرد سوم را ممنوع کردند. با این حال، هم‌تایان شیعه آن‌ها در نهایت با توسل به اجتهاد، که به روحانیون ارشدی که با سؤالات تازه روبه‌رو می‌شوند اجازه تفسیر قرآن و ارائه پاسخ‌های جدید را می‌دهد، اهدای فرد سوم را مجاز دانستند. دخالت برخی از رهبران مذهبی لیبرال‌تر، که اهدای فرد سوم را تایید کردند، راه را برای این کار باز کرد.^{۵۴۸} همان‌طور که اینهورن و تریمین توضیح می‌دهند:

برای درک فرآیندی که در آن فناوری‌های کمک باروری با سرعت و سهولت نسبی در ایران مشروعیت یافتند، درک دو جنبه اساسی از اسلام شیعی ضروری است: اول، پیشرفت مفهوم مرجع تقلید، یا علمای دینی شیعه در قرن نوزدهم که باید برای دانش مرتبه بالا و فراگیری که از علم فقه داشتند از آن‌ها پیروی می‌شد؛ دوم، تأکید شیعیان بر اجتهاد به منظور یافتن پاسخ‌های تازه برای مشکلاتی که پیش می‌آمد.^{۵۴۹}

علمای شیعه بر خلاف هم‌تایان سنی خود تمایلی به شرکت در شوراهای رسمی اجتهاد جمعی در مورد موضوعات مهم جهانی ندارند. در عوض، آن‌ها بر استدلال فردگرایانه و مستقل تکیه

⁵⁴⁶ Marcia C. Inhorn, "Global Infertility and the Globalization of New Reproductive Technologies: Illustrations from Egypt," *Social Science & Medicine* 56, no. 9 (2003): 1837–51; Clarke, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*.

⁵⁴⁷ Inhorn and Tremayne, *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*.

⁵⁴⁸ Inhorn, "Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam"; Clarke, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*; Inhorn and Tremayne, *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*.

⁵⁴⁹ Inhorn and Tremayne, *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*; Morgan Clarke, "Islam, Kinship and New Reproductive Technology," *Anthropology Today* 22, no. 5 (2006): 17–20.

می‌کنند که منجر به تنوع آراء در میان مراجع شیعه شده است، که در واقع نظرات مخالفی در مورد تفسیر قرآن دارند. چنین گستره وسیعی از آراء، «انعطاف‌پذیری» قابل توجهی برای مراجع شیعه به همراه داشته است که با آن اجازه نوآوری‌های علمی و غیره را بدهند. همین شیوه فردگرایانه اجتهاد است که راه را برای شیعیان هموار کرده است تا با بیشتر اشکال فناوری زیستی به طور پویایی درگیر شوند.

هنگامی که استفاده از فناوری‌های کمک باروری از سوی برخی از مراجع تایید شد، عدم تایید سایر مراجع که مقام مساوی یا بالاتر داشتند، کمترین تاثیر را داشت و فقط به پیروان آن مراجع خاص محدود شد. علاوه بر این، بسیاری از زوج‌های نابارور که مراجع تقلیدشان اهدای فرد سوم را تایید نمی‌کردند، مرجع خود را تغییر دادند و به مرجعی پیوستند که آن را تایید می‌کرد. علمای برجسته شیعه علاوه بر بررسی متون اسلامی، با دانشمندانی از سایر رشته‌ها، مانند متخصصان پزشکی، حقوق‌دانان، وکلا، روان‌شناسان و متخصصان اخلاق زیستی نیز ارتباط داشتند تا پیامدهای کامل اهدای فرد سوم را بررسی کنند. سابقه روابط کاری بین روحانیون برجسته و متخصصان در جای دیگری مستند است.⁵⁵⁰ نتیجه این بحث‌های فشرده این بود که اهدای اسپرم یا تخمک فقط بین زن و شوهر امکان‌پذیر بود، اما برای مشروعیت بخشیدن به اهدا میان زوج‌هایی که مایل به این کار بودند از ازدواج موقت (صیغه یا ازدواج متعه) استفاده شد. با این حال، ازدواج موقت، در این مورد، اجازه تماس بدنی بین اهدا کننده و گیرنده را نمی‌داد. هدف تنها این بود که طرف نابارور به طور قانونی تخمک اهدا شده توسط همسر موقت خود را دریافت کند. این قوانین همچنین تصریح کردند که اهداکنندگان تخمک باید بیوه یا مطلقه باشند و بهتر اینکه خودشان دارای فرزند باشند، زیرا یک زن نمی‌تواند همزمان با دو مرد ازدواج کند.⁵⁵¹ در اواخر دهه ۱۳۷۰، از آیت الله خامنه‌ای، رهبر معظم دینی ایران، در مورد مشروعیت اهدای فرد سوم نظرجویی شد. در تاییدیه وی که اشاره به ازدواج موقت نداشت، تصریح شد: «تا زمانی که لمس و نگاه صورت نگرفته باشد، اهدا مجاز است.» این تایید تا به امروز قابل تفسیر است، اما راه را برای زوج‌های نابارور هموار کرد تا آزادانه اهداکنندگان اسپرم یا تخمک را انتخاب کنند - انتخابی که همیشه از میان خواهر و برادر یا

⁵⁵⁰ For example, see Akondi, *Modern Human Reproductive Techniques from the View of Jurisprudence and Law*; Tremayne, "Law, Ethics and Donor Technologies in Shia Iran."

⁵⁵¹ Tremayne, "Law, Ethics and Donor Technologies in Shia Iran"; Soraya Tremayne, "Not All Muslims Are Luddites," *Anthropology Today* 22, no. 3 (2006): 1-2.

سایر بستگان آن‌ها بود. در حالی که اهدای تخمک یا اسپرم از سوی خواهر و برادر و خویشاوندان در بسیاری از نقاط جهان انجام می‌شود،^{۵۵۲} طبق قوانین اسلامی، این امر به منزله زنا یا محارم یا زنا است. بر اساس این قوانین، زن و مرد به دو دسته محرم و نامحرم تقسیم می‌شوند که روابط اجتماعی و جنسی آن‌ها را با یکدیگر مشخص و تعیین می‌کند.^{۵۵۳} محارم، خویشاوندانی هستند که احتمال ازدواج با آن‌ها وجود ندارد و هرگونه رابطه جنسی با آن‌ها به معنی زنا یا محارم و نزدیکان است. از سوی دیگر، نامحرم، کسانی هستند که احتمال ازدواج با آن‌ها وجود دارد. با این حال، هیچ‌گونه تماس یا رابطه اجتماعی یا جنسی بین آن‌ها در خارج از ازدواج مجاز نیست. هرگونه تخطی از این قوانین مجازات شرعی دارد.

مشروعیت بخشیدن به اهدای فرد سوم، درحالی که ممنوعیت اهدای بین هر دو طرف را لغو می‌کند، سؤالات زیادی را در مورد هنجارها و ارزش‌های فرهنگی و رفتار و عادت‌های مذهبی و قانونی ایجاد کرد. برای مثال از آن چه گفته شد معلوم می‌شود که وقتی خواهر زن نابارور تخمک خود را اهدا می‌کند و این با نطفه شوهر خواهرش بارور می‌شود، زنا محسوب می‌شود، زیرا مرد نمی‌تواند خواهرزن خود را باردار کند. در مورد مرد ناباروری که از نطفه برادرش برای بارور کردن همسر نابارور خود استفاده کند نیز همین طور است و هر دو حرام است. با این حال، دو طرف نابارور اغلب به اهدای خویشاوند خود از این زاویه نگاه نمی‌کنند. درک آن‌ها از زنا یا محارم و زنا، ارتباط جنسی است، در حالی که ساختن جنین روی ظرف آزمایشگاهی یک فناوری در نظر گرفته می‌شود که به آن‌ها امکان باردار شدن را می‌دهد.^{۵۵۴}

⁵⁵² For example, see E. F. S. Roberts, "The Traffic Between Women: Female Alliance and Familial Egg Donation in Ecuador," in *Assisting Reproduction, Testing Genes: Global Encounters with New Bio-technologies*, eds. Daphna Birenbaum-Carmeli and Marcia Inhorn (New York and Oxford: Berghahn Books, 2009).

^{۵۵۳} مردان و زنانی که از راه خونی یا فرزندخواندگی رابطه خویشاوندی دارند و در نتیجه شریک احتمالی ازدواج نیستند، محرم هستند. زنانی که به مرد محرم می‌شوند عبارتند از: مادر، مادربزرگ، دختر، نوه، خواهر، خاله، عمه، خاله و عمه‌های پدری و مادری، خواهر یا برادرزاده، نوه‌های خواهر یا برادر، زن پدر، دختر همسرش (یعنی دختر ناتنی)، مادرزن، مادر ناتنی او، خواهران ناتنی و هر بستگان ناتنی که مشابه خویشاوندان خونی گفته شده هستند. مردان محرم، شامل پدر، پدربزرگ، پسر، برادر، عمو، عموی پدر یا مادر، برادر یا خواهرزاده، نوه‌های خواهر یا برادر، برادران ناتنی، و سایر بستگان ناتنی یک زن هستند (همچنین به اثر کلارک، اسلام و خویشاوندی جدید مراجعه کنید).

^{۵۵۴} افراد مختلفی که با آن‌ها در کلینیک‌ها در مورد فناوری‌های کمک باروری بحث کردم، به اتفاق آرا معتقد بودند که

اهدای تخمک یا اسپرم نشانه هیچ‌گونه رابطه جنسی نیست. همچنین به این‌ها مراجعه کنید:

Mohamad Jalal Abbasi-Shavazi, H. B. Razeghi, Z.B. Ardekani, and M. N. Akhondi, in M. A. Akhondi (ed.), *Essays in Gamete and Embryo Donation in Infertility*

در زمان انتخاب یکی از بستگان نزدیک به عنوان اهداکننده، نگرانی نهایی این است که تلاش شود اهدا «به طور کل در خانواده» حفظ شود و از مخلوط کردن خون خود با خون غریبه دوری شود. کلارک در بررسی اهمیت «جوهره» در خویشاوندی اسلامی استدلال می‌کند که «برای خواننده اروپایی یا آمریکایی، طبیعی‌ترین جوهره‌ای که به ایده خویشاوند بودن مربوط باشد خون است و مفاهیم عربی و اسلامی نیز اغلب به همین صورت ترجمه می‌شوند: به عنوان مثال، نسب به معنای رابطه «خونی» مشاهدات کلارک در طول کار میدانی خود در لبنان تأیید می‌کند که از خون اغلب به عنوان نماد خویشاوندی استفاده می‌شد. در طول کار میدانی‌ام، اصطلاح همخونی،^{۵۵۵} به معنای «قوم و خویش بودن»، واژه‌ای بود که اغلب از اهداکنندگان و گیرندگان شنیدم که از تخمک یا اسپرم خواهر و برادر خود استفاده می‌کردند، زیرا آن‌ها توضیح می‌دادند که چرا اهدای خون از اقوام را ترجیح می‌دهند: «ما از یک خون و گوشت هستیم و بدیهی است که باید به همدیگر کمک کنیم تا همخونی خود را حفظ کنیم.» از نظر آن‌ها، «بهترین» تخمک یا اسپرم «به طور طبیعی» از سوی یکی از بستگان نزدیک آن‌ها می‌تواند باشد. واضح است که «بهترین» در این مورد به معنای سالم‌ترین از نظر ژنتیکی یا پزشکی نیست، بلکه به معنای «مطلوب» است، زیرا تداوم پیوندهای بیولوژیکی آن‌ها با اصل و نسب خود را تضمین می‌کند. جالب این جاست که تحقیقات رو به رشد نشان می‌دهند که رابطه قوم و خویشی و ازدواج بین عمو/عمه/خاله/دایی زاده‌ها یا سایر خویشاوندان خونی از عوامل مؤثر در ناباروری مردان است که از تبار مردانه و از پدر به پسر منتقل می‌شود. تحقیقات همچنین شیوع بالای ناباروری مردان را در خاورمیانه نشان می‌دهد، که در آن تعداد ازدواج‌های

Treatment: From Medical, Theological, Legal, Ethical, Psychological, and Sociological Approaches. (Tehran Centre for Research and Development in Human Sciences: Semat): 371–91; Mohamad Jalal Abbasi-Shavazi, Marcia Inhorn, H. B. Razeghi-Nasrabad, and G. Toloo “‘The ‘Iranian ART Revolution’’: Infertility, Assisted Reproductive Technologies, and Third- Party Donation in Islamic Republic of Iran, *Journal of Middle East Women’s Studies* (2008).

^{۵۵۵} در مورد اهمیت خون به عنوان جوهره‌ای که خویشاوندی را شکل می‌دهد، اینهورن (۲۰۱۲) و کلارک (۲۰۰۹) هر دو به طور گسترده در مورد مسئله جوهره در خویشاوندی بحث کرده‌اند. در این فصل اول در مورد اینکه کدام ماده اساس نسبت خویشاوندی است توضیحی نمی‌دهم، بلکه به درک‌ها و باورهای افراد نابارور در مورد اینکه کدام ماده اساس نسبت خویشاوندی است که برای آن‌ها خون است، اشاره می‌کنم.

فامیلی زیاد است.^{۵۵۶} تشویق اسلام به ازدواج با خویشاوندان خونی خود، به ویژه با عموزاده‌های درجه اول، در تداوم ازدواج با عمو/خاله/دایی/عمه زاده‌ها نیز نقشی قابل توجه دارد. این‌هون در کتاب اصلی خود، مرد جدید عرب: مردانگی‌های نوظهور، فناوری‌ها، و اسلام در خاورمیانه، یک فصل کامل را به آنچه «ارتباط فامیلی» می‌نامد اختصاص می‌دهد (۱۲۳-۶۱، ۲۰۱۲)، که در آن شیوع و اهمیت ازدواج با خویشاوندان «خونی» را نشان می‌دهد، که در سطح بالا و بین ۱۶ تا ۷۸ درصد است. از میان ۲۲۰ مورد مرد نابارور در نمونه‌های این‌هون که از مناطق مختلف خاورمیانه بودند، ۲۰ درصد با دخترعمو/خاله/عمه/دایی‌های خود ازدواج کرده بودند (۱۳۷).^{۵۵۷} ازدواج با عمو/عمه/خاله/دایی‌زاده نیز در میان ایرانیان بسیار اتفاق می‌افتد که معتقدند پیامبر ازدواج فرزندان دو برادر را همچون عقدی که «در آسمان بسته شده است» (به معنی در بهشت) توصیه کرده است.

اگر به اهدای تخمک/اسپرم فرد سوم بین اقوام نزدیک برگردیم، این شکل از اهدا، ناگزیر همان قوانینی را می‌شکند که در وهله اول اجازه اهدا می‌دهد. به طور مثال در مورد عدم اجازه زنان متاهل به اهدای تخمک، بیشتر اقوام متاهل هستند و به این قاعده توجهی ندارند. به علاوه، اگر قرار باشد در موارد اهدای خواهر یا برادر راه حل ازدواج موقت انجام شود، این امر نقض قوانین محرم/نامحرم است، زیرا مردی که زنش نابارور است نمی‌تواند حتا به طور موقت با خواهر زن خود ازدواج کند در حالی که هنوز در ازدواج با خواهر اوست. زنی که شوهرش نابارور است نیز نمی‌تواند از برادر شوهرش اسپرم بگیرد. هر دو مورد زنا محسوب می‌شوند. میزان نزدیکی و صمیمیت نیز عامل مهمی در انتخاب اهداکنندگان است. به نظر می‌رسد که افراد نابارور لیستی از اولویت افرادی دارند که می‌توانند اهداکننده باشند. به عنوان مثال، اگر اهداکننده تخمک در میان خویشاوندان خونی یافت نشود، اغلب یکی از زنانی که با یکی از خویشاوندان خونی ازدواج کرده است، انتخاب می‌شود. در یکی از کلینیک‌ها، زنی نابارور به من گفت که «همسر برادر شوهرم قرار است یک تخمک به من اهدا کند. او با برادر شوهرم ازدواج کرده است و به همین دلیل می‌توان او را یکی از خویشاوندان خونی «دور» دانست.»

^{۵۵۶} گفتگوی خصوصی با رئیس واحد جنین‌شناسی، دانشگاه آکسفورد، انگلستان.

^{۵۵۷} Marcia C. Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 2012).

اصطلاح نزدیک و دور اغلب در گفتگوی زنان در سالن انتظار کلینیک‌های ناباروری شنیده می‌شود. به نظر می‌رسد که زنان نابارور درجه نزدیکی و حس خود را به اهداکننده به دقت در نظر می‌گیرند. برخی از زنان که از راه دور سفر کرده بودند، گفتند که وقتی به طور واقعی برای معالجه برگشتند، قصد داشتند اهداکننده خود که قوم و خویش است را بیاورند. این نشان می‌دهد که چقدر مهم است که اهدا کننده، در حالی که احتمال دارد یک خویشاوند مستقیم یا نزدیک نباشد، از میان اعضای خویشاوند یا گروه قومی خود انتخاب شود.

برای مردان نابارور نیز اولین انتخاب اهداکننده، برادرشان است. با این حال، یکی از جنبه‌های جالب اهدای فرد سوم، تفاوت در روش مراجعه مردان و زنان نابارور به اهدای تخمک/اسپرم است. به طور کلی، اهدای اسپرم به اندازه اهدای تخمک مورد توجه عموم قرار نمی‌گیرد، زیرا فقط کلینیک‌های خصوصی اهدای اسپرم را انجام می‌دهند و محتاطانه‌تر از اهدای تخمک عمل می‌کنند. فناوری‌های کمک باروری، مشابه روشی که در اصرار به اولویت خویشاوندی در میان افراد نابارور برجسته کرده‌اند، تفاوت‌های جنسیتی در رابطه با ناباروری را نیز به طور چشمگیری آشکار کرده‌اند. ناباروری مردان بیشتر از ناباروری زنان مورد انگ است و مردان سعی می‌کنند ناباروری خود را تا حد امکان پنهان کنند، همان‌طور که در مورد محسن نشان داده شد. مطالعه عباسی شوازی و همکاران (۱۳۸۷) که در کلینیک‌های تهران انجام شد نیز تایید می‌کند که مردان نابارور از همسران خود می‌خواهند که ناباروری را تقصیر خودشان بدانند و گرنه طلاق شان می‌دهند. همان‌طور که پیشتر در جاهای دیگر بحث کردم، مردان حتا زمانی که به اهدای اسپرم متوسل می‌شوند، به خصوص اگر اسپرم متعلق به یک غریبه باشد، تمام تلاش خود را می‌کنند تا آن را مخفی نگه دارند تا کودک به عنوان فرزند بیولوژیکی آن‌ها دیده شود.^{۵۵۸} در حالی که اهدا از خویشاوندان خونی همچنان رایج است، این وضعیت به تدریج در حال تغییر است، زیرا زوج‌های نابارور بسیار بیش از قبل تمایل دارند تخمک یا اسپرم را از غریبه‌ها بگیرند، همان‌طور که در ادامه این فصل بحث می‌شود.

⁵⁵⁸ Tremayne, "The 'Down Side' of Gamete Donation." also see Abbasi-Shavazi et al., "The Sociocultural Aspects of Gamete and Embryo Donation in Infertility Treatment," 383-4, on secrecy.

یکی دیگر از نتایج مشروعیت بخشیدن به اهدای فرد سوم، ظهور اهدای بین خواهر و برادرهاست، که برادر به شوهر نابارور خواهرشان اسپرم اهدا می‌کنند.⁵⁵⁹ این منجر به تشکیل جنینی با سلول جنسی برادر و خواهر می‌شود. صرف‌نظر از نگرانی‌های بیولوژیکی و ژنتیکی، این امر از منظر فرهنگی و مذهبی زنای محارم خواهد بود. ایده زنای با محارم که مرتبط به فناوری‌های کمک باروری است منحصر به جهان اسلام نیست. مطالعه ادواردز در مورد زنان در شمال انگلستان نمونه جالبی از ترس عمیقاً ریشه‌دار از زنای با محارم را نشان می‌دهد. از زنانی که ادواردز با آن‌ها مصاحبه کرد پرسیده شد که آیا از اهدای فرد سوم استفاده خواهند کرد یا خیر. آن‌ها پاسخ دادند که این کار را نمی‌کنند، زیرا مطمئن نبودند از اسپرم چه کسی دارند استفاده می‌کنند. چون می‌توانست اسپرم پدر آن‌ها یا پدر دوست پسرشان یا یکی دیگر از اقوام باشد. همان‌طور که ادواردز بحث می‌کند، آنچه که چنین واکنشی را از سوی این زنان برانگیخت، انزجار از ارتکاب زنای با محارم در نتیجه دریافت اسپرم یک اهداکننده ناشناس بود که ممکن است معلوم شود که این اسپرم مربوط به یکی از بستگان است.⁵⁶⁰ واکنش دریافت‌کنندگان ایرانی اسپرم یا تخمک، همان‌طور که پیش از این گفته شد، بسیار متفاوت است. حتا آن دسته از زوج‌های نابارور که از تأیید مذهبی اهدا آگاه نبودند، این کار را زنا یا زنای محارم نمی‌دانستند، همان‌طور که عباسی شوازی و همکاران نیز همین ارزیابی را کردند.⁵⁶¹ همان‌طور که یک زن به من گفت، «همه اینها خارج از بدن من اتفاق می‌افتد.» در نهایت، در مورد رحم اجاره‌ای، همان الگوی اولویت را برای استفاده از بستگان به عنوان اجاره‌دهنده رحم پیدا می‌کنیم. در دوران اولیه پیدایش روش رحم جایگزین، تعداد بسیار کمی از زنان حاضر بودند نقش مادر اجاره‌ای داشته باشند. به دلیل محدودیت‌های فرهنگی، آن‌ها نمی‌خواستند در حال حمل فرزند زوج دیگری دیده شوند. در آن زمان، در سال ۱۳۸۳، تنها اعضای خانواده حاضر شدند تا به عنوان مادر اجاره‌ای عمل کنند. از آن زمان، همان‌طور که

⁵⁵⁹ Shirin Garmaroudi Naef, "Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice," *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, 2012. also personal communication.

⁵⁶⁰ Jeanette Edwards, "Incorporating Incest: Gamete, Body and Relation in Assisted Conception," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, no. 4 (2004): 755–74.

⁵⁶¹ Mohammad Jalal Abbasi-Shavazi and Peter McDonald, "Fertility Decline in the Islamic Republic of Iran: 1972–2000," *Asian Population Studies* 2, no. 3 (2006): 217–37.

این عمل بیشتر شناخته شده است، تعداد روزافزونی از مادران اجاره‌ای به عنوان شغل، پا پیش گذاشته‌اند و در حال حاضر، صدها زن به عنوان مادر اجاره‌ای کار می‌کنند. بار دیگر، تأیید رهبران دینی این کار را قابل قبول کرده است. با این حال، گرم‌رودی در مطالعه خود در مورد رحم اجاره‌ای در ایران، استحکام پیوندهای بین خویشاوندان که همچنان در نقش اجاره‌ای داشتن برای گروه خویشاوندان خود در اولویت هستند، به ویژه خواهر و برادر، را نشان می‌دهد.^{۵۶۲}

حضور داشتن گروه خویشاوندی زوج‌های نابارور به اهدای سلول جنسی بین آن‌ها ختم نمی‌شود. تولیدمثل همچنان موضوعی برای کل گروه خویشاوند است، به ویژه خویشاوندان خانواده شوهر، صرف‌نظر از اینکه شوهر طرف نابارور باشد یا نه. انگیزه گروه خویشاوندی مرد از این واقعیت ناشی می‌شود که او مالکیت کودک را در اختیار دارد، از این رو خانواده علاقه بیشتری به این موضوع دارند. در موارد ناباروری زنان، اغلب یک یا چند نفر از خانواده شوهر، مادرشوهر یا برادرشوهر، او را همراهی می‌کنند و با کادر پزشکی وارد بحث می‌شوند. اگر شوهر یک برادر بزرگ‌تر داشته باشد، به برادر بزرگ‌تر خود اجازه می‌دهد تا مذاکره با کلینیک را به عهده بگیرد. من شاهد صحنه‌هایی بوده‌ام که اقوام عصبانی می‌شوند، دعوای به راه می‌افتد و مشت‌ها روی میزها کوبیده می‌شود تا پزشکان با خواسته‌های خانواده موافقت کنند. در یک مورد که عباسی شوازی و همکاران گزارش دادند، زن نابارور اشاره کرد که او و همسرش در تلاش بودند تا درمان را از نزدیکان خود مخفی نگه دارند:

چون هر بار که به درمانگاه می‌رویم، مادرشوهر و خواهرشوهرم به من تلفن می‌کنند و می‌گویند مراقب باش که کلینیک از اسپرم فرد دیگری برای ما استفاده نکند. برادرشوهرم امروز به ما گفت که «شما سرتان شلوع است و به کارهایی که کلینیک انجام می‌دهد توجه کافی ندارید و ممکن است از اسپرم فرد دیگری برای شما استفاده کنند. بنابراین، در آینده با شما همراهی خواهیم کرد تا فریب نخورید.»^{۵۶۳}

⁵⁶² Naef, "Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice."

⁵⁶³ Abbasi-Shavazi and McDonald, "Fertility Decline in the Islamic Republic of Iran: 1972–2000."

در واقع، ناباروری یک فرد به «ناباروری گروه خویشاوندی» تبدیل می‌شود. علاوه بر این، انگیزه برای باردار شدن آنقدر قوی است که حتا زوج‌هایی که توانایی پرداخت هزینه‌های درمان خصوصی را ندارند، سعی می‌کنند از کلینیک‌های خصوصی استفاده کنند. این امر به ویژه در مورد اهدای اسپرم، که کلینیک‌های دولتی آن را ارائه نمی‌دهند، بیشتر است. در چنین مواردی، اقوام ممکن است برای جمع‌آوری وجوه لازم از راه فروش ماشین یا رهن دادن خانه خود برای پرداخت هزینه‌های درمان وارد عمل شوند. مشارکت مالی گروه خویشاوندان در درمان باروری در سایر کشورهای مسلمان خاورمیانه نیز توسط مطالعه اینهورن تأیید شده است.^{۵۶۴} با درگیر شدن اقوام و خویشان، کلینیک‌ها، به ویژه کلینیک‌های خصوصی، با درگیری‌های منظم بین بستگان روبه‌رو شده‌اند که اغلب بر سر مالکیت کودکانی است که در نتیجه اهدای فرد سوم به دنیا آمده‌اند. برخی از کلینیک‌ها انتخاب اهداکننده را خودشان تعیین می‌کنند و اهداکنندگان مناسب را از بانک داده‌های خود انتخاب می‌کنند و هویت آن‌ها را از دریافت‌کنندگان محرمانه نگاه می‌دارند. در طول این پروسه، آن‌ها به ناچار ابتدایی‌ترین قوانینی را که اجازه اهدا می‌دهد، زیر پا می‌گذارند - به طور مثال اینکه کودک باید از والدین بیولوژیکی خود ارث ببرد. بنابراین، با ادامه استفاده از فناوری‌های کمک باروری و بروز مشکلات جدید، پزشکان مجبور به یافتن راه حل‌های جدید و بازتعریف مرزهای مجاز تعامل بین اهداکنندگان و گیرندگان اسپرم یا تخمک هستند. در نتیجه، فناوری‌های کمک باروری بیشتر و بیشتر به وسیله پزشکان کنترل می‌شوند. این بدان معناست که زوج‌های نابارور کمتری ممکن است بتوانند در درازمدت برای اهدا به بستگان خود متوسل شوند. جالب اینجاست همان طور که تحقیقات در حال انجام هم دارند نشان می‌دهند، دخالت بی‌وقفه گروه خویشاوندان در تمام مراحل درمان، زوج‌های نابارور را مجبور می‌کند تا با پنهان کردن اطلاعات از بستگان خود، تلاش کنند تا مشارکت آن‌ها را به کمترین اندازه برسانند و حتا با جست و جوی تخمک یا اسپرم از غریبه‌ها بستگان را خارج از ماجرا قرار دهند. این زوج‌ها می‌فهمند که وقتی کودکی از راه اهدای فرد سوم به دنیا می‌آید، می‌توانند ادعا کنند که فرزند بیولوژیکی خودشان است و هیچ کس لازم نیست بدانند که آن‌ها به استفاده از سلول‌های جنسی غریبه متوسل شده‌اند. با این حال، پنهان‌کاری برای هر زوجی ممکن نیست؛ فقط کسانی می‌توانند این کار را مخفی

⁵⁶⁴ Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*.

نگه دارند که در شهرهای بزرگ‌تر زندگی می‌کنند و می‌توانند از تماس روزانه با بستگان نزدیک خود دوری کنند و بدون اطلاع آن‌ها به دنبال درمان باشند.

یافته‌های این مطالعه ابعاد جنسیتی اهدای فرد سوم و راه‌هایی که با آن مردان و زنان با کودک اهداشده (متولد شده از اسپرم یا تخمک اهداکننده) ارتباط برقرار می‌کنند را نیز آشکار کرده است. برای زنان، چه بارور و چه نابارور، روند تولیدمثل فرقی نمی‌کند. از دوران بارداری تا شیردهی، زنان می‌توانند پیوندهایی را که می‌خواهند برای برقراری نسبت خانوادگی «واقعی» با کودکی داشته باشند که از راه تخمک اهدایی به وجود آمده، ایجاد کنند. خود شیردادن شامل نسبت پیدا کردن از راه شیر دادن می‌شود که در اسلام از همان قواعد نسبت خویشاوندی بیولوژیک پیروی می‌کند. برای مردان نابارور در این مطالعه که به اسپرم غریبه متوسل شدند، این واقعیت که آن‌ها هیچ نقشی در ایجاد یا دوران بارداری نداشتند، آن‌ها را منفعل و منزوی می‌کرد. نقش آن‌ها به عنوان پدر بیولوژیکی وجود نداشت و آن‌ها خود را «صرفاً» پدر اجتماعی می‌دانستند. همان‌طور که در جاهای دیگر بحث کرده‌ام، صرفاً یک پدر اجتماعی بودن، واکنش‌های وسیعی را در میان مردان، از افسردگی گرفته تا خشونت، برانگیخته است.^{۵۶۵} یافته‌های من از راه مصاحبه‌هایم با چند مشاور و روانشناس تایید شد که این پدران اجتماعی را درمان کرده بودند. با این حال، فهم واقعی از رفتار مردان نابارور، از کار من با زنان پناهجوی ایرانی در بریتانیا ناشی شده است، که شوهرانشان فرزندان اهدایی را طرد کرده و نسبت به همسران و فرزندانشان خشونت می‌کنند. داده‌ها همچنین نشان می‌دهد که با کودکان اهدایی که با سلول‌های جنسی بستگان بارور شده بودند، با گرمی بیشتری رفتار می‌شد و به عنوان اعضای «واقعی» خانواده مورد استقبال قرار می‌گرفتند، صرف‌نظر از اینکه والدین بیولوژیکی و اجتماعی آن‌ها ممکن است بر سر آن‌ها مشاجره و اختلاف نظر می‌داشتند. اگرچه اطلاعات درباره کودکان اهدا شده در میان خانواده‌هایی که از تخمک یا اسپرم افراد ناشناس استفاده کرده‌اند اندک است، اما واضح است که این کودکان، به ویژه اگر حاصل اهدای اسپرم باشند، لزوماً ثبات مورد انتظار را برای خانواده به ارمغان نیاورده‌اند.^{۵۶۶} با این حال، این جنبه نیاز به تحقیقات بیشتری دارد.

⁵⁶⁵ Tremayne, "The 'Down Side' of Gamete Donation: Challenging 'Happy Family' Rhetoric in Iran"; Tremayne, "Law, Ethics and Donor Technologies in Shia Iran."

⁵⁶⁶ Tremayne, "The 'Down Side' of Gamete Donation: Challenging 'Happy Family' Rhetoric in Iran."

نتیجه‌گیری

این فصل با مطالعه موردی محسن آغاز شد تا اهمیت نسبت بیولوژیکی و حد و نهایت کارهایی را نشان دهد که افراد نابارور برای تضمین تداوم نسب خود حاضرند انجام دهند. مورد محسن یک مورد خاص نیست و شواهد فراوانی اعتقاد ریشه‌دار به پیوند بیولوژیکی را ثابت می‌کند، که اساس خانواده و خویشاوندی در سراسر خاورمیانه مسلمان را فراهم می‌کند.^{۵۶۷} در این مطالعه، آرزوی زوج‌ها برای داشتن فرزند بیولوژیک خود نه تنها در بین خود زوج‌های نابارور بیان می‌شود، بلکه در نمونه‌هایی که پزشکان و کادرها در کلینیک‌ها بازگو می‌کنند نیز تأیید شده است. ورود اهدای سلول جنسی از سوی فرد سوم به ایران در ابتدا راه حل مناسبی برای افراد نابارور بود. آن‌ها به سرعت دریافتند که این فناوری‌ها نه تنها به آن‌ها اجازه می‌دهد تا فرزندان داشته باشند که از خون و نسب خودشان است، بلکه از راه مبادله تخمک یا اسپرم می‌توانند در تحکیم پیوندهای خود با گروه خویشاوندان شان نقش داشته باشند. چند سال پس از استفاده از شیوه اهدای سلول جنسی از سوی فرد سوم، این فناوری‌ها ثابت کردند که راه حلی عالی برای دستیابی به مدل ایده‌آل تولیدمثل برای افراد نابارور هستند، به این صورت که اهدای مخفی تخمک یا اسپرم می‌تواند آن‌ها را به عنوان والدین «بیولوژیکی» کودکانی نشان دهد که از راه اهدا به وجود آمده‌اند. این سوال مطرح می‌شود که در درازمدت، آیا اتکای افراد نابارور به گروه خویشاوندان خود برای اهدای سلول جنسی ادامه پیدا می‌کند یا به سوی متوسل شدن مخفیانه به غریبه‌ها برای اهدا تغییر می‌کند؟ این تغییر یا ادامه‌یابی تا چه حد خواهد بود؟ هر کدام که باشد، نتایج به این واقعیت اشاره دارد که فناوری‌های کمک باروری «لزوماً جایگزین فرض‌های پایه‌ای فرهنگی که در مورد خویشاوندی وجود دارد

⁵⁶⁷ See also Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*; Clarke, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*.

نمی‌شوند.^{۵۶۸} بلکه در واقع، آن‌ها می‌توانند راه حلی عالی برای افراد نابارور باشند تا به ایده‌آل‌های متافیزیکی و برداشت خود از قوانین طبیعت درباره تولیدمثل برسند. در نهایت، مطالعات فراوانی در مورد ایجاد روش‌های نوآورانه از سوی کاربران وجود دارد که توانسته‌اند فناوری‌های جهانی را با قالب‌های فرهنگی محلی مطابقت دهند. به عنوان مثال، همان‌طور که یونیتان-کومار، در مطالعه خود درباره سقط جنینی که برای جنین دختر در هند انجام می‌شود مشاهده می‌کند، «این فناوری‌ها نیستند که دگرگونی اجتماعی ایجاد می‌کنند، بلکه این دگرگونی در نحوه معنادار شدن قدرت آن‌ها از نظر اجتماعی نهفته شده است.»^{۵۶۹} مطالعات پربار هورست و میلر در مورد فناوری‌های دیجیتال در فرهنگ‌های مختلف و همچنین مطالعه نقطه تقاطع بین مدرنیته و سنت از نمونه‌های دیگر هستند که این سوال را مطرح می‌کند که «خود سنت‌ها تا چه اندازه از مدرنیته به شیوه‌های خلاقانه، به نفع پیشروی‌های بیشتر خود بهره‌برداری می‌کنند.»^{۵۷۰}

قدردانی

نسخه ابتدای این فصل در این جا منتشر شده است:

Assisted Reproductive Technologies in the Third Phase: Global Encounters and Emerging Moral Worlds, 2015, Hampshire, K., Bob Simpson (Eds.), (New York and Oxford: Berghahn Books, 2015).

⁵⁶⁸ Kahn, Farquhar, and Appadurai, *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*.

⁵⁶⁹ Maya Unnithan-Kumar, "Female Selective Abortion—Beyond 'Culture': Family Making and Gender Inequality in a Globalising India," *Culture, Health & Sexuality* 12, no. 2 (2010): 153–66.

⁵⁷⁰ Heather Horst and Daniel Miller, *The Cell Phone: An Anthropology of Communication* (Berg, 2006); James Wilkerson and Robert Parkin (eds.), *Modalities of Change: The Interface of Tradition and Modernity in East Asia* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012).

بخش سوم

بازسازی نظم سلسله‌مراتبی: ازدواج‌های روستایی
و ایل و عشیره‌ای

ازدواج در بویراحمد چگونه تغییر کرد

۱۲۷۹-۱۳۹۴

اریکا فریدل

مقدمه

از آن جا که اسناد دقیقی از دورانی که جامعه بویراحمد هنوز بی سواد بود وجود ندارد، من این فصل را بر اساس تاریخ‌های شفاهی و تحقیقات قوم‌نگاری که در مدت هفت سال بین سال‌های ۱۳۴۴ و ۱۳۹۴ در این منطقه انجام دادم، استوار می‌کنم.^{۵۷۱} در نتیجه مشاهداتم و

^{۵۷۱} من و راینهولد لوفلر بیشتر در روستای بزرگ/شهر کوچک سی سخت، در استان ایل و عشیره‌ای کهگیلویه/بویراحمد در جنوب غربی ایران اقامت داشتیم. مردم محلی به زبان لری صحبت می‌کنند و خود را شیعه دوازده امامی می‌دانند. برای تاریخ و قوم‌نگاری عمومی اینجا را ببینید:

Reinhold Loeffler, "Boir Ahmadi I: The Tribe," in Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* IV/ (1989): 320-4; Reinhold Loeffler, "The World of the People of Deh Koh," in *The Nomadic Peoples of Iran*, eds. Richard Tapper and Jon Thompson (London: Azimuth Editions, 2002), 134-43.

تا جایی که من می‌دانم، نوشته‌های پربار مری ایلین هگلند درباره «علی‌آباد»، روستایی بزرگ در استان فارس در کنار بویراحمد، و کار ما، شامل جامع‌ترین مطالعات طولی منتشر شده در مورد سکونت‌گاه‌های روستایی در ایران است.

بحث‌هایی که در آنجا برای این دوره پنجاه ساله انجام دادم، به این نتیجه رسیدم که مسئله ازدواج‌های محلی بیشتر وابسته به شرایط اجتماعی-اقتصادی و سیاسی است که بر پایه فرضیات قوی مردم‌محور و زن‌ستیزانه است. من با ارائه طرحی قوم‌نگارانه، این عوامل را در سه دوره تقریبی بین سال‌های ۱۲۷۹ و ۱۳۹۴ دنبال می‌کنم.

دوره اول. خاطرات مردم محلی از زندگی سنتی، به آداب و رسوم دیرینه و فراگیر مردم‌محور گذشته اشاره می‌کند که بازتاب قوی آن همچنان در زمان حال ادامه دارد. شرایط زندگی در طول تاریخ همراه با زحمت، کمبود و اجبار، تهاجم و دفاع، راهزنی و رقابت و در سطح فکر و ایده، با ایده‌آل‌سازی از خشونت قهرمانانه همراه بود. مردم محلی می‌گویند: آن زمان «دنیای مردان بود» و روابط جنسیتی سرسخت آن زمان با این سناریوی اجتماعی-اقتصادی مطابقت داشت. زیاده‌خواهی‌های روسای خودکامه سیاسی ایل برای استعمار افراد ایل به طور کلی این گونه روابط را از جمله در ازدواج تقویت می‌کرد. روسای ایل تمایل داشتند خود را به عنوان رهبرانی خیرخواه نشان دهند که از دیگر مردان ایل که با آن‌ها موقعیت یکسان داشتند مهم‌ترند.^{۵۷۲}

دوره دوم. در اواخر دهه ۱۳۰۰ مدرنیته در بویراحمد شروع به نفوذ کرد. رضاشاه پهلوی (حکومت ۱۳۰۴-۱۳۲۰) کوشید تا با اعمال قدرت خود و حکومت خودکامه-قیم مآبانه‌اش، تلاش‌ها برای جلوگیری از اصلاحات او را کم کند. زندگی مردان با بار سنگین مسئولیت‌های خانوادگی در میان خشونت و فقر موجود و زندگی زنان با سنت‌های زن‌ستیزانه، کار، باروری بالا و کمبود منابع، شکل گرفته بود. در زمان محمدرضاشاه (حکومت ۱۳۲۰-۱۳۵۷)، تغییرات اجتماعی-اقتصادی شتاب گرفت و خواسته‌های جنسیتی تغییر کرد، اما این کار به کندی انجام شد، زیرا تعصب قیم‌مآبانه-استبدادی حکومت پهلوی شبیه به همان خان‌هایی بود که جایگزین‌شان شده بود.

^{۵۷۲} این تصویر مثبت از خود در گفتگوهای من با خان‌های مهاجر در پاریس، فرانسه (۱۳۷۰) و با خویشاوندان آخرین

خان در یاسوج، ایران (۱۳۹۴) پدیدار شد. یک مورخ آماتور محلی آن را «اسطوره‌سازی نوستالژیک خان‌ها» نامیده است. برای خواندن موارد استثنا و کمک‌های مثبت خان‌ها به قلمرو خود، به لوفلر مراجعه کنید در:

Loeffler, "Boir Ahmad I: The Tribe." For khans in a neighboring tribe, see Pierre Oberling, *The Qashqa'i Nomads of Fars* (Berlin: De Gruyter Mouton, 2017).

دوره سوم. آرزو برای داشتن یک سبک زندگی جهانی از قبل از سال ۲۰۰۰ میلادی (قبل از آغاز قرن بیست و یکم) در ایران نیز فراگیر بوده است. این آرزو چیزی بود که تنها نوکیسه‌ها می‌توانستند آن را محقق کنند، اما با این وجود این آرزوها حتا در بویراحمد که اقتصاد معیشتی مبتنی بر بقای مردم به تازگی تغییر کرده بود نیز باعث افزایش انتظارات هنجارگرا در مورد ازدواج می‌شد. تحولات ساختاری کلان اجتماعی در بویراحمد به موازات تغییرات در جامعه شهری ایران و در رهبری کشور است، که از آداب و رسوم مردم‌محورانه و زیربنای فلسفی آن حمایت می‌کند؛ مسایلی که در بویراحمد و جاهای دیگر «عادی» تلقی می‌شوند.^{۵۷۳} نارضایتی جوانان از رهبری استبدادی در موازات با مشکلاتی است که آن‌ها با ازدواج دارند.

گذری سریع در زمان

اولین خاطرات مردم به قرن نوزدهم بازمی‌گردد، یعنی زمانی که گروه‌های خویشاوندی کوچک و رمه‌گردان در دره‌های زاگرس کمابیش با زور و قدرت جایگزین جوامع روستایی و کوچ‌نشین پیشین شدند. گذشته خشونت‌آمیز، هویت ایلیاتی قهرمانانه را تقویت می‌کرد که به وسیله یک ایدئولوژی حمایت می‌شد که برای قدرت، جسارت فیزیکی و رقابت ارزش قائل بود.^{۵۷۴}

گفته شده است که اقتصاد محلی کشاورزی رمه‌گردان-چوپانی همراه با کار سخت برای همه همراه بود، که شامل فعالیت‌ها و مسئولیت‌های مکمل هم برای مردان و هم برای زنان و همچنین بهره‌برداری از مکان‌ها و موقعیت‌های مناسب محیط زیستی برای مزارع و مراتع و برای گوسفندان و بزها بود. نام مکان‌ها و خاطرات، حاکی از اختلافات تلخ بر سر مراتع و مسیرهای مهاجرت است. برخی اختلافات در حال حاضر ادامه دارند.

⁵⁷³ For comparison, see Mary Elaine Hegland in this volume and Mary Elaine Hegland, "Wife Abuse and the Political System: A Middle East Case Study," in *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, eds. D. A. Counts, J. K. Brown, and J. C. Campbell (Boulder, CO: Westview Press, 1992), 203–18.

⁵⁷⁴ Erika Friedl and Reinhold Loeffler, "Archaeology and Cultural Memory in Boir Ahmad, Southern Zagros, Iran," *Archiv für Völkerkunde*, 61–62 (2013): 138–231.

گروه‌های ایلاتی و طوایف و تیره‌های مختلف وابسته به دودمان پدری بودند. سران آن‌ها (خان، کدخدا) بر سر زمین، موقعیت و نفوذ جنگیدند. این خصومت‌های داخلی و فشارهای ناشی از افزایش جمعیت، همان‌طور که بسیاری به یاد می‌آورند، مردم محلی را ناامن، ترسان، فقیر و «شب و روز» آماده برای دفاع و تهاجم می‌کرد. با آغاز انواع یورش‌ها، دزدی‌ها و درخواست خان‌ها برای کالا، نیروی کار و سرباز، فعالیت‌های داخلی و اقتصادی مختل شد. تصاویر تفنگ‌ها و مبارزان روی سنگ قبرهای قدیمی حکایت از دلاوری‌ها در نبرد و شکار دارند.^{۵۷۵} در این شرایط، تحولات اقتصادی مثبت اندک و کند بود. همسایگان متخاصم، مزارع و باغ‌های آزمایشی یکدیگر را ویران می‌کردند و پس از دهه ۱۳۲۰ مزارع بیش از حد چریده شده تخریب شدند. تا پایان قرن بیستم، مردم به بازرگانان غیرمحلی بدهکار بودند که در ازای پشم و فرآورده‌های شیر آن‌ها، اقلام ضروری را به شیوه‌های استثمارگرانه با آن‌ها مبادله می‌کردند. امید به زندگی کم بود. مجرد بودن یک عیب بود نه یک فضیلت. جوانان همه هر چه زودتر ازدواج می‌کردند و افراد بیوه خیلی زود دوباره ازدواج می‌کردند. خاطرات کمبود و گرسنگی با تصاویر نوستالژیک گله‌های حیوانات در بیلاقات مزارع کوهستانی، موسیقی و رقص در عروسی‌های رنگارنگ، ماجراجویی‌های شکار مردان در جنگل‌های بلوط و مهمانی‌های زنانی که گیاهانی را به عنوان خوراک عمده برای چند روز جمع‌آوری می‌کردند، آمیخته بود.^{۵۷۶} مردم با نگاه به گذشته می‌گفتند که کار سخت «کمرشان را شکست»؛ آن‌ها «هیچ چیز» نداشتند، اما با این حال مسلمانانی خوب و سخاوتمند بودند، حتا با اینکه نیاز آن‌ها به بقا مجبورشان می‌کرد از برخی جنبه‌های آیین و مراسم دینی خود غافل شوند. «زمان خان‌ها»، نامی که مردم با آن از زمان گذشته یاد می‌کنند، در سال ۱۳۴۲ با ترور آخرین خان بلندمرتبه به دلیل مقاومت خشن‌اش در برابر دخالت حکومت پهلوی در امور ایل‌ها، که

^{۵۷۵} ترانه‌های عامیانه هم در ستایش و هم تحقیر جسارت و مرگ مبارزان جوان قهرمان گوشه‌ای از آن دوران را نشان می‌دهند:

Erika Friedl, *Folksongs from the Mountains of Iran. Culture, Poetics and Everyday Life* (London: I.B. Tauris, 2018).

⁵⁷⁶ Erika Friedl, "Women's Spheres of Action in Rural Iran," in *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle East History*, eds. Nikki Keddie and Beth Baron (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), 195–214.

شامل اصلاحات ارضی نیز بود، به پایان رسید.^{۵۷۷} ارتش شاه منطقه را آرام کرد، ژاندارم‌ها جایگزین تفنگداران خان شدند، امنیت افزایش یافت و حملات و خصومت‌ها کاهش یافت. اما مردم هنوز بسیار فقیر بودند، به کشاورزی معیشتی وابسته بودند و به وسیله یک ژنرال ارتش اداره می‌شدند. با وجود کاهش منابع کشاورزی، دستمزدی که از کار در کویت به دست می‌آمد ادامه زندگی را امکان‌پذیر کرد. پس از اواسط قرن بیستم، درآمد نفتی ایران پروژه‌های زیربنایی را تامین مالی کرد. دولت ملی جایگزین خان‌ها شد، اما سلسله‌مراتب استبدادی همچنان پابرجا بود، با این تفاوت که اکنون کمتر شخصی بود.

تانسلی بعدی، فشار بر ذخایر مردان را مجبور کرد از منابع دیگری غیر از کشاورزی درآمد پیدا کنند. نرخ باروری و ماندگاری کودکان زمانی افزایش یافت که توسعه باعث «پیشرفت» در مراقبت‌های بهداشتی شد. سکونتگاه‌هایی با «پیشرفت خوب»، به سرعت شروع به رشد کردند: سی سخت که در حدود سال ۱۲۷۰ به‌عنوان یک روستای دفاعی به وسیله چند خانواده از دهکده‌ای نزدیک آن تأسیس شده بود، از حدود سیصد نفر در دهه ۱۳۲۰ به بیش از هفت هزار نفر در سال ۱۳۹۴ رسید. این شهر به مرکز اداری شهرستان دنا که به تازگی تأسیس شده بود تبدیل شد. شهرستان دنا به نام کوه با شکوهی نامگذاری شده است که به مردم حس تعلق و هویت می‌دهد. این شهر دارای ادارات دولتی، ساختمان‌های مذهبی، کلینیک بهداشتی، مدرسه، بانک، بازار و مورد توجه گردشگرانی از سراسر جهان است. از سال ۱۳۹۶، گرچه مهاجرت جوانان رو به افزایش بود، اما این شهر همچنان در حال رشد بود. همه این ویژگی‌ها بر رویه‌های ازدواج تأثیر گذاشته است.

ازدواج در گذشته‌های دور

^{۵۷۷} خان‌ها هیچ مقام قانونی در مناطق عشیره‌ای نداشتند؛ «انقلاب سفید» (۱۳۴۲-۱۳۵۷) در اینجا کمتر از جاهای دیگر آسیب‌زا بود، اگرچه خان‌ها از جنبه‌های ضد فتودالی آن نفرت داشتند. ببینید:

Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Mary Elaine Hegland, *Days of Revolution: Political Unrest in an Iranian Village* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2014).

در «روزگار قدیم» آن چه زندگی مردم را تعیین می‌کرد سیاست، دفاع و تهاجم خان‌ها و یک تقسیم کار سخت بود. مردم برای هر کاری از جمله ازدواج به اجازه روسای محلی نیاز داشتند و خان‌ها اغلب دلال ازدواج بودند. تفاوت‌های جنسیتی درون سلسله‌مراتبی از اقتدار قرار می‌گرفت و هر مردی «خان» خانواده‌اش بود. ازدواج و زایش به عنوان بخشی از دستور خداوند، بدیهی و طبیعی و مانند غذا، برای برآوردن نیازهای زنده ماندن ضروری تلقی می‌شدند. مردم با وجود اخلاقیات و باور قوی بر محور «انسانیت» که شامل همکاری آرام و مهمان‌نوازی مودبانه بود، به وابستگی متقابل و روابط زن/مرد از منظر یک فلسفه جنسیتی مردم‌محور و حتا زن‌ستیزانه نگاه می‌کردند. می‌گفتند زندگی زناشویی یک زن «بر پیشانی‌اش نوشته شده» و «سرنوشت» اجتناب‌ناپذیر اوست؛ اینکه شوهر یک «خان» مهربان یا ظالم باشد خارج از اراده اوست. در مقابل، زندگی زناشویی یک مرد به ندرت «سرنوشت» او خوانده می‌شد. خواست خدا بود اما انعطاف داشت، زیرا مرد حق انتخاب داشت. دختر بزرگ که شد می‌دانست «باید برود»، «می‌آیند و او را می‌گیرند»، والدینش «او را می‌دهند»، اغلب در سنین پایین و بر خلاف میلش «فروخته» خواهد شد. پسر که بزرگ می‌شد می‌دانست پدرش به او زن خواهد داد.

میل به بچه‌دار شدن بر پسر آوردن متمرکز بود؛ همه آرزوی پسر داشتند، اما به هر حال «ناخواست» دختردار می‌شدند. زنان برای تداوم اصل و نسب و برای کار خانگی مردان مورد نیاز بودند، اما «مورد نیاز بودن» به خودی خود باعث قدرت یا موقعیت نمی‌شد. پدر اغلب دخترش را سربار می‌دانست، زیرا همین که دخترش «مفید» واقع می‌شد، نه او، بلکه تبار شوهرش از کار و رحم او سود می‌بردند. برای به دست آوردن زن «مفید»، مرد باید هزینه پرداخت می‌کرد. بیشتر پدران مقداری از مهریه و شیربها را برای خرید وسایل خانه برای خانه جدید دخترانشان استفاده می‌کردند. دیگران بیشتر آن را برای خود نگه می‌داشتند و یا بیشتر برای زن گرفتن برای پسران شان خرج می‌کردند. مواردی که دختران را برای رفع خصومت‌ها به جای دیه شوهر می‌دادند تا دهه ۱۳۶۰ از مواردی رایج بودند.

این ویژگی‌های ساختاری به «بی‌توجهی بی‌خطر» به دختران منجر شد. این موضوع، عواقبی همچون مرگ و میر بالایی نوزادان دختر و در پی آن کمبود زنان را در برداشت که به نوبه خود منجر به ازدواج کودکان دختر شد، در حالی که مردان در کل در اواخر دهه بیست سالگی خود

ازدواج می‌کردند. مانند سایر نقاط ایران، ازدواج از پیش ترتیب داده شده کودکان و بارداری نوجوانان عادی تلقی می‌شد. کمبود زنان همچنین به افزایش مهریه و شیربها منجر شد: زمانی که پدر مجبور بود برای همسر پسرش پول بیشتری بپردازد، برای دخترش هم قیمت‌ها را بالا می‌برد.

اقتدار درون خانواده گسترده، به جنس و سن بستگی داشت: کودکان دختر خردسال پایین‌ترین رتبه را داشتند. برادران نسبت به پدری که برای دخترانش «قلبی نرم» داشت اغلب اقتدار بیشتری بر خواهران خود داشتند.^{۵۷۸} با این حال، خواسته‌های برادران اغلب از سوی خواهران که از راه شخصیت، شایستگی کاری و وابستگی‌های عاطفی‌شان برای خود در خانواده قدرت ایجاد کرده بودند به چالش کشیده می‌شد. برادر مورد علاقه (یا بزرگ‌تر)، با خواهر محبوب خود در اختلافات احتمالی زناشویی یا نیازهای وجودی او در آینده متحد می‌شد. با این حال، قدرت غیررسمی به معنای اقتدار نبود و در اختلافات جدی، خواهران باید به خواسته‌های برادران خود تن می‌دادند. در مسائل زناشویی، برادران با خواهران مانند اشیایی رفتار می‌کردند که می‌توانستند به نفع خود از آن‌ها استفاده کنند.^{۵۷۹} علاوه بر این، در قوانین ایل، زمین و دارایی مرد به پسرانش می‌رسید. دختران هیچ چیز با ارزشی به ارث نمی‌بردند و از این رو برای امرار معاش به طور کامل به مردان وابسته بودند.

وظیفه اصلی والدین، که یافتن همسر برای فرزندان بود، به دلیل کمبود زن سخت بود. پسران و مردان در انتخاب همسر خود تا حدی حق انتخاب داشتند. قوانین دینی به دختر اجازه می‌داد که خواستگار را رد کند اما نه اینکه بخواهد سلیقه و علاقه خود را بیان کند. با این حال، در بیشتر موارد، او هیچ شانس برای ابراز اعتراض خود نداشت مگر اینکه دختر خیلی جوان‌تر از

^{۵۷۸} سنت (و قوانین دینی که به صورت محلی درک می‌شود) به مردان بالای ۹ سال اختیار بر اعضای زن خانواده را می‌دهد. پسرها یاد می‌گیرند که می‌توانند بر سر خواهرانشان فریاد بزنند بدون اینکه کسی به آن‌ها اعتراض کند، به آن‌ها دستور بدهند و در صورت نافرمانی آن‌ها را بزنند.

^{۵۷۹} این در یک ضرب‌المثل افغانستانی بیان شده است، جایی که روابط مشابه حکمفرما است: «وقتی خواهران کنار هم می‌نشینند، همیشه از برادران خود تعریف می‌کنند. وقتی برادرها کنار هم می‌نشینند، دارند خواهرشان را به دیگران می‌فروشند.»

Eliza Griswold, "The 22 Syllables That Can Get You Killed." BBC, November 16, 2016. Available at www.bbc.com/culture/story/20161116 (accessed November 20, ۲۰۱۷).

آن بود که بفهمد چه اتفاقی دارد می‌افتد. در نبود انتخاب زناشویی، این شکل اجتناب‌ناپذیر کالایی شدن منجر به «فروش» و «خرید» زنان، درست مانند بردگان، می‌شد. این مسئله در کنار عدم دسترسی به منابعی مانند ارث، به این معنا بود که زنان در خانواده پدر و شوهر خود اقتدار نداشتند. اصطلاحاتی که من در اینجا استفاده می‌کنم، «خرید»، «فروش»، «خدمتکار» و حتی «برده» عباراتی هستند که در واقع از سوی مردم محلی، به ویژه خود زنان استفاده می‌شد. آن‌ها ارزیابی بسیار واقع‌بینانه‌ای از معاملات سنتی زناشویی داشتند.^{۵۸۰}

خانواده یک خواستگار برای خواستگاری به اجازه خان نیاز داشت. وقتی پدری برای دخترش بهای گزاف غیرمنطقی می‌خواست، نشان از این داشت که او غیر مسقیم می‌خواست این پیشنهاد را رد کند، اما او نیز بایستی به خان پاسخ می‌داد. پدران و مردان مسن مورد احترام در هر دو خانواده، در مورد عقد ازدواج، از جمله قیمت عروس (شیربها، بشلیک) وارد بحث می‌شدند و به طور غیررسمی از زنان خویشاوند نظرخواهی می‌کردند. پذیرفتن خواستگاری، این توقع را از سوی خانواده عروس برمی‌انگیخت که داماد به خانواده عروس وفادار بماند و از آن‌ها پیروی کند و با نوشتن عقدنامه این موارد را در عمل نشان دهد. عقدنامه‌ها کوتاه و ساده بودند و اغلب، به طور مثال با نوشتن «یک جلد قرآن» به عنوان غرامت، چیزی از هزینه پرداختی به زن (در صورت طلاق) به میان نمی‌آوردند. به عبارتی برخلاف زنان شهری، به زنان روستایی مهریه تعلق نمی‌گرفت. طلاق در میان مردم عادی نادر بود. مردم تلاش می‌کردند تا جایی که می‌توانستند جشن‌های عروسی بزرگ برگزار کنند، بدون اینکه حرص و طمع رئیس‌ان و سران را برانگیزانند، زیرا که اگر مهمانی مجلل بود، سران قبایل ممکن بود خراج بیشتری بخواهند. اما بیشتر مردم فقط می‌توانستند مهمانی‌های کوچک ترتیب دهند، در حالی که مراسم عروسی خان‌ها چندین روز طول می‌کشید و مهمانان زیاد همراه با موسیقی و رقص

^{۵۸۰} در سال ۱۹۹۸، یونیسف شرایط ازدواج کودک و عروس برای کردستان را نوعی بردگی توصیف کرد. این ازدواج‌ها مانند ازدواج‌های سنتی بویراحمد است. نگاه کنید به ناشناس، «ایران: نقض حقوق بشر علیه اقلیت کرد»، عفو بین‌الملل، ژوئیه ۲۰۰۸، ۱-۵۸ (به ویژه به ص ۲۲ مراجعه کنید). موجود در

www.amnesty.org/download/Documents/MDE130882008ENGLISH.pdf

(آخرین دسترسی در ۲۷ ژوئن ۲۰۱۸)

داشتند.^{۵۸۱} همسر جدید در خانواده شوهرش «عروس» نامیده می‌شد. در مجموع، هماهنگی و انجام ازدواج یک امر اجتماعی پرهزینه بود، به ویژه برای خانواده داماد: آن‌ها عروس می‌گرفتند و باید هزینه آن را می‌پرداختند.

عروس جوان در خانه شوهرش فاقد قدرت و اقتدار (به معنای استفاده قانونی از قدرت) بود. او در حین کار برای ایجاد پایگاه قدرت خود در حلقه زنان مجبور بود از همه اطاعت کند. مادرشوهر ممکن بود با مهربانی از او حمایت کند اما مجبور به انجام این کار نبود. زن جوان کمتر شوهرش را می‌دید، در حضور او حسابی «خجالتی» بود و به ندرت او را به طور مستقیم خطاب می‌کرد. در دعوای داخل خانه شوهر بیشتر سمت مخالف او بود. در این شرایط، رابطه خوب او با زنان و بزرگان خانه بیشتر از شوهرش اهمیت داشت.

تقریباً سه چهارم ازدواج‌ها در میان گروه خویشاوندان که هم از سمت پدری و هم مادری با هم نسبت داشتند انجام می‌شد. این نوع ازدواج به همان اندازه که مسئله انتخاب و اولویت باشد، تابع کوچک بودن شعاع امکان ازدواج بود. مردم می‌گفتند که گروه خویشاوندی از ازدواج حمایت خواهند کرد؛ مادر می‌توانست به دختر متاهل خود زمانی که در همسایگی او زندگی کند نزدیک‌تر باشد تا اینکه دختر به روستای دیگر برود؛ و یا خویشاوندان به عنوان پدر شوهر و مادرشوهر بهتر از غریبه‌ها با دختران یکدیگر رفتار خواهند کرد؛ و انسجام گروه خویشاوندی تقویت می‌شود. چنین ازدواج‌هایی ارزان‌تر نیز بود: دو خانواده که خویشاوند هستند می‌توانستند دختران خود را نیز بدون بهای عروس (شیربها، مهریه) مبادله کنند، و هزینه خانواده‌ها را به هدیه لباس و غذا، جشن عروسی کوچک، و یک هدیه اجباری (مانند عسل یا بره) به رئیس کاهش دهند. در ازدواج عمو/خاله/عمه/دایی‌زاده‌ها، زمانی که زن جوان نزد خاله/دایی/عمه یا عمویش نقل مکان می‌کرد، تنها لازم بود با خودش رختخواب بیاورد. در سال ۱۳۷۳، یک زن محلی زندگی خود را در سال ۱۳۲۰ هنگامی که «بسیار جوان» بود، این‌طور توصیف کرد:

^{۵۸۱} رقص‌های عشایری جداسازی جنسیتی می‌شد: رقص‌های دور هم حلقه‌ای شکل زنانه و «رقص‌های چوبی» مردان وجود داشت که با همراهی نوازندگان دهل و سرنا اجرا می‌شد. همه می‌توانستند شرکت کنند و تماشا کنند جز ملا و خانواده‌اش: برای آن‌ها رقص و موسیقی حرام و از نظر شرعی غیر مجاز بود.

هر خانواده یک اتاق (تو) در خانه‌ای از سنگ و گل با ایوانی در جلو و تنوری برای پخت و پز داشت. اتاق در یک گوشه کوتاهش دارای یک انباری سکو مانند چوبی (تواره) بود، در گوشه‌ای دیگر یک سیلوی سفالی بزرگ (تاپو) برای غلات برای دور نگه داشتن موش‌ها داشت و یک تنور دیگری هم وجود داشت. در برخی از خانه‌های قدیمی این تنور در وسط اتاق بود با یک سوراخ دود در سقف. اجاق و پنجره در خانه‌های خشتی با دیوارهای توخالی برای ذخیره گندم بعدها به وجود آمدند. شب یک فرش پارچه‌ای یا یک حصیر نمدی روی زمین خاکی پهن می‌کردیم. روی آن فرش دیگری بود. وقتی پسری ازدواج می‌کرد، سه شبانه روز با عروسش در جایی جداگانه، اغلب در انبار کسی می‌ماندند. مادرانشان برایشان غذا درست می‌کردند. پس از آن، زندگی آن‌ها در خانه پدرشهر بود. همه در یک اتاق می‌خوابیدند، پیر و جوان، بیمار و سالم، همه. داماد باید به سرعت و بی سر و صدا کارش را با عروسش انجام می‌داد. من خیلی جوان ازدواج کردم - چه می‌دانستم «ازدواج» یعنی چه؟ فقط فکر می‌کردم لباس نو می‌گیرم و با عمه‌ام زندگی کنم. من سه بار سقط داشتم. بعد از اینکه اولین فرزندم را به دنیا آوردم به اتاق خودمان نقل مکان کردیم. دوازده بار باردار شدم و تنها پنج فرزند تا بزرگسالی رسیدند. بسیاری از زنان سقط جنین داشتند. خیلی زود ازدواج می‌کردند.

در این شرایط، رابطه جنسی برای هر دو زوج تازه دشوار بود و داستان‌هایی در مورد شوهران بی‌تجربه وجود دارد که در انجام انتظاری که از آن‌ها می‌رفت مشکل داشتند. از بین رفتن باگرگی زن و حاملگی او نشانه موفقیت‌آمیز بودن رابطه جنسی بود و این موضوع از سوی زنان مسن‌تر خانه نظارت می‌شد.^{۵۸۲}

^{۵۸۲} رابطه جنسی به عنوان یک ضرورت طبیعی، تعیین شده از سوی خداوند، و حتا یک مسئله بهداشتی، به ویژه برای مردان، که با ازدواج میسر می‌شود، تلقی می‌شد. رابطه جنسی نامشروع و حاملگی در ازدواج‌های کودکان بعید است، اما در داستان‌های عامیانه نقش‌ماپه‌ای است که به کشتن مادر و کودک ختم می‌شود. رابطه جنسی خارج از ازدواج نادر بود و اغلب برای جلوگیری از یک فاجعه، به طور مثال اینکه کودکان در نتیجه طلاق مادر خود را از دست ندهند، پنهان می‌شد.

حتا پس از اینکه شوهر اتاقی در کنار خانه پدرش می‌ساخت، آسپزی و زندگی شان مشترک بود. زنان بیشتر وقت خود را با زنان دیگر در حیاط می‌گذراندند. زنان در حالی که شوهران‌شان با هم رابطه نزدیک فامیلی داشتند، ممکن بود با هم غریبه باشند. در بهترین حالت، آن‌ها در کارهای روزمره بسیاری که تمام روز و نیمی از شب‌شان را پر می‌کرد، به ویژه در بیلاقات کوهستانی، با دیگران کار می‌کردند.^{۵۸۳} مردان بیشتر روز را در مزارع و مراتع بودند و به محض بازگشت به خانه حق داشتند که غذا (و رابطه جنسی) در انتظارشان باشد. تمام کارها به وسیله زنان، از جمله زنان باردار و شیرده، بدون خوردن غذای کافی انجام می‌شد. ضعف جسمانی که به صورت ناتوانی در انجام سریع و رضایت بخش کارها خود را نشان می‌داد، همراه با مداخله در امور یا عادات کاری یکدیگر، کنترل فرزندان، تهمت سهل‌انگار بودن یا داشتن خواسته‌های نامعقول و تفاوت‌های شخصیتی که آرامش زنان را به هم می‌زد، همه این‌ها ناگزیر برای شوهران نیز مشکل‌ساز شد. به همین ترتیب اختلاف و تنش بین برادران (اغلب در مورد مسائل اقتصادی) باعث اختلاف و تنش بین همسران آن‌ها نیز می‌شد. بیشتر شوهران، زنان «گستاخ» را کتک می‌زدند. حکایات در مورد دشمنی بین زنان و در مورد تدابیر دغل‌کارانه مردان و زنان در نفوذ فکری بر دیگری برای حفظ جایگاه خود در سلسله‌مراتب موقعیت و جایگاه فردی، بسیار بیشتر از خاطرات خوش است، اگرچه داستان‌هایی از دوستی‌ها، احساسات گرم و اوقات خوش در حیاط‌های شلوغ نیز وجود داشت.

هر عروس جدید برای یک مادرشوهر سن و سال دار، در درجه اول یک کلفت بود. هر چه عروس جوانتر بود، نظارت بر او راحت‌تر بود و آسان‌تر می‌شد او را به یک «عروس خوب» تبدیل کرد، که کمتر احتمال داشته باشد بعدها مادرشوهر خود را به چالش بکشد. نقطه منفی جوان بودن عروس برای مادر شوهر این بود که در ابتدا باید از «دختر» (دوار) مراقبت می‌شد از آن جا که بچه بود و خوشحال نبود و اینکه ممکن بود برای مدتی طولانی باردار نشود زیرا احتمال داشت مادر عروس دامادش را برای جلوگیری از رابطه جنسی با دخترش طلسم (کیربند) کرده باشد. اگرچه «همه» می‌دانستند که رابطه جنسی اجباری به بسیاری از

^{۵۸۳} کارهای خانه شامل خانه‌داری و مراقبت از کودکان؛ تهیه آب در کیسه‌های سنگین پوست بز و تهیه هیزم؛ دوشیدن بزها و تبدیل شیر به ماست و کره (چربی)؛ جمع‌آوری و خشک کردن سبزیجات وحشی، انواع توت‌ها، میوه‌ها و بلوط؛ پختن نان، وچین کردن مزارع و برداشت عدس؛ ریسندگی پشم و بافتن قالی و پارچه روی دستگاه باندگی. رجوع کنید به فریدل، «عرصه عمل زنان در روستاهای ایران؛ Women's Spheres of Action in Rural Iran».

کودک همسران و شوهرانشان آسیب وارد می‌کند و اینکه شوهرانی که از نظر جنسی بسیار فعالند برای دختران «نارس» بد هستند، با این حال رابطه جنسی و بارداری دلیل وجودی زن به شمار می‌آید. حاملگی دختران کودک همسر قبل از شروع اولین خونریزی ماهانه نیز گاهی اتفاق می‌افتاد.^{۵۸۴} در خاطرات زنان سالخورده، سال‌های اولیه ازدواج آن‌ها «سخت» یا حتی «بسیار بد» بود و بارنج ناشی از وجود رابطه جنسی ناخواسته و بارداری و همچنین بودن در کنار زنان ناسازگار و ستیزه جو در خانه و طغیان‌های خشونت‌آمیز شوهر همراه بود. داستان‌های خودکشی و گزارش‌های روزمره عروس‌های جوان که به خانه پدر برمی‌گشتند و تهدید به خودکشی می‌کردند تا اینکه دوباره به شوهرانشان برگردند، گواه این مشکلات است.^{۵۸۵}

برای یک مادرشوهر، همسر کوچکترین پسرش از همه مهم‌تر بود، زیرا حق وراثت فرزند کوچک‌تر، ایجاب می‌کرد که پسر نزد پدر و مادرش بماند و در سنین پیری از آن‌ها مراقبت کند. گرامتی که به او داده می‌شد شامل خانه پدری و سهم اضافی از ارثی که بود که به بقیه هم می‌رسید. مراقبت روزانه از افراد مسن اما بر دوش عروس بود. اگر او با والدین شوهرش رابطه خوبی داشت (و در بسیاری از خانواده‌ها این طور بود)، خانه در آرامش بود. اما اگر زن جوان «متکبر، بی‌رحم، گستاخ، تبیل» بود یا اگر مادرشوهر «ظالم» بود، زندگی در خانه به سرعت پر ماجرا می‌شد، مردان به دعوا کشیده می‌شدند و رابطه زناشویی به میدان جنگ تبدیل می‌شد. اقدام به خودکشی از سوی زنان جوان در چنین خانواده‌هایی زیاد رخ می‌داد.

بیشتر ازدواج‌ها تک همسری بود. آن زمان چندهمسری نشانه‌ای از موقعیت اجتماعی و اقتصادی بالا بود که مناسب شرایط طبقه بالای ایل و عشیره‌ای بود. بسیاری از خان‌ها در طول زندگی خود به طور همزمان بیش از چهار همسر داشتند که از نظر شریعت مجاز بود - حاکم مشهور سی سخت دوازده زن داشت - و برخی نیز خیلی راحت زن مرد دیگری را که خوششان می‌آمد برای خود «می‌گرفتند». یک لطیفه قدیمی درباره مردی است که همسرش بسیار ساده

^{۵۸۴} این بدان معناست که دختر با ساخته شدن اولین تخمک خود و قبل از قاعدگی باردار شده است.

⁵⁸⁵ For such conditions, see also Sana Safi, "Why Female Suicide in Afghanistan Is So Prevalent," BBC News, July 1, 2018. Available at www.bbc.co.uk/news/world/asia/44370711 (accessed August 18, 2018). The reasons given are the same as in Boir Ahmad, but suicide attempts in Boir Ahmad have declined as socioeconomic and cultural conditions for women changed for the better. Statistics for Boir Ahmad, such as are available, are unreliable.

و معمولی بود و خان از او پرسید چگونه می‌توانست با چنین زن زشتی زندگی کند. مرد گفت: «این کار به اندازه پیدا کردن زنی که بتوانم برای خودم نگه دارم و خان او را از من نگیرد، سخت نیست.» هنگامی که یک فرد عامی زن دوم می‌گرفت، مردم فکر می‌کردند که او «دیوانه» (ماس، کلو) زن به خصوصی است یا میل جنسی برآورده نشده دارد. عشق دیوانه‌وار، به عنوان یک وضعیت مخرب و تاسف‌بار، به ویژه برای مردان، در نظر گرفته می‌شد که آن‌ها را به سمت افسردگی و خشونت سوق می‌دهد. در مقابل، شرایط خانی که شیفته زیبایی همسرش شده بود، ممکن بود شاعرانه تلقی شود. در میان عوام، هیچ مرد عاقلی، زن دوم نمی‌گرفت، مگر اینکه زن اول او بدون فرزند می‌بود یا بیوه برادر مرده‌اش به شوهر نیاز داشت. ازدواج با بیوه برادر منطقی بود. زن در خانواده‌ای که او را از قبل خریده و در هر حال صاحب فرزندانش بودند می‌ماند. اگر چنین ازدواجی رخ نمی‌داد، او مجبور بود بدون فرزندان نزد پدرش برگردد. این کار در مورد طلاق نیز همین‌طور بود و شوهر می‌توانست به راحتی زنش را طلاق دهد به گونه‌ای که زن بچه‌دار «حتا فکرش را هم نکند» چه کاری کرده که باعث شده مرد بخواهد او را رها کند. طلاق گرفتن برای زنان بویراحمد در آن زمان یک گزینه واقع بینانه نبود. بردباری، وابستگی متقابل، مراقبت از فرزندان و وفاداری اغلب باعث می‌شد زوج‌ها همدیگر را دوست داشته باشند و فداکاری کنند، اما رابطه دوستانه صمیمی و بامحبت بدیهی تلقی نمی‌شد. هدف یک زوج این بود که مسئولیت‌های جنسیتی مربوط به خود را به آرامی و باصداقت انجام دهند.

در چرخه زندگی زناشویی، زندگی زن و شوهر رفته رفته آسان تر می‌شد زیرا بچه‌ها که بزرگ‌تر می‌شدند به آن‌ها کمک می‌کردند. مادران از دخترانشان کمک می‌گرفتند و می‌توانستند در اختلاف با شوهرشان یا بعدها با عروس‌شان روی حمایت پسرانشان حساب کنند. مادرشوهر، خانم خانه بود، مسئول همه بود و همه چیزهایی را که شوهرش به خانه می‌آورد مدیریت می‌کرد. موقعیت آن زن به عنوان همسر زمانی دوباره تغییر می‌کرد که حمایت عاطفی دخترانش را از دست می‌داد، زیرا ازدواج کرده و می‌رفتند و او را با عروس‌ها تنها می‌گذاشتند. بیشتر زنان مسن‌تر، به ویژه بیوه‌ها، می‌گفتند که ترجیح می‌دهند با دختر خود یا به تنهایی زندگی کنند و بسیاری از مردان بیوه سالخورده آرزو داشتند که خود همسری می‌داشتند تا به جای همسر بی‌توجه پسرش از او مراقبت کند. با این حال، اقوام نزدیک آن‌ها را از این کار منع می‌کردند، زیرا این می‌توانست نشان‌دهنده این باشد که پدر در خانه پسر مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد.

در حالی که افراد مسن مریض بار سنگینی بر دوش مراقبت‌کنندگان بودند، ضعف مسن‌ترها به عروس‌هایی که تا پیش از آن زیر دست آن‌ها رنج کشیده بودند، فرصتی می‌داد که کم و بیش آشکارا از «پیرزشت»‌های خانه متنفر باشند.^{۵۸۶}

تا زمانی که زوج‌های مسن به «نشستن» (به جای کار و دستور دادن) وادار می‌شدند، تقسیم کار جنسیتی تا پیری به همان شکل باقی می‌ماند. به این معنا که یک زن پیر و دردمند همچنان از شوهر پیرتر خود مراقبت می‌کرد، با اینکه او دیگر کار مردانه نمی‌کرد و در دوران استراحت دائمی بود. بسیاری از همسران (زنان) سالخورده از سلامتی خود و موقعیت خود و امثال خود به عنوان مراقبت‌کننده نالان بودند، که منجر به این جمله معروف شد که خلق و خوی پیرزن ها بدتر می‌شود و آن‌ها افرادی ناخوشایند و بداخلاقند.

این فرض‌ها و ساختارهای اجتماعی-اقتصادی که ازدواج در آن‌ها شکل می‌گرفت، توسط مدرنیته و آمدن «پیشرفت» به چالش کشیده شد.^{۵۸۷}

ازدواج در دروان مدرنیته پهلوی

بنا بر درک محلی، مدرنیته به معنای پیشرفت بود و چیز خوبی بود که سلامت و زندگی بهتر را نوید می‌داد. با پخش اخبار از شهرهای اطراف در مورد محصولات و روش‌های کشاورزی جدید، نحوه عملکرد اقتصاد نقدی، و خانه‌های بهتر، آموزش و دارو، اقتدار خان‌ها شکسته شد و مدرنیته به بیشتر مناطق عشایری وارد شد. حکومت پهلوی در حدود سال ۱۳۱۰ با وجود مخالفت رهبران مذهبی و عشیره‌ای، مدارس سکولار را در این منطقه راه اندازی کرد. برای زندگی آسان‌تر در سی‌سخت، ایده آموزش به عنوان یک راه - برای بسیاری، تنها راه - رایج

^{۵۸۶} خاطرات مبهم از قرار دادن گاه و بی‌گاه افراد مسن و ناتوان در غاری نزدیک در گذشته‌های دور (قبل از تأسیس روستای سی‌سخت) یا نگهداری آن‌ها در سبدهایی که از تیر خانه آویزان شده بودند، تا همین قرن بیست و یکم در مکالمات شنیده می‌شد.

^{۵۸۷} «پیشرفت» یک مفهوم کلیدی در بویراحمد کنونی است. این جا را ببینید:

Reinhold Loeffler, "The Ethos of Progress in a Village in Iran," *Anthropology of the Middle East* 6/2 (2011): 1-13.

شد، به ویژه در میان مردان که متوجه شدند پسرانشان برای انجام وظایف خود به مهارت‌های جدیدی نیاز دارند، زیرا زمین‌های شان دیگر تاب تحمل جمعیت فزاینده را نداشت. پس از مرگ آخرین خان والا مقام (در سال ۱۳۴۲)، سلطه استبدادی بسیاری از خان‌های کوچک‌تر تضعیف شد. با این حال، سبک زندگی و انتظارات مردم از اربابان جدید - ژاندارم‌های شاه، ژنرال‌های ارتش و مدیران بویراحمد - به کندی تغییر می‌کرد. مردم همچنان فقیر، سخت‌کوش، در وضعیت بد سلامت، سوء تغذیه، بدهکار به وام‌دهندگان خارجی و وابسته به ساختارهای استبدادی بودند. مرگ و میر نوزادان به کندی رو به کاهش می‌رفت. به دلیل تداوم نامتوازن بودن نرخ مرگ و میر بین زن و مرد، زنان همچنان کمیاب بودند، ازدواج‌ها کم و بیش ترتیب داده شده پیش می‌رفت، زندگی همچنان بر اساس جداسازی جنسیتی و تکمیل‌کنندگی نقش زن و مرد بود. این شامل امورات روزمره و فضاهای کاری نیز می‌شد، که همه چیز در درون یک سلسله‌مراتب اجتماعی قرار داشت که در آن مردان تقریباً قدرت مطلق بر زنان داشتند. با این حال، مردم - و به ویژه زنان - به تدریج به تفاوت‌های سبک زندگی و سطح آسایش و امنیت که در بسیاری از جوامع خارج از آن‌ها دیده می‌شد آگاه شدند و توقع شان را از زندگی بالاتر بردند.

ازدواج نیز با ادامه محدودیت‌ها، تغییر چندانی نکرد - فقط گران‌تر شد. قیمت عروس و سایر خواسته‌ها از خانواده خواستگار افزایش یافت: زوج جوان (یا بستگان عروس) به جای زندگی در خانه والدین شوهر یا نزدیک به آن‌ها، خواستار یک دستگاه - اتاق، تور، ایوان - مخصوص به خود با وسایل خانگی ضروری شدند (ضروری معنایی گسترده داشت). با افزایش ثروت و همچنین تحصیلات، تفاوت در موقعیت اجتماعی افزایش یافت و چک و چانه زنی بر سر موقعیت، در سیاست ازدواج نیز گنجانده شد. به عنوان مثال، زمانی که پدری در برابر پولی که بابت قیمت عروس دریافت می‌کرد، پول بیشتری را برای خرید کالاهای گران قیمت خانه برای زوج جوان خرج می‌کرد، نشان می‌داد که از نظر اجتماعی خود را بالاتر از خانواده داماد قرار می‌دهد. در آینده، او ممکن بود به خود اجازه دهد در اینکه خانواده دامادش چطور با دخترش رفتار می‌کنند دخالت کند یا از دامادش بیش از حد کمک بخواهد. نامزدی، امضای رسمی قرارداد ازدواج و عروسی به مجالس مفصل و پرهزینه‌ای تبدیل شد که به مهمانی‌های خان‌ها و رؤسا شبیه بود.

با این حال، در فرآیند فردسازی که همراه با سوادآموزی و مدرنیته بود، جوانان شروع به نظر دادن کردند و شنیدن نظرات فرزندان در مورد همسران احتمالی‌شان برای والدین «عادی» شد. دختری که اگر یک نسل قبل خواستگاری را رد می‌کرد و ممکن بود از سوی والدین یا برادرانش مورد ضرب و شتم قرار گیرد، اکنون فشار بسیار کمتری احساس می‌کرد که پیشنهاد بهترین پسر بعدی را بپذیرد تا «کنیز» خانه‌اش شود.^{۵۸۸} انتخاب همسر به عنوان یکی از ویژگی‌های قابل قبول پیشرفت تلقی می‌شد، با اینکه نگرانی‌ها و اضطراب‌های شدید زیادی بر سر انتخاب «اشتباه» یک پسر یا دختر وجود داشت. در واقع، مردان آنقدر به دلایل هوسبازانه و احساسی (مثل چند بار دیدن دختری در راه رفت و برگشت از مدرسه) دختر انتخاب می‌کردند که ضرب المثلی جدید وضعیت دشوار والدین را نشان می‌داد: «سوختنت با خودته!» (سوخت سوزت تی خوته)، به این معنی که «اگر از دست همسرت عذاب کشیدی هرگز من را سرزنش نکن». مردان جوان از دشواری آشنایی و دیدار با زنان جوان شکوه داشتند، زیرا دختران همیشه «به هم چسبیده بودند» و در اجتماع «گله‌ای رفت و آمد می‌کردند». زنان جوان حتا شانس کمتری نیز برای ملاقات با همسران احتمالی داشتند و در حالت دفاعی بودند و امیدوار بودند و دعا می‌کردند که هیچ «گدای بی مصرف زشت پیری» به سراغشان نیاید. گروه‌های همسن و سال که از نظر جنسیتی جدا شده‌اند اکنون اطلاعات در مورد همسران احتمالی را از راه خواهر و برادر و خویشاوندان به یکدیگر منتقل می‌کردند. با این حال، هر چند این انتخاب ضعیف بود، اما این فرض را که ازدواج زود هنگام یک اصل اجتناب‌ناپذیر از جانب خدا و نهادی است که با عقل سلیم جور در می‌آید، مورد بحث و جدل قرار داد.

نبود زمین‌های قابل کشت، این امر را، به ویژه برای پسران کوچک‌تر، ضروری کرد تا در خارج از شهر خود به دنبال شغل و درآمد باشند: مردان، مانند مردان دیگر نقاط ایران (و سایر مناطق فقیر در آسیا)، زن و فرزندان خود را برای ماه‌ها ترک می‌کردند تا در کشورهای حوزه خلیج فارس کار کنند. زنان «بی سرپرست» آن‌ها در خانه می‌بایست به ویژه مراقب آبروی‌شان باشند. زنان تا زمانی که پسرانشان به اندازه کافی بزرگ نشده باشند - یا نخواستند باشند - که با دست‌ان خود کار کنند، مجبور بودند برخی از وظایف مردانه مانند پاک کردن برف از پشت بام‌ها یا حتا شخم زدن یا درو کردن را، به طور مخفیانه انجام دهند تا کاملاً به کمک خانواده شوهر

^{۵۸۸} با این حال، مواردی وجود دارد: یک زن محلی گفت که هر خواستگاری را رد کرده است تا اینکه خانواده‌ای سید او را خواستند، که او با وجود ناراحتی جرات نداشت فردی از نسل پیامبر را رد کند.

وابسته نشوند.^{۵۸۹} کمک برادرشوهرها برای انجام این کارها ممکن بود با کمال میل باشد، اما این خطر وجود داشت که آن‌ها بعدها ادعای محصول زمینی را که برای برادر غایب‌شان کشت کرده بودند داشته باشند: حق انتفاع یک قانون قدیمی عشیره‌ای بود که در این موقعیت‌های کاری جدید مطرح می‌شد.

اگرچه غیبت شوهران برای زنان مشکل‌ساز بود، اما زنان متوجه شدند که می‌توانند به تنهایی از پس زندگی برآیند، به ویژه زمانی که «اندکی پیشرفت»، مانند شیر آب در حیاط، اجاق گاز، یک مغازه جدید بقالی و کمی پول تو جیبی (از طرف شوهر) زندگی را آسان‌تر می‌کرد. زنان همان‌طور که همیشه از آرد و عدس و آنچه شوهرانشان از بازارهای شهری می‌آوردند خوب نگهداری می‌کردند، اکنون در مدیریت پول مهارت پیدا کردند. طلاق و چندهمسری همچنان نادر بود. برای زوجها رضایت و نارضایتی به این بستگی داشت که هر دو طرف چگونه مسئولیت‌های مربوط به خود را انجام می‌دادند، اینکه آیا زنان نزدیک به خانواده یکدیگر را دوست داشتند یا نه و اینکه آیا به ارث و مسائل اقتصادی به طور عادلانه در گروه‌های خویشاوندی رسیدگی می‌شد یا نه.

مدرنیته در سلامت، آموزش و ازدواج

با کاهش قدرت و اقتدار سران ایل، برنامه‌های مدرن‌سازی دولتی در سی‌سخت در دهه ۱۳۵۰ به ویژه در بهداشت عمومی و آموزش شکوفا شد. در عین حال، تخریب محیط زیست، از بین رفتن مزارع به دلیل رونق ساختمان‌سازی، و گسترش باغات، گله‌داری را کاری بی‌سود و فایده‌کرد و زنان مهم‌ترین وظایف اقتصادی خود را از دست دادند: یعنی فرآوری شیر و پشم. آن‌ها مشغول به انجام کارهای پر مشغله در خانه شدند و به شوخی از «تبل و چاق شدن» یا «درد ناشی از نشستن زیاد» حرف می‌زدند. برنامه‌های سلامت و بهداشت عمومی با افزایش امید به زندگی و کاهش نرخ مرگ و میر نوزادان/کودکان، رشد جمعیت را افزایش داد. این افزایش

^{۵۸۹} مادرانی که آرزوی طبقه متوسط بودن داشتند، مرتب پسران خود را از انجام کارهای سطح پایین و نوکری منع می‌کردند تا آن‌ها را برای زندگی بهتر، بسته به سطح سواد و مطالعه‌شان، آماده کنند.

جمعیت از منابع اقتصادی محلی پیشی گرفت. پیش از این در سال ۱۳۴۴، پدر و مادرها نگرانی خود از آینده فرزندان‌شان را بیان کرده و خواستار داروهای ضد بارداری شده بودند. کودکان دیگر یک محصول اجتناب‌ناپذیر ازدواج نبودند و نگهداری از آن‌ها داشت پرهزینه می‌شد. اینکه «تعداد زیاد» فرزند خانواده را در فقر نگه می‌دارد، شعاری بود که کودکان در مدرسه و بزرگ‌ترها از رادیو، از دکتر و از یکدیگر می‌شنیدند. در بسیاری از روستاها، این ایدئولوژی جدید، وظایف والدین، نگرش بزرگسالان نسبت به فرزندان، و پویایی روابط درون خانواده، از جمله روابط بین دو همسر را به سمت خودمختاری و آسان‌گیری هر چه بیشتر تغییر داد.^{۵۹۰} «آزادی» نتیجه «پیشرفت» در زبان سیاست بود. برای زنان، این به معنای حجم کاری آسان‌تر، شوهری آسان‌گیر و یک زندگی راحت بود. اما برای مردان بسیار دشوار شده بود تا انتظارات همسر و فرزندان خود را برآورده کنند. وام‌های مورد حمایت دولت امکاناتی را فراهم کرد که به زودی یک ضرورت تلقی می‌شد.

ویژگی مهم دیگر مدرنیته آموزش بود. برنامه اصل چهار ترومن در سال ۱۳۳۰ به ایران معرفی شد. تا سال ۱۳۴۰، این برنامه با ایجاد چادرهای مدرسه‌ای که به همراه آن‌ها حرکت می‌کرد، سوادآموزی را به صورت محلی در اختیار دختران و پسران عشایر قرار داد. اکنون جوانان محلی شامل مردان و چند زن، که در مدرسه تربیت معلم عشایری در شیراز آموزش دیده بودند، شروع به آموزش شاگردان کردند.^{۵۹۱} مردم این را به عنوان یک نقطه عطف در پیشرفت دانستند: تدریس اولین شغلی حقوق‌گیری بود که نه تنها برای مردان جوان محلی بلکه برای زنان جوان نیز در دسترس بود. در تلاش برای یک زندگی طبقه متوسطی، ازدواج و انتظارات جنسیتی، به ویژه در رابطه با پول، مشکل‌ساز شد. در بسیاری از (اگر نه در بیشتر) خانواده‌های کشاورز،

^{۵۹۰} برای درک اهمیت مفهوم «پیشرفت» در منطقه، این جا را ببینید: Reinhold Loeffler, "The Ethos of progress." هر چند این آسان‌گیری، پیدا کردن همسر از سوی والدین را از بین نبرد. در سال ۱۳۷۳، زمانی که دو جوان از خانواده‌های غریبه که از نظر اجتماعی نیز در شهر با هم در ارتباط نبودند، نامزد شدند، همسایه‌ها نمی‌دانستند چه قضاوتی باید بکنند تا اینکه یکی از خادم‌های مسجد گفت که پدران این زوج هر دو از مداحان معروف مسجد هستند. در آن زمان محافل مسجدی با دیگر حوزه‌های اجتماعی همپوشانی داشتند.

Erika Friedl, "A Brief History of Childhood in Boir Ahmad, Iran," *Anthropology of the Middle East* 12/3 (2017): 6–19.

⁵⁹¹ President Harry S. Truman's "Point Four" development program included a tent-school program for nomads, led by M. Bahmanbegi, a Qashqa'i. It was a great success.

زنان همیشه مدیریت مواد غذایی در خانه را بر عهده داشتند و اکنون اضافه شدن مدیریت دستمزد شوهرانشان یا درآمد کشاورزی به لیست کارهایشان امری آسان بود، اما مردان حقوق‌بگیر این امر را نپذیرفتند. از نظر آن‌ها، مدیریت چک حقوقی معیاری برای وضعیت و اعتبارشان بود و برای بسیاری از آن‌ها، اگر همسری داشتند، مدیریت حقوق و دستمزد او را نیز شامل می‌شد. یک معلم گفت: «چک حقوق مانند یک گونی آرد در آشپزخانه نیست که همسر با آن نان درست کند.»

اولین معلم زن در سی‌سخت، سه خواهر از خانواده یک خان بزرگ سابق، نمونه خوبی از این تغییرات را نشان می‌دهند. پدر باسوادشان پسر نداشت و به دختران خواندن و نوشتن آموخت. خواهر بزرگ‌تر در اوایل نوجوانی در ازدواجی که در اصل به دلایل سیاسی ترتیب داده شده بود، به خانی در دهکده‌ای دور «داده شد». او دو فرزند داشت که شوهرش درگذشت. او به جای ماندن و ازدواج با برادرشوهر، تصمیم گرفت که آن‌جا را ترک کند و معلم شود با اینکه سرپرستی فرزندانش را از دست داد. خانواده شوهرش اعتراض سختی کردند، اما مادر با اراده و بی‌هوش و همچنین داییش از او حمایت کردند و گفتند که حقوق معلمی او بعدها به تحصیل پسرانش در دانشگاه کمک می‌کند. او موفق شد: فرزندانش مدرک دانشگاهی دارند و «پیشرفت خوبی کرده‌اند.» او بعدها با یکی از بستگان خوب خود ازدواج کرد و یک مدرسه خصوصی دایر کرد.

خواهر بعدی، قبل از ازدواج با پسرعموی خود که او هم معلم بود، در سن پانزده سالگی در مدرسه تربیت معلم پذیرفته شد. در مجموع همه قبول داشتند که این دو جوان با وجود مخالفت «همه» ازدواج کردند. این زوج به زودی به خانه‌ای جداگانه نقل مکان کردند تا از دخالت اقوامی که شوهر جوان را ولخرج و بی‌ادب می‌نامیدند، جلوگیری کنند.^{۵۹۲} حقوق شوهر برای نیازهایشان ناکافی بود، اما همسرش اصرار داشت که خودش حقوقش را مدیریت کند. حرف‌های تندی رد و بدل می‌شد. برای زن، تدریس، مدیریت امور مالی خانه و مراقبت از خانه و فرزندان، و همچنین خدمتکار (اصطلاحی که زن به کار برده بود) همسرش بودن، با وجود داشتن کمک‌های گوناگون، کاری طاقت‌فرسا بود. شوهر از بی‌احترامی به خود به عنوان سرپرست خانواده و از اینکه نه حقوقی از زن می‌گیرد و نه از خدمات مرسوم همسری که

^{۵۹۲} در جوامع مردم‌محور، این امر رایج است که شوهر برای مطیع نگه داشتن زن، او را از بستگان و آشنایانش جدا کند.

درآمدی ندارد، مانند شام مناسب، برخوردار است شکایت داشت و می‌گفت که همسرش تنها املت درست می‌کند. اختلافات آن‌ها توجه را به تضاد بین محدودیت‌های زمانی یک زن شاغل و انتظارات مرسوم شوهر جلب می‌کرد. وقتی شوهرش درگذشت، او دوباره ازدواج نکرد، بلکه به تدریس ادامه داد، مدرک دانشگاهی گرفت و مدیر مشهور دبیرستان دخترانه محل شد، که به خرد، اقتدار، مهارت‌های آموزشی و خلق و خویی که داشت معروف بود. در سرتاسر منطقه، داستان او به یک داستان هشداردهنده تبدیل شد: زن شاغل با شوهرش ناسازگار است، مگر اینکه به او اجازه دهد پولش را مدیریت کند.

خواهر سوم هم معلم شد. او که از سن پایین با کوچک‌ترین پسرخاله‌اش نامزد شده بود، پس از ازدواج در خانه خانواده او زندگی می‌کرد و در امور خانه‌داری و مراقبت از کودکان از خاله و خاله‌زاده‌هایش کمک کامل می‌گرفت. شوهرش حقوق هر دوی آن‌ها را عاقلانه مدیریت می‌کرد: آن‌ها به ترتیب اهمیت، یک ماشین، یک خانه خوب و یک زندگی آرام داشتند.

برای دو نسل بعدی، چنین مواردی نشان‌گر انتخاب و پیامدهای آن برای یک زن جوان بود: یا باید آرزوی شغلی با «پولی در جیب» می‌داشت که موقعیت او را بالا برد و حتا طلاق او را راحت‌تر کند و به احتمال زیاد به قیمت ناراضی بودن شوهر تمام شود، یا اینکه می‌باید وابسته به شوهری باشد که ممکن بود مهربان و از نظر مالی قابل اعتماد باشد یا نباشد. برای مردان، انتخاب این بود که یا همسری شاغل داشته باشند و در نتیجه آن خدمات زناشویی محدود، تنش در خانه، سهل‌انگاری در مورد فرزندان و شاید نداشتن مدیریت پول خود را تحمل کنند، یا در غیر این صورت یک همسر خانه‌دار بدون شانس برای پیشرفت در سبک زندگی و خانواده‌ای تک حقوقی را انتخاب کنند. برای بیشتر مردان و به ویژه مادرانشان، همسر خانه‌دار همچنان برتری داشت.

در دهه ۱۳۶۰ «سه سال مدرسه ابتدایی برای یک دختر کافی است» ورد زبان‌ها شد.^{۵۹۳} دختران اما مخالف بودند. دغدغه اصلی بسیاری از دختران دبیرستانی این بود که تا پیش از پایان مدرسه نامزد نشوند.^{۵۹۴} دختران نوجوان برای فرار از «چشم‌چرانی» مردان جوان و

^{۵۹۳} انقلاب ۵۷ در این تحول مدرنیته شدن در سی سخت تغییری ایجاد نکرد.

^{۵۹۴} نظام آموزشی ایران برای زنان و دانش‌آموزان روستایی سهمیه‌های پذیرش دانشگاهی دارد، که بر آتش آرزوهای دختران می‌دمد بدون اینکه همه آن‌ها را برآورده کند، زیرا رقابت برای رسیدن به تحصیلات دانشگاهی شدید است و این یک موضوع سیاسی بحث‌انگیز در ایران است.

جاسوسان آن‌ها (خواهر و مادر مردان)، خود را به ندرت نشان می‌دادند، با چادرهای بلند بیرون می‌رفتند و «به هیچ کس نگاه نمی‌کردند»، از صحبت با ناشناس با تلفن خودداری می‌کردند و با بستگان خود (به خصوص برادران و مادر بزرگ‌ها) که می‌خواستند مطمئن شوند از آن‌ها «مراقبت می‌شود»، دعوا می‌کردند.

با وجود مشکلات پیچیده زنانی که سر کار می‌رفتند، زنان دیگر از این سه خواهر پیروی کردند. هنگامی که دور از خانه بودند، به شدت مطالعه می‌کردند و از مدهای لباس سنتی زنان ثروتمند قشقای که در مدرسه با آن‌ها آشنا می‌شدند، کپی می‌کردند.^{۵۹۵} در بازگشت به خانه، به عنوان معلم، آن‌ها به الگوهای قوی تبدیل می‌شدند - الگوهای جذاب، مورد احترام و مورد حسادت دانش‌آموزان دخترشان.

اولین فارغ‌التحصیلان دانشگاه محلی (از سال ۱۳۴۵) مردانی بودند که حقوق خوبی داشتند، ازدواج سنتی کرده و همسران خانه‌دار داشتند. با این حال، اولین کسی که پزشک شد، به انتخاب خود با یک زن شاغل حرفه‌ای شهری ازدواج کرد، اما همسر او زندگی روستایی را تحقیر می‌کرد. این زوج از آن محل رفتند و صاحب فرزند شدند، اما ازدواج‌شان با مشکلاتی روبه رو شد و زن از کار کردن دست کشید. این دومین مثالی بود که مردم محلی به عنوان هشدار در مورد اجازه دادن به جوانان برای انتخاب همسر، بازگو کردند: جوانان، هر چقدر هم که تحصیل کرده باشند، نه تجربه و نه خرد کافی برای یک انتخاب عاقلانه دارند.

ازدواج یک پزشک زن محلی در سال ۱۳۷۳ نیز به عنوان نمونه استفاده می‌شد. او به طور مرتب پیشنهاد ازدواج یک مرد محلی ثروتمند را رد کرد، هر چند که بستگان هر دو طرف موافق بودند. با این حال، به گفته زن اصرار آن مرد نشان می‌داد که «سرنوشت» او همین خواهد بود و در نتیجه تنها کاری که توانست انجام دهد این بود که اصرار کند که می‌خواهد مدرک پزشکی‌اش را پیش از عروسی بگیرد. زن و شوهر به خاطر گرفتن مشاغل پردرآمد از آن منطقه دور شدند، اما مشکلات معمول را تجربه کردند: اطرافیان شوهر می‌گفتند که او «زن ندارد» و بچه‌ها «مادر ندارند» زیرا زن «شب و روز» کار می‌کرد. اطرافیان زن می‌گفتند که او از سوی

^{۵۹۵} لباس سنتی عشایری زنان این منطقه شبیه به لباس زنان قشقای در استان فارس است. این شامل یک کلاه، مقنعه و شال است که سر را می‌پوشاند و چند دامن گشاد و بلند، یک پیراهن بلند و یک ژاکت مخملی است. لباس‌های قشقای بسیار ظریف‌تر، رنگارنگ‌تر و گران‌تر از حد توان زنان بویراحمدی بود.

شوهرش به سختی حمایت می‌شود، در کار خانه به هیچ کمکی نمی‌تواند اتکا کند و شوهر پرمشغله‌اش از خانواده‌اش غافل شده است. (هر چند که این زوج شکایتی نداشتند.) تمایل به «ازدواج بر مبنای تفاهم و علاقه مشترک» در هیچ یک از این موارد مطرح نبود. (حتا اشاره‌های کوچکی که زنان جوان در مورد کشتی خاص به خواستگار یا شوهر داشتند تنها در نسل گذشته، در اواخر دهه ۱۳۷۰ بیان می‌شد.) در عوض از دهه ۱۳۵۰، مشکلاتی که مطرح می‌شد مربوط به کار بیش از حد زنان و اختلاف بر سر اقتدار، پول، قدرت و خدمات بود. برای بیشتر زنان شاغل، فشار برای انجام خدماتی که از یک مادر/همسر انتظار می‌رفت بیشتر از مزایای درآمد حاصل از شغل آن‌ها بود، حتا اگر خودشان حقوق‌شان را کنترل می‌کردند. این وضعیت مشکل‌ساز پس از انقلاب ۵۷ بدتر شد. در سرتاسر ایران، شغل کمیاب بود، با این حال آرزوها برای یک زندگی «مدرن» و در شان طبقه متوسط همچنان وجود داشت. این آرزوها شامل داشتن یک خانواده هسته‌ای در خانه مجهز شخصی، لذت بردن از غذای خوب، لباس‌های شیک و ماشین بود. چنین خواسته‌هایی تنها در صورتی می‌توانست برآورده شود که مرد شغل خوبی می‌داشت. اگر همسرش هم کار می‌کرد، احتمال داشت برای کارهای خانه از شوهرش کمک بخواهد. مردم، درباره این تقسیم کار تازه «زیاد» صحبت می‌کردند و این موضوع باعث نارضایتی و ناراحتی بین زن و شوهرها می‌شد، اما تغییر کمی در مسئولیت‌های خانگی زنان ایجاد کرد.^{۵۹۶}

انقلاب ۵۷، جنگ ایران و عراق ۱۳۵۹-۱۳۶۷، تحریم‌ها از سوی ایالات متحده، «حکومت مالاها» و چند وضعیت کلان اجتماعی-اقتصادی دیگر، باعث شد که حتا شغل‌های کمتری برای زنان در مناطق روستایی نسبت به شهرها در دسترس باشد. در عین حال، برنامه دولتی تنظیم خانواده [پس از جنگ] که متری و موفق بود به سرعت از افزایش جمعیت جلوگیری کرد. در نتیجه، نرخ باروری در سراسر کشور، از جمله در این بخش از منطقه عشایری، به شکل حیرت‌آوری پایین آمد.^{۵۹۷} با این حال، نبود امکانات مراقبت از کودکان در خانواده‌های

^{۵۹۶} این شکایت‌ها همچنان در ایران فراوان است. در سال ۱۳۹۵، یک استاد شهری دانشگاه گفت، مهم نیست که

چقدر خسته است، باید هر شب یک شام حسابی برای شوهرش بپزد.

⁵⁹⁷ On fertility management, see chapter 11 in Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Agnes G. Loeffler and Erika Friedl, "The Birthrate Drop in Iran," *Homo: The Journal of Comparative Human Biology* 65/3 (2014): 240-55.

جدید، کوچک‌تر و مستقل، دلیل عمده‌ای شد که چرا زنان به دنبال شغل نمی‌گشتند، حتا با اینکه پول نداشتند. تناقض این جا بود که کمبود کار نیز به یک دلیل بود - و همچنان همان است - که زوجها می‌خواستند تعداد فرزندانشان را به «یک یا دو» محدود کنند، حتا اگر مادر در خانه می‌ماند: آن‌ها می‌گویند که پرورش بیش از دو فرزند موفق در دنیای رقابتی با اتکا بر یک درآمد، کاری غیرممکن شده است. اگرچه زنان ایرانی، از جمله زنان روستایی، جزو بهترین تحصیل‌کرده‌ها در خاورمیانه هستند، ایران یکی از پایین‌ترین رتبه‌ها در نیروی کار دستمزدی زنان را دارد.^{۵۹۸}

بدیهی است که این امر نتیجه چیزی بیش از یک اقتصاد بد است. در سطح محلی، یکی از دلایل، این فرض قدیمی و فراگیر است که این وظیفه مرد (از سوی خدا) است که از همسری که عقد کرده و برایش پول پرداخت کرده مراقبت کند و زندگی فرزندانش را تأمین کند. به عبارت دیگر، زن و فرزندان می‌توانند از شوهر/پدر خواهان سرپرستی و رزق کامل شوند. تأمین‌کننده خوب، مردی موفق و مورد احترام است. سهل‌انگاری و بی‌توجهی یکی از معدود دلایل قانونی برای یک قاضی است تا به زن اجازه طلاق دهد. در قوانین سنتی عشیره‌ای، مالکیت زن شامل مالکیت دارایی و همه متعلقات آن زن می‌شد، خواه فرزند باشد و خواه اقلام با ارزش مانند قالیچه و سرشیر یا درآمد زن از شغلی که دارد. همه این‌ها به شوهر تعلق داشت. با همین منطق، وظیفه پدر برای مراقبت از دختر مجرد، شامل مطالبه بخشی یا تمام درآمد او در صورت نیاز نیز می‌شد. پس از ازدواج، این حقوق و وظایف به شوهر منتقل می‌شد.^{۵۹۹} کار کردن، هم در خانه و هم در محل کار و سپردن درآمد به شوهری سخت‌گیر و

^{۵۹۸} توده‌ای شدن تحصیل در مقطع کارشناسی در ایران به رغم تلاش‌های مکرر دولت برای محدود کردن دسترسی زنان به آموزش عالی منجر به این شد که بیش از نیمی از دانشجویان زن باشند. با این حال، در سال ۱۳۹۶، مشارکت زنان در نیروی کار در ایران کمتر از ۱۷ درصد بوده است. ببینید:

https://www.theglobaleconomy.com/Iran/Female_labor_force_participation/ (accessed January 9, 2019).

^{۵۹۹} در مقابل، در محافل محافظه‌کار شهری، پدران و شوهرانی که به دختر یا زن اجازه کار کردن می‌دادند، به او اجازه نمی‌دادند حتا یک ریال از حقوق خود را برای خانه خرج کند. ز. قطریفی، که در دهه ۱۳۴۰ مدیر مدرسه‌ای در شیراز بود، تعریف کرد که حتا نمی‌توانست یک جفت کفش برای خود بخرد. بعدها که در جوانی بیوه شد، طلایی که با حقوقش خریده بود به او این امکان را داد که فرزندانش را خودش بزرگ کند (ارتباط شخصی، ۱۳۷۳). در سال ۱۳۹۱، والدین شهری معلمی در بویراحمد که با همسر بیکار و والدین او زندگی می‌کرد، اصرار داشتند که دخترشان درآمد خود را حفظ کند: آن‌ها گفتند اگر شوهرش نمی‌تواند هزینه نگهداری او را بپردازد، وظیفه پدر شوهر است. در سی سخت، معدود مردانی

پرتوقع گزینه جالبی برای زنان نبود. در عوض، زنان جوان امیدوار بودند یک شوهر ثروتمند، که به خوبی زندگی را تامین می‌کند و به کمک مالی او نیازی ندارد داشته باشند. داشتن همسری اهل خانه و فرزندی درست تربیت شده و مرتب، به نفع شوهر بود تا آسایش و موقعیت و آبروی او تامین شود زیرا نشان می‌داد وضع مالی اش خوب است و نیازی به درآمد زن شاغل ندارد. به اندازه کافی نمونه وجود دارد تا حکمت چنین نگرش‌هایی را «ثابت» کند و حتی در یک موقعیت اقتصادی سخت نیز آن‌ها را معتبر جلوه دهد.

فرض فراگیر دیگر وراثت است. از آنجایی که عرف ایل و عشیره‌ای مردان را مسئول نگهداری از فرزندان خود می‌داند، یک فرزند پسر متاهل در اقتصاد سنتی از پدرش انتظار داشت که به اندازه کافی به او دام و زمین دهد تا او را بلافاصله پس از ازدواج مستقل کند. این انتقال منابع که جزئی از ارث او محسوب می‌شد، با حسادت از سوی سایر پسران حساب و کتاب و نظارت می‌شد تا به طور نابرابر تقسیم نشود. (این امر همچنین مخالفت پسران با ازدواج مجدد پدر بیوه سالخورده را توضیح می‌دهد: پسران بیشتر و همسر جدید داشتن مسئله ارث را پیچیده می‌کند.) با این وجود، پسران کوچک‌تر احساس می‌کردند محروم شده‌اند زیرا برادران بزرگ‌تر پیش از همه سراغ «بهترین» بخش از هر چیز می‌رفتند و اگر کوچک‌ترها تحصیلات و شغل حقوق‌بگیری می‌داشتند، پسران بزرگ‌تر احساس محروم شدن می‌کردند و این را به عنوان ارث برادران جوان به حساب می‌آوردند. خواهران به هیچ وجه زمین و دارایی به ارث نمی‌بردند، زیرا شوهرانشان موظف بودند از آن‌ها مراقبت کنند. برادران مجبور بودند امکانات لازم برای حمایت از خانواده‌ای که تشکیل داده بودند را داشته باشند. این عوامل به تغییر ترتیب و قرارهای ازدواج در نسل کنونی در آغاز قرن بیست و یکم منجر شدند.

ازدواج در «زمانه کودکان»

که دختر یا همسر حقوق بگیر دارند، روش خرج کردن خود را متناسب با نیازهای پیش رویشان می‌کنند. مردی بدهکار بارها و بارها از دختر متاهل شاغلش درخواست پول می‌کرد، با این استدلال که چون شوهرش از او مراقبت می‌کند، او به هر حال به حقوقش نیاز ندارد. این مرد هرگز از پسران خود کمک نخواست.

مردم محلی اشتیاق به داشتن یک سبک زندگی راحت، شیک و جدید در ایران دارند که شبیه برنامه‌های تلویزیونی خارجی و زندگی عمه/خاله/دایی/عموزاده‌های خارج از کشور باشد که فیلم می‌فرستند و گاهی به آن‌ها سر می‌زنند. زنان زمانی که ازدواج نکرده‌اند از پدرشان خواهان امکانات تحصیل، لباس، لوازم آرایشی و سفر هستند؛ از شوهرشان هم ماشین، آپارتمان، مبلمان، جواهرات، فقط یک فرزند و مسافرت می‌خواهند.^{۶۰۰} ترجیح‌شان این است شغل‌های «لوکس» داشته باشند، که یعنی یک شغل پشت میزی با درآمد خوب و ساعات کاری خوب. در دهه گذشته، عبارت «کار نیست» به معنای نبود چنین مشاغل خوبی در سراسر ایران بوده است.^{۶۰۱} بیشتر مشاغل موجود در مناطق روستایی برای مردی که سرپرست خانواده باشد، به اندازه کافی درآمد ندارد. جوانان سی‌سخت باید ازدواج خود را به تعویق بیندازند: وجود «دختران» و «پسران» سی‌ساله بسیار عادی شده است. مردان جوان، در سنی که پدربزرگ و مادربزرگشان در آن زمان مسن به حساب می‌آمدند، از اینکه می‌بینند «هیچ کس» نیستند احساس استرس دارند. مردم می‌گویند زنان جوان کمتر رنج می‌برند: آن‌ها ترجیح می‌دهند با والدین مهربان و فقیر خود بمانند تا اینکه با شوهری افسرده، عصبانی و فقیر ازدواج کنند. علاوه بر این، آن‌ها این امکان را دارند تا از نیمی از ارث پدری، طبق قوانین شرعی کمک‌هزینه دریافت کنند. اکثر مردان مسن محلی مقداری درآمد از کشاورزی یا فروش زمین دارند که به تأمین هزینه‌های زندگی کمک می‌کند، حتی اگر خرج فرزندان بزرگسالی که هنوز با آن‌ها زندگی می‌کنند را هم بدهند. چنین حمایتی ممکن است حتی به همسر پسر بیکارشان نیز برسد، زیرا مسئولیت پدر در بردارنده مسئولیت‌های پسر نیز می‌شود. در سال ۱۳۸۳، یک مهندس زن مجرد محلی، شغلی را در شمال ایران رد کرد و گفت که ترجیح می‌دهد در خانه پدرش بیکار بماند تا اینکه در یک مکان دور و کوچک با حقوق کمی زندگی کند یا خدمتکار مادرشوهر شود. در محافل اجتماعی که آرزوی زندگی طبقه متوسط را دارند، بیکاری در واقع به یک «کالای لوکس» تبدیل شده است.^{۶۰۲} یک مرد طبقه متوسط با یک درآمد و یک فرزند باید

^{۶۰۰} یک باور عمومی که پزشکان از آن حمایت می‌کنند، وجود دارد که می‌گوید افسردگی در زنان به دلیل نبود

تفریحاتی مانند سفر است. یک شوهر «خوب» همسرش را به سفر می‌برد.

^{۶۰۱} در سال ۱۳۹۴ از دانش‌آموزان دبیرستانی محلی خواستم تا بهترین رشته‌های تحصیلی را رتبه‌بندی کنند. آن‌ها بر اساس دستمزد بهتر و ساعات منقطع‌تر، داروسازی را بالاتر از پزشکی و رادیولوژی را بالاتر از جراحی قرار دادند.

^{۶۰۲} This is a term used by A. J. Ghose, "The Luxury of Unemployment," *The Economist* 6/9 (2018): 65.

دلیل شاغل بودن همسرش را توجیه کند، به خصوص اگر زن او یک شغل کم‌اعتبار و کم‌درآمد مثل پرستاری داشته باشد. زنان روستایی فقیرتر کمتر محدود هستند: بسیاری از آن‌ها در کنار سایر مشاغل به کار برداشت میوه ادامه می‌دهند و درآمد اندک خود را همیشه به نفع خانواده مدیریت می‌کنند.

در این شرایط ازدواج‌های از پیش تعیین شده و سنتی چندان معنا ندارد و در میان جوانانی که حق انتخاب همسر را «آزادی» می‌دانند، محبوبیت چندانی ندارد. تعداد کمی از والدین هنوز اصرار دارند که فرزندان‌شان با خویشاوندان خود ازدواج کنند، اما بیشتر آن‌ها می‌خواهند که فرزندان‌شان با افرادی در طبقه اجتماعی خود و با چشم انداز اقتصادی خوب ازدواج کنند، افرادی که شناخته شده و قابل اعتماد هستند و با شخصیت و عادات فرزندان‌شان «تناسب» دارند. اما برای جوانان انجام این کار به نسبت دشوار است. مردان جوان شکایت دارند که زنان جوان در انتخاب شوهر «مشکل‌پسند» و والدین آن‌ها «حریص» شده‌اند؛ خانواده دختر قبل از اینکه حتی «به عنوان یک فرد به او نگاه کنند» درباره وضعیت اقتصادی خواستگار احتمالی اطلاعات جمع می‌کنند. مهریه در ایران به حدی بالا رفته است که در سال ۱۳۹۴ دولت سعی کرد آن را به حدود ۳۵۰ میلیون تومان (به صورت سکه طلا) محدود کند، و مردان جوان و خانواده‌هایشان دوست ندارند به آنچه ممکن است در آینده تبدیل یک فاجعه اقتصادی شود تعهد کنند. داستان‌هایی در مورد زنان جوان معروف شده است که گویا همچون شکارچی، منتظرند تا ازدواج کنند و پول خوبی از مهریه پس از طلاق بگیرند. زنان جوان شکایت دارند که مردان جوان فقط «دختران زیبا» از خانواده‌های مرفه را می‌خواهند تا در خانه خدمتکار ارزانی باشند. علاوه بر این، مراسم عروسی و تدارک عروسی آنقدر گران شده است که انتظار می‌رود بیشتر دامادها تا سال‌ها بدهکار باشند. در سال ۱۳۹۴، آرایش مرسوم عروس و کرایه لباس سفید، مساوی با حقوق ماهیانه یک معلم بود و مراسم عروسی که پیش از این در حیاط خانه و با غذاهایی که زنان می‌پختند برگزار می‌شد، به مهمانی‌های شیک و پرهزینه در هتل با موسیقی و رقص تبدیل شد. در میان اقشار نخبه ایل، مدهای گران‌قیمت، نوسنت‌گرا، و «ایلاتی» در عروسی‌ها ظاهر شد و گرفتن جواهرات طلا، که وزن می‌شدند، برای عروس مرسوم شد. مردم با عباراتی همچون «چشم مردم» یا «از دیگران عقب نماندن» از چنین ولخرجی‌های دردناک مالی دفاع می‌کردند: هیچ دامادی نمی‌خواهد او را کنس و خسیس بخوانند. هدایای عروسی که مهمانان می‌بردند در رقابت‌ها بر سر موقعیت در سطح محلی

اهمیت داشت از آن جا که بسیاری از خانواده‌ها آن را در برابر همه نوشته و اعلام می‌کردند. در سال ۹۴، یک کارمند بانک محلی به شوخی گفت که هر سال باید برابر با یک ماه حقوقش را برای هدیه در عروسی اقوام خرج کند.

در بازی ازدواج، جدای از پول، مردان و زنان جوان همچنین آرزوی داشتن شریکی دارند که بتوانند با آن‌ها «صحبت کنند» و «دوستش داشته باشند»، علاقشان مشترک باشد و سوابق تحصیلی مشابهی داشته باشند. یعنی آرزوی یک رابطه نوپا بر مبنای تفاهم و علاقه مشترک را دارند. اما اگر به قول یک زن محلی «او تمام روز بیرون باشد و من پشت در بسته تنها باشم» یا به قول یک مرد شاغل با همسری زیبا، زمانی که «او مدام به مادرش سر می‌زند و فقط در مورد لوازم آرایش صحبت می‌کند»، ایجاد اعتماد و راحتی دشوار است. ساکنان شهرهای کوچک عشیره‌ای از قرار و مدارهای شهری و «مدرن» برای داشتن زندگی مشترک که به «ازدواج سفید» معروفند و از روابط نزدیک خارج از ازدواج در آن شهرها آگاهند، اما در سطح محلی، این غیرقابل تصور است که یک زن و مرد جوان در یک «ازدواج سفید» یا ازدواج موقت (صیغه)، با هم زندگی کنند در حالی که در محاصره خویشاوندان تهمت‌زن خود هم باشند.^{۶۰۳} می‌گویند این کار را فقط در شهر می‌توان انجام داد که در آن آزادی بیشتر است.

همه اینها مربوط به امری می‌شود که جوانان در ایران در کل به آن «آزادی» می‌گویند: آزادی برای شرکت در هر آنچه که دنیای‌شان ارائه می‌دهد، بدون کمترین دخالت مقامات، چه دولت، نهادهای مذهبی و والدین باشند و چه همسران. قواعد و قوانین اخلاقی کمی ملایم شده‌اند و افراد زود یاد می‌گیرند که آن‌ها را زیر پا بگذارند. مردم می‌گویند روابط نامشروع مخفیانه در حال افزایش است. نگهداری از کودکان در چشم‌انداز زندگی خوب، گنجانده نمی‌شود: بچه داشتن کاری پر خرج و پر کار است و فرد را محدود می‌کند، به خصوص در نبود کمک بستگان در مراقبت از کودکان در خانواده‌های نومکانی که مستقل و دور از بستگان زندگی می‌کنند. همین امر در مورد مراقبت از سالمندان نیز صدق می‌کند که بر زوج‌ها استرس زیادی وارد می‌کند.^{۶۰۴} در سطح محلی، چندین «پیردختر» با حقوقی اندک از پدر و مادرها مراقبت

^{۶۰۳} صیغه که در شرع جایز است و برای محدود کردن روابط نامشروع در بین جوانان توصیه شده است، برای مدت معینی منعقد می‌شود. این نوع ازدواج هرگز در خانواده‌های محترم طرفدار نداشت.

⁶⁰⁴ See also Mary Elaine Hegland, "The Need for a Center for the Elderly and for Widows Living Alone in the Shiraz Area." Paper presented at the First International Conference on Social Policy in the Islamic World, Tehran, May 12–13, 2018.

می‌کنند، در حالی که قرار بود مسئولیت این کار بر عهده برادر کوچک‌تر و همسرش باشد. ازدواج‌های از پیش تعیین و ترتیب داده شده سنتی و «ارزان»، کم و بیش هنوز هم رخ می‌دهند، اما اکنون این امر نتیجه فقر و رکود اجتماعی به شمار می‌آید زیرا داشتن ثروت و زندگی شیک بیشترین طرفدار را دارد.

درخواست طلاق از سوی زنان در سراسر ایران از جمله در مناطق عشایری در حال افزایش است. دلایل طلاق متفاوتند، از اتهامات سنتی و فراوان «بی‌توجهی و سهل‌انگاری» گرفته تا اعتیاد مخفیانه شوهر به مواد مخدر، از «رفتار شوهر مانند خان یا شاه» گرفته تا آزار جسمی و ناتوانی جنسی و یا مخفی کردن ازدواج پیشین. اما زنان مطلقه در وضعیت مالی بدی قرار می‌گیرند. یک شوهر ناراضی می‌تواند به راحتی زن خود را بدون هیچ توجیهی طلاق دهد، درست مانند اجدادش در نسل‌های پیشین، اما قرار و مدارها و برنامه‌ریزی‌های جدید مالی پیش از ازدواج اغلب مانع از این امر می‌شوند. در مجموع، مردان و زنان جوان و والدین‌شان نسبت به خواستگاران (یا عروس‌های احتمالی) که به خوبی نمی‌شناسند، بی‌اعتماد شده‌اند و از اقوام دوردست خود برای کشف سوابق آن‌ها کمک می‌گیرند. زن جوانی گفت: «جاسوس‌ها همه جا هستند.» برادران همچنان دنبال پیدا کردن خواستگار برای خواهرشان هستند: آن‌ها خواهران خود را ملک خود می‌دانند که می‌توانند معامله کنند و خواستگار پیدا کردن را به نفع خواهران می‌دانند و ادعا می‌کنند که دوست برادر فرد شناخته شده‌ایست. معلمان مرد نیز، همان‌طور که یکی به شوخی به من گفت، از موقعیت خود استفاده می‌کنند تا «در استخری از خوشگل‌های جوان و باهوش ماهی بگیرند»؛ او در سال ۱۳۷۷ با یکی از دانش‌آموزان شانزده ساله‌اش «که تازه فارغ‌التحصیل شده بود» ازدواج کرد. از نظر یکی از مدیران مدرسه محلی این رسم دلیلی بود تا اداره آموزش و پرورش اصرار کند تا معلمان زن را برای دانش‌آموزان دختر اختصاص دهند.

تغییر در آداب و رسوم ازدواج مشکلات جدیدی را برای مردم محلی ایجاد می‌کند. هر همسری که مرد از جای دیگری می‌آورد، شانس یک دختر محلی را برای ازدواج می‌گیرد. «پیر دخترها» اکنون در هر فامیلی وجود دارند، اما هیچ برنامه‌ای برای آن‌ها وجود ندارد.^{۶۰۵} این

^{۶۰۵} چند زن محلی، مجرد و شاغل به تازگی ایران را ترک کرده و در خارج از کشور ازدواج کردند. دلیل افزایش ازدواج در مهاجرت از ایران این بود که «شوهران ایرانی خیلی زیاده خواه هستند.» این را ببینید:

موضوع باعث شک و نگرانی و ناراحتی می‌شود. مرد جوانی که قبل از شغل پیدا کردن در شهر، با دخترعموی خود نامزد کرده بود، در شهر «دیوانه» یک منشی شد. در نتیجه لغو نامزدی با دخترعمو، خانواده‌های آن‌ها با هم دشمن شدند. مرد جوان دیگری که همسرش را نزد پدر و مادرش گذاشته بود، هنگام تحصیل در تهران با دانشجویی ازدواج کرد بدون اینکه به او بگوید پیش از آن ازدواج کرده بود. بالاخره معلوم شد و سر و صدا به پا شد و هر دوزن به این دلیل قانونی که مرد بدون رضایت همسر اول زن دوم گرفته از او طلاق گرفتند. و داستان غم انگیز دانشجویی که در شهری تحصیل می‌کرد و عاشق زنی شده بود اما چون نتوانسته بود او را به دست آورد سعی کرد خود را بکشد.

چنین داستان‌هایی در آغاز جنبش «انتخاب آزاد» در حدود سال ۲۰۰۰ میلادی (آغاز قرن بیست و یکم) روایت می‌شد.^{۶۰۶} همان‌طور که یک مرد جوان گفت، «همه حرف‌ها» بر سر تجارت، سیاست و ازدواج است: «اگر دختر خاله‌ات را دوست داری، با او ازدواج کن تا مادرت خوشحال شود؛ اگر هم‌کلاسی خوشگلت را دوست داری و اگر توانایی مالی داری با او زندگی کن. اما حواست به دخترانی باشد که دنبالت می‌افتند: بیشتر آن‌ها زنان بدی هستند که به خاطر پول با هر کسی می‌روند.» این شامل زنان متاهل هم می‌شود که شوهران‌شان چشمان‌شان را روی رابطه‌های مخفیانه زنان‌شان می‌بندند زیرا درآمد اضافی زن زندگی‌شان را بهتر می‌کند. «دختران بد شهر» که دوست دارند «گرل فرند» مردان پولدار باشند، داستان‌هایی درست می‌کنند که مردم محلی با هیجان تعریف می‌کنند.

حتا در روستاها نیز که کنترل اجتماعی و محدودیت‌های اقتصادی همواره باعث شده است چندهمسری نادر باشد، ترس از چندهمسری افزایش یافته است. در سال ۱۳۸۵، یک مدیر دبیرستان محلی گفت که نگرانی اصلی دانش‌آموزان دخترش این است که می‌ترسند پدرشان آن‌ها را به عنوان همسر دوم «بفروشد» یا خودش زن دوم بگیرد. تا سال ۹۴، مردم محلی با حالتی سرزنش‌آمیز در مورد اینکه چقدر برای مردان ثروتمند شهری قابل قبول شده بود که یک

Mary Elaine Hegland, "Social Mobility in the Shiraz Suburb of Aliabad: Living Standards, Marriage and Desire for Diaspora." Paper read at the Fifteenth Conference of the European Association of Social Anthropologists, Stockholm, August 12–14, 2018.

⁶⁰⁶ See, for example, Pardis Mahdavi, *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2009); Padideh Pakpour, *Identity Construction: The case of Young Women in Rasht* (Uppsala: Uppsala University Press, 2015).

همسر جوان و دوم بگیرند، صحبت می‌کردند: این نشان‌دهنده توانایی اقتصادی آن‌ها بود و همسر جدید زندگی راحت در آپارتمان خود داشت. اما جنبه‌های رمانتیک «عشق» در هیچ داستانی چندان شنیده نمی‌شود.^{۶۰۷} یک مرد محلی تاجر با همسر دوم جوان به من اطمینان می‌داد که هرگز همسر اولش را طلاق نخواهد داد زیرا او را «واقعاً» دوست دارد، اما همسر دومش گفت که منظور او این است که پرداخت هزینه نگهداری همسر اول نسبت به پولی که برای طلاق باید به او بدهد کم‌تر است. از آنجایی که ازدواج‌های مدرن در ایران به پول وابسته‌اند، این سوال طرح می‌شود که با توجه به اقتصاد بد کشور، مردم چگونه می‌توانند آرزوی ازدواج و داشتن خانواده طبقه متوسط را داشته باشند. یک پاسخ، وام‌ها و بدهی‌های حمایت شده از سوی دولت است. یک کارمند بانک گفت وام‌ها «مهم‌تر از حقوق هستند، هر چند که مهم‌تر از این، فرصت‌های اقتصادی است که برای افراد باهوش در یک «اقتصاد دوم» قوی غیرقانونی فراهم می‌شود. مردم همان گسست رفتاری، اخلاقی و قانونی را در خود می‌بینند که «در همه جا» می‌بینند: در دولت، با ملاها و در تجارت. همه ادعا می‌کنند که چاره‌ای جز انجام این کار ندارند، زیرا رفاه و آینده فرزندان‌شان در میان است.^{۶۰۸} مردم این دوره سخت را «دوره بچه‌ها» می‌نامند: امروزه از نظر بسیاری از والدین، به جای اینکه فرزندان مانند گذشته همچون دارایی یک خانواده دیده شوند، نوعی تخلیه اقتصادی به شمار می‌آیند که مانند «دیکتاتورها» یا «شاهان کوچک» رفتار می‌کنند. سلسله‌مراتب قدرت درون خانواده وارونه شده است: والدین سفارشات فرزندان را برای خرید کالا و انجام کارهای مختلف انجام می‌دهند و در صورت انجام ندادن ممکن است مورد پرخاش و توهین قرار بگیرند. والدین

^{۶۰۷} یک نمونه، ماجرای خواستگاری یک زن شاغل محلی متدین است که در سال ۹۴ به مدت شش سال ازدواج کرده بود. «من فکر می‌کردم که همه چیز در یک ازدواج آزادانه مساوی با «عشق» پرشور است. اما راستش مردان اطراف من: خوش‌قیافه، ساده، پسرهای پولدار، خنگ و خجالتی، هیچکدام باعث نشدند توجهم جلب شود. مردی بود که من چند بار در کلاس با او صحبت کردم، ساکت بود و جذابیت خاصی نداشت، فقط مهربان و محترم بود. او اهل یک روستای کوچک نه چندان دور از محل من بود و یک بار با همان اتوبوس به خانه رفتیم و تمام راه را با هم صحبت کردیم. وقتی از من خواست با او ازدواج کنم، قبول کردم، با اینکه هرگز هیچ عشق پر شوری احساس نمی‌کردم. اما ما خوشبختیم!»

^{۶۰۸} ایران رتبه ۱۳۱ از ۱۷۶ را در «شاخص ادراک فساد ۲۰۱۶» دارد. *شفافیت بین‌المللی* ۲۰۱۸. موجود در www.transparency.org (دسترسی در ۳۰ ژوئن ۲۰۱۸). به طور محلی، اصطلاحی که بیشتر استراتژی‌ها را در اقتصاد سیاه عادی می‌کند، مجبور است: مردم ادعا می‌کنند که چاره‌ای ندارند، همان‌طور که مجبور بودند از خواسته‌های غیراخلاقی یک خان اطاعت کنند.

شاغل کودکان خردسال را در خانه تنها می‌گذارند؛ «پسران» و «دختران» فارغ‌التحصیل دانشگاه با والدین خود زندگی می‌کنند، در حالی که زوج‌های پیر تنها زندگی می‌کنند زیرا فرزندانشان از آن‌ها مراقبت نمی‌کنند. یک استاد جامعه‌شناسی محلی درباره کم شدن تعهدات خانوادگی و نرخ پایین زاد و ولد در ایران توضیح کوتاهی داشت: «چرا زحمت بکشیم؟» به این معنا که این شرایط به نوعی لذت‌گرایی خودتنهاپندارانه دامن می‌زند، که به نظر او از لحاظ اخلاقی نامطلوب و با اخلاق سنتی مردم ایران بیگانه است، اما اکنون «از بالا تا پایین» در همه جای کشور وجود دارد.

ازدواج و مذهب

کمبود اشارات به اسلام در این فصل دلایل ویژه دارد: در گذشته، اسلام در بویراحمد به عنوان یک ایدئولوژی برای توجیه (و نه ایجاد) روابط اجتماعی عمل می‌کرد.^{۶۰۹} مذهب محلی از ساختارهای سیاسی-اجتماعی سنتی حمایت می‌کرد یا برعکس، مردم محلی دین خود را متناسب با نیازهای خود و در محدوده سیاسی-اقتصادی بنا کردند. قوانین عشیره‌ای در بسیاری از موارد جایگزین قوانین اسلامی می‌شد. دین در جمهوری اسلامی ممکن است اقتصاد را بهتر یا مردم را شادتر نکند، اما قوانین شرعی در مورد ارث، قرار و ترتیبات ازدواج، طلاق، حضانت و مدیریت باروری، زندگی زناشویی محلی را آسان‌تر کرده است. با این حال، قوانین، سلسله‌مراتب قدیمی اقتدار و خواسته‌های جنسیتی را از بین نبردند. این موضوع باعث سردرگمی شده است. بیشتر مردان (و زنان) زمانی که احساس می‌کنند نیاز به تأکید بر ازدواج سنتی و روابط زناشویی دارند، از جنبه‌های اقتدارگرایانه دین به نفع خود استفاده می‌کنند. در مقابل، دیگران، بیشتر زنان، از همان دین الهام می‌گیرند تا فردیت و اقتدار زنانه را در فمینیسم

^{۶۰۹} مذهبی که به طور محلی وجود دارد، به جز حمایت از روابط جنسیتی اقتدارگرا و مردمحور، چیزی درباره ازدواج نمی‌گوید. این جا را ببینید:

Reinhold Loeffler, *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village* (Albany: SUNY Press, 1988); Erika Friedl and Reinhold Loeffler, "Eschatology in Boir Ahmad, Iran," *Anthropology of the Middle East* 13/1 (2018): 55-68; Hegland, "Wife Abuse and the Political System."

اسلامی تشویق کنند و به پیش برند که مخالف ازدواج‌های اجباری و طلاق‌های «سبکسرانه» است، از «آزادی» دفاع می‌کند و به زنانی که مورد بدرفتاری قرار گرفته‌اند انگیزه می‌دهد تا حرف بزنند و حق خود را بگیرند.^{۶۱۰} هرچند، به ندرت کسی می‌تواند منکر تأثیرات آداب و رسوم پدر/مردمحورانه مرتبط با ازدواج باشد که همچنان در قلمرو سیاسی-مذهبی جمهوری اسلامی حاکم است.

^{۶۱۰} زن جوانی که از سوی شوهرش بسیار مورد آزار و اذیت قرار گرفته بود گفت که پس از شرکت در کلاس‌های قرآن، دیگر از شوهرش نمی‌ترسد و اکنون در خانه خود کلاس قرآن برگزار می‌کند. گردهمایی‌های زنانه با انگیزه مذهبی در شهرها باعث حمایت عاطفی زنان می‌شود اما در بویراحمد تقریباً وجود ندارد. برای مثال ببینید:

Sabine Kalinock, "Supernatural Intercession to Earthly Problems: *Sofreh* Rituals Among Shiite Muslim and Zoroastrian Women in Iran," in *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. Michael Stausberg (Leiden and Boston: Brill, 2003), 531–46.

تغییر نگرش و شیوه‌های ازدواج در بین مردم علی‌آباد

از سال ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۷

مشکلات و چالش‌های تازه

ماری ایلین هگلند

وقتی در شهریور ۱۳۹۴ به علی‌آباد رسیدم، نزد دوستم عصمت رفتم که از دیرباز می‌شناختمش. به تازگی او یک خانه کوچک خریده بود و در کنار خواهر یکی دیگر از دوستان عزیزمان به نام مینا زندگی می‌کرد. یک روز شهناز دختر مینا میزبان چند دوست همکلاسی دانشگاهش بود. آن‌ها مدرک کاردانی حسابداری را از موسسه‌ای در حومه شهر در نزدیکی علی‌آباد شیراز دریافت می‌کردند. خانواده حداقل دو تا از دختران که اهل علی‌آباد نبودند در آپارتمان‌هایی در آن سوی شیراز زندگی می‌کردند. از من دعوت شد که به جمع آن‌ها بپیوندم. دو خواهر بزرگ‌تر شهناز و برادر بزرگ‌ترش همگی ازدواج کرده بودند. شهناز نامزد کرده بود و قرار بود در تابستان ۹۶ ازدواج کند. او مشتاقانه منتظر عروسی‌اش بود و دوست داشت با شوهر آینده‌اش و خانواده او وقت بگذرانند. او در مورد جنبه‌های مثبت بچه‌دار شدن صحبت کرد و مشتاقانه منتظر بچه‌دار شدن بود. او امیدوار بود که ازدواج خوبی داشته باشد. زنان جوان در مورد اینکه آیا ازدواج کار خوبی است یا نه صحبت می‌کردند. شکوفه گفت: بله، «اگر مرد شخصیت دوست‌داشتنی و وضع مالی خوبی داشته باشد، ازدواج خوب است.»

نازنین گفت: «نه، من نمی‌خواهم ازدواج کنم. من ازدواج را دوست ندارم. همیشه یک ترسی وجود دارد؛ شاید پشیمان شوی.»

فرد دیگری گفت: «اما زندگی مجردی نیز پشیمانی دارد.»

بعد از من پرسیدند، «به نظر شما دوست پسر داشتن بهتر است یا ازدواج؟»

کمی شوکه شدم و احساس کردم در تنگنا قرار گرفتم. نمی‌خواستم پاسخی بدهم که باعث رنجش والدین شود و گفتم: «به نظر من خوب است قبل از ازدواج کردن، فرد درس بخواند، تجربه کار کردن داشته باشد و پخته شود.» (من به عنوان یک انسان‌شناس، می‌بایست این سؤال را برمی‌گرداندم و از آن برای بررسی نظرات آن‌ها استفاده می‌کردم، اما توانستم خیلی سریع فکر کنم.)

زنان جوان گفتند که تصمیم دارند در ترم آینده به چیزی فکر نکنند: وقتی برای خود بگذارند، فکر کنند و روی سلامتی و ظاهر خود کار کنند. باشگاه بروند. شهناز سعی می‌کرد وزن کم کند و هفته‌ای یک بار به باشگاه ورزشی که ده دقیقه با آن‌ها فاصله داشت می‌رفت. مادر شهناز وارد شد و گفت: «عروسم (این زوج در آپارتمان طبقه بالا زندگی می‌کردند) به باشگاه، دانشگاه و آرایشگاه می‌رود. حالا هم باید به زایشگاه برود.»

بقیه گفتند: «او همیشه به عروسش می‌گوید بچه‌دار شو.» عروس سه سال قبل ازدواج کرده بود و بیست و هفت ساله بود. با اینکه خانواده او در اصل اهل علی‌آباد بودند، در شیراز زندگی کرده بودند و همین چند سال پیش به آنجا برگشتند. کمی بعد وقتی عروس از رانندگی در شهر به خانه برگشت، تصویر پیچیده‌ای ارائه کرد. موهای کوتاه شیک او با رنگ‌های مختلف بلوند رنگ شده بود. شلوار مشکی تنگ پوشیده بود و به زیبایی آرایش کرده بود. با مادرشوهر و پدرشوهرش صریح و راحت صحبت می‌کرد. او ملاحظه‌ای نسبت به آن‌ها از خود نشان نمی‌داد و با همسالانش همان رفتاری را داشت که هر فردی با همسالانش دارد.

این ملاقات، در اوایل کار میدانی سه‌ماهه من در پاییز ۱۳۹۴، نشان‌دهنده معضلات و نگرانی‌های کنونی در مورد ازدواج است. اکنون ازدواج تا حدودی بیشتر از قبل همچون یک انتخاب تلقی می‌شود؛ چیزی که فرد باید برایش تصمیم بگیرد و هر تصمیمی می‌تواند اشتباه هم باشد. اوضاع سخت اقتصادی و نبود فرصت‌های شغلی خوب، به ویژه برای زنان، همراه با محدودیت‌هایی که برای کار زنان وجود دارد، برای بیشتر زنان علی‌آباد به این معناست که در واقع انتخاب زیادی وجود ندارد. چون راه حل دیگری وجود ندارد، اغلب باید ازدواج کنند.

شهناز کمی بعد گفت که واقعاً علاقه‌ای به ادامه تحصیل ندارد. به نظر می‌رسید قصد او ازدواج، بچه‌دار شدن و زندگی شبیه زندگی مادر و دو خواهرش بود - زندگی که شامل رفت و آمدهای خانوادگی و تعامل اجتماعی با اقوام و بستگان خود و شوهرش در علی‌آباد می‌شد. بسیاری از دختران علی‌آباد مانند شهناز به تحصیلات فوق دیپلم در شیراز، در سایر شهرهای استان فارس و یا حتی دانشگاه‌های استان‌های دیگر دسترسی دارند. علاوه بر حضور در کلاس، زنان جوان علی‌آباد، با آیفون به توییت و سایر شبکه‌های اجتماعی دسترسی داشتند^{۶۱۱} و تعامل و ارتباط دانشجویان دانشگاه علی‌آباد با هم‌رده‌های خود در خارج از علی‌آباد - گروه همسالان آن‌ها - بیشتر و قابل توجه‌تر شده بود. دنیای آن‌ها گسترده شده بود.

همچنین در این رویارویی، بین دیدگاه‌های نسل قدیم درباره ازدواج و عقاید و رفتارهای برخی از نسل جوان‌تر تضادی رایج مشهود بود. زنان مسن‌تر این نگرش را داشتند که مردان باید نان‌آور باشند و زنان باید خانه‌دار باشند. وقتی یکی از دوستان گفته‌ام را تکرار کرد که زنان خاورمیانه کمترین میزان اشتغال در خارج از خانه را دارند و در میان آن‌ها زنان ایرانی کمترین میزان اشتغال را دارند، زنان مسن‌تر با خرسندی به هم نگاه کردند.

مادر شهناز می‌خواست عروسش بچه‌دار شود، اما بسیاری از زنان جوان‌تر علی‌آباد می‌خواستند دیر بچه‌دار شوند و وقت خود را صرف دنبال کردن علایق و اهداف خود کنند. اما آرزوهای شهناز بیشتر شبیه آرزوهای زنان مسن‌تر علی‌آباد بود. یکی از دخترخاله‌های شیرازی او گفته بود که دختر خاله/عمه/دایی/عموهای علی‌آبادی شان علاقه‌ای به رسیدن به اهداف تازه یا رشد زندگی خودشان ندارند. عمو.../خاله زاده‌های شهر از نظر رشد فردی، ازدواج، خانواده و فرزندان، تفاوت میان دیدگاه زنان روستایی و شهری را می‌دیدند. آن‌ها مطمئناً می‌گویند، شاید دختران علی‌آباد بیشتر از قبل تحصیل کنند، اما هنوز هم همان هستند. آن‌ها مانند مادر و مادر بزرگ خود به زندگی ادامه می‌دهند. در مقابل، عمو.../خاله زاده‌های شهری می‌گویند، خود آن‌ها خواهان پیشرفت و زندگی بهتر هستند.^{۶۱۲} آن‌ها می‌گویند جهان تغییر کرده است و آن‌ها نیز می‌خواهند تغییر کنند.

⁶¹¹ See Vahideh Golzard and Cristina Miguel, "Negotiating Intimacy through Social Media: Challenges and Opportunities for Muslim Women in Iran," *Middle East Journal of Culture and Communication* 9 (2016): 216-33.

⁶¹² For discussion of another village where the emphasis on progress seems to have been much stronger, see Reinhold Loeffler, "The Ethos of Progress in a Village in Iran," *Anthropology of the Middle East* 6, no. 2 (2011): 2-14.

بسیاری از ایرانیان دوره پویایی از پرسشگری، تغییر و بحث در مورد ازدواج را تجربه کرده‌اند. مشاهدات سه‌ساله من در میان مردم علی‌آباد در سال‌های ۱۳۵۷-۵۸ و همچنین در قرن بیست و یکم تغییراتی را در ایده‌ها و رفتارها در مورد ازدواج در یک دوره چهل ساله آشکار کرد. چنین دگرگونی‌هایی به موازات تغییراتی است که در سایر نقاط ایران رخ می‌دهد و در میان تغییرات شگرف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، مذهبی، اقتصادی و زیرساختی قرار دارد که ایرانیان در چهار دهه اخیر تجربه کرده‌اند.^{۶۱۳} در حالی که در اروپا و آمریکا همان تغییرات مشابه در طول قرن‌ها شکل گرفته است، تغییرات در جامعه ایران در چندین دهه فشرده شده است و در نتیجه، بیشتر محسوس و در تضاد با درک‌ها و رویه‌های قبلی است. همراه با انتخاب‌های جدید و روابط تعدیل شده، مشکلات و معضلات جدیدی پدید آمده است.

درک از ازدواج و شیوه‌های آن در سال‌های ۱۳۵۷-۵۸

در دهه ۱۳۵۰، ازدواج هنوز به صورت امری خودکار در مراحل اولیه چرخه زندگی تلقی می‌شد. والدین ازدواج فرزندان خود را در کنار پدربزرگ و مادربزرگ شدن، اوج زندگی خود می‌دیدند. برای والدین، پیدا کردن همسر برای فرزند چندان پیچیده، سخت و پرهزینه نبود. برای اینکه زن و مرد تبدیل به انسان کامل و بالغ شوند، انتظار می‌رفت که ازدواج کنند و پدر و مادر شوند. به ازدواج به عنوان کاری به نفع مردان نگاه می‌شد و برای نگهداری، سرپرستی و حمایت از زنان ضروری تلقی می‌شد. این درک از ازدواج که یک جنبه ذاتی و ضروری زندگی مسلمانان است بدیهی تلقی می‌شد. حتا افراد دارای معلولیت اغلب ازدواج می‌کردند.

⁶¹³ For more discussion about such changes in Aliabad, see Mary Elaine Hegland (with Zahra Sarraf and Mohammad Shahbazi), "Modernization and Social Change: Impact on Iranian Elderly Social Networks and Care Systems," *Anthropology of the Middle East* 2, no. 2 (2008): 55-74; Mary Elaine Hegland, "Educating Young Women: Culture, Conflict, and New Identities in an Iranian Village," *Iranian Studies* 42, no. 1 (2009): 45-79; Mary Elaine Hegland, "Aliabad of Shiraz: Transformation from Village to Suburban Town," *Anthropology of the Middle East* 6, no. 2 (2011): 21-37; and Mary Elaine Hegland, *Days of Revolution: Political Unrest in an Iranian Village* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014).

ازدواج به قدری ارزشمند، مثبت و از نظر دینی واجب تلقی می‌شد که افراد ثروتمندتر ممکن بود به جوانی که امکانات لازم برای ازدواج ندارد کمک کنند. چنین اهدایی باعث برکت و اعتبار دینی (ثواب) برای فرد نیکوکار می‌شد. به یاد پسرانی که به طرز غم‌انگیزی در سنین جوانی و پیش از ازدواج جان خود را از دست دادند، «حجله‌های عروسی»، یعنی اتافک‌های تزئین‌شده که نماد اتاق عروس بود، برپا می‌شد که در مقابل خانه یک خانواده داغدار یا در چهارراه‌ها گذاشته می‌شد، طوری که حتا مرده‌ها نیز به طور نمادین «ازدواج می‌کردند».

دستاوردهایی که امید می‌رفت از ازدواج به دست آید شامل افزودن یک کارگر زن به خانواده داماد و ایجاد یک شراکت مادام‌العمر در یک تقسیم کار جنسیتی بود: کار زنان به نفع مردان بود و مردان حمایت مادی و مالی برای زنان فراهم می‌کردند. ازدواج هم مردان و هم زنان را قادر می‌ساخت تا به آنچه جامعه ارائه می‌دهد دست یابند - عضویت در جامعه، فرزندان، سکس و جایگاهی در جامعه. به طور کلی، ازدواج این مزایا را به همراه داشت، حتا اگر لزوماً همراهی، حمایت عاطفی، یا صمیمیت به همراه نداشت. انتظاری هم نمی‌رفت که این مزایا به دست آیند.

بیشتر زنان انتظار نداشتند که ازدواج سطح قابل توجهی از منافع مادی را برای آن‌ها به ارمغان بیاورد. حتا در دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ زندگی روزمره علی‌آباد، ساده و حداقلی بود. خانه‌های خشتی با یک یا دو اتاق کوچک که تزئیناتی نداشتند. می‌شد به یک قالیچه ایرانی (گلیم) کوچک و ارزان قیمت، یک دست لباس در سال، یک بار در هفته یا کمتر گوشت و گاهی وقت‌ها برنج امیدوار بود. مردم هر دو هفته یا یک بار در ماه به حمام عمومی می‌رفتند. حتا رادیو هم به تازگی به علی‌آباد آمده بود. فقط دو خانوار تلویزیون داشتند. دو نفر از مردان روستا ماشین داشتند و چند مغازه‌دار یک وانت قدیمی داشتند. زندگی تقریباً برای بقا بود، اما از آنجایی که بیشتر ساکنان روستا در این سطح زندگی می‌کردند، مردم محرومیت خود را انگ نمی‌دانستند.

زمانی که در ازدواج‌های چهل و پنجاه سال پیش مشکلاتی به وجود می‌آمد، زنان گریه می‌کردند، مادران خود را می‌دیدند، چند روزی به خانه‌های پدری‌شان بازمی‌گشتند، با حلقه‌های زنانه همسایه و خویشاوندان ابراز همدردی می‌کردند و در شبکه‌های زیرزمینی ارتباطات زنان داستان‌های بدبختی خود را تعریف می‌کردند. به زیارتگاه می‌رفتند و نذر می‌کردند که روابطشان در ازدواج بهتر شود. ازدواج‌ها چه آسان‌تر و چه سخت‌تر، همچنان

انجام می‌شد و تقریباً طلاق و وجود نداشت. وقتی زنی با ازدواج روبه رو می‌شد، معلوم نبود که روزهای آسانی خواهد داشت یا سخت. حتا اگر مشخص بود که شرایط سخت است، او استقامت به خرج می‌داد. به قول مردم بسوز و بساز بود.

تأثیراتی که باعث تغییر در ازدواج شد

در دهه‌های پایانی قرن بیستم، علی‌آباد از دهکده‌ای کشاورزی متشکل از سهام‌داران، بازرگانان و برخی پیشه‌وران که مالک آن یک مالک غایب بود و حدود ۳۰۰۰ نفر سکنه داشت، به حومه‌ای در شیراز با حدود ۱۲۰۰۰ تا ۱۵۰۰۰ نفر شامل بسیاری از ساکنان مهاجر تبدیل شد. روستاییان زمین‌های مالک غایب را تصاحب کردند. بیشتر مردان برای کار در کارخانه‌ها، ساخت وسازها، خدمات، مشاغل یا مغازه‌ها به خارج از محل سکونت‌شان رفت و آمد می‌کردند. بسیاری از مردم اغلب برای کار، تحصیل، خرید، دیدن اقوام، زیارت یا انجام امور به شهر می‌رفتند. بسیاری از ساکنان علی‌آباد به شیراز نقل مکان کردند و برخی نیز به علی‌آباد بازگشتند. مردم، به ویژه جوانان، احساس می‌کردند که بخشی از شهر هستند. در نهایت علی‌آباد به طور رسمی به شیراز ملحق شد.

در نتیجه سبک زندگی تغییر کرد. یک یا دو اتاق برای یک خانواده در کنار خانواده گسترده، حیاط خاکی که حیوانات مزرعه را در خود جای داده بود، جای خود را به خانه‌های شهری، خانواده هسته‌ای، خانه آجری با تمام امکانات داد. خانواده‌های علی‌آبادی اکنون یک یا چند ماشین دارند. تقریباً همه خانه‌ها تلویزیون دارند و آنتن‌های ماهواره برنامه‌هایی را از سراسر دنیا نشان می‌دهند که بسیاری از آن‌ها به فارسی دوبله شده‌اند. جوانان کامپیوترهای رومیزی یا لپ‌تاپ و اینترنت و همچنین تلفن همراه دارند. اکنون تقریباً همه مردم هر جا که می‌روند تلفن همراه یا تلفن همراه هوشمند خود را حمل می‌کنند.

علاوه بر تماس نزدیک‌تر با شیراز، فرصت‌ها، تأثیرات و انتظارات جدید مردان و زنان، دینامیک‌های ازدواج را تغییر داده است.^{۶۱۴} این تغییرات نتیجه بهبود اقتصادی و سبک زندگی؛ تغییر در وسایل زندگی؛ حمل و نقل بهتر، سفر، ارتباطات، شبکه‌های اجتماعی و دسترسی به فرهنگ جهانی؛ تحصیلات بیشتر، سواد و دسترسی به حلقه گسترده‌تر و متنوع‌تری از شبکه‌های اجتماعی - به ویژه برای جوانان؛ مهاجرت بیشتر از روستا به شهر، و مهاجرت‌های رفت و برگشتی؛ افزایش جداسازی بین نسل‌ها همراه با تقویت فرهنگ جوانان و تعامل همسالان؛ سیاست‌ها و اقدامات و نگرش حکومت جمهوری اسلامی در مورد آن‌ها؛

⁶¹⁴ For more discussion about pre-Revolution and recent marriage and family attitudes and practices in Aliabad, see Mary Elaine Hegland, "Field Research in a Revolutionary Setting: Overlooking Sexuality in 1978–1979 Iran," Louise Lamphere and Maria-Luisa Achino-Loeb (eds.), *Journal of Anthropological Research, Special Issues on Omissions and Silences in Anthropological Fieldwork* 76, no. 1 (2020): 28–43; Mary Elaine Hegland, "Marriage Modifications in Aliabad from 1978–9 to 2018: Financial Improvements, Social and Cultural Changes Over-ride Shi'a Clerical Directives," in *The Global Dynamics of Contemporary Shi'a Muslim Marriage*, eds. Annalies Moors and Yafa Shanneik (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, forthcoming); and Mary Elaine Hegland and Maryam Karimi, "Child Marriages and Their Results: Insights from Women's Stories," in *Temporary and Child Marriages in Iraq, Iran, and Afghanistan*, eds. Seyeindehbehnaz Hosseini and Ourania Roditi (forthcoming). For elsewhere in Iran, see Rokhsana Bahramitash and Shahla Kazemipour, "Myth and Realities of the Impact of Islam on Women: Women's Changing Marital Status in Iran," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 15, no. 2 (2006): 111–28; Erika Friedl, "State Ideology and Village Women," in *Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat (Boulder: Westview Press, 1983), 217–30; Erika Friedl, *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village* (London, New York: Penguin, 1991); Erika Friedl, "Ideal Womanhood in Post-revolutionary Iran," in *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, ed. Judy Brink and Joan Mencher (New York: Routledge, 1997), 143–58; Erika Friedl, "Tribal Enterprises and Marriage Issues in Twentieth-Century Iran," in *Family history in the Middle East: Household, Property, and Gender*, ed. Beshara Doumani (Albany: State University of New York Press, 2003), 151–70; Erika Friedl, "New Friends: Gender Relations Within the Family," *Iranian Studies* 42, no. 1 (2009): 27–43; Erika Friedl, "A Thorny Side of Marriage in Iran," in *Everyday Life in the Muslim Middle East*, ed. Donna Lee Bowen, Evelyn A. Early and Becky Schulthies (Bloomington: Indiana University Press, 2014), 122–32; Azadeh Kian-Thiébaud, "From Motherhood to Equal Rights Advocates: The Weakening of Patriarchal Order," *Iranian Studies* 38, no. 1 (2005): 45–66; Abbas Tashakkori and Vaida Thompson, "Cultural Change and Attitude Change: An Assessment of Post-revolutionary Marriage and Family Attitudes in Iran," *Population Research and Policy Review* 7, no. 1 (1988): 3–27; Soraya Tremayne, "Modernity and Marriage in Iran: A View from Within," *Journal of Middle East Women's Studies* 2, no. 1 (2006): 65–94; and Paul Vicille, "Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics," in *Women in the Muslim World*, eds. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 451–72.

بهبودهای اقتصادی و سپس افت اقتصادی چند سال اخیر؛ و در نهایت، نگرش‌های ناامیدی، رنجش، نارضایتی و میل به فرار به عنوان تنها راه حل ممکن از سوی بسیاری از جوانان برای مشکلاتشان است.

ازدواج در قرن بیست و یک: اقدامات بیشتر برای جوانان

بین سال‌های ۱۳۵۷ تا ۹۷، تصورات و انتظارات از نهاد ازدواج تغییر کرد. اکنون ازدواج بیشتر به خاطر زوج جوان بوده و از کنترل و مالکیت والدین داماد آزادتر شده است. البته این دگرگونی بدون درگیری صورت نگرفت، همان‌طور که موارد زیر نشان می‌دهند.

حدود سی سال پیش، هوشنگ با تایید والدین هر دو طرف نامزد شد. سپس یک رسوایی به بار آمد. او عاشق یکی از بستگان زن برادرش شد و خواست نامزدی‌اش را با زن جوان به هم بزند. پدر و مادرش مخالف بودند، اما او محکم ایستاد و با زن دلخواهش ازدواج کرد. هوشنگ به دلیل داشتن تحصیلات عالی و شغل خوب در یکی از ادارات دولتی در شیراز توانست این کار را انجام دهد. والدینش سال‌ها با او ارتباطی نداشتند. سپس پدرش فوت کرد و خانواده بر سر ارث با اختلافات شدیدی روبه‌رو شدند. تنها چند سال بعد، در سال ۱۳۸۲، خانواده گسترده بار دیگر برای صرف غذا در حیاط قدیمی روستا گرد هم آمدند. مادر بزرگ - مادر هوشنگ - برای دیدار به خانه این زوج آمد. من در هر دو بار حضور داشتم.

در مقابل، همسر یک برادر بزرگ‌تر که به وسیله پدر و مادرش انتخاب شده بود، آماده به خدمت خانواده شوهرش بود. این زوج چند سالی با پدر و مادر شوهر در خانه روستایی آن‌ها زندگی کردند و سپس به شهر نقل مکان کردند. این عروس، از نظر همه رفتار خوبی داشت، فداکار بود و طبق سنت به مادرشوهر خود احترام می‌گذاشت. مادرشوهرش ممکن بود برای مدت طولانی پیش او بماند، به خصوص در زمستان که اتاق‌های خانه روستایی به خوبی گرم نمی‌شد.

برادر کوچک‌تر هوشنگ و همسرش بلافاصله پس از ازدواج از والدین داماد مستقل شده بودند؛ آن‌ها جدا از پدر و مادر او زندگی می‌کردند. او خودش همسرش را انتخاب کرده بود،

اما نتیجه آن قهری بود که سال‌ها ادامه داشت. همسرش به اندازه همسر برادر بزرگ‌تر مهربان، کم توقع، یا پذیرا نبود. این زوج خیلی بیشتر با بستگان زن معاشرت می‌کردند تا با بستگان شوهر.

خانواده دیگری که از راه مالکیت زمین و کسب و کار املاک و مستغلات از رفاه خوبی برخوردار بودند، خانه‌ای بزرگ با دکوراسیون و مبلمان زیبا ساختند. آن‌ها طبقه آخر را برای پسر بزرگشان گذاشتند. اما، همان‌طور که مقدمات ازدواج او پیش رفت، اختلافات ظاهر شد. عروس و خانواده‌اش خواستار خانه‌ای جداگانه برای زوج جوان بودند. پدر و مادر داماد ناراحت بودند، اما در نهایت مجبور شدند تسلیم شوند. این زوج به خانه‌ای جداگانه در شیراز نقل مکان کردند. دو خانواده با هم صحبت نمی‌کردند. حتی زمانی که والدین داماد پسر دوم خود را از دست دادند، داماد و همسرش در قسمتی جدا از سایر اعضای خانواده در قبرستان نشستند. مادر داماد ترش‌رو و عصبانی بود. او خلاصه کرد: «آن‌ها زندگی خود را می‌گذرانند، و ما زندگی خودمان را.» او گفت که رفت و آمد با خانواده پسرش برای او اهمیتی ندارد، اما برای نوه‌اش که بدون او بزرگ می‌شود، ناراحت است. انتخاب یک راه متفاوت ممکن است ناراحتی‌هایی به همراه داشته باشد، اما امکان راه حل‌های دیگر را نیز به دیگران نشان می‌دهد. امروزه در مورد ازدواج توافق کمتری وجود دارد - در مورد اینکه ازدواج چیست و چگونه باید باشد. مردم دیدگاه‌های مختلفی دارند و این دیدگاه‌های متفاوت در رابطه با ازدواج می‌تواند تضاد ایجاد کند. در میان کسانی که به شیراز نقل مکان کرده‌اند و تحصیل کرده‌تر بوده و از نظر اقتصادی از آن حدی که کشت روستایی و بازرگانی سطح پایین به آن‌ها اجازه می‌داد وضعیت بهتری دارند، تغییرات بارزتر است. گوناگون بودن میزان تغییر در میان خانواده‌ها، افراد، طبقات اجتماعی-اقتصادی و گروه‌های قومی آشکار است. یکی از دوستان جوان زن تغییر نگرش به ازدواج در میان جوانانی مانند خودش را اینگونه توضیح داد:

در زمان قدیم، فرقی نمی‌کرد چه اتفاقی می‌افتاد، خوب یا بد، مردم معتقد بودند که آن خواست خداست. آن‌ها این‌طور زندگی می‌کردند؛ به این طرز تفکر عادت کرده بودند. در گذشته زنان به شوهر یا پدر خود وابسته بودند. بسوز و بساز بود. آن‌ها فکر کردند: «ما داریم می‌سوزیم، اما مجبوریم تحمل کنیم.»

الان مردم اینطوری نیستند. اوضاع تغییر کرده است. آن‌ها ساکت نمی‌مانند. فکر می‌کنند، «چرا باید این چیزها را تحمل کنیم؟ ما زندگی بهتری می‌خواهیم.» به همین دلیل است که آمار طلاق اکنون بالاتر است. حالا آن‌ها نمی‌خواهند حتا نصف شرایط قبل را تحمل کنند. آن‌ها می‌خواهند وضعیت خود را تغییر دهند. مادر بزرگم حرف عاقلانه‌ای زد. او گفت که افزایش طلاق از زمانی است که زنان شغل پیدا کرده‌اند. آن‌ها فکر می‌کنند، «ما پول داریم، پس چرا باید این مسائل را تحمل کنیم؟»

این زن جوان با اینکه خانواده‌اش اهل علی‌آباد بودند، تمام عمرش را در شیراز زندگی کرده بود. خاله او از همان اول برنامه ریزی کرد که با پسر خاله‌اش ازدواج کند. زن جوان به خواست دل خاله‌اش تن داد، اگرچه او اصرار کرد که قبل از عروسی مدرک کارشناسی خود را بگیرد. مرد جوان تمام عمرش را در علی‌آباد زندگی کرده بود و مانند بسیاری از جوانان علی‌آباد دیپلم دبیرستان خود را نگرفته بود. او که توسط پدرش تامین مالی شده بود، در علی‌آباد مغازه موبایل فروشی داشت. این زوج جوان پس از عروسی در علی‌آباد ساکن شدند. زن جوان به زودی متوجه شد که آن‌ها چقدر با هم فرق دارند، رفتار همسرش چقدر ناخوشایند است و اهداف آن‌ها در زندگی چقدر متفاوت است و با وجود فشارهای وحشتناک به ویژه از جانب خاله‌اش، طلاق گرفت.

در مورد ازدواج در ایران چیزهای زیادی تغییر کرده است، اما یک چیز تغییر نکرده است: تمایل شدید در بین بسیاری از افراد به ازدواج با خاله/.../عموزاده.^{۶۱۵} گاهی والدین بسیار دوست دارند دخترشان با پسر عمو/.../خاله خود ازدواج کند، حتا اگر مرد تحصیلات کمتری داشته باشد و بلندپرواز نباشد. اما اگر زن تحصیلات بیشتری داشته باشد (که رایج است)، در شیراز زندگی کند و دنیایش بزرگ‌تر باشد، ممکن است ازدواج خوب پیش نرود. در یک مورد دیگر، والدین زن جوانی که در شیراز بزرگ شده بود و مدرک لیسانس خود را دریافت کرده بود او را راضی کردند تا با پسرعموی روستایی خود که دیپلم دبیرستان نداشت ازدواج کند. این ازدواج نیز به طلاق ختم شد. این دو شوهر سابق هر دو همسر دومی پیدا کردند که مانند

^{۶۱۵} سنت ازدواج فامیلی (خال/عمو/عمه/دایی زاده‌ها و بستگان دیگر) در علی‌آباد و به طور کلی در ایران رایج است، که حدود یک سوم از ازدواج‌ها را تشکیل می‌دهد، و با توجه به منطقه تفاوت‌هایی دارد.

خودشان فکر می‌کردند و از زندگی خانگی خود در علی‌آباد راضی بودند. زنان جوان طلاق گرفته که خواهان دنیای بزرگ‌تر و زندگی و روابط مدرن‌تر بودند، به تحصیل و کار ادامه دادند. وقتی تفاوت‌های شدید در تحصیلات، فرهنگ و بلندپروازی دو زوج را از هم جدا می‌کند، طلاق اغلب برخلاف میل والدین صورت می‌گیرد. اگرچه بسیاری از والدین همچنان از ازدواج خاله/.../عمو زاده‌ها حمایت می‌کنند، اما برای یک ازدواج موفق، طبقه اجتماعی-اقتصادی و سطح تحصیلات اهمیت بیشتری پیدا کرده است.

زنان جوان اغلب انتظار دارند که ازدواج‌های قرن بیست همین قدر که به نفع شوهران است به نفع آن‌ها نیز باشد و زنان در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت بیشتری داشته باشند. حتا برخی از زنان نسل والدین برایشان مهم است که زنان در بحث‌های خانوادگی صدای بیشتری داشته باشند. به طور مثال یکی از مادر بزرگ‌ها گفت:

در آن روزها، مردان در مورد کاری که می‌خواستند انجام دهند، بسیار کم با همسرانشان مشورت می‌کردند، شاید فقط در ۲۰ درصد مواقع. سی و پنج سال پیش، زنان در تصمیم‌گیری‌های مربوط به امور خانه بسیار کم نقش داشتند. زنان نمی‌توانستند حرفی بزنند؛ نمی‌توانستند نظرات خود را بیان کنند. اکنون، مردان بیش از ۸۰ درصد مواقع با آن‌ها مشورت می‌کنند. زنان نظرات خود را می‌گویند و در خانه‌های خود نفوذ بیشتری دارند.

اکنون که زنان بیشتر وارد جامعه شده‌اند، نسبت به گذشته نقش بیشتری در اداره خانواده خود دارند. من خودم این را دیده‌ام. در قدیم زنان فقط در خانه بودند. مسئولیت کمتری داشتند. آن‌ها فقط غذا درست می‌کردند، از بچه‌ها مراقبت می‌کردند و کارهای خانه را انجام می‌دادند. تصور می‌شد که کار مردان، مهمتر است. مردان فکر می‌کردند که زنان فقط در خانه هستند و چیزی بیشتر از این نمی‌دانند؛ آن‌ها به نظرات زنان احترام زیادی نمی‌گذاشتند و نمی‌خواستند به خواسته‌های آن‌ها گوش دهند. اما اکنون زنان نیز مانند مردان کار می‌کنند. آن‌ها مانند مردان دارند پول در می‌آورند، بنابراین مردان نظرات آن‌ها را ارزشمندتر می‌دانند و آن‌ها را بیشتر می‌پذیرند. حالا بیشتر به حرف زن‌ها گوش می‌دهند.

اگرچه زنی که این‌ها را گفت خود در سن بسیار جوان ازدواج کرده بود و در خارج از خانه کار نکرده بود، اما همه دخترانش تحصیل کرده و کار می‌کردند؛ روشن بود که آنچه او می‌گفت بر اساس تجربیات دخترانش بود. با این حال، این زنان جوان استثنا بودند. خانواده آن‌ها وضع مالی خوبی داشت و در شیراز زندگی می‌کرد. دختران به تحصیلات خوب فراتر از دبیرستان دسترسی داشتند و توانستند به موقعیت‌های شغلی عالی دست یابند. بخش بزرگی از زنان علی‌آباد هنوز در بیرون کار نمی‌کنند، اگرچه در سال‌های اخیر چندین زن جوان راه‌هایی برای کسب درآمد پیدا کرده‌اند، مانند باز کردن مغازه‌های کوچک لباس فروشی یا لوازم آرایشی یا رانندگی سرویس کودکان به مدارس.

جوانان علی‌آباد به برنامه‌های تلویزیونی کشورهای دیگر، فیلم‌های قاجاق و موزیک ویدیوها از سراسر جهان، اینترنت، وبسایت‌ها، وبلاگ‌ها و شبکه‌های اجتماعی دسترسی دارند. تماشای رفتار دیگران و دیدن نتایج آن، و آشنایی با کشورها و فرهنگ‌های دیگر به بسیاری از زنان علی‌آباد این میل و انگیزه را داده است که تا حد زیادی به دنبال علایق خود باشند. تعدادی از جوان‌ترها با لحنی ستایش‌آمیز در مورد هر چیز «مدرن» و اینکه می‌خواهند سبک زندگی «مدرن» تری داشته باشند صحبت می‌کردند. زنان جوان - در علی‌آباد و همچنین در سایر نقاط ایران - با اعتماد به نفس بیشتر پیدا کردن از راه تجربیات گسترده‌تر و روابط اجتماعی، صدای بیشتری در ابراز وجود خود پیدا کرده‌اند.

جوانان کنترل بیشتری بر زندگی خود به دست آورده‌اند. زنان علی‌آباد از تحرک و استقلال بیشتر برخوردارند. دختران مجرد با تاکسی و اتوبوس به تنهایی به شیراز می‌روند. دانشجویان دانشگاه به صورت گروهی، حتا برای چندین روز، به اردو و سفرهایی که دانشگاه‌شان ترتیب داده می‌روند، مانند پرواز به مکه. آن‌ها دیرتر و پس از رشد بیشتر قدرت تشخیص و مهارت‌ها و منابع فردی بیشتر، ازدواج می‌کنند. جوانان ایرانی از راه آموزش، مسافرت و فناوری، مانند موبایل و اپلیکیشن‌های دوست‌یابی فرصتی برای آشنایی با جنس مخالف دارند.

عروس‌های قرن بیست و یکم اغلب از کنترل مادرشوهر خود آزادند. عروس‌ها قوانین خانه‌نشینی را که به ویژه چهل سال پیش در سال‌های اولیه ازدواج سخت بود، رعایت نمی‌کنند. آن‌ها زمان زیادی را با خانواده‌های خود به ویژه زنان می‌گذرانند.

در حالی که عروس‌ها استقلال و قدرت بیشتری به دست آورده‌اند، مادرشوهرها قدرت و نفوذ خود را از دست داده‌اند. این روزها، جنگ قدرت بین عروس و مادرشوهر، هنوز شروع نشده

به پایان رسیده است. یکی از دوستان نزدیکم به من گفت: «وقتی عروس بودم، دوران جولان دادن مادرشوهر بود. اکنون که خودم مادر شوهر شده‌ام، دوره جولان دادن عروس است.» او گفت که یک عروس قرن بیست و یکمی فقط در صورتی حاضر است با مادرشوهرش وقت بگذراند که با او کنار بیاید و مادرشوهر سعی در کنترل او نداشته باشد.

جوانان در روابط بین نسلی استقلال و قدرت پیدا کرده‌اند. کار و درآمد مردان جوان علی‌آباد در مقایسه با نسل‌های قبلی اغلب موارد مستقل از پدرانشان است. جوانان علی‌آباد اغلب خارج از محدوده کنترل والدین، خویشاوندان و جامعه هستند. آن‌ها اندوخته‌هایی دارند که والدینشان یا نمی‌توانند به آن دسترسی داشته باشند یا دسترسی بسیار کمی دارند، مانند تحصیلات و مدارک تحصیلی، توانایی کاربری رایانه و اینترنت، دایره وسیع‌تری از مخاطبین و دانش در مورد دنیای بزرگ‌تر. آن‌ها نسبت به پدر و مادر و پدر بزرگ و مادر بزرگشان احساس حقانیت و درخور همه‌چیز بودن بیشتری دارند.

بررسی شماری از موارد ازدواج نشان می‌دهد که زنان جوان اکنون فرصت‌های زیادی برای آشنایی با داماد قبل از عروسی دارند. آن‌ها اغلب می‌توانند رابطه نزدیک عاطفی ایجاد کنند و به تدریج وارد فعالیت جنسی^{۶۱۶} پیش از ازدواج شوند. عروس‌ها خواسته‌های مادی بیشتری دارند و انتظار دارند شراکت بیشتری در ازدواج داشته باشند - که در واقع همان ازدواج بر مبنای تفاهم و علاقه مشترک است.

این روزها، روابط جنسیتی، نسلی و زناشویی از روابط سلسله‌مراتبی فاصله گرفته و بیشتر به سمت بحث، مذاکره و صریح بودن رفته است.^{۶۱۷} تغییرات در ازدواج در سال‌های اخیر به زنان علی‌آباد جایگاه و قدرت بیشتری در روابط با خانواده، همسر یا همسر آینده‌شان و والدین همسرشان بخشیده است.

ازدواج‌های قرن بیست و یکم علی‌آباد: مشکلات و چالش‌های تازه

⁶¹⁶ See Hegland, "Marriage Modifications in Aliabad from 1978-9 to 2018," forthcoming.

⁶¹⁷ برای مشاهده بحث درباره زیر سوال بردن روابط سلسله‌مراتبی همان منبع را ببینید.

در سال ۱۳۹۷، برای بسیاری از مردم علی‌آباد و اطراف شیراز، ازدواج بخشی از حس بدیهی و طبیعی بودن، تغییر ناپذیری و هاله مثبت بودن خود را از دست داده بود. ازدواج، که زیر تأثیر تغییرات اجتماعی و اقتصادی و انتظارات تازه برای داشتن عروسی‌ها و خانه‌های زناشویی مجلل بود، اکنون برای بسیاری دشوار بوده و مملو از تله‌های سرپوشیده احتمالی است. چالش‌های تازه ایرانیان را آزار می‌دهد. کشمکش بر سر انتظارات جنسیتی و نسلی، اعمال قدرت، فشارهای اقتصادی و اینکه ازدواج و خانواده برای موقعیت اجتماعی، حمایت اقتصادی و هویت زنان همچنان در مرکزیت است، اغلب منجر به سردرگمی و درگیری می‌شود.

اقتصاد ضعیف و نبود مشاغل مناسب برای مردان جوان، ازدواج را به یک امر مهم بسیار مشکل‌ساز تبدیل کرده است.^{۶۱۸} بسیاری از مردان جوان صلاحیت‌های یک شوهر و نان‌آور خوب را که اکنون لازم است ندارند. مردان جوان علی‌آباد تا سطح بسیار پایین‌تری نسبت به زنان جوان به تحصیل ادامه می‌دهند و نبود دامادهای تحصیل‌کرده برای عروس‌های

⁶¹⁸ For more discussion about the difficulties young Iranians are facing, see Klara Debeljak, "Youth in Iran: A Story Half Told—Values, Priorities and Perspectives of Iranian Youth," *Young Publics Research Paper Series*, No. 1-Iran (May, 2013), <http://www.intermedia.org/wp-content/uploads/Young-Publics-Research-Paper-Series-Iran.pdf>; Saeed Kamali Dehghan, "'Desperate to Find a Way Out': Iran Edges Towards Precipice," *The Guardian* (July 20, 2018), https://www.theguardian.com/world/2018/jul/20/desperate-to-find-a-way-out-iran-edges-towards-precipice?CMP=Share_iOSApp_; Shahram Khosravi, *Young and Defiant in Tehran* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009); Shahram Khosravi, *Precarious Lives: Waiting and Hope in Iran* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017); Azadeh Kian, "Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive to Change," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24, no. 1 (2007): ۷۵–96; Pardis Mahdavi, *Passionate Uprising: The Sexual Revolution in Iran* (Stanford: Stanford University Press, 2009); Azadeh Moaveni, *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran* (New York: PublicAffairs, 2006); Azadeh Moveni, *Honeymoon in Tehran: Two Years of Love and Danger in Iran* (New York: Random House, 2010); Norma Claire Moruzzi and Fatemeh Sadeghi, "Out of the Frying Pan, into the Fire: Young Iranian Women Today," *Middle East Report* 241 (2006): 22–8; Roxanne Varzi, *Warring Souls: Youth, Media and Martyrdom in Post-Revolution Iran* (Durham, NC: Duke University Press, 2006); Roxanne Varzi, *Last Scene Underground: An Ethnographic Novel of Iran* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2015); and Raz Zimmt, "Marrying Late: Young Adults and the Marriage Crisis in Iran," *The Forum for Regional Thinking* (July 10, 2016), <http://www.regthink.org/en/articles/marrying-late-young-adults-and-the-marriage-crisis>.

تحصیل کرده چالش مهمی برای ازدواج است.^{۶۱۹} زنان جوان تحصیل کرده نمی‌خواهند با مردان جوان علی‌آبادی که تحصیلات کمتر و پیشینه و فرهنگ روستایی دارند ازدواج کنند. اغلب مردان جوان نیز همسری با تحصیلات بهتر از خود نمی‌خواهند. معمولاً زنان با دو انتخاب روبه‌رو می‌شوند: یا با مرد علی‌آبادی کم‌سواد ازدواج کنند یا مجرد بمانند. در نتیجه، ازدواج زنان جوان که مدرک دانشگاهی دارند گاهی به بدبختی یا طلاق انجامیده است. ممکن است که زنان جوان پیشنهاد ازدواج از سوی دیگران یا خواستگاری که دوست ندارند را رد کنند، یا ممکن است ازدواج را برای ادامه تحصیل بیشتر به عقب بیندازند. اما با این حال، رد کردن خواستگارها ممکن است خطرناک باشد؛ زیرا زن جوان ممکن است برای همیشه مجرد بماند. در یک مورد، زن جوانی که در شیراز بزرگ شده بود، برخلاف پیشنهادهای زیاد از علی‌آباد، کسی را قبول نکرد. پدر و مادر دخترشان را مجبور نکردند - معمولاً این روزها این کار را نمی‌کنند. او به تحصیلات دانشگاهی خود ادامه داد و مدرک مترجمی انگلیسی گرفت. تا بعد از سی سالگی هنوز بدون شوهر بود. زمانی که در ایالات متحده بودم و تلفنی با او صحبت می‌کردم، او به انگلیسی گفت - که خانواده‌اش نفهمند: «من دنبال شوهر هستم.» پدر و مادرها دوست دارند دختران‌شان ازدواج کنند. ازدواج و خانواده همچنان در میان مردم علی‌آباد و کسانی که به شیراز مهاجرت کرده‌اند، نقش مرکزی دارد. بخش بزرگی از دختران و زنان کار نمی‌کنند؛ حتی اگر هم بکنند، زنان علی‌آباد نمی‌توانند به اندازه کافی پول در بیاورند تا از نظر مالی مستقل باشند.

تحقیق در مورد همسران احتمالی برای جوانان و خانواده‌هایشان دشوارتر شده است. بسیاری از خارج به علی‌آباد نقل مکان کرده‌اند و جمعیت بومی نیز از دهه ۱۳۵۰ بسیار افزایش یافته است. وسایل ارتباطی و حمل و نقل فرصت‌های بیشتری را برای دیدار با دیگران در خارج از علی‌آباد فراهم می‌کند. افرادی که برای خانواده عروس یا داماد چندان شناخته شده نیستند، ممکن است در مورد اعتبار خود دروغ بگویند. ممکن است خواستگاری که قبلاً ازدواج کرده است خود را مجرد نشان دهد، همان‌طور که در یک مورد این اتفاق افتاد. زن جوانی از علی‌آباد در محل کارش با فردی آشنا شد که به او علاقه‌مند شده بود. بعدها متوجه شد که او ازدواج

⁶¹⁹ Also see Shashank Bengali and Ramin Mostaghim, "More Women in Iran Are Forgoing Marriage. One reason? The Men Aren't Good Enough," *Los Angeles Times* (November 11, 2016), <http://www.latimes.com/world/la-fg-iran-unmarried-snap-story.html>.

کرده است. جوانانی که اصالتاً از علی‌آباد هستند ممکن است شریکی از جای دیگری پیدا کنند و این افراد خارجی ممکن است تفاوت‌های فرهنگی‌شان را بروز دهند یا بخواهند در جای دیگری زندگی کنند.

مردان و خانواده‌هایشان نیز ممکن است نسبت به عروس احتمالی خود مشکوک باشند. ممکن است احساس کنند که او و خانواده‌اش را آنطور که باید نمی‌شناسند. وقتی که زن از بستگانش نیست و اهل علی‌آباد نیست، خانواده‌اش نیز می‌توانند در باره او دروغ بگویند.^{۶۲۰} هم مرد و هم زن و خانواده‌هایشان ممکن است تا زمانی که دیگر خیلی دیر شده، به احتمال فریبکاری، پنهان‌کاری و دروغگویی همسران مشکوک نشوند: «ازدواج مانند هندوانه است. تا زمانی که آن را باز نکنی، نمی‌دانی داخل آن چیست» این یک ضرب‌المثل قدیمی ایرانی است که این روزها اغلب به آن اشاره می‌شود.

کمبود بودجه برای مخارج عروسی و مستقر شدن زوج جوان در خانه زناشویی خودشان و همچنین انتظارات بالا برای استانداردهای زندگی، ممکن است باعث به عقب افتادن ازدواج شود. به جای جشن عروسی در خانه و حیاط‌ها و ارائه غذای خانگی با یک غذای اصلی همراه با برنج.^{۶۲۱} اکنون عروسی‌های مجلل در باغ‌ها و تالارهای عروسی برگزار می‌شود که با پرداخت هزینه‌های گزاف از سوی خانواده داماد اجاره می‌شوند. این عروسی‌ها مهم‌ترین رویدادهای اجتماعی سال هستند. آماده شدن عروس و داماد و خانواده‌هایشان برای این مراسم به معنای هزینه‌های هنگفت نقدی است. حتا مهمانان باید با لباس‌های نو و شیک بیایند.

در این جشن، سرویس‌های تهیه غذا انواع مختلفی از غذاها را ارائه می‌کنند. ترکیبی از میوه‌ها برای هر مهمان، بشقاب‌هایی از شیرینی‌های خوشمزه و اغلب بطری آب روی میزها قرار داده می‌شود. تعدادی از کارکنان به مهمانان چای می‌دهند. شام شامل انواع کباب، خورش‌ها، غذاهای مختلف برنجی، سالاد و نوشابه است. بعد از غذا، کیک عروسی را بریده و میان همه تقسیم می‌کنند. من مجسمه‌های یخی را به عنوان بخشی از دکور دیده‌ام. مهمانان ممکن است لامپ‌های چشمک‌زن رنگی، دی‌جی (اگر نه موسیقی زنده) برای رقصیدن و عکس‌های بزرگ

^{۶۲۰} مثلاً چند سال پیش مردی از علی‌آباد با زن جوان شیرازی که گویا دیپلم گرفته بود، ازدواج کرد. مدتی پس از ازدواج، خانواده علی‌آبادی متوجه شدند که او واقعاً این مدرک را ندارد.

⁶²¹ For a description of earlier Lar marriage customs, see Emily Wells Gianfortoni, "Marriage Customs in Lar: The Role of Women's Networks in Tradition and Change," *Iran and the Caucasus* 13 (2009): 285-98.

عروس و داماد در حالت‌های مختلف روی پوسترهای نصب شده در مراسم ببینند. اغلب یک ویدیوی حرفه‌ای از زوج جوان در حال ژست گرفتن و حرکت کردن در مکان‌های شیک مختلف به مهمان‌های عروسی نشان داده می‌شود - که مخارجش بسیار هنگفت است. مجالس عروسی به وسیله عکاس حرفه‌ای فیلمبرداری می‌شوند.^{۶۲۲}

زنان جوان و خانواده‌هایشان این موضوع را روشن می‌کنند که تا زمانی که داماد و خانواده‌اش محل زندگی جداگانه‌ای برای زوج جوان نگرفته‌اند که به طور کامل از سوی خانواده عروس مبله شود، عروسی برگزار نخواهد شد. چهل سال پیش، مرد جوانی عروس جوان خود را به خانه پدرش می‌آورد و در آنجا اتاقی به آن‌ها داده می‌شد و در کنار پدر و مادر مرد زندگی می‌کردند. حالا یک مرد جوان قبل از ازدواج باید شغل، درآمد، ماشین و خانه جداگانه برای عروس داشته باشد.

زنان جوان انتظار دارند که زندگی آن‌ها قبل از ازدواج کاملاً آماده باشد. وسایل خانه‌ای که به وسیله والدین عروس تهیه می‌شود بسیار پرتجمل و غیرمعقول و تمام و کمال است - تلویزیون بزرگ، مبلمان اتاق نشیمن و اتاق خواب، یخچال و فریزر کاملاً پر از غذا و همه چیزهایی که در یک خانه باید باشد، حتا ادویه‌ها، خلال دندان، و مواد تمیزکننده. وقتی خانواده عروس همه وسایل خانه، تجهیزات، لباس، لوازم آرایش زنانه و پیرایش مردانه را می‌آورند، از اقوام عروس و داماد دعوت می‌شود که بیایند و آن نمایش را ببینند. مادر عروس باید تمام وسایل مورد نیاز

⁶²² For a description of a 2006 wedding in Rasht, see Soheila Shahshahani, "Wedding Ceremony in Turmoil," *Anthropology of the Middle East* 2, no. 1 (2007): 103-8. Based on a marriage celebration in Urmia, weddings, Shamsi Miri Ghaffarzadeh argues, are influenced by a number of factors and cannot be bifurcated into either traditional or modern. See Miri Ghaffarzadeh, "Traditional vs. Modern Wedding Ceremony in Urmia City of Iran," *The Social Sciences* 11 (2016): 3543-8. For descriptions of some over-the-top Tehran weddings, see Moaveni, *Honeymoon in Tehran* and Tacita Vero, "Behind the Scenes of Iran's Growing Wedding Industry," *Slate Magazine* (January 9, 2017). http://www.slate.com/articles/news_and_politics/roads/2017/01/behind_the_scenes_of_iran_s_growing_weddingindustry.html. People complain about how extravagant weddings have become in other countries too. See Claire Heald, "Four Dresses and a Drone - Are Weddings Getting Out of Control?" *BBC News* (April 26, 2017), <https://www.bbc.com/news/uk-39716582>. (Thanks to Erika Friedl for pointing out the Heald article.)

به نظر می‌رسد گرایش به عروسی‌های بسیار پرهزینه و پرزرق و برق یکی دیگر از راه‌هایی باشد که عروسی‌ها و ازدواج‌های ایرانی - با وجود تلاش مقامات مذهبی جمهوری اسلامی برای تحمیل فرهنگ عروسی و ازدواج خود بر مردم ایران، مدهای ازدواج و مراسم عروسی در جاهای دیگر را دنبال می‌کنند.

فرزند اول را نیز بخرد (با پولی که پدر عروس می‌دهد)، که اکنون شامل مبلمان، پوشک، اسباب بازی، لباس‌های شیک خریداری شده از فروشگاه، کالسکه و تزئینات اتاق بچه است - همه چیزهایی که برای کودک لازم است. انتظار می‌رود که کودک اتاق خود را داشته باشد. این انتظارات به شدت افراطی، چالش بزرگی برای داماد و والدینش و نیز والدین عروس است تا پول مورد نیاز را جمع کنند.

انتظارات از ازدواج بیشتر از گذشته است. زنان ممکن است طلا و جواهرات بیشتر و استانداردهای زندگی بالاتری بخواهند یا خیلی دلشان بخواهد که یک ازدواج عاشقانه و با تفاهم و علاقه مشترک داشته باشند، در حالی که مردان جوان ممکن است انتظار داشته باشند که یک رابطه زناشویی سنتی‌تری با همسری داشته باشند که به آن‌ها رسیدگی می‌کند و آن‌ها را زیر سوال نمی‌برد. چنین انتظاراتی، اگر محقق نشود، ممکن است منجر به ناامیدی و نارضایتی شود.

فعالیت جنسی قبل از ازدواج به ویژه برای مردان علی‌آباد رایج تر شده است و این موضوع زنان جوان و خانواده‌هایشان را نگران می‌کند. آن‌ها نگران هستند که چنین رفتار مردان جوان پس از ازدواج ادامه یابد. در موارد بسیار کمی، حتا فعالیت‌های جنسی خارج از ازدواج زنان نیز آشکار شده است.

چهل سال پیش، مردان جوان به تریاک یا مواد مخدر دیگر معتاد نبودند و من حتا یک مرد را نمی‌شناختم که مشکل الکل داشته باشد. اکنون اعتیاد، مشروبات الکلی و حتا مرگ ناشی از استفاده بیش از حد مواد در علی‌آباد مانند سایر نقاط ایران رایج شده است. این مسائل بیشتر بر مشکلات زناشویی می‌افزاید. زنانی که از شوهران معتاد خود ناراضی هستند اغلب فقط با آن‌ها کنار می‌آیند، اما در برخی موارد ممکن است از آن‌ها جدا شوند، به دنبال طلاق باشند یا حتا در موارد بسیار نادر شریک جنسی دیگری پیدا کنند. مرگ مردان در اثر مصرف بیش از حد به این معناست که زنان بیشتری بیوه هستند. زنان بیوه و مطلقه هنوز به سختی می‌توانند شریک دیگری برای ازدواج پیدا کنند.

اگرچه زن مطلقه هنوز به شدت مورد انگ است، اما اکنون طلاق در علی‌آباد بیشتر شده است. آمار طلاق در ایران به طور کلی در حال افزایش است.^{۶۲۳} احتمال طلاق پس از ازدواج،

⁶²³ For information about divorce elsewhere in Iran, see Akba Aghajanian and Vaida Thompson, "Recent Divorce Trends in Iran," *Journal of Divorce & Remarriage* 54, no. 2 (2013): 112-5 and Correspondent in Tehran, "Why Are Young Iranians Losing Interest

احساس عدم اطمینان و ترس از ازدواج را در بین دختران علی آباد و والدینشان افزایش می دهد. زنان در جستجوی خودکفایی اقتصادی و اجتماعی با چالش های تقریباً غیرقابل حلی روبه رو هستند. چند زن جوان و مطلقه در علی آباد، در حالی که در خانه پدری خود زندگی می کنند، شغلی جزئی پیدا کرده اند، مانند رانندگی کودکان به مدارس شان در شهر. یک زن جوان مطلقه در خانه پدر و مادرش زندگی می کند و در شیراز به عنوان پرستار کار می کند. حداقل یک زن جوان مطلقه علی آبادی که در خانه پدری اش در شیراز زندگی می کند، به عنوان پیمانکار در یکی از ادارات شهری کار پیدا کرده است. هزینه های گزاف مسکن به این معناست که زنان علی آباد اغلب نمی توانند کاری را بیابند که بتواند خرج یک خانه جداگانه را بدهد. در هر حال از نظر اجتماعی و فرهنگی برای یک زن جوان مطلقه علی آبادی امکان زندگی جدا از خانواده وجود ندارد.

بخش زیادی از زنان علی آباد در زمان نداشتن یک درآمد مستقل برای رسیدن به اهداف و شرایط زندگی مطلوب خود با مردان طرح و برنامه می ریزند، مذاکره و یا همکاری می کنند. مشارکت زنان ایرانی در بازار کار، برخلاف پیشرفت های آنها در آموزش، تا حدی به دلیل کمبود شغل، همچنان پایین است. مشاغل دولتی مانند معلمی که همچنان بر اساس جداسازی جنسیتی است، برای زنان مناسب به شمار می آیند. با این حال، بسیاری از این مشاغل و همچنین اشتغال در بخش خصوصی آنقدر درآمدی ندارد که مردم بتوانند به آن اتکا کنند و همین زنان را از کار کردن در خارج از خانه منصرف می کند. مردم نرخ بالای بیکاری در زمان کنونی را ناشی از تحریم های آمریکا، سوءمدیریت دولتی، فساد، واردات، عدم حمایت از کسب و کارها، پیچیدگی های قوانین اداری و فرار شرکت های خارجی پس از انقلاب می دانند. نرخ بالای زاد و ولد پس از انقلاب ۵۷ که برای نزدیک به یک دهه از سوی رژیم تشویق شد، باعث افزایش چشمگیری در جمعیت شد و در نتیجه به نرخ بالای بیکاری در میان جوانان منجر شد.

در علی آباد، در دهه ۱۳۵۰، اگر زنان بیرون از خانه کار می کردند به این معنا بود که شوهران یا پدران قادر به حمایت از آنها نبودند - که روایتی ناگوار از مردانگی آنها بود. در آن زمان، وقتی سعی کردم دختری را بیاورم تا برای نگهداری از کودکم به من کمک کند، اقوام مرد او به این کار پایان دادند. به من گفته شد که حتی اگر به جای دستمزد، گهگاهی پس از سفر برای او

in Marriage?" *Al Monitor*, *Iran Pulse* (June 2, 2015), <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/06/iran-birth-rate-marr-age-decline-divorce.html>.

هدیه‌ای بیاورم، کار او در خانه من همچنان باعث شرمساری خانواده او خواهد شد. امروز هم در علی‌آباد و هم در جاهای دیگر، کار کردن در بیرون از خانه برای زنان مشکل‌ساز است. از زنان علی‌آباد و به طور کلی ایران انتظار می‌رود در صورت کار، مشاغل مناسبی داشته باشند. یک شغل باید از جایگاه بالایی برخوردار باشد و زن را با مردان در تماس قرار ندهد، مگر اینکه فقر به طور واقعی امر دیگری را اجبار کند. پرستاری، اگرچه جداسازی جنسیتی شده است، اما چون با ترشحات بدن سروکار دارد، در جایگاه بدی قرار گرفته است. حتا تدریس در مدارس ابتدایی و متوسطه که جداسازی جنسیتی شده‌اند دیگر اعتباری ندارد و درآمد خوبی هم ندارد. علاوه بر این، مدارس علی‌آباد مملو از فرزندان افراد غیرمحلی است - افغان‌ها، لرها که بیشتر از مناطق روستایی‌اند، و دیگران - که زنان جوان علی‌آباد تلاش می‌کنند از آن‌ها دوری کنند. دختران و زنان علی‌آباد در مجموع منابع و ارتباطات لازم برای گرفتن مشاغل درجه بالا را ندارند.

در ایران، وجود یک زن خانه‌نشین، همسر یا زن دیگر (مثلاً خواهر شوهر)، نشان می‌دهد که مرد مسئول او توانایی حمایت از او را دارد و جایگاه بالایی را برای مرد و زن در خانواده به ارمغان می‌آورد.^{۶۲۴} قانون، این نوع نگاه را تأیید می‌کند. زنان برای کار به اجازه سرپرستان مرد خود نیاز دارند؛ اغلب، این اجازه داده نمی‌شود. در علی‌آباد و جاهای دیگر، بیشتر مردان نمی‌خواهند همسر، دختر، مادر، خواهر یا سایر اقوام زن‌شان کار کنند، زیرا این امر بر آن‌ها و خانواده تأثیر منفی می‌گذارد. اغلب خود زنان به کارهای بیرونی علاقه‌ای ندارند. اگرچه بخش کمی از زنان ایران در مشاغل و موقعیت‌های مختلف در خارج از خانه کار می‌کنند، اما شرایط اقتصادی، سیاست‌های دولت و اجبارهای فرهنگی، زنان را به ویژه زمانی که بچه دارند، به ماندن در خانه وادار می‌کند.

قوانین سرپرستی از فرزند همچنان به نفع پدر است. نتیجه دهشتناک طلاق برای یک زن بچه‌دار از دست دادن فرزندانش است. پیش از این، قوانین ایران نگهداری و سرپرستی فرزندان

^{۶۲۴} مقاله‌ای در مورد ترک کار زنان در هند نیز دلیل دیگری را برای مشارکت کم زنان در بازار کار در علی‌آباد و ایران نشان می‌دهد. یکی از تحقیقات بانک جهانی نشان داد که وقتی درآمد مردان هندی تثبیت شد، زنان کار را ترک کردند و «به تولید اعتبار در خانه مشغول شدند.» با سپاس از اریکا فریدل برای یادآوری این مقاله و اشاره‌اش به این نکته که این پدیده در هند را می‌توان به نرخ پایین اشتغال زنان در ایران نیز تعمیم داد.

Soutik Biswas, "Why Are Millions of Indian Women Dropping Out of Work?" BBC, India (May 18, 2017), <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-39945473> (accessed May 20, 2017)

را به پدرانشان می‌داد - دختران در سن هفت سالگی و پسران در دو سالگی. این قانون تغییر کرده است و اکنون کودکان می‌توانند سال‌های بیشتری در کنار مادران خود بمانند. اغلب پدران مسئولیت مراقبت و نگهداری از فرزندان را نمی‌خواهند و خرج کودک را هم نمی‌دهند. خوشبختانه بیشتر طلاق‌های علی‌آباد پیش از تولد فرزند اتفاق می‌افتد.

با توجه به بازار کار ضعیف و موانع بازدارنده قانونی، اجتماعی و فرهنگی برای کار زنان، به ویژه در مشاغلی که برای زنان نامناسب تلقی می‌شوند، زنان در صورت طلاق در یک وضعیت سردرگمی بیشتر به سر می‌برند. در علی‌آباد زنان به خانه پدر و مادرشان برمی‌گردند. آن‌ها به دلیل نداشتن شغل یا تحصیلات، احساس بی‌حوصلگی، ناراحتی، مورد انگ اجتماعی بودن و گوشه‌گیری می‌کنند. به عنوان زن مطلقه‌ای که اعتبارش نیز مورد شک است، فشار اجتماعی، نبود وسایل حمل و نقل مناسب و کمبود پس‌انداز ممکن است مانع از رفت و آمد زیاد آن‌ها در دنیای خارج از خانه شود. با توجه به سن و غیرباکره بودن آن‌ها و نگرش منفی نسبت به زنان مطلقه، پیدا کردن شوهر دوم دشوار است. این روزها احتمال طلاق بعد از ازدواج افزایش یافته است؛ بنابراین، دشواری یافتن شوهر دیگر، باعث ایجاد ترس بیشتر در بین دختران مجرد و خانواده‌های آن‌ها می‌شود، زیرا آن‌ها مدام به ازدواج فکر می‌کنند. زنان حتی اگر نتوانند به ازدواجی که اکنون می‌خواهند بر مبنای تفاهم و علاقه مشترک باشد دست یابند، احساس می‌کنند که جایگزین زیادی برای نداشتن ازدواج نامطلوب ندارند.

مردان نیز ممکن است احساس کنند مجبورند در ازدواجی که راضی نیستند همچنان بمانند. اگر زن بخواهد در برابر طلاق مقاومت کند، از نظر مالی به نفعش می‌شود. شوهر برای طلاق زن باید مهریه را که در اصل عقدنامه مقرر شده است به او بدهد. از آنجایی که انتظارات مالی بالاست، این مقدار در کل بسیار زیاد است؛ بیشتر مردان نمی‌توانند چنین مبلغ زیادی را جمع کنند. به دلیل نیازهای مالی تقریباً فلج‌کننده در ازدواج دوم، شوهران بیشتر از طلاق دلسرد می‌شوند.

با افزایش اهمیت روابط زناشویی و خانواده هسته‌ای، همشینی و محافل زنانه کمتر وجود دارد. اگرچه نسبت به چهل سال پیش، ازدواج در میان برخی از جوانان صمیمانه‌تر و از نظر جنسی و اجتماعی رضایت‌بخش‌تر شده است،^{۶۲۵} اما تغییر در سبک زندگی به این معناست که برای زنان مطلقه و زنانی که در ازدواج‌های نه چندان رضایت‌بخش هستند، آسایش و

⁶²⁵ See Hegland, "Marriage Modifications in Aliabad from 1978-9 to 2018."

دلدراری که پیش از این از همنشینی زنانه و محافل و رابطه با خویشاوندان و همسایگان وجود داشت، کمتر برایشان وجود دارد.^{۶۲۶} زنانی که در ازدواج‌های بد هستند، نسبت به زنان مادران و مادر بزرگ‌هایشان در موقعیت مشابه، احساس انزوای عاطفی بیشتری می‌کنند.

فشار بر پدر و مادرها

در میانه قرن بیستم، هدیه دادن به عروس قبل از عروسی، هزینه‌های عروسی و آماده کردن خانه برای زوج تازه هزینه‌های مالی کمی را در بر داشت. برنامه‌ریزی برای ازدواج یک پسر یا دختر باعث اضطراب و نگرانی پدر و مادر نمی‌شد.

این روزها رسم تهیه خانه از سوی پدر داماد و تهیه وسایل خانه از سوی خانواده عروس ادامه یافته است، اما انتظارات مالی از هر دو پدر به شدت بالا رفته است. زنان و خانواده‌هایشان دیگر حاضر نیستند داشتن یک اتاق جداگانه در خانه پدر و مادر داماد را بپذیرند. بسیاری حتی به یک آپارتمان مجزا در یک طبقه متفاوت در خانه پدر و مادر شوهر راضی نیستند. اگر هم در مواردی، عروس و داماد و پدر و مادرش در ابتدا در طبقات مختلف در یک ساختمان زندگی کنند، انتظار نمی‌رود که پدر و مادر شوهر بدون دعوت به طبقه بالا بیایند.

هزینه‌های گزاف عروسی و خانه‌زناشویی فرزندان به معنای فداکاری اقتصادی از سوی والدین است. مسکن به یک هزینه هنگفت تبدیل شده است.^{۶۲۷} این روزها ممکن است پدر داماد

⁶²⁶ For discussion about women's circles in earlier decades, see Mary Elaine Hegland, "Talking Politics: A Village Widow in Iran," in *Personal Encounters: A Reader in Cultural Anthropology*, ed. Linda S. Walbridge and April K. Sievert (Boston, MA: McGraw-Hill, 2003): 53–9; Nancy Tapper (Lindefarne), "The Women's Sub-society among the Shahsevan Nomads," in *Women in the Muslim World*, eds. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978): 374–98; and Sue Wright "Prattle and Politics: The Position of Women in Dushman-Ziari," *Anthropological Society of Oxford Journal* 9 (1978): 98–112.

⁶²⁷ Hassan F. Golipour and Mohammad Reza Farzanegan, "Marriage Crisis and Housing Costs: Empirical Evidence from Provinces of Iran," *Journal of Policy Modeling* 37, no. 1 (2015): 107–23.

برای زوج جوانی که در شیراز زندگی می‌کنند خانه پیش‌ساخته (کانکس) بخرد. برای پدر و مادرها، این انتظارات بیش از حد افراطی استرس‌های بسیار زیادی را در بر دارد. گاهی حتا مردانی که به نسبت مرفه هستند مجبور شده‌اند زمین خود را بفروشند یا وام‌های کلان و با بهره بالا بگیرند تا بتوانند هزینه خانه برای پسر یا لوازم خانه برای دختر بگیرند.

اکنون برای پدر و مادرها بسیار دشوارتر است تا فرزندانشان را راهنمایی کنند یا از تجربیات و دانش بیشتر خود از زندگی استفاده کنند تا برای فرزندان خود در مورد زندگی تصمیم‌گیری کنند. فرزندان بزرگسال آن‌ها ممکن است احساس کنند که تجربه پدر و مادرها به زندگی‌شان در دنیای دگرگون‌شده کنونی مربوط نیست. پدر و مادرها هنوز احساس می‌کنند که وظیفه دارند برای فرزندان خود همسر مناسب پیدا کنند، اما کنترل بسیار کمتری بر فرزندان خود، روند یافتن همسر برای آن‌ها و سر و سامان دادن فرزندان بالغ خود در زندگی زناشویی‌شان دارند. چالش‌ها، دام‌های احتمالی و خطرات در مسیر انتخاب و داشتن یک شریک ازدواج بسیار زیاد شده است. راه رسیدن به یک ازدواج موفق اکنون مملو از عدم اطمینان، ترس، بی‌اعتمادی، اضطراب و بار مالی بسیار سنگین است.

والدین نسبت به موفقیت ازدواج فرزندان خود احساس مسئولیت کرده و تمام تلاش خود را می‌کنند تا به زوج جوان کمک کنند که در یک توافق نسبی با هم زندگی کنند. مادر دختر اغلب برای اصلاح ازدواج‌های مشکل‌دار تلاش می‌کند. او ذلت طلاق را برای دختر و خانواده خود نمی‌خواهد. مادر پسر نیز برای نجات ازدواج سرمایه‌گذاری می‌کند. در یک مورد بیش از ده سال پیش، مادری تصمیم گرفت ازدواج پسرش را حفظ کند. همسر پسرش به خانه پدر و مادرش رفته بود و اعلام کرده بود که تا زمانی که شوهرش خانه‌ای جدا از خانه مادرش و پسر و عروس دیگرش فراهم نکند، پیش شوهرش برنمی‌گردد.^{۶۲۸} پسر به فکر طلاق گرفتن از همسرش بود، اما باید مهریه او را می‌پرداخت و پول نداشت. سپس مادرش دخالت کرد. او

^{۶۲۸} همسر (زن) از یک تاکتیک قدیمی استفاده می‌کرد - که اغلب بسیار مؤثر بود. یک شوهر خجالت‌زده و به شدت ناراحت است. او بدون آشپز، خانم نظافتچی، لباسشویی، مهماندار و اگر بچه‌ها پیش خودش باشند، بدون پرستار کودک می‌ماند. این را ببینید:

Also see Mary Elaine Hegland, "Wife Abuse and the Political System: A Middle Eastern Case Study," in *To Have and to Hit: Cultural Perspective on Wife Beating*, eds. Dorothy Counts, Judith Brown, and Jacqueline Campbell (Urbana: University of Illinois Press, 1999), 234-51.

خانه‌ای را که به سختی به دست آورده بود فروخت و پول را بین دو پسرش تقسیم کرد تا پسر بزرگ‌ترش بتواند خانه‌ای جداگانه برای همسرش بسازد.^{۶۲۹} سپس مادر یک دیوار کوتاه دور یک قطعه زمین کوچک کشید و به تدریج برای خود خانه کوچکی ساخت که در واقع یک سکونت‌گاه غیرقانونی بود.

زنانی که مشکلات زناشویی را تجربه می‌کنند اغلب به خانه والدین خود می‌روند. در صورت جدایی یا طلاق، پدر و مادرها تمام هزینه‌ها و برنامه‌ریزی‌ها را به عهده می‌گیرند. از نظر اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای یک زن جوان مطلقه علی‌آبادی غیرممکن است که جدا از خانواده خود زندگی کند. در علی‌آباد زنان مطلقه با والدین خود زندگی می‌کنند. به نظر می‌رسد که پدر و مادرها تا ابد مسئول فرزندان خود هستند. پدران حمایت مالی می‌کنند و مراقبت از دختر مطلقه به وظایف خانه مادر اضافه می‌شود. یک مادر بارها و بارها به دادگاه شیراز مراجعه می‌کرد تا مهریه دخترش را بگیرد. این روزها، پدر و مادرها شخصیت‌های با اقتدار پنجاه سال پیش نیستند؛ آن‌ها در کل به فرزندان خود پول و خدمات ارائه می‌دهند.

هر دو گروه از پدر و مادرها برای جشن عروسی و ازدواج فرزندان، پس‌انداز یا ملکی را خرج می‌کنند و سپس برای سن پیری خود منابع مالی بسیار کمتری دارند. پیش از این، فرزندان بزرگسال مسئولیت مراقبت از پدر و مادر پیر خود را بر عهده داشتند و حداقل یکی از آن‌ها اغلب با آن‌ها یا نزدیک آن‌ها زندگی می‌کرد. امروزه زوج‌های جوان مسئولیت چندانی در قبال والدین خود ندارند. اعضای سالخورده خانواده، حتی یک مادر ناتوان و بیوه، ممکن است مورد بی‌توجهی فرزندان خود قرار گیرند. هزینه‌های خود زوج خیلی زیاد است و عروس می‌خواهد از منابع مالی برای خانواده هسته‌ای خودش استفاده کند. جوانان می‌خواهند زندگی خود را بگذرانند، وقت خود را با هم بگذرانند و با هم بیرون بروند. عروس می‌خواهد خانه اش را خودش اداره کند.

یک مرد سالخورده هنوز جایگاه بالایی را در این جامعه مردسالار حفظ کرده است. او ممکن است دارایی‌هایی داشته باشد که جوانان امیدوارند به ارث ببرند، که آن‌ها را تشویق می‌کند به او احترام بگذارند. اما یک مادر بیوه اغلب چیزی ندارد. در دهه دوم قرن بیست و یکم، بیش

^{۶۲۹} خوشبختانه، با دیدار من در پاییز ۹۴، این زوج به رابطه نسبتاً هماهنگ‌تری رسیده بودند. (مادر در نوجوانی بیوه شده و برای تامین مخارج زندگی خود و دو پسرش مجبور به کار شده بود.)

از نیمی از زنان بیوه سالخورده در علی‌آباد تنها زندگی می‌کردند.^{۶۳۰} آن‌ها ممکن است در خانه‌ای زندگی کنند که نیاز به تعمیر دارد. اگرچه دختران دوست دارند کمک کنند اما بیوه‌ها اغلب با کمک بسیار کم فرزندان و حتا گاهی بی‌توجهی آنها مواجه می‌شوند.^{۶۳۱} اکنون تمرکز روی زوج جوانی است که قدرت بیشتری دارند. احتمال زیاد این است که عروس تحصیل کرده و مادرشوهرش بی‌سواد یا کم‌سواد است. عروس و مادر شوهر اغلب در دنیای متفاوتی زندگی می‌کنند. با توجه به جهان بینی‌ها و ایده‌های متفاوت در مورد اینکه چه کسی اقتدار دارد، زندگی در یک خانه یا چهاردیواری برای آن‌ها مشکل‌ساز خواهد بود. هر کدام ممکن است در حضور دیگری احساس ناراحتی کند. مادرشوهرها باید انتظارات و خواسته‌های خود را با این واقعیت تطبیق دهند که کسی «دخالت» آن‌ها را نمی‌خواهد. در علی‌آباد تنهایی پسندیده نیست. بیوه‌ها در علی‌آباد پس از یک عمر زندگی در نزدیکی دیگران و رابطه با آن‌ها، با این ضرورت دشوار روبه‌رو می‌شوند که باید تنها زیستن را یاد بگیرند. آن‌ها اغلب می‌گویند خودشان اینطور می‌خواهند، به این دلیل که احتمالاً می‌دانند که زوج جوان آن‌ها را نمی‌خواهند.

در نیمه اول قرن بیستم یک عروس از اقتدار و مدیریت خشن مادرشوهر و همسرش رنج می‌برد و مجبور بود خود را با انتظارات دیگران وفق دهد، اما اگر شرایط خود را حداقل با رضایت ظاهری تحمل می‌کرد، می‌توانست امیدوار باشد که با گذشت زمان و به دنیا آوردن و بزرگ کردن بچه احترام و اقتدار بیشتری خواهد داشت. دخترانش می‌توانستند همراهان و کمک‌حال نزدیک او شوند و پسرانش می‌توانستند از او حمایت و مراقبت کنند. او می‌توانست مشتاقانه

^{۶۳۰} برای اطلاعات بیشتر در مورد سالمندان علی‌آباد، این جا را ببینید:

Mary Elaine Hegland, "Independent Grandmothers in an Iranian Village," *Middle-East Journal of Age & Aging* 4, no. 3 (June 2007): 28-31 and Mary Elaine Hegland (with Zahra Sarraf and Mohammad Shahbazi), "Modernization and Social Change: The Impact on Iranian Elderly Social Networks and Care Systems," *Anthropology of the Middle East* 2, no. 2 (September 2007): 55-73.

^{۶۳۱} در فرهنگ ایرانی، از پسر انتظار می‌رفت که مسئولیت والدین پیر را بر عهده بگیرد نه دختر. (در واقع، این بدان معنا بود که مراقبت از والدین سالخورده او بر عهده همسرش بود.) انتظار از دختر برای کمک به والدین بسیار کمتر بود. علاوه بر این، از آنجایی که دختر اغلب در خارج از خانه کار نمی‌کرد، خودش هیچ درآمدی برای کمک به والدینش نداشت. اگرچه زنان از نظر عاطفی بیشتر وابسته هستند و در روابط نزدیک‌تری با والدین خود نسبت به والدین شوهر خود دارند، زنان قرار نبود از منابع مالی شوهر برای کمک به والدین خود استفاده کنند.

منتظر این باشد که روزی خودش مادرشوهر و مدیر یک خانه شلوغ می‌شود.^{۶۳۲} عروس‌های دهه‌های ۴۰ و ۵۰، پس از اینکه بسیاری از آنها به خواسته‌های مادرشوهر و شوهرانشان تن دادند و رنج کشیدند، اکنون می‌بینند که نمی‌توانند با مادرشوهر شدن و اعمال اقتدار بر ترتیبات و مدیریت خانگی یک خانواده بزرگ نتیجه رنج و زحمت خود را برداشت کنند.

من با اینکه با خواسته جوانانی که در برابر سلسله‌مراتب اقتدارگرایانه مقاومت می‌کنند تا خودمختاری و خودسازی بیشتر داشته باشند همدردی می‌کنم، اما خودم به عنوان یک سالمند با بسیاری از نسل والدین رابطه دوستی چهل ساله دارم و وقتی به علی‌آباد می‌روم از همراهی آن‌ها لذت می‌برم، از این رو با این نسل نیز احساس همدردی می‌کنم. آن‌ها زندگی خود را وقف فرزندان خود کردند و بیشترین چیزی که می‌خواهند این است که فرزندان‌شان نزدیک‌شان باشند و زندگی‌شان سر و سامان گرفته باشد. بچه‌ها انتظار کمک زیادی دارند، اما بعد به خانه‌های خود می‌روند. به نظر نمی‌رسد مسئولیت والدین در قبال آن‌ها هیچ وقت به پایان برسد، با این حال مسئولیت فرزندان در قبال والدین‌شان اغلب از اولویت پایینی برخوردار است.

راهبردهای ازدواج جوانان و خانواده‌های آن‌ها

ایرانیان در تلاشند تا دریابند چگونه با فرصت‌ها، مشکلات و چالش‌های پیرامون ازدواج که در پنجاه سال گذشته پدید آمده است کنار بیایند. زنان و مردان جوان علی‌آباد/ شیراز و خانواده‌هایشان راهبردهای مختلفی را برای مقابله با تأثیرات، انتظارات و معضلات تازه در مورد ترتیبات و قرار و مدارهای ازدواج، عروسی، سروسامان دادن خانه برای زوج‌های جوان و مدیریت روابط در پیش گرفته‌اند.

برخی از زنان جوان در برابر کنترل و نظارت پدر و مادر مقاومت می‌کنند و برای تصمیم‌گیری و خودکفایی بیشتر تلاش می‌کنند. زنان جوان با تأثیر از نمونه‌هایی از جاهای دیگر و داشتن حس تازه‌ای از حقانیت فردی، ممکن است بخواهند در برابر خانه‌نشینی؛ اطاعت از پدر و مادر شوهر؛ کنترل اجتماعی؛ سبک زندگی سنتی خانه‌داری، آشپزی و مراقبت از کودکان؛ و

⁶³² See Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy," *Gender and Society* 2, no. 3 (1988): 274-90.

یک زندگی اجتماعی با محوریت خانواده، بستگان و همسایگان مقاومت کنند. بسیاری از آن‌ها، به ویژه آن‌هایی که در شیراز زندگی می‌کنند یا در آنجا یا در شهرهای دیگر به دانشگاه می‌روند، خواهان استاندارد زندگی شهری بالاتر و بیشتر، لوازم بیشتر و ازدواج‌های عاشقانه و مبتنی بر تفاهم و علاقه مشترک هستند. بسیاری خواهان دسترسی به دنیای وسیع‌تری هستند. برخی رویای چیزهایی را در سر می‌پرورانند که اگر می‌توانستند به خارج از کشور بروند می‌توانستند داشته باشند و عده‌ای ناامیدانه می‌خواهند ایران را ترک کنند.

بسیاری از زنان جوان علی‌آبادی با ادامه تحصیل توانسته‌اند ازدواجشان را عقب بیندازند، اگرچه این امر ممکن است شانس ازدواجشان را با مرد علی‌آبادی با وضعیت مشابه کاهش دهد. والدین همچنان ترجیح می‌دهند مردان جوان علی‌آباد - در حالت ایده‌آل، اقوام - را به عنوان خواستگار بپذیرند، اما اغلب تنها مردان جوانی با مدرک دیپلم دبیرستان - یا حتی بدون مدرک - برای زنان جوان با مدرک دانشگاهی موجودند.

چند زن در علی‌آباد حتی تا سی سالگی ازدواج نکرده و با پدر و مادر خود در خانه زندگی می‌کنند، شاغل هستند. یک زن جوان پرستار شد. او هرگز ازدواج نکرد اما از والدین بیمار مسن خود مراقبت کرد تا زمانی که آن‌ها مردند. سپس، به عنوان یک زن پنجاه ساله، به کار در بیمارستان ادامه داد و به تنهایی در آپارتمانی در شیراز زندگی کرد - این تنها مورد از این قبیل در علی‌آباد است که من می‌شناسم. این نمونه‌ها در بین مردم علی‌آباد و آن‌هایی که اکنون در شیراز زندگی می‌کنند غیرعادی است. اما به عنوان پدیده‌های جدید، سایر زنان جوان علی‌آباد را از وجود راه حل‌های دیگر آگاه می‌کند.

در دهه ۱۳۵۰، زنان به تنهایی با افراد غریبه ملاقات نمی‌کردند. حالا دختران علی‌آباد می‌توانند خودشان سوار تاکسی و اتوبوس شوند. چند دختر با خواهرها یا دوستانشان سفر می‌کنند. چندین زنان تحصیل کرده توانسته‌اند از زندگی زناشویی سنتی در علی‌آباد طفره رفته و در عوض با مردان تحصیل کرده و حرفه‌ای خارج از شهرک ازدواج کنند که از راه تحصیل یا مسافرت با آن‌ها آشنا شده‌اند. این یک نوآوری تازه است. چنین زن جوانی باید فوق‌العاده دوست داشتنی، تحصیل کرده و باهوش باشد؛ زیرا بیشتر زنان علی‌آبادی به دلیل اصالت روستایی خود، از نظر مردان جوان، شهری و طبقه متوسط، شریک جذابی محسوب نمی‌شوند.

در علی‌آباد و جاهای دیگر، زنان جوان ایرانی و مادرانشان اغلب به امید یافتن شوهری خوب، به زیارت می‌روند، نذر می‌کنند و مراسم مذهبی انجام می‌دهند. یک مادر تمرکز حج و زیارت مکه خود را به این اختصاص داد که دعا کند پسرش همسر خوبی بگیرد.

بسیاری از مردم علی‌آباد که از زندگی و شانس خود در ایران دلسرد شده‌اند، می‌خواهند کشور را ترک کنند و احساس می‌کنند که چنین کاری مشکلات آن‌ها را حل می‌کند و زندگی‌شان عالی می‌شود. در طول سه ماه اقامت در علی‌آباد در پاییز ۹۴، بیشتر افرادی که با آن‌ها صحبت کردم، حرف‌های خود را بر امید خروج از ایران متمرکز کردند و در سال ۹۷، مردم حتی بیشتر بر خروج از ایران تاکید داشتند. آن‌ها شرایط اقتصادی و اجتماعی را در کشورهای مختلف مقایسه می‌کردند و درباره چگونگی خروج از ایران بحث می‌کردند. چندین دهه پیش، حداقل دو مرد توانستند ایران را ترک کنند و در کشورهای جدید خود ازدواج کنند. چند مرد جوان به تازگی ایران را ترک کرده‌اند و تا سال ۹۹، حداقل چهار زن جوان تر علی‌آباد برای تحصیل مهاجرت کرده‌اند. تا جایی که من می‌دانم تنها یک زن جوان اهل علی‌آباد توانسته با یک خارجی ازدواج کند و از این راه ایران را ترک کند.

ازدواج با مردی از جای دیگر چیزی نیست که والدین برای دختران بخواهند، به خصوص که به این معناست که دختر در جای دیگری زندگی می‌کند. آن‌ها می‌خواهند دخترانشان را در ازدواج موفق ببینند. برخی از ازدواج‌ها با مردانی از شهرهای دیگر بوده است و عروس‌ها به محیط جدید نقل مکان کرده‌اند. زنان علی‌آباد که با روابط بسیار نزدیک با والدین و خواهر و برادر بزرگ شده‌اند، وقتی در جای دیگری زندگی می‌کنند، ممکن است به دلیل این جدایی تنها و افسرده باشند. توانمندی‌های فردی که هر فرد برای یک نوع زندگی خاص در خود پرورش داده است ممکن است برای استفاده از فرصت‌های جدید در یک شرایط زندگی متفاوت، مناسب نباشد. با دسترسی به فناوری‌های ارتباطی مانند تلفن‌های همراه و اسکایپ، تماس نزدیک و حتی تماس مرتب روزانه ممکن است حفظ شود، اما نمی‌تواند جای نزدیکی فیزیکی را بگیرد.

چندین زن جوان علی‌آبادی در حال بررسی فرصت‌های کاری هستند که در نتیجه افزایش آشکار مصرف و توجه به ظاهر زنان در سراسر کشور ایجاد شده است. چند زن جوان بوتیک مد زنانه در علی‌آباد باز کرده‌اند. تعدادی به کلاس آموزشی رفته و سالن زیبایی برای آرایش مو، لاک ناخن، آرایش و دیگر اشکال زیبایی راه انداخته‌اند، که یا در خانه‌هایشان و یا در یک

مکان مجزا است. آن‌ها به این شکل تا حدی از پس قوانین جداسازی و محدودیت‌های کاری بر زنان برمی‌آیند که در ضدیت با رابطه با مردان غیرخویشاوند بوده و از سوی دولت و خانواده تحمیل شده است. برخی دیگر، به ویژه بیوه‌های مسن‌تر که امکانات کمی دارند، مغازه‌های کوچکی را اداره می‌کنند و اجناس مختلفی را می‌فروشند تا امرار معاش ناچیز و نوعی رابطه اجتماعی داشته باشند. با این حال، تا آنجا که من می‌دانم، هیچ یک از زنان جوان‌تر درآمد کافی برای اداره زندگی خود ندارند. همه متاهل هستند یا با خانواده اصلی خود زندگی می‌کنند.

برای یک زن جوانی که می‌خواهد همه‌چیز را داشته باشد، یک گزینه این است که با مرد «نامناسب» ازدواج کند. زن جوانی تحصیلات خود را به پایان رساند و سپس در مرکز بهداشت علی‌آباد مشغول به کار شد. او سنش بالاتر رفت و مردم علی‌آباد عروس پیر نمی‌خواستند. زمانی که او سی و چند ساله بود، مردی جوان‌تر و کم‌سوادتر با اصالت عشیره‌ای برای کار به مرکز بهداشت آمد. این مرد از او خوشش آمد و می‌خواست با او ازدواج کند. با ازدواج با مرد، او توانست خانواده‌ای را که می‌خواست داشته باشد، اما این به بهای تحمل ننگ ازدواج با یک فرد غیرمحلی از پیشینه قومی لر تمام شد، که مردم علی‌آباد با حقارت به آن‌ها نگاه می‌کردند. اگرچه به نظر می‌رسید که این رابطه خیلی خوب پیش می‌رود، اما این ازدواج به عنوان یک گام به عقب برای زن جوان تلقی می‌شد.

در سال‌های پایانی قرن بیستم و سال‌های آغازین قرن بیست و یکم، بسیاری از ساکنان علی‌آباد با ورود به مشاغل مربوط به املاک و مستغلات یا با فروش زمین‌های به دست آمده از اصلاحات ارضی یا زمین‌هایی که پس از انقلاب تصاحب کرده بودند، درآمد زیادی به دست آوردند. این امر باعث شد تا خانواده‌ها موقعیت خود را با ترتیب دادن مجالس عروسی مجلل نشان دهند. اما در دهه دوم قرن بیست و یکم، بیشتر زمین‌های موجود فروخته شد. به دلیل کوچک شدن بازار املاک و رکود اقتصاد ناشی از تحریم‌ها و سیاست‌های ناموفق اقتصادی داخلی، بیشتر مردم دیگر از مازاد مالی برخوردار نیستند. پیدا کردن شغل برای مردان جوان دشوار است. کمتر پدری سرمایه لازم برای راه‌اندازی مغازه برای پسرش را دارد و تا پاییز ۹۴، مردم شکایت داشتند که مغازه‌ها و مشاغل علی‌آباد دیگر مشتری جذب نمی‌کنند. مردم به دلیل نداشتن پول اضافی خرید نمی‌کردند. در بهار ۹۷، به ویژه زمانی که ایالات متحده اعلام کرد از توافق هسته‌ای خارج می‌شود، شرایط اقتصادی بدتر شد و به این روند نزولی ادامه داد. با

این حال، مطالبات برای عروسی‌ها و لوازم خانه مجلل و پرهزینه برای زوج‌های تازه ادامه دارد. ۶۳۳

در برابر چالش‌های مالی بسیار بزرگ برای ازدواج، جوانان و خانواده‌هایشان ممکن است اقدامات مختلفی انجام دهند. اگر پدری زمین نداشته باشد یا آنچه را که داشته فروخته باشد، ممکن است مجبور شود به دنبال راه‌هایی برای قرض گرفتن پول باشد، هرچند که وام‌های غیردولتی نرخ بهره بسیار بالایی دارند. دولت وام‌هایی را برای ازدواج در نظر گرفته است، اگرچه مردم از پایین بودن مقدار آن‌ها شکایت دارند. برخی از والدین برای کمک به پرداخت هزینه‌های بسیار بالای عروسی، از روش سنتی گرفتن کمک مالی از مهمانان (شاواش) استفاده می‌کنند. مردان و زنان جوان اغلب به دلیل کمبود پس‌انداز، ازدواج را به عقب می‌اندازند.

ملاحظات مالی ممکن است خانواده را مجبور کند بین عقد و جشن عروسی که پیش‌تر نزدیک به هم برگزار می‌شد، مدت زیادی صبر کند. با برگزاری یک مراسم عقد ازدواج خانواده‌ها ممکن است جشن عروسی پرهزینه و چیدمان خانه را به تعویق بیندازند و منتظر و امیدوار باشند که پس‌انداز بیشتری جمع کنند. در این بین، آن‌ها ممکن است برای زوج جوان فرصت دیدارهای طولانی زناشویی در خانه هر دو والدین ترتیب دهند.

زنان جوان با تأثیر از رسانه‌های جهانی به ازدواجی همراه با یک رابطه عاشقانه و صمیمی امیدوارند تا یک رابطه مبتنی بر سود. با این حال، مردم باید مراقب قوانین دولتی باشند که نیازمند جداسازی جنسیتی در فضاهای عمومی است و رابطه اجتماعی و صمیمانه بین مردان و زنان غیرخویشاوند را ممنوع می‌کند. تمام فعالیت‌های جنسی، تماس فیزیکی، یا حتی تماس‌های اجتماعی بدون نظارت باید در چارچوب ازدواج صورت گیرد. ۶۳۴

۶۳۳ از آنجایی که از بهار ۹۷ در ایران نبوده‌ام، نمی‌توانم با اطمینان بگویم که آیا چنین انتظاراتی ادامه دارند یا خیر. تا اسفند ۹۸، مردم به دلیل تحریم‌ها و نابسامانی‌های داخلی، با شرایط اقتصادی چالش برانگیزی روبه‌رو بودند. متأسفانه، همه‌گیری ویروس کرونا بار و فشار شدیدتری را به اقتصاد و زندگی روزمره مردم اضافه کرد.

۶۳۴ البته، فعالیت جنسی خارج از ازدواج برای مردان بسیار کمتر محکوم می‌شود. از نظر قانونی، آن‌ها ممکن است تا چهار زن دائمی و تعداد نامحدودی زن صیغه داشته باشند. اگرچه در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۵۸ دو مرد در علی‌آباد دو زن داشتند، اما این روزها هیچ مرد علی‌آبادی را با دو همسر نمی‌شناسم. من فقط یک مورد صیغه با زنی از روستاهای دورتر شنیده‌ام که زیاد دوام نیاورد.

واقعیت زندگی در ایران برای بسیاری از مردم، به ویژه جوانان، به شدت با فرهنگ مسلمان شیعه فاصله دارد که از سوی رهبران مذهبی حکومتی ترویج می‌شود.^{۶۳۵} حتی در علی‌آباد، بسیاری از زنان دیگر با اظهارات حکومت در مورد زنان، دستور به انزوا و پوشش آن‌ها، یا محدودیت‌های رفت و آمد و رفتار آن‌ها، موافق نیستند. مردم علی‌آباد از حجاب اجباری حمایت نمی‌کنند.^{۶۳۶} چگونه فردی وقت خود را با نامزد خود سپری کند، بدون اینکه قوانین و

⁶³⁵ See Anonymous, "Sexual Mores in Iran—Throwing Off the Covers: An Official Report Blows the Lid Off the Secret World of Sex," *The Economist* (August 9, 2014), <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2014/08/09/throwing-off-the-covers>.

⁶³⁶ Also see Anonymous, "Official Report: Support for Compulsory Hġtjġb Plummets," *IranWire* (July 30, 2018), <https://iranwire.com/en/features/5433>.

یک نظرسنجی اخیر نشان داد که ۸۲ درصد از کاربران ایرانی فیسبوک بین سنین ۱۸ تا ۳۳ سال از «جدایی دین و دولت» حمایت می‌کنند، در حالی که در نظرسنجی MENA، برای جمعیت کلی خاورمیانه و شمال آفریقا، این آمار تنها ۲۴ درصد بود. این‌ها را ببینید:

Janet Afary and Roger Friedland, "Critical Theory, Authoritarianism, and the Politics of Lipstick: From Weimar Republic to the Contemporary Middle East," *Critical Research on Religion* 6, no.3 (December 2018): 243–68. For studies of questioning, negotiating, and resisting IRI laws and pronouncements about females and gender among women elsewhere in Iran, see Janet Afary, *Sexual Politics in Iran* (New York, NY: Cambridge University Press, 2009); Masserat Amir-Ebrahimi, "Transgression in Narration, The Lives of Iranian Women in Cyberspace," *Journal of Middle East Women's Studies* 4, no. 3 (2008): 89–118; Shahin Gerami, "DeTerritorialized Islamisms: Women's Agency of Resistance and Acquiescence," in *Routledge Handbook of Political Islam*, ed. Shahram Akbarzadeh (New York and London: Routledge, 2012), 191–204; Shahin Gerami and Melodye Lehnerer, "Women's Agency and Household Diplomacy: Negotiating Fundamentalism," *Gender & Society* 15, no. 4 (2001): 556–73; Elhum Haghighat, "Iran's Changing Gender Dynamics in Light of Demographic, Political and Technological Transformations," *Middle East Critique* 23, no. 3 (2014): 313–32; Azadeh Kian, "Islamic Feminism in Iran: A New Form of Subjugation or the Emergence of Agency?" *Critique Internationale* 46, no. 1 (2010): 45–66, http://www.cairn-int.info/abstract-E_CRI_I_046_0045--islamic-feminism-in-iran-a-new-form-of-s.htm (accessed May 19, 2017); Azadeh Kian-Thiébaud, "From Motherhood to Equal Rights Advocates," 45–66; Mahdavi, *Passionate Uprising*; Ali Akbar Mahdi, "Iranian Women between Islamization and Globalization," in *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects*, ed. Ali Mohammadi (New York and London: RoutledgeCurzon, 2003), 427–48; Gousia Mir and G. N. Khaki "Globalization and Post-Islamic Revolution: A Changing Iranian Woman," *Journal of Globalization Studies* 6, no. 1 (May 2015): 74–90; Moaveni *Lipstick Jihad and Honeymoon in Tehran*; Arzoo Osanloo, *The Politics of Women's Rights in Iran* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009); Fatemeh Sadeghi, "Negotiating with Modernity: Young Women and Sexuality in Iran," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28, no. 2 (2008): 250–9

انتظارات نجابت و حیا را تا حد زیادی نادیده بگیرد؟ در باره شرطها و تفاوت‌های جزئی به طور مداوم گفتگو می‌شود. برای رابطه با مردان، قوانینی دولتی می‌گویند که زن و مرد باید صیغه شوند.^{۶۳۷} قوانین شیعه، این نهاد ازدواج موقت را مجاز می‌داند، اما عموم مردم با آن مخالفت می‌کنند، زیرا باعث شرم زن و خانواده او و از دست دادن باکرگی او می‌شود و چه در زمان رابطه و چه پس از فسخ آن، از زن یا فرزندان حاصل از آن رابطه هیچ حمایتی نمی‌کنند. به ندرت شنیده‌ام که در بین مردم علی‌آباد به منظور اجازه قانونی به یک زوج نامزد برای اینکه با هم وقت بگذرانند از ازدواج موقت استفاده شود.^{۶۳۸} در مجموع یک زن جوان و خانواده‌اش طرفدار صیغه نیستند که تضمینی برای ازدواج رسمی در آینده نیست. آن‌ها نگران این هستند که داماد آینده از ازدواج رسمی خودداری کند. سپس زن جوانی که باکرگی‌اش از بین رفته یا مشکوک است در محصنه بدی قرار گیرد. زنان جوان و خانواده‌هایشان برای حمایت حقوقی و اجتماعی بیشتر، ترجیح می‌دهند که عقد کنند. اما خانواده‌های آن‌ها سعی می‌کنند نگذارند دیگران بدانند این زوج عقد کرده‌اند. آن‌ها نمی‌خواهند دیگران این واقعیت را بدانند که این زوج احتمالاً قبل از جشن عروسی روابط جنسی داشته‌اند.

به طور کلی، ازدواج‌ها بیشتر دارند بر مبنای تفاهم و علاقه مشترک پیش می‌روند؛ هرچند که در همه روابط و پیوندهای زناشویی اینطور نیست. برخی از شوهران سلطه‌جو هستند و برخی

and “Bypassing Islamism and Feminism: Women’s Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran,” *Féminismes Islamiques* 128 (December 2010): 209–28, <https://remmm.revues.org/6936?lang=en> (accessed May 18, 2017); and Azam Torab, *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran* (Leiden, Netherlands: Brill, 2006).

^{۶۳۷} برای اطلاعات بیشتر درباره صیغه، این جا را ببینید:

Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi’i Iran* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994).

^{۶۳۸} به نظر می‌رسد ازدواج موقت (صیغه) در ایران رو به افزایش بوده است، گرچه از نظر بیشتر مردم چنین پیوندهایی با انگ شدید همراه بوده است. برخلاف تبلیغات رژیم، زنان - به ویژه دختران جوان هرگز ازدواج نکرده - در مجموع به دلیل بی‌حرمتی و نبود حمایت قانونی همچنان می‌خواهند از صیغه دوری کنند. این جا را ببینید:

Parvaneh Masoumi, “Iran’s Failure to Combat Prostitution,” *IranWire* (February 27, ۲۰۱۸), <https://iranwire.com/en/features/5196>; Masud Moheb, “Really Brief Marriage with Benefits,” *IranWire* (April 2, 2015), <https://iranwire.com/en/features/453>; and Robert Tait, “Iranian Minister Backs Temporary Marriage to Relieve Lust of Youth,” *The Guardian* (June 4, 2007), <https://www.theguardian.com/world/2007/jun/04/iran.roberttait>.

از لحاظ فیزیکی، کلامی و عاطفی زنان را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند.^{۶۳۹} شوهری در علی‌آباد به همسرش اجازه نمی‌داد تا به دیدن اقوام خود برود. از آنجا که رابطه با زنان اقوام اغلب رابطه‌ای صمیمی است، همسر احساس تنهایی و افسردگی می‌کرد. در حالی که برخی از زنان علی‌آباد در چنین مواردی درخواست طلاق می‌کنند، این زن احساس می‌کرد نمی‌تواند این کار را انجام دهد. گهگاه مخفیانه با بستگانش دیدار می‌کرد. برخلاف وضعیت زناشویی وابسته و توهین‌آمیز خودش، دختر متاهلش وضع بهتری داشت. زن جوان تحصیل کرده بود. او با زن دیگری در جایی نزدیک خانه مادرش به عنوان آرایشگر آموزش دیده بود و کار می‌کرد.

نتیجه‌گیری

برای علی‌آبادی‌های امروزی، ازدواج دارد از یک مرحله بدهی، دایمی و بسیار مهم در چرخه زندگی دور می‌شود، که همراه با ادامه شراکتی است که اگر کمابیش کار کند باید ادامه یابد. حتی اگر دشوار باشد. ازدواج در نتیجه تغییر شرایط اقتصادی و تحصیلی و قرار گرفتن بیشتر در معرض دنیای بیرونی، دگرگون و متنوع شده است. ازدواج به قلمرویی مملو از امیدهای بیشتر، پیچیدگی‌ها، تضادها، درگیری‌ها و ترس‌ها تبدیل شده است. یک محور اصلی این پژوهش، نقدهای درونی ازدواج و نحوه نگرش افراد در جامعه معاصر ایران است که بر تفسیرها و نظرات مردم علی‌آباد و شیراز تأکید دارد. اگرچه برخی افراد تغییرات مثبتی را در ازدواج مشاهده کردند (مثلاً پذیرش بیشتر حق انتخاب جوانان برای شریک زندگی و مشارکت بیشتر زنان در تصمیم‌گیری)، با این حال شکایت‌های مکرر در مورد تغییرات در ازدواج مطرح می‌شد. اینها

^{۶۳۹} خشونت خانگی و آزار و اذیت در ایران حتی بیشتر از ایالات متحده است. این جا ببینید:

Hamideh Hajnasiri, Reza Ghanei Gheshlagh, Kourosh Sayehmiri, Farnoosh Moafi, and Mohammad Farajzadeh, "Domestic Violence Among Iranian Women: A Systematic Review and Meta-Analysis," *Red Crescent Medical Journal* 18, no. 6 (May 17, 2016), <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5006439/> and Zahra Tizro, *Domestic Violence in Iran: Women, Marriage and Islam* (New York: Routledge, 2013).

شامل مشکلات در یافتن و بررسی همسران مناسب، خواسته‌های پرخرج و غیرمعقول عروس‌های احتمالی و خانواده‌هایشان و جشن‌های نامزدی و عروسی و خانه‌های بسیار گران‌قیمت برای زوج‌های تازه بود. ازدواج از نقطه‌نظر نوع انتخاب ازدواج، عروسی و سبک زندگی پس از عروسی اکنون به محل رقابت برای موقعیت و همچنین زورآزمایی بر سر این تبدیل شده است که زوج‌ها چگونه با یکدیگر و باخویشاوندان‌شان ارتباط برقرار کنند. همه این مسائل به بخشی از مبارزه حیاتی شده کنونی برای موقعیت، مادیات و راه‌های دیگری که نشان دهد فردی از دیگری وضعیتش بهتر است - یعنی همان چشم هم چشمی تبدیل شده‌اند. عده‌ای می‌گویند ازدواج به یک تجارت تبدیل شده است: فقط یک جنبه دیگر از مادی‌گرایی، اسراف، خودخواهی، فردگرایی و پول‌دوستی، حق به جانب و طلبکار بودن و جنبه موقعیت‌طلبی فرهنگ فاسد ایرانی در جمهوری اسلامی است.

در میان شیرازی‌ها، برخی می‌گویند، ازدواج اکنون محل رقابت بر سر این شده است که چه کسی در رابطه قدرت دارد. خبرچین‌های زن مسن شکایت کرده‌اند که زنان به شوهران خود دستور می‌دهند و سعی می‌کنند به آن‌ها نشان دهند که رئیس کیست. زنانی هستند که به شوهران سخت‌کوش خود مهربانی و ابراز قدردانی نمی‌کنند؛ آن‌ها ممکن است برای نشان دادن موقعیت بالای خود به دیگران از شوهران خود پول و امکانات بخواهند.

به گفته برخی از منتقدان بومی، جوانان همه‌چیز می‌خواهند. آن‌ها سنت گذشته انتظار حمایت اقتصادی والدین برای داشتن خانه‌های مدرن و شهری و وسایل گران و پرهزینه خانه را دارند، اما خواهان استقلال و تمرکز بر خانواده هسته‌ای خود نیز هستند. عروس‌ها از شوهران خود انتظار بیشتر شدن حمایت اقتصادی سنتی را دارند، اما خواستار آزادی‌های فردی و استقلال زنان اروپایی و آمریکایی نیز هستند که در برنامه‌ها و فیلم‌های تلویزیونی به تصویر کشیده می‌شوند.

ازدواج همچنان مورد علاقه بخش بزرگی از مردم علی‌آباد است، حتا با اینکه خطرات احتمالی و هزینه‌های مالی هنگفت باعث اضطراب و ناراحتی و - برای کسانی که نمی‌توانند از پس آن برآیند - ناامیدی و دلسردی می‌شود. والدین هنوز ازدواج فرزندان خود را برترین وظیفه خود می‌دانند، و تمام تلاش خود را برای رسیدن به این هدف می‌کنند.

زنان در ایران و خانواده‌هایی که بهترین‌ها را برایشان می‌خواهند، در چارچوب پارامترهای محدودی برای بهبود وضعیت خود تلاش می‌کنند. حتا زمانی که قانون یا سیاست به طور

مستقیم مانع آن‌ها نمی‌شود، زنان با تبعیض جنسیتی و فشار شدید برای قرار گرفتن در چارچوب‌های محدودکننده روبه‌رو می‌شوند. با این حال، زنان در ازدواج قدرت نفوذ پیدا کرده‌اند و گاهی روابط صمیمانه‌تر و برابری طلبانه‌تری را تشکیل می‌دهند، که از راه دگرگونی در دینامیک‌های جنسیتی و ایده‌های اصلاح شده خودشان از ازدواج و جنسیت ممکن شده است.^{۶۴۰} فضای خصوصی خانه نسبت به دنیای بیرون ممکن است فرصت‌های بهتری را برای دگرگونی روابط ارائه دهد - زیرا آشکار و در کنترل مقامات مذهبی جمهوری اسلامی نیست. تنوع راهبردهای زناشویی و نمونه‌هایی از روابط زناشویی که بیشتر بر مبنای تفاهم و علاقه مشترک و کمتر سلسله‌مراتبی است، به عنوان الگو برای سایر زنان جوان عمل می‌کند. انتظارات یک زن با قرار گرفتن در یک ازدواج با عشق و علاقه متقابل ممکن است بیشتر شود.^{۶۴۱} این گاهی منجر به ناامیدی می‌شود، اما گاهی، اگر همسر دلسوز باشد، هر دوی آن‌ها را قادر می‌سازد تا برای ازدواجی تلاش کنند که خواسته‌های آن‌ها را بهتر منعکس کند. برخی از لذت‌بخش‌ترین لحظات کار میدانی من در حضور چند زوج مهربان سپری شده است که به وضوح در رابطه‌ای محترمانه و عاشقانه بودند.

^{۶۴۰} علیرغم تغییر در درک و شیوه‌های ازدواج در علی‌آباد، دگرگونی‌های رادیکال (مانند روابط برابری‌خواهانه، کار کردن هر دو زن و شوهر در داخل و خارج از خانه و مراقبت مشترک از کودکان) در میان زنان جوان علی‌آباد نادر است. در حالی که تقریباً همه زوج‌ها به صورت جداگانه و خارج از کنترل مستقیم مادرشوهر زندگی می‌کنند، بیشتر زنان علی‌آباد در طول روز در حالی که همسرانشان کار می‌کنند، کارهای خانگی را انجام می‌دهند. تعداد کمی از زنان علی‌آباد، متاهل یا غیر متاهل، بیرون از خانه کار می‌کنند. از نظر اقتصادی، آن‌ها یا به پدران خود وابسته می‌مانند، اگر ازدواج نکرده یا مطلقه باشند و یا به شوهر. برخی از شوهران ممکن است با کمک به چیدن و تمیز کردن ظروف و ایفای نقش فعال‌تر با کودکان، تا حدودی از هنجارهای سنتی فاصله بگیرند؛ اما تقسیم کار جنسیتی قدیمی همچنان به قوت خود باقی است. شوهر از نظر قانونی و همچنین اعتقادات فرهنگی، به طور رسمی اقتدار و قدرت اختیار دارد. با این حال، برخی از زنان، کم و بیش زیرکانه، دینامیک‌های قدرت رابطه را به نفع خود می‌چرخانند.

⁶⁴¹ Also see Afary, *Sexual Politics in Iran*; Gerami, "DeTerritorialized Islamisms"; Gerami and Lehnerer, "Women's Agency and Household Diplomacy"; Kian Thiébaud, "From Motherhood to Equal Rights Advocates"; Charles Kurzman, "A Feminist Generation in Iran?" *Iranian Studies* 41, no. 3 (2008): 297-321; and Jaleh Shaditalab, "Iranian Women: Rising Expectations," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14, no. 1 (2005): 35-55.

تغییر روابط تثبیت شده-حاشیه‌ای؟

یک نمونه مطالعاتی از بختیاری‌ها در ایران

بهروز علیخانی

مقدمه

بر اساس مدل «تثبیت شده و حاشیه‌ای» که نوربرت الیاس ارائه و بسط داد، ارتباط بسیار نزدیکی بین «قدرت» و «عزت نفس» وجود دارد. این بدان معناست که اعضای گروه‌های ریشه‌دار و تثبیت شده اغلب موقعیت و قدرت بالاتر خود را به فرض برتری انسانی خود نسبت می‌دهند. بر این اساس، آن‌ها اعضای گروه‌های حاشیه‌ای را پست تر می‌دانند. این اصل به عنوان «منطق عواطف» مفهوم‌سازی شده است و می‌توان آن را در روابط گروهی با ساختار سلسله‌مراتبی مشاهده کرد. این فصل که به ازدواج سنتی در میان اعضای طوایف مختلف کوچ‌نشین بختیاری در ایران می‌پردازد، به بررسی ربط‌های این چنینی بین قدرت و عزت نفس در این جوامع می‌پردازد. همچنین به این موضوع می‌پردازد که تغییر موازنه قدرت به نفع

گروه‌های حاشیه‌ای نسبت به گروه‌های تثبیت‌شده، چگونه بر عزت نفس اعضای گروه‌های مستقر تثبیت‌شده و گروه‌های حاشیه‌ای وابسته به یکدیگر تأثیر می‌گذارد.

نقطه عزیمت اصلی این مطالعه خاطرات دوران کودکی من است. من از یک ایل از عشایر بختیاری در جنوب غربی ایران هستم. بارها و بارها می‌دیدم که مردان مسن ایل من که زنانشان فوت کرده بودند یا می‌خواستند زن دوم بگیرند، چگونه به عشایر بختیاری خاصی می‌رفتند و با زنان بسیار جوان‌تر ازدواج می‌کردند. در دوران تحصیلاتم به عنوان جامعه‌شناس، شروع به تأمل در مورد این پدیده کردم که تا به آن زمان برای من عملی «عادی» و مبرهن بود.^{۶۴۲} من یاد گرفته‌ام که این عمل را مورد سوال قرار دهم و به دنبال ساختارهای قدرت عمیق‌تر و ریشه‌دارتری باشم که اشکال خاصی از احساس، رفتار و کنش را ایجاد می‌کنند و شروع به جستجوی مدل‌های نظری کردم که بتواند این شکل خاص از نابرابری اجتماعی را که در آن برخی از گروه‌ها از قدرت و موقعیت بالاتری نسبت به گروه‌های دیگر برخوردار بودند توضیح دهد.

نه نظریه‌های مارکسیستی، که عمدتاً بر شرایط زندگی مادی گروه‌های متضاد متمرکز هستند و نه نظریه‌های روانشناختی فردی، که بر فردیت افراد تأکید دارند بدون اینکه در نظر بگیرند فرد از کدام گروه اجتماعی است، هیچ کدام نتوانسته‌اند یک توصیف واقع‌بینانه از ساختار چنین رابطه‌ای ارائه دهند. نظریه‌هایی که بر تفاوت‌ها تمرکز می‌کنند، مانند نژاد، قومیت، یا مذهب، نیز نتوانسته‌اند چنین روابط سلسله‌مراتبی را توضیح دهند، زیرا طوایف مختلف کوچ‌نشین بختیاری همگی زبان، منشأ اجتماعی و رنگ پوست و همچنین مذهب یکسانی دارند. مطالعات انجام شده در مورد نابرابری‌های جنسیتی نیز بیشتر تمایل دارند چنین رابطه سلسله‌مراتبی را تنها به یکی از جنبه‌های آن کاهش دهند. در این موارد، مسئله اصلی جنسیت نبود، بلکه یک پیشینه عشیره‌ای بود که نقش مهمی در بدنامی افراد داشت. هرچند که زن بودن و تعلق داشتن به یک طایفه «فرودست» به معنای بدنامی و انگ مضاعف بود. با کمک مدل‌های «درهم‌تیدگی» برای مطالعه نابرابری‌های گروهی، می‌توان به هسته این روابط

⁶⁴² Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis – auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 164–5. Pierre Bourdieu points out in “Outline of a Theory of Practice” how, as a result of innateness in a specific culture, certain “objective structures” become “internalized structures.”

نزدیک‌تر شد.^{۶۴۳} مدل تثبیت‌شده-حاشیه‌ای که نوربرت الیاس ارائه و بسط داده است، این دیدگاه درهم‌تنیدگی را فراهم می‌کند.

مدل تثبیت‌شده-حاشیه‌ای

به نظر من، مدل تئوریک تثبیت‌شده-حاشیه‌ای، ساختار چنین روابطی را به واقع بینانه‌ترین شکل توضیح می‌دهد. این مدل اولین بار در اوایل دهه ۱۹۶۰، بر اساس یک «مطالعه اجتماعی» در حومه لندن، با نام مستعار «وینستون پاروا»، شکل گرفت. این مدل به نوع نسبتاً ظریف و پنهانی از روابط تثبیت‌شده-حاشیه‌ای در یک محله طبقه کارگری اشاره می‌کند. این مدل به دو گروهی مربوط می‌شود که اعضای آن‌ها منشأ اجتماعی-اقتصادی، رنگ پوست، ملیت و مذهب یکسان دارند، که با این وجود در یک رابطه تثبیت‌شده-حاشیه‌ای با یکدیگر قرار دارند. اعضای گروه تثبیت‌شده تنها به دلیل طول مدت اقامت در محل، انسجام و سازماندهی بهتری نسبت به اعضای گروه حاشیه‌ای دارند. اعضای این گروه که قدمت طولانی دارند تمام قدرت و موقعیت‌های مهم در سازمان‌های اداری محلی، کلیساها و باشگاه‌ها را در انحصار خود در آورده‌اند و صفوف خود را در برابر تازه‌واردان بسته‌اند. گروه‌های حاشیه‌ای و بیرونی به دلیل اینکه به نسبت تازه‌واردند، در وضعیت نامناسبی قرار دارند. آن‌ها هنوز یکدیگر را به خوبی نمی‌شناسند و روابط نزدیک بین‌گروهی ندارند که در نهایت بتواند به انسجام گروهی در رقابت با ساکنان تثبیت‌شده منجر شود. درجه انگ زدن در وینستون پروا به نسبت پایین است زیرا اختلاف قدرت بین گروه‌های تثبیت‌شده و گروه‌های حاشیه‌ای خیلی زیاد نیست. از این رو، نحوه حذف اعضای گروه‌های حاشیه‌ای تا حدی پنهان و ظریف است. باید به دقت نگاه کرد تا بتوان دید که اعضای گروه تثبیت‌شده به اعضای گروه حاشیه‌ای چگونه نگاه می‌کنند و آن‌ها را از محافل صمیمی خود حذف می‌کنند.

⁶⁴³ Julia S. Jordan-Zachery, "Am I a Black Woman or a Woman Who Is Black? A Few Thoughts on the Meaning of Intersectionality," *Politics & Gender* 3, no. 2 (2007): 254–63, 255.

نزدیک به سی سال بعد، الیاس در مطالعه رمان معروف «کشتن مرغ مقلد»، نوشته نویسنده آمریکایی هارپر لی، این مدل را بسط داد. رمان درباره مردی سیاهپوست در شهر کوچک میکام، آلاباما، در ایالات متحده بود که در دهه ۱۹۳۰ به دست اعضای گروه سفیدپوستان به قتل رسید، فقط به دلیل اینکه ادعا کردند او با یک زن سفیدپوست رابطه جنسی داشته است. این شک که این مرد سیاهپوست انحصار مردان سفیدپوست را نادیده گرفته بود، برای لطمه زدن به عزت نفس آن‌ها کافی بود. اعضای گروه سفیدپوست برای ترمیم عزت نفس فردی و گروهی آسیب دیده خود از قوانین سرپیچی کردند. کشتن مرد سیاهپوست به دست آن‌ها کاری عادلانه تلقی شد و به این دلیل انجام شد تا مطابق با رابطه سلسله‌مراتبی بین سفیدپوستان و سیاهپوستان در جامعه آن زمان آمریکا، برتری آن‌ها را تایید کند.^{۶۴۴} این مثال به درک بهتری از مکانیسم‌های انگ و بدنامی کمک می‌کند، زیرا تفاوت‌های قدرت بین گروه‌های تثبیت‌شده و گروه‌های حاشیه‌ای به طور قابل توجهی بیشتر از وینستون پاروا است. در میکام، واکنش به تابوشکنی‌ها، آشکارتر، خشن‌تر و وحشیانه‌تر است. نوع و درجه انگ و بدنامی، تبعیض و طرد در این دو مطالعه بسیار متفاوت است. اگرچه از نظر شکل و ظاهر با یکدیگر تفاوت دارند، اما این نمونه‌ها شباهت‌های ساختاری دارند.^{۶۴۵} الیاس، در مطالعه‌اش از رمان تلاش می‌کند تا حقیقت چنین شباهت‌های ساختاری در میان تمام نمودهای تثبیت‌شده-حاشیه‌ای را روشن کند. به گفته او، مطالعه تفاوت‌ها بر اساس ظاهر، مانند نژاد، مذهب و ملیت، ممکن است گمراه‌کننده باشد، زیرا امکان دارد توجه را از ساختارهای زیربنایی واقعی منحرف کند.^{۶۴۶} هر دو مطالعه در مورد دو گروه است که به عنوان افراد مستقر تثبیت‌شده و افراد حاشیه‌ای باهم ارتباط دارند. یک گروه کم و بیش اعضای گروه دیگر را از دسترسی به موقعیت‌های کلیدی قدرت و موقعیت محروم می‌کند و آن‌ها را پست تعریف می‌کند.^{۶۴۷} هسته این روابط

⁶⁴⁴ Norbert Elias and John L. Scotson, *The Established and the Outsiders* [Collected Works of Norbert Elias] (Dublin: University College Dublin Press, 2008), 226.

⁶⁴⁵ Behrouz Alikhani, *Institutionelle Entdemokratisierungsprozesse, zum Nachhineffekt des sozialen Habitus in Frankreich, Iran und Deutschland* (Wiesbaden: VS Verlag, 2012), 86.

⁶⁴⁶ Elias and Scotson, *The Established and the Outsiders*, 210.

⁶⁴⁷ مشابه مفهومی که الیاس به کار می‌برد، مفهوم قدرت نیز مفهومی رابطه‌ای است. «قدرت» یک ویژگی رابطه است و هر رابطه انسانی همزمان یک رابطه قدرت است. شرایط ممکن است این روابط را به نفع یک طرف و زیان طرف دیگر تغییر دهد. بنابراین، روابط قدرت با تغییر شرایطی که به آن‌ها وابسته است می‌تواند مدام تغییر کند

سلسله‌مراتبی، دسترسی و توزیع نابرابر قدرت و موقعیت و تجربه «مرتبط با عزت نفس» از این تفاوت‌هاست که در بستر یک «طرح کلی از روابط مبتنی بر عزت نفس» به دست می‌آید.^{۶۴۸} اعضای گروه‌های تثبیت‌شده، قدرت و جایگاه بالاتر خود را با کیفیت و ارزش انسانی بالاتر یکی می‌دانند و احساس می‌کنند که به طور عادلانه سزاوار تمام امتیازات خود هستند.^{۶۴۹} الیاس می‌گوید این اصل را، که «منطق عواطف» نام می‌دهد، می‌توان در سایر روابط گروهی با ساختار مشابه نیز مشاهده کرد: «می‌توان بارها و بارها مشاهده کرد که اعضای گروه‌هایی که از نظر قدرت، قوی‌تر از سایر گروه‌های وابسته به یکدیگر هستند، خود را از نظر انسانی بهتر از دیگران می‌دانند.»^{۶۵۰}

وجه مشترک همه این نمودهای تثبیت‌شده-حاشیه‌ای این است که اعضای گروه‌های قدرتمند خود را انسان‌هایی بهتر می‌دانند، که مجهز به یک «کاریزمای گروهی»، یا یک ارزش خاص هستند، که در بین همه اعضا مشترک است و اعضای گروه‌های حاشیه‌ای نمی‌توانند به آن برسند. این «کاریزمای گروهی» با «نگ گروهی» همراه است که به همه اعضای گروه حاشیه‌ای نسبت داده می‌شود.^{۶۵۱} بسته به تفاوت‌های قدرتی که وجود دارد و تجربه آگاهانه از این تفاوت‌ها، واکنش‌های اعضای گروه حاشیه‌ای ممکن است بسیار متفاوت باشد. دو شکل افراطی این است که، این اعضا ممکن است حقیر شمردن خود از سوی گروه تثبیت‌شده را بپذیرند و آن را در تصویری که از خود دارند درونی کنند، و یا اینکه ممکن است آن را به طور کامل رد کنند. در صورت یک تغییر احتمالی در موازنه قدرت که در جریان «دموکراسی‌سازی کارکردی» به نفع اعضای یک گروه حاشیه‌ای صورت می‌گیرد، به ویژه در مواردی که این تغییر

(Norbert Elias, *What Is Sociology?* [Collected Works of Norbert Elias] (Dublin: University College Dublin Press, 2012), 111.

اگر مفهوم قدرت به صورت واقعی به کار نرود بلکه در ارتباط با کلمات دیگری مانند منابع قدرت، تمایزات قدرت، فرصت قدرت، موازنه قدرت، پتانسیل‌های قدرت، توزیع قدرت و نسبت قدرت، استفاده شود پیامدهای عملی و نظری بسیار شگفت‌آوری دارد. منابع قدرت می‌تواند گوناگون باشند و لازم نیست اقتصادی باشند. منابع قدرت منابع عزت نفس افراد نیز هستند.

⁶⁴⁸ Dawud Gholamasad, *Selbstbild und Weltsicht islamischer Selbstmord-Attentäter* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2006), 28.

⁶⁴⁹ Elias and Scotson, *The Established and the Outsiders*, 224-5.

^{۶۵۰} همانجا، ۱.

⁶⁵¹ Norbert Elias, *Gruppencharisma und Gruppenschande*. Hrsg. Jentges, Erik (Marbach: Deutsches Literaturarchiv Marbach, 2014), 7.

در راستای یک تجربه آگاهانه باشد، اعضای گروه‌های حاشیه‌ای می‌توانند در ضدیت با انگ‌زنی فعالیت کنند.^{۶۵۲} با این حال، این عمل ضد انگ‌زنی تنها در صورتی بر اعضای گروه تثبیت‌شده تأثیر می‌گذارد که اختلاف قدرت موجود به اندازه کافی کم شود. در غیر این صورت، تلاش اعضای گروه حاشیه‌ای در ضد انگ‌زنی، می‌تواند از سوی گروه مستقر منحرف شود و تأثیر به نسبت کمی (اگر تأثیری باشد) داشته باشد.

الیاس چنین روابطی را مانند داشتن یک «قانونمندی جهانی» تعریف می‌کند که می‌توان آن را در تمام نمودهای تثبیت‌شده-حاشیه‌ای در جهان مشاهده کرد. برای اثبات جهانی بودن این مدل نمونه‌هایی را از جوامع هندی، ژاپنی و آمریکای لاتین بیان می‌کند. گروه‌های تثبیت‌شده در تمام این مطالعات موردی، ویژگی‌های انسانی برتر را به اعضای خود نسبت می‌دهند و همه اعضای گروه‌های دیگر را از تماس نزدیک‌تر با حلقه‌های خود محروم می‌کنند. رفتار ناسالم از سوی هر یک از اعضای گروه تثبیت‌شده به نام بی‌هنجاری طبقه‌بندی می‌شود و از سوی بقیه گروه به شدت مورد تأیید قرار می‌گیرد. بنابراین، اعضای گروه‌های تثبیت‌شده کم و بیش آگاهانه تلاش می‌کنند تا با رد تماس با افراد حاشیه‌ای، قدرت و انحصار موقعیت خودشان را که باعث «افزایش عزت نفس»شان می‌شود حفظ کنند:

کارکرد اجتماعی این نوع اتحاد عمل در میان افراد تثبیت‌شده به طور حتم حفظ برتری قدرت گروه است. در عین حال، پرهیز از هرگونه تماس اجتماعی نزدیک‌تر با اعضای گروه حاشیه‌ای، تمام ویژگی‌های عاطفی آن چیزی را در بر دارد که در مفهومی دیگر «ترس از آلودگی» نامیده می‌شود.^{۶۵۳}

^{۶۵۲} بعد کارکردی فرآیندهای دموکراتیزه‌سازی به تغییر موازنه قدرت به نفع گروه‌های حاشیه‌ای که پیش از آن حذف شده بودند اشاره دارد. نوربرت الیاس اصطلاح «دموکراسی‌سازی کارکردی» را ابداع کرد تا جهت‌گیری توسعه اجتماعی و سیاسی را از یک نظم اجتماعی و سیاسی با ساختار سلسله‌مراتبی به سمت یک توزیع یکنواخت‌تر منابع قدرت در جامعه نشان دهد. همچنین مفهوم جامعه‌شناسی فرآیندی از کارکرد، مانند مفهوم قدرت، مفهومی از رابطه است. همیشه وابستگی‌های کارکردی بین افراد و گروه‌ها در یک جامعه وجود دارد (Elias, *What Is Sociology?* 58-61). این کارکردها متقابل و چندقطبی هستند. آنچه به طور نمادین «جامعه» نامیده می‌شود، از دیدگاه جامعه‌شناسی فرآیندی چیزی بیش از پیوندهای کارکردی افراد وابسته به هم به عنوان افراد و گروه‌ها نیست. افراد یا گروه‌هایی که کارکردهایی برای یکدیگر دارند، بر یکدیگر محدودیت نیز اعمال می‌کنند. Elias, *What is Sociology?* 71.

^{۶۵۳} Elias and Scotson, *The Established and the Outsiders*, 9.

اعضای یک گروه حاشیه‌ای تهدیدی برای امتیازات قدرت و موقعیت اعضای یک گروه تثبیت شده هستند و همچنین منابع عزت نفس آن‌ها را تهدید می‌کنند. هر گونه از دست دادن قدرت از سوی اعضای گروه تثبیت شده به طور خودکار به عنوان از دست دادن عزت نفس و ارزش فردی تلقی می‌شود. به همین دلیل است که گروه‌های تثبیت شده به نقض تابوهایی که ارتباط نزدیکی با شانس آن‌ها برای اعمال قدرت دارند، به شدت واکنش نشان می‌دهند. کانال‌های «شایعات ستودنی و سرزنش کردنی» به تنظیم موثر رفتار اعضای گروه خدمت می‌کنند.^{۶۵۴} اعضای یک گروه بسته به اینکه تا چه حد وفادار هستند و چقدر به هنجارها و استانداردهای مسلط گروه خود پایبند هستند، ممکن است پاداش گرفته یا تنبیه شوند. اعضا در جریان اجتماعی شدن خود قوانین نانوشته‌ای را می‌آموزند که باید به آن‌ها احترام گذاشته و از آن‌ها پیروی کرد. آن‌ها این قوانین را به عنوان عناصر تشکیل دهنده هویت فردی و گروهی خود درونی می‌کنند.^{۶۵۵}

به گفته الیاس، این مدل تثبیت شده-حاشیه‌ای را می‌توان به عنوان یک «نمونه کلاسیک تجربی» برای بررسی نمودهای ساختاری مشابه در هر جامعه انسانی در نظر گرفت.^{۶۵۶} به این ترتیب، این مدل را می‌توان به طور مکرر آزمایش، تکمیل و در صورت امکان تجدیدنظر کرد. این روش همچنین رویکرد کلی نظری-تجربی الیاس را منعکس می‌کند: ابتدا، مدلی را بر اساس یک مثال تجربی تنظیم کنید و سپس با استفاده از مطالعات موردی جدید تجربی از جوامع با ساختار متفاوت، سعی کنید دامنه مدل را گسترش دهید. «می‌توان یک مدل توضیحی در مقیاس کوچک از نمودی که به اعتقاد او جهانی است، تهیه کرد، مدلی که آماده برای آزمایش، بزرگ شدن و در صورت لزوم با استفاده از جست و جودر نمودهای مرتبط در مقیاس بزرگ‌تر، آماده بازنگری است.»^{۶۵۷}

در این فصل، من به دنبال آشکار کردن این موضوع هستم که این مدل تا چه حد می‌تواند به عنوان «الگو» برای توضیح روابط سلسله‌مراتبی طوایف مختلف عشایری بختیاری در جنوب غربی ایران باشد. من بررسی می‌کنم که چرا «ازدواج رو به پایین» (یعنی با اعضای ایل‌های

⁶⁵⁴ Elias, *Gruppencharisma und Gruppenschande*, 28.

⁶⁵⁵ Norbert Elias, *The Society of Individuals* [Collected Works of Norbert Elias] (Dublin: University College Dublin Press, 2010), 199–200.

⁶⁵⁶ Elias and Scotson, *The Established and the Outsiders*, 3.

پایین تر) به شدت برای اعضای ایل‌های با موقعیت بالاتر ممنوع و تابو شده است، به ویژه وقتی که تولیدمثل را دربرمی‌گیرد. چرا برای مردان بسیار مسن که نمی‌توانند به راحتی با یک زن نسبتاً جوان از ایل و طایفه خود ازدواج کنند، استثناهایی وجود دارد، تا برای اداره خانه خود، مسئولیتی که کار فیزیکی سخت برای زنان را در بر دارد به این شکل ازدواج کنند؟ آیا شرایط مادی زندگی تنها دلیلی است که اعضای برخی از ایل‌ها نسبت به سایر ایل‌ها که به طور شخصی آن‌ها را نمی‌شناسند، احساس برتری می‌کنند؟ این چنین روابط سلسله‌مراتبی عشیره‌ای در دهه‌های گذشته چگونه تغییر کرده است؟ آیا این‌ها دستخوش ملی شدن، شهرنشینی و فردیت‌سازی بیشتر شده‌اند؟ اعضای ایل‌های مختلفی که از قبل تثبیت شده‌اند و اعضای ایل‌های حاشیه‌ای، چگونه خود و روابط خود را با اعضای سایر ایل‌ها در جریان این تحولات تجربه کرده‌اند؟

ساختار ازدواج در ایل‌های بختیاری

ایل‌ها و عشایری بختیاری در ایران روابط بسیار پیچیده‌ای دارند. فراتر از مفاهیمی مانند «قومیت»، «ایل»، یا «طایفه»، سطوح و لایه‌های زیادی از تقسیمات عشیره‌ای وجود دارد که به سختی قابل ترجمه به انگلیسی هستند. هر فردی جایگاه خاصی در این شبکه از روابط دارد که تغییر آن دشوار است. مکان و موقعیت تک تک افراد را می‌توان به راحتی در یک زنجیره بسیار طولانی از نسل‌ها ردیابی و شناسایی کرد. وابستگی ایلاتی و عشیره‌ای را پدر تعیین می‌کند. پیش از این، ساختار روابط بین ایل‌های مختلف به صورت سلسله‌مراتبی بود. تاریخ مبارزات حذف ایل‌ها و تاریخ آغاز چنین سلسله‌مراتبی معلوم نیست. در جامعه‌ای ابتدایی و پشادولتی که اغلب بی‌سوادند، داستان‌ها و روایت‌های عشیره‌ای به شکل تاریخ شفاهی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. بروز قابل تشخیص این تفاوت‌ها در زمان کنونی، دیدن توزیع بسیار نابرابر اراضی مرتعی در میان اقوام مختلف است. بهترین اراضی مرتعی که تعیین‌کننده‌ترین منبع قدرت در اجتماع دامداران و کشاورزان است، در اختیار ایلی است که بالاترین جایگاه را در سلسله‌مراتب ایلاتی دارند. به عنوان مثال، ایل زراسوند به دلیل ارتباط

نزدیک اولیه با فرماندهان سیاسی که «خان» نام داشتند، اراضی مرتعی بسیار مرغوب دارد. ایل موری که رابطه ضعیفی با این خان‌ها داشت، برخلاف جمعیت زیاد افرادش، مراتع با کیفیت پایین‌تری را دریافت کردند. این منبع قدرت که در طول تاریخ رشد و توسعه داشته است، در تعیین چگونگی درک و ارزیابی اعضای ایل‌های مختلف از خود و از دیگران بسیار مهم است. پیوند نزدیک بین «قدرت» و «عزت نفس» را بر اساس این مثال برجسته می‌توان به وضوح نشان داد. در جوامع دیگر با نمودهای تثبیت‌شده-حاشیه‌ای، تفاوت‌های قدرت، کمتر و به نسبت پنهانند و در نتیجه درک آن دشوارتر است.^{۶۵۸} با این حال، مطالعه چنین مثال‌های آشکاری به توسعه مفاهیم و مدل‌هایی کمک می‌کند که می‌توانند «تمایزات» حتا ظریف‌تر و پنهان‌تر و ارتباط آن‌ها با عزت نفس را در جوامع دموکراتیک‌تر نشان دهند:

نیاز به ایجاد این تمایز در همه مواردی که افراد یک قشر طبقاتی یا یک خانواده، که بنابراین به احتمال زیاد در معرض تلقین اخلاقی، مذهبی، یا سیاسی یکسان هستند، به سمت مواضع متفاوت دینی یا سیاسی تمایل دارند بدیهی است. تمایلی که از راه روابط متفاوتی که این افراد با جهان اجتماعی دارند شکل می‌گیرد و آن را مدیون مسیرهای حرکت گوناگون خود به عنوان فرد هستند، یا به طور مثال مدیون شکست یا موفقیت در استراتژی‌های بازگشت هستند که به منظور نجات از زوال دسته‌جمعی طبقه‌شان لازم دارند.^{۶۵۹}

این مطالعه بر اساس مصاحبه‌هایی است که من بین تابستان ۹۴ تا تابستان ۹۶ به طور تصادفی با تعدادی از اعضای سه ایل به نسبت تثبیت‌شده گله، پیدنی، بابادی و یک ایل حاشیه‌ای به نام موری انجام دادم. از هجده نفر از ایل‌های تثبیت‌شده‌تر، که سن، جنسیت و سوابق تحصیلی متفاوت داشتند، در مورد عقاید فردی آن‌ها درباره ازدواج با اعضای دو ایل حاشیه‌ای، موری و آرپنایی، پرسیدم. با توجه به تغییر کنونی موازنه قدرت که پس از انقلاب اسلامی به نفع ایل‌های حاشیه‌ای سابق شده است، به دلیل برخی «حساسیت‌های ایلاتی» موفق شدم با

^{۶۵۸} همانجا، ۱۲.

^{۶۵۹} Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge, 1884), 111.

تنها چهار عضو مرد ایل موری در مورد مسائل مشابه مصاحبه کنم. امروزه در نتیجه تجدید ساختار شدید جامعه ایران در چهار دهه اخیر، صحبت از چنین روابط سلسله‌مراتبی برای اعضای ایل‌هایی که پیش از این حاشیه‌ای به شمار می‌آمدند بسیار ناخوشایند است. چنین بحث‌هایی ممکن است پیامدهای منفی و حتا خشونت‌آمیز برای افرادی که آن‌ها را در ملاء عام افشا می‌کنند و همچنین برای همه اعضای ایل آن‌ها داشته باشد. بنابراین، بسیاری از اعضای خانواده و ایل من به من هشدار دادند که به طور آشکار در مورد چنین «مسائل حساس» صحبت نکنم، که می‌تواند آن‌ها را نیز درگیر کند. سعی کرده‌ام که با انتشار به زبان خارجی و استفاده نکردن از اسامی واقعی، از تاثیر منفی احتمالی بحث درباره چنین موضوعات تابو شده در میان اعضای طوایف مختلف بختیاری کم کنم. من روی روابط زناشویی تمرکز کردم زیرا به نظرم می‌توانستم به واکنش‌های عاطفی اعضای گروه‌های مختلف تثبیت‌شده و حاشیه‌ای در مورد چنین موضوع محرمانه و شخصی نزدیک‌تر شوم. همچنین اینکه ازدواج و انواع مراسم ازدواج در عشایر بختیاری همچون وسیله‌ای برای ایجاد، گسترش و حفظ روابط اجتماعی بین خانواده‌ها و افراد به شمار می‌رود و از این رو در زندگی اجتماعی عشایر اهمیت زیادی دارد. ۶۶۰

هیچ یک از مصاحبه‌شوندگان در حال حاضر سبک زندگی عشایری ندارند، اگرچه خودشان یا پیش از این از عشایر بودند یا از خانواده‌های عشایری بودند. همگی آن‌ها در شهرهای کوچک حاشیه مراتع بیلاقی یا قشلاقی اجداد خود در شهرکرد، اهواز و یا در شهرهای کوچک اطراف اصفهان زندگی می‌کنند. بیشتر مصاحبه‌شوندگان که از ایل‌های تثبیت‌شده سابق بودند، نظرات خود را به شیوه‌های مشابه و واضح بیان کردند. تقریباً همگی آن‌ها در این چارچوب بحث کردند: به نظر آنها بهداروندها و زراسوندها، دو ایل تثبیت‌شده در رده بالای سلسله‌مراتب ایلی، «بهرتر» هستند. آن‌ها «ریشه بهتر»، «رگ و خون بهتر»، «طبیعت بهتر» و همچنین «نسب بهتر» دارند. در مقابل، آرپنایی و موری، دو ایل حاشیه‌ای، به عنوان «پست‌تر»، «بدون اصل و ریشه خوب»، «شر» و «کمتر قابل احترام» تلقی شدند. تقریباً در تمام مصاحبه‌ها، تصویر ایل‌های تثبیت‌شده از خود بر اساس برداشتی بود که از عده کمی از «بهرترین» اعضایشان از خود داشتند. در مقابل، ایل حاشیه‌ای با ویژگی‌های «بدی» که «بدترین» اعضای گروهشان

660 Mohammad Reza Shahbazi, "The Role of Marriage in Social Relations in Bakhtiari Tribe," *Journal Studies of Tribes and Tribals* 10, no. 1 (2012): 29–34, 29.

داشتند تعریف شدند. مثلاً موری‌ها را «جنایتکار» و «دزد»، و بهداروند‌ها را «نجیب» و «با اصول بالای اخلاقی» می‌نامیدند. این دیدگاه برای بالا بردن عزت نفس اعضای گروه‌های تثبیت‌شده مهم است: «این تحریف که در جهت‌های متضاد و به سبک مشت نمونه خرواری است، یک گروه تثبیت‌شده را قادر می‌سازد تا نظر خود را به خود و همچنین به دیگران ثابت کند؛ همیشه شواهدی وجود دارد که نشان دهد گروه یکی «خوب» است و دیگری «بد» است.»^{۶۶۱}

طبق ساختار این ایل‌های عشایری، زبانی که مورد استفاده قرار گرفته بسیار «ملموس» است و نه «مبهم و سخت»؛ یعنی اصطلاحات استفاده شده در «سطح بسیار پایینی از به هم پیوستگی» قرار دارند.^{۶۶۲} به ویژه، اصطلاحات فضایی مانند «ارتفاع» و «عمق» یا «بالا» و «پایین» نه تنها نمادی از جایگاه ایل‌ها در سلسله‌مراتب ایلاتی هستند، بلکه نمادی از کیفیت و ارزش انسانی اعضای آن‌ها نیز هستند. همه این اصطلاحات یا باعث افزایش یا کاهش عزت نفس می‌شوند و به این ترتیب به طور همزمان هر دو جنبه قدرت و ارزش روابط انسانی را شامل می‌شوند. در مرحله بعد، من ۹ گزارش منتخب از مصاحبه با اعضای ایل‌های تثبیت‌شده را تجزیه و تحلیل می‌کنم. گزارش‌های انتخاب‌شده نشان‌دهنده نحوه درک افراد از خود و اعضای ایل‌های سابقاً حاشیه‌ای است. گزارش چهار نفر از ایل حاشیه‌ای در پایان این فصل تحلیل می‌شود. ترجمه این عبارات از لری به انگلیسی کار دشواری بوده است، زیرا یافتن مفاهیمی با معانی و درک یکسان در زبان انگلیسی همیشه آسان نبوده است. با توجه به این محدودیت‌ها در متن انگلیسی این مقاله که پیش از این چاپ شد، سعی کرده‌ام تا حد امکان محتوای کلی گزارش‌ها را به دقت بیان کنم.

⁶⁶¹ Elias and Scotson, *The Established and the Outsiders*, 5.

⁶⁶² نوربرت الیاس، *The Symbol Theory* (London: SAGE Publication, 1995), 59. از دیدگاه جامعه‌شناسی فرآیند، زبان، جهان را به گونه‌ای که از سوی اعضای یک جامعه زبانی تجربه می‌شود، نشان می‌دهد. به گفته الیاس، هر چیزی که اعضای یک جامعه زبانی ممکن است به طور واضح تجربه کنند و با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، در زبان آن‌ها است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. بنابراین، زبان بر درک نسل‌های آینده از دنیایی که تجربه می‌کنند تأثیر می‌گذارد. ارتباط نزدیک بین «تفکر»، «دانش» و «زبان» از سوی علوم انسانی مستحق توجه دقیق‌تری است، زیرا کارکرد زبان فراتر از ارتباطات بوده و تا حد جهت‌گیری و کنترل پیش می‌رود. همان‌جا، ۶۹-۷۰.

اولین گزارش مربوط به افشار، مردی ۳۷ ساله از نسل دوم است که در شهری کوچک در نزدیکی مراتع بیلاقی ایل خود زندگی می‌کند. او وکیل است و در حال حاضر به شرکت‌ها و افراد مختلف مشاوره حقوقی ارائه می‌کند. او در شهرستان فارسان در حوالی شهرکرد زندگی می‌کند و با حلقه بزرگ‌تر اقوام ایل خود که یا هنوز کوچ‌نشین هستند یا در روستاهای تازه توسعه یافته در نواحی عشایری سابق زندگی می‌کنند و یا در شهرهای کوچک‌تر در حومه مناطق عشیره‌ای هستند، رابطه به نسبت نزدیکی دارد. هنگامی که از او پرسیده شد که آیا می‌تواند تصور کند با زنی از یکی از دو ایل و عشیره حاشیه‌ای که در بالا گفته شد ازدواج کند، بدون معطلی پاسخ داد:

من با زنی از ایل موری ازدواج نمی‌کنم. آن‌ها پایین هستند. خط قرمزهایی وجود دارد که به راحتی قابل درک نیستند. این خطوط به طور عمیقی در درون من وجود دارد. مطمئنم اگر با زن موری ازدواج کنم با خودم مشکلات بزرگی خواهم داشت. نمی‌توانم این کار را انجام دهم. من بعدها در زندگی ام صاحب فرزند خواهم شد. یقین دارم که اگر با زن موری ازدواج کنم، هم موقعیت اجتماعی و هم آبرویم را از دست می‌دهم. من روابط عشیره‌ای خودم را دارم. در آن صورت مردم مطمئناً در مورد من طور دیگری فکر می‌کنند.

افشار، به عنوان عضوی از یک ایل سابقاً تثبیت‌شده، از مرزهایی که نباید از آن‌ها رد شد آگاه است و همچون سایر اعضای ایل که مانند او فکر می‌کنند به این محدودیت‌های بیرونی احترام می‌گذارد. او از واکنش احتمالی سایر اعضای گروه در صورت نقض تابوها آشکارا می‌ترسد. او می‌خواهد برای حفظ آبرو و «صورت» و موقعیت خود مطابق با قانون و معیارهای ایل و عشیره رفتار کند. افشار می‌ترسد در معرض «شایعات سرزنش‌آمیز» دیگر اعضای ایل و عشیره قرار گیرد. او همچنین هنگام بحث در مورد اعضای دو ایل و عشیره حاشیه‌ای سابق از عبارات تعصب‌آمیز استفاده می‌کند که نشان می‌دهد نسبت به آن‌ها احساس برتری می‌کند. او غیرمستقیم جایگاه بالاتر ایل و عشیره خود در سلسله‌مراتب ایلاتی موجود را با کیفیت و ارزش انسانی بالاتر خود پیوند می‌زند. اهمیت این پیوند در مصاحبه‌های دیگر نیز مشهود است.

ایجاد یک مفهوم «گروه ما»- با کاریزمای خاص گروهی، نه تنها یک عمل آگاهانه بلکه یک خرد آگاهانه است و با وجود اینکه روابط سلسله‌مراتبی سابق ایل و عشیره‌ای، دیگر در جامعه معاصر ایران وجود ندارد و عضو ایل و عشیره بودن دیگر نقش مهمی ایفا نمی‌کند، اهمیت آن همچنان پابرجاست.

مصاحبه شونده بعدی آنوش، زنی ۶۱ ساله است که در بیست و هشت سالگی با خانواده‌اش که کوچ‌نشین بودند به شهر کوچکی در نزدیکی مراتع قشلاقی ایل و عشیره‌اش نقل مکان کرد. آنوش ارتباط بین جایگاه پایین ایل‌های حاشیه‌ای و ارزش و کیفیت پایین اعضای آن‌ها را آشکارا در نظر خود بیان می‌کند. هنگامی که به اعضای گروه به عنوان یک کل اشاره می‌شود، این ارتباط دوباره تعمیم می‌یابد. ترس از آلوده شدن در صورت ازدواج با یکی از اعضای یک ایل و عشیره خارجی سابق، یک احساس بسیار قوی برای اوست:

موری‌ها هیچ ریشه‌ای ندارند. آن‌ها نسب درستی ندارند. آن‌ها گدا هستند. بی‌عرضه و پایین هستند. ایل و عشیره موری همیشه یک ایل و عشیره ناچیز بود. آن‌ها همیشه از دستورات پیروی می‌کردند. اگر کسی با آن‌ها ازدواج کند، آبروی خود را از دست می‌دهد. این اصلاً امکان‌پذیر نیست. اگر کسی این کار را کند (با یکی از دو ایل و عشیره حاشیه‌ای ازدواج کند) دیگر کسی برایشان احترامی قائل نیست.

گفته‌های مروارید ۶۸ ساله، که از نسل دوم در جامعه خودش است که در شهر زندگی می‌کند، شبیه آنوش است. برای او، همه اعضای ایل‌های حاشیه‌ای «شهرت بد» دارند، که حتا با گذشت نسل‌ها بعید است تغییر کند. از نظر او، این شهرت منفی چیزی دائمی، ذاتی، یا حتا «بیولوژیکی» است. او معتقد است که هر کسی که در این ایل متولد می‌شود، به طور خودکار این شهرت را به ارث می‌برد و می‌گیرد. کسی که با یکی از این ایل و عشیره‌ها ازدواج کند، دچار این بدبختی می‌شود و پاکی خود را از دست می‌دهد: «ایل‌هایی مانند آرپنایی، موری و بلیوند تنها شهرت بد ندارند. آن‌ها بد هم هستند. برخی از آن‌ها شاید امروزه ثروتمند شده‌اند، اما ریشه درستی ندارند. آن‌ها به سادگی نمی‌توانند این واقعیت را تغییر دهند.» عبارات «خانواده خوب»، «تبار خوب» و «ریشه خوب» برای بی‌بی‌گل، زنی ۷۵ ساله که هرگز زندگی

عشایری نداشته و اکنون در روستایی در نزدیکی مراتع بیلاقی ایل و عشیره‌اش زندگی می‌کند نیز بسیار مهم است. از نظر او ریشه و اصل و نسب هر فرد از ویژگی‌های دائمی شخصیت او هستند:

نام پدر و پدربزرگ بسیار مهم است. همیشه باید از فرد پرسید پسر یا دختر چه کسی هستند؟ پسر یک پدر بد همیشه پسر این پدر بد خواهد ماند. در این ایل‌ها افرادی با خانواده خوب، اصل و نسب خوب به ندرت وجود دارند. این‌ها همیشه همین‌طور بوده‌اند.

امین، مردی ۲۲ ساله که در شهرکرد درس می‌خواند و زندگی می‌کند و مینا، زن ۲۴ سال‌های که در رشته مهندسی عمران در دانشگاه اصفهان تحصیل می‌کند، هر دو از نسل سوم عشایری هستند و دیدگاه‌های مشابهی دارند. از امین سوال شد که چرا او فکر می‌کند از ایل‌های موری و آرپنایی بهتر است و آیا این بدان معناست که با زنی از هیچ یک از این دو ایل و عشیره ازدواج نمی‌کند؟ او با صراحت پاسخ داد: «نه! آدم رگ و ریشه‌دارد. من هرگز این کار را نمی‌کنم!» پاسخ به سؤال «چرا» نیز بسیار کوتاه بود: «چون عیب است.»

مینا که در یکی از بهترین دانشگاه‌های ایران درس می‌خواند، کمابیش همین پاسخ را داد: «رگ و ریشه خیلی مهم است. و خانواده نیز مهم است. موری‌ها رگ و ریشه مناسبی ندارند. آن‌ها دهقان هستند و ما اعیان. حتا اگر فردی خودش خوب و از نظر اقتصادی موفق باشد من با او ازدواج نمی‌کنم. من چنین خواستگارهایی داشتم، اما آن‌ها را رد کردم. این کار را دوست ندارم. تایید [دیگر افراد] بسیار مهم است.»

بنابراین برای بسیاری از افراد مجرد که نگران دیدگاه جامعه خود نسبت به خود هستند، به نظر می‌رسد که «خط قرمزها» بسیار روشن‌اند. نادیده گرفتن چنین دیدگاه‌هایی پیامدهایی مانند طرد شدن، سوژه شایعات سرزنش‌شدنی قرار گرفتن و انواع دیگر تنبیه‌های اجتماعی را دربردارد.

در جریان مصاحبه‌ها متوجه شدم که برخلاف همخوانی و شباهت‌ها، تفاوت‌های متمایزکننده‌ای بین اعضای نسل‌های مختلف در این سه ایل و عشیره تثبیت شده وجود دارد. در حالی که اعضای قدیمی ایل‌های تثبیت شده مانند آنوش، مروارید و بی‌بی‌گل از عباراتی

مانند «ریشه»، «خون»، «منشأ»، «تبار» یا «خانواده» برای تأکید بر فرودستی اعضای ایل‌های حاشیه‌ای استفاده می‌کنند، اعضای جوان‌تر این ایل‌های تثبیت‌شده از اصطلاحات مدرن‌تری در زبان فارسی استفاده می‌کنند، مانند «نژاد»، «طبیعت» و «در موارد بسیار زیادی» از «ژن». برای نمونه فرناش ۳۳ ساله از نسل دومی است که در شهری کوچک در حاشیه مراتع بیلاقی ایل خود در شهرکرد بزرگ شده است. او خیلی مستقیم نظر خود را بیان می‌کند:

مانند سگ نگاهی که باید نژاد خوبی داشته باشد، انسان‌ها نیز نژادهای مختلفی دارند. برخی از نژادها مظهر برتری بیولوژیکی هستند. «شجاعت»، «مردانگی» و «ایثار» همیشه برای بختیاری‌ها مهم بوده است. برخی از ایل‌ها چنین ویژگی‌هایی را دارند و برخی ندارند، به همین سادگی. مانند لیوان‌های مختلف که ظرفیت‌های متفاوتی دارند، گروه‌بندی‌های انسان‌ها نیز ظرفیت‌های متفاوتی دارند. مثلاً ایل و عشیره موری ظرفیت کمتری دارد. من نیز هرگز با زنی از ایل و عشیره آرپنایی ازدواج نمی‌کنم. اگرچه آرپنایی‌های خوبی هم وجود دارند، اما بسیار کم هستند. مردان آرپنایی هیچ ویژگی مردانه‌ای ندارند. از نظر بدنی هم ضعیف هستند. صدای آن‌ها شبیه صدای زنان است.

کرم، ۳۹ ساله، مهندس و از نسل دوم عشایر ساکن همان شهر است. بحث او بسیار مشابه است. او فکر می‌کند که برخی از ایل‌ها به طور «طبیعی» بهتر از دیگران هستند. آن‌ها «مردان شجاع و جنگجویان واقعی» را خلق می‌کنند. «ماهیت» آن‌ها را نمی‌توان با آموزش یا تغییرات «فرهنگی» تغییر داد. در پاسخ به این سؤال که چرا فکر می‌کند «شجاعان و جنگجویان واقعی» متعلق به عشایر بختیاری هستند، پاسخ داد: «بعضی از اقوام به دلیل ژن‌های ضعیف و خون بدشان نتوانستند مردان بزرگی خلق کنند. مردان آن‌ها نمی‌توانستند با مردان مشهور ایل‌های خوب رقابت کنند.»

گفته بعدی از ماسوده، زنی ۲۶ ساله است که از نسل دوم در خانواده خود است که در شهری در نزدیکی مراتع قشلاقی عشایر بختیاری اهواز زندگی می‌کنند. در اظهاراتش تناقض درونی او را می‌تواند دید. او در شهری بزرگ با درجه نسبتاً بالایی از فردگرایی زندگی می‌کند، اما در

داخل و خارج از این شهر تنها روابط ایل و عشیره‌ای را حفظ می‌کند. وقتی از او پرسیده شد که آیا مشکلی پیش می‌آید اگر دخترش بخواهد در آینده با مردی از ایل و عشیره موری یا آرپنایی ازدواج کند، او با تردید پاسخ داد:

من خودم هیچ مشکلی ندارم دخترم با مردی از ایل و عشیره آرپنایی ازدواج کند. فقط این واقعیت که مردم ما را قضاوت می‌کنند بسیار من را نگران می‌کند. آن جاست که خجالت می‌کشم. من از طرف خودم با چنین ازدواجی مشکلی نخواهم داشت. دنیا به شدت تغییر کرده است و ما دیگر زندگی عشایری نداریم. اما مردم می‌گویند که آرپنایی‌ها از نظر جنسی بی‌بندوبار هستند و به راحتی همه کار می‌کنند. مردم هنوز نسبت به این موضوع بسیار حساس هستند. آدم باید خیلی مراقب باشد.

معضل او یکی از معضلهایی است که بسیاری از بختیاری‌ها از ایل‌های تثبیت‌شده با آن روبه‌رو که اکنون در شهرهای تازه توسعه یافته زندگی می‌کنند روبه‌رو. از یک طرف زندگی شهری دارند و در مشاغل و مناصب مدرن استخدام شده‌اند. از سوی دیگر، در این جامعه به شدت در حال گذار - از یک جامعه ایل و عشیره‌ای به یک جامعه دولتی شهری - آن‌ها بر روابط ایل و عشیره‌ای خود تکیه می‌کنند که هنوز هم تأثیرات نظارتی زیادی بر رفتار آن‌ها دارد و آن‌ها را مجبور می‌کند به قوانین و معیارهای ایل و عشیره‌ای قدیمی پایبند باشند. اصطلاح «اثرات کششی عادت اجتماعی»^{۶۶۳} یک اصطلاح فنی است که نوبرت الیاس ابداع کرده است. این اصطلاح به تداوم عادت اجتماعی گروهی از مردم اشاره دارد که دیگر با واقعیت اجتماعی تغییر یافته ارتباطی ندارد. چنین فرآیندهایی با انتقال سریع جامعه عشایری بختیاری به جامعه ملی شده ایرانی ارتباط تنگاتنگی دارد.

⁶⁶³ Elias, *The Society of Individuals*, 188. The term “drag effect of the social habitus” in this sense refers to the consequences of transformation of self-experience of the people concerned “dragging” behind social transformation.

فرآیندهای ملی شدن و تغییر روابط قوای بین ایل و عشیره به نفع ایلهای حاشیه‌ای سابق

جامعه ایران از روند سریع مدرنیزاسیون، شهرنشینی و فردیت‌سازی تاثیر گرفته است. جمعیت از ۱۸.۹ میلیون نفر در سال ۱۳۳۶ به ۳۳.۷ میلیون نفر در سال ۱۳۵۶ و ۷۵.۱ میلیون نفر در سال ۱۳۹۰ افزایش یافت. طی این روند تبدیل از یک جامعه ایل و عشیره‌ای در مجموع همگن و با سبک زندگی ابتدایی پیشادولتی به یک جامعه در مجموع شهری و فردی شده، تعداد افراد ساکن در شهرها از ۲۵ درصد در اوایل قرن بیستم به ۳۱.۴ درصد در سال ۱۳۳۶ و ۷۱.۴ درصد در سال ۱۳۹۰ افزایش یافت.^{۶۶۴} بر اساس گزارش مرکز آمار ایران (ص ۱۹)، در سال ۱۳۵۶، تنها ۲۱۰ شهر در کل کشور وجود داشته است. تا سال ۱۳۹۰، این تعداد بیش از شش برابر شده و به ۱۳۳۱ شهر رسیده است که شامل هشت شهر با بیش از یک میلیون نفر جمعیت می‌شود. عشایر بختیاری نیز مانند بسیاری از اقوام عشایری ایران، از چنین تغییرات شگرفی تاثیر گرفته‌اند. در آغاز قرن بیستم، ۹۰ درصد عشایر بختیاری زندگی عشایری داشتند؛ یک قرن بعد در سال ۲۰۰۰ میلادی این عدد کمتر از ۱۰ درصد بود.^{۶۶۵}

این روند شهرنشینی تاثیر بسیار زیادی بر بختیاری‌ها گذاشت. این جامعه پسا کوچ‌نشینی هر چه بیشتر به یک جامعه دولت-ملت تبدیل شده است. ایل و عشیره که همچون یک «واحد بقا» بود وظایف خود را به طور روزافزونی به نهادهای ملی تازه ایجاد شده واگذار کرده است.^{۶۶۶} این روند با مبارزات زیادی همراه بوده است در مورد اینکه افراد ایل باید به چه اصول

^{۶۶۴} مرکز آمار ایران، سرشماری سال ۱۳۹۰، تهران، ۱۷. مقایسه این رقم با افزایش موازی جمعیت برخی از جوامع مدرن‌تر کمک می‌کند تا رشد بسیار سریع جمعیت و پیامدهای آن برای مردم ایران را تجسم کنیم. به عنوان مثال، جمعیت آلمان در سال ۱۹۳۵، ۶۸.۸ میلیون نفر بود و با سرعت به نسبت آهسته‌ای به ۷۱.۴ میلیون نفر در سال ۱۹۵۷، ۷۸.۱ میلیون نفر در سال ۱۹۷۹ و ۸۱.۸ میلیون نفر در سال ۲۰۱۱ افزایش یافت.

(Statistisches Bundesamt: Entwicklung der Gesamtbevölkerung Deutschlands von 1871 bis 2014: Wiesbaden).

^{۶۶۵} Javad Safinejad, *Irans Lurs* (written in Farsi) (Teheran: Atiyeh, 2002), 187.

^{۶۶۶} از دیدگاه جامعه‌شناسی فرآیندی، «دولت» یک سازمان اجتماعی است که در خدمت حفاظت و دفاع از اعضای خود است. این کارکرد دولت‌ها با کارکرد سایر واحدهای ابتدایی بقا که پیش از دولت بودند، مانند خانواده گسترده، طایفه و ایل و عشیره، مشترک است. این واحدهای بقا اشکال مختلف سازمان و نفوذ اجتماعی را در مراحل مختلف ادغام

ایلاتی و چه اصول قبیله‌ای پایبند باشند. در حال حاضر درگیری‌های زیادی بین اعضای نسل‌ها و مناطق مختلف وجود دارد. بسیاری از اعضای نسل‌های قدیمی بر مبنای عادت از واقعیت‌های تازه عقب مانده‌اند.^{۶۶۷} فرآیندهای مدرنیزاسیون با رهبری دولت در دهه‌های اخیر به سرعت توسعه یافته است به طوری که بسیاری از مردم قادر به همگام شدن با این سرعت نیستند. این «عدم همزمانی تحولات» در میان ابعاد مختلف دگرگونی مانند ابعاد کارکردی، نهادی و عادت‌ی، برخی از کشمکش‌های عمده جامعه بختیاری را توضیح می‌دهد که در دهه‌های اخیر رخ داده است.

انقلاب اسلامی، به ویژه روابط بین و درون اقوام مختلف را به طرز چشمگیری تغییر داد. این انقلاب، همان‌طور که آیت‌الله خمینی آن را فرموله کرد، در مجموع انقلاب «فقرا» و «حاشیه‌نشینان» علیه «ثروتمندان» و «ظالمان» بود.^{۶۶۸} بنابراین، اعضای ایل‌های حاشیه‌ای توانستند در نهادهای پس از انقلاب به درجات بالایی برسند. در مقابل، اعضای ایل‌های تثبیت‌شده روند اجتماعی حرکت رو به پایین را تجربه کردند. بسیاری از آن‌ها از سوی اسلامگرایان متهم به داشتن رابطه نزدیک با رژیم سابق شدند. این حرکت رو به بالا (برای اقوام حاشیه‌ای) و حرکت رو به پایین (برای اقوام تثبیت‌شده) منجر به اختلاف قدرت به ویژه بین مردم بختیاری تبار ساکن در شهرها شده است. اگر روند کنونی در دو یا سه نسل بعدی ادامه یابد، سلسله‌مراتب ایل‌ها ممکن است توسط افراد ایل‌های تثبیت‌شده سابق فراموش شود. با توجه به اظهارات برخی از مصاحبه‌شوندگان از ایل‌های تثبیت‌شده و حاشیه‌ای سابق، می‌توان نتیجه گرفت که سلسله‌مراتب ایل و عشیره‌ای با طرح جدید روابط خودارزشی جایگزین شود. فرآیندهای فردیت‌سازی در جریان شهرنشینی رو به افزایش مناطق عشایری،

و تمایز برجسته می‌کنند. سطح دولتی ادغام با سایر سطوح پیش از دولت از نظر درجه پیچیدگی و تمایز آن متفاوت است. دولت‌ها از این نظر نهادهای به نسبت باثباتی را نمایندگی می‌کنند که خشونت فیزیکی و مالیات را در انحصار خود دارند. ایجاد این نهادهای انحصاری نتیجه مبارزات طولانی رقابت و حذف است که با فرآیندهای فراز و فرود انسان‌ها و اشکال ادغام آن‌ها همراه بود. در جریان این فرآیندها، اصول دیگری جایگزین واحدهای قدیمی سازماندهی و ادغام شده‌اند. فروپاشی واحدهای قدیمی اغلب همراه با شکل‌گیری فرآیندهای جدیدتر ادغام در سطح بالاتری از توسعه اجتماعی و سیاسی است. با این حال، در شرایط خاص، این فرآیندها ممکن است معکوس شوند. Norbert Elias, *The Germans* (Cambridge: Polity Press, 1996), 349-50.

⁶⁶⁷ Elias, *The Society of Individuals*, 188.

⁶⁶⁸ Dawud Gholamasad, *Iran, die Entstehung der islamischen Revolution* (Hamburg: Junius Verlag, 1985), 461-3.

پیش از این سیستم‌های ارزشی قدیمی‌تر و آشنا تر را در میان برخی از اعضای ایل‌های تثبیت‌شده و حاشیه‌ای سابق تغییر داده است. به طور کلی کارکردها و موقعیت‌های جدید جایگزین روابط، کارکردها و موقعیت‌های قدیمی تر شده‌اند. بر این اساس، شبکه وابستگی میان ایل‌های مختلف به طور چشمگیری به نفع ایل‌های حاشیه‌ای سابق در یک جامعه ملی شده تغییر کرده است. طبق این طرح نوظهور، حقوق و دستمزد یک فرد معیار اصلی ارزیابی موقعیت اوست. بنابراین، برخی از اعضای ایل‌های تثبیت‌شده سابق، که اکنون در جامعه ملی شده جدید ادغام شده‌اند، دیگر بر اساس قوانین و معیارهای اجتماعی قدیمی‌تر و ایل و عشیره محور تصمیم نمی‌گیرند و عمل نمی‌کنند.

به طور کلی، برخلاف تمام «تعصبات اجتماعی» گفته شده در بالا، در شهرهای بزرگ‌تر، تمایل فزاینده‌ای به ازدواج در خارج از مرزهای سخت خانواده‌های گسترده و روابط خویشاوندی وجود دارد. مشارکت روزافزون زنان در فضای رو به رشد عمومی و ظهور وسایل ارتباطی جدید، فرصت‌های جدیدی را برای مردان و زنان ایجاد کرده است تا فراتر از کانال‌های ارتباطی قدیمی ایل و عشیره‌ای با یکدیگر در تماس باشند. دورانی که زوجها بدون دیدار و صحبت از قبل با هم ازدواج کنند برای بسیاری از بختیاری‌ها به پایان رسیده است.

در ادامه، من اظهارات دو عضو از ایل‌های تثبیت‌شده سابق و چهار عضو از ایل و عشیره موری که پیش از این حاشیه‌ای بودند را تجزیه و تحلیل می‌کنم تا تأثیر تغییر روابط قدرت را بر اعضای ایل‌های مختلف بررسی کنم و مسیرهای احتمالی پیشروی را در آینده پیشنهاد کنم. همان طور که روند از هم‌پاشیدگی «واحدهای بقا»ی سابق همچنان ادامه دارد، به طور همزمان این تغییرات از فرآیندهای دموکراتیزه کردن کارکردی ناشی می‌شود که خود نتیجه ملی شدن سریع دولت و جامعه ایران است. به عنوان مثال، امیرحسین، پنجاه و چهار ساله، کارمند دولتی در شهرکرد، در واقع از طرح روابط ارزشی و قدرت در ایل‌های سابق و قدرت تنظیم و کنترل آن برای اعضای ایل‌های تثبیت‌شده سابق آگاه است. با این حال، او می‌توانست تصور کند که برای هر یک از دو پسر بالغ خود از یک ایل و عشیره حاشیه‌ای به دنبال زن باشد:

من پسرم را به ازدواج یک دختر موری در می‌آوردم اگر آن دختر استاد دانشگاه یا پزشک باشد. آن وقت دیگر به پدر و مادرش اهمیت نمی‌دادم. خصوصیات فردی انسان مهم است.

برای امیرحسین، داشتن مدرک دکترا در رشته پزشکی و حقوق بالا می‌تواند جایگزین نسبت دادن‌های قدیمی ایل و عشیره‌ای شود. فرد «ناخالص» از یک ایل و عشیره «فرو دست» می‌توانست یک کاندیدای احتمالی ازدواج برای پسرش باشد اگر که طبق طرح «سرمایه‌داری» روابط ارزشی جدید، آن فرد (دختر) بسیار موفق می‌بود. دغدغه اصلی امیرحسین شایستگی آن فرد بود، نه پیشینه جمعی او. این نوع ارزیابی یک پدیده جدید و رو به افزایش است. از نظر پیر بوردیو، قبل از این دوره فردیت‌سازی، سرمایه «نمادین» به جای سرمایه «اقتصادی» برای سنجش ارزش یک فرد به عنوان یک انسان امری حیاتی بود. اما در یک جامعه مدرن و جامعه‌ای که از نظر کارکردی تقسیم شده، منابع دیگری جایگزین منابع سابق قدرت و عزت نفس می‌شوند.^{۶۶۹}

مصاحبه با مردی ۴۸ ساله بی‌سواد اهل روستایی نزدیک کوه‌رنگ که تا بیست و شش سالگی زندگی عشایری داشت بسیار افشاگرانه بود. در مورد او، تنش ناشی از گذار از جامعه عشایری پیشادولتی به جامعه ملی، آشکار بود. او به عنوان فرزند یکی از رهبران ایل و عشیره تثبیت شده سابق در کوه‌رنگ، در مورد اختلافات بین ایل‌ها و طوایف از نظر ریشه و نسب به شکلی متناقض صحبت می‌کرد و خود را بالاتر از اعضای ایل‌های حاشیه‌ای سابق قرار می‌داد. او شکایت داشت که اکنون همه مردم طبق قوانین جدید ملی برابر هستند. از نظر او تا زمان پدرش تمام تصمیمات سیاسی، اقتصادی، نظامی و قضایی توسط اجدادش گرفته می‌شد. وقتی از او پرسیده شد که آیا به پسرش اجازه می‌دهد با زنی از هر یک از دو ایل و عشیره حاشیه‌ای سابق ازدواج کند، ابتدا با یک «نه» محکم پاسخ داد. او گفت، «[...] زیرا در این صورت او را از دست خواهم داد. او به جایگاه آن دختر خواهد رفت.» وقتی پرسیدم اگر در جایگاه خودش بماند چگونه می‌شود، پاسخ داد:

اما این سوال بسیار ناجوری است! نمی‌دانم. شاید خودشان بهتر بدانند.
امروزه هر کس با هر کس از هر ایل و عشیره‌ای که می‌خواهد ازدواج می‌کند.
اما برخی از ایل‌ها رهبران بزرگی مانند محمدقلی، عسگر یا اسماعیل دارند

⁶⁶⁹ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. J. Richardson (New York: Greenwood, 1986), 241–58.

(چند مرد مهم از ایل و عشیره خود او). مهم نیست چقدر فقیر هستند، همیشه بزرگ خواهند ماند.

خواننده می‌تواند شرایط سختی که مصاحبه‌شونده در آن قرار گرفته است را حس و درک کند. به نظر می‌رسید او پیش از آن به این سؤالات ناخوشایند فکر نکرده بود. زبان بدن او این تنش را نشان می‌داد. در نهایت، در پاسخ به این سوال کمتر احساسی که آیا فکر می‌کند که تفاوت‌های ایل و عشیره‌ای قدیم با تفاوت‌های جدیدی مانند تفاوت در ثروت، جایگزین می‌شوند، او دوباره خود را نقض کرد.

شاید جایگزین شود. بله، پول جایگزین این چیزها می‌شود. این روزها خیلی مهم است چه کسی پولدار است و یکی دو کامیون یا دو سه میلیارد دارد. این را می‌شود در مراسم عروسی و تدفین دید. اسم افراد تازه پولدار را در بلندگوها صدا می‌زنند، افرادی که پدرانشان هیچکس نبودند.

تصور جدید اعضای ایل‌های حاشیه‌ای سابق از خود

من در تعجب بودم که چگونه غلبه روابط سرمایه‌داری و از این رو روابط خودارزشی، بر اعضای ایل و عشیره حاشیه‌ای موری تأثیر گذاشته است. محسن، ۲۸ ساله، فوق لیسانس علوم سیاسی داشت و در کتابخانه‌ای در شهرکرد کار می‌کرد. پاسخ‌های او اهمیت فزاینده سرمایه اقتصادی را در مقایسه با «سرمایه اجتماعی و نمادین» سنتی مردم در جامعه سنتی ایل و عشیره‌ای نشان می‌دهد:

سلسله‌مراتب قدیمی ایل و عشیره‌ای در درون و بین ایل‌ها، دیگر وجود ندارد. برخی افراد مسن تنها درون خانواده‌ها مورد احترامند. امروزه پول مشخص می‌کند که شان و مقام هرکس چقدر است. پول جای نجابت و

اصالت را گرفته است. [...] در این میان ازدواج به عنوان فرصتی برای افزایش فرصت‌های اقتصادی تلقی می‌شود. شغل یک فرد بسیار مهم است. اگر زن یا مرد پزشک، دندانپزشک یا داروساز باشد، صرف‌نظر از پیشینه خانوادگی فرد، باید به سراغ او رفت. نود درصد خانواده‌های بختیاری تغییر کرده و از قوانین سنتی فاصله گرفته‌اند. برای من دستاوردهای یک فرد مهمتر از تاریخ خانواده اوست. اما از نظر خانواده من هنوز تاریخچه خانواده مهمتر است.

اظهارات بعدی نشان می‌دهد که چگونه در جریان ملی شدن دولت و جامعه ایران، ساختارهای پیشادولتی کارکرد خود را به نفع نهادهای دولتی جدید از دست داده‌اند. علی، دهقان بیسواد ۳۱ ساله ساکن روستایی بین شهرکرد و اهواز از ایل موری است. او به زبان ساده توضیح می‌دهد که چگونه نهادهای دولتی جایگزین نهادهای سلسله‌مراتبی ایل و عشیره‌ای می‌شوند که او آشکارا از آن‌ها متنفر بود. او به عنوان عضوی از یک ایل و عشیره حاشیه‌ای که در دهه‌های گذشته قدرت بیشتری به دست آورده است، از سوال من در مورد پایین دست بودن ایل و عشیره‌اش در سلسله‌مراتب ایل و عشیره‌ای گذشته خوشش نیامد و با عصبانیت و ناراحتی پاسخ داد:

سوال‌های ناجوری می‌پرسید. به نظر من این تفاوت‌ها مزخرف است. امروزه پول مهم است. در ایل‌های مختلف افراد مختلف وجود دارد. آدم باید خودش تصمیم بگیرد. همین تازگی در محله‌مان دعوی داشتیم. جوانان به نظر بزرگ‌ترها گوش نکردند. بالاخره پلیس آمد و مشکل را حل کرد. زمان خان‌ها [یک لقب سیاسی بختیاری] و اشرافیت و نجبا گذشته است. هرکس که پول دارد اکنون برای خودش خان است. اکنون، مردم به دنبال فردی در دولت هستند تا برای فرزندان خود شغل یا موقعیتی بیابند.

ظاهر، تاجر موفق ۳۷ ساله از طایفه موری که در اصفهان زندگی مرفهی دارد، در اظهاراتی دیگر، از پذیرش روایتی که درباره سلسله‌مراتب طوایف مختلف در گذشته وجود دارد

خودداری کرد. او به شدت انکار کرد که ایل و عشیره‌اش پیش از این در پایین سلسله‌مراتب قرار می‌گرفت:

ما نیز افراد مهم و همچنین مردان شجاع و جنگجویان شجاع خودمان را داشتیم. موری همیشه خان داشت. همه این را می‌دانند. شما می‌توانید آن را در کتاب‌های مختلف بخوانید! اسکندر ظاهری عبده‌وند را همه می‌شناسند. او جرأت کرد مردم ایل زراسوند [که یک ایل و عشیره تثبیت شده بود] را در یکی از عروسی‌هایشان با صدای بلند تهدید کند.

داستان اینکه چگونه یکی از رهبران ایل و عشیره او زمانی با اعضای یک ایل و عشیره تثبیت شده در یکی از مهمترین گردهمایی‌هایشان با صدای بلند مخالفت کرده بود، برای ظاهر، نشانه آشکاری از عظمت کل ایل و عشیره موری در جامعه‌ای جنگجو بود که در آن شجاعت و جنگجویی از مطلوب‌ترین ویژگی‌های یک مرد بزرگ بود. همچنین، ظاهر نشان داد که بر اساس معیارهای ایل و عشیره‌ای سابق زندگی نمی‌کند. او بیان داشت که وضعیت ایل و عشیره زنی که با او ازدواج خواهد کرد در تصمیم او برای ازدواج با آن زن تأثیری نخواهد داشت. ظاهر، شبیه هر سه عضو دیگر مصاحبه شده از ایل و عشیره سابقاً حاشیه‌ای موری و دو نفر از هجده عضو سه ایل و عشیره تثبیت شده سابق، به جای وابستگی ایل و عشیره‌ای، بر ویژگی‌های فردی شریک احتمالی خود تأکید کرد. تأکید بر چنین ویژگی‌های شخصی از سوی همه اعضای ایل‌های حاشیه‌ای سابق نشان می‌دهد که آن‌ها با زندگی اجتماعی جدید جامعه ملی شده سازگار شده‌اند؛ جامعه‌ای که در آن وابستگی‌های ایل و عشیره‌ای دیگر نقش مهمی ایفا نمی‌کند. ظاهر گفت:

برای من مهم نیست که همسر آینده‌ام را از کدام ایل و عشیره انتخاب کنم. بستگی به این دارد که او را دوست داشته باشم. برای پدر و مادرم اهمیت ندارد از کدام ایل و عشیره باشد تا زمانی که با آن‌ها دعوی شخصی یا ایل و عشیره‌ای نداشته باشیم. ما در واقع با ایل‌های مختلف ازدواج می‌کنیم. [...] امروزه هیچ کس نمی‌گوید ما بد هستیم. هر ایل و

عشیره‌ای افراد خوب و بد دارد. من ادعا می‌کنم که طایفه ما بهترین طایفه در میان موری‌هاست.

در نهایت، اظهارات خدری، مردی ۴۸ ساله از ایل و عشیره موری که اکنون صاحب یک مغازه وسایل الکترونیکی است نیز بسیار افشاکننده است. خدری تجسم خودآگاهی جدید اعضای ایل‌های حاشیه‌ای بود. او روایات قدیمی درباره سلسله‌مراتب اجتماعی اقوام مختلف را به طور کامل رد کرد. او با بیان بی‌توجهی کامل خود به این گونه تفاوت‌های ایل و عشیره‌ای سعی در نسبی‌سازی داستان‌های قدیمی داشت. خدری به روشی غیرمستقیم از «برخی افراد» که فکر می‌کردند بهتر از دیگران هستند انتقاد کرد، بدون اینکه بخواهد به آن‌ها از یک منظر ایل و عشیره‌ای نگاه کند. این گفته نشان می‌دهد که او از چگونگی درکی که اعضای ایل‌های تثبیت‌شده سابق از اعضای ایل و عشیره‌اش داشتند آگاه بود:

برخی از مردم فکر می‌کنند بهتر هستند. اما، به عمل که می‌رسد گاهی اوقات ضعیف‌تر از مردم عادی هستند. در این زمانه و با این رژیم سیاسی، همه فکر می‌کنند خودشان منحصر به فرد هستند. موری‌ها زودتر به شهر آمدند و ترفندهای زندگی شهری را بهتر از سایر ایل‌ها یاد گرفتند. از این رو آن‌ها هنگامی که از مناطق ایل و عشیره‌ای بازدید می‌کردند، توانستند اعضای ایل‌های دیگر را به راحتی دست ببندازند. موری‌ها افراد مهم زیادی داشتند. شاید در گذشته به دلیل فقر ضعیف‌تر بودند، اما موری‌ها نه دهقان بودند و نه رعیت. مشکل، وجود فقر در میان ایل‌های مختلف بود.

همچنین می‌توانیم متوجه تأکید خدری بر فردیت‌سازی شویم. از نظر او زندگی در دوران مدرن به مهارت‌هایی غیر از مهارت‌های عشایری شجاعت و جنگجویی نیاز داشت. وقتی پرسیدم چرا برخی هنوز به چنین سلسله‌مراتب ایل و عشیره‌ای اعتقاد دارند، پاسخ داد:

جوانان دیگر به حرف پیرها گوش نمی‌دهند. برای من خانواده فرد مهم است و نه پیشینه ایل و عشیره‌ای او. همه ایل‌ها در یک سطح هستند. صحبت از اختلافات ایل و عشیره‌ای مزخرف است. نباید چنین افسانه‌هایی را باور کنید. حتا در یک خانواده هم افراد متفاوتی می‌بینید. یکی ممکن است احمق باشد، دیگری باهوش و غیره. نمی‌توانید فقط یک نفر را از یک خانواده در نظر بگیرید و بگویید کل ایل و عشیره اینطور است! امروزه دیگر خان‌ها وجود ندارند. همه فکر می‌کنند خودشان خان هستند. اگر باسواد و باهوش هستید نباید خود را کوچک کنید. باید به تواناییهای فردی خود ایمان داشته باشید. در هر ایل و عشیره‌ای چنین افرادی را می‌توانیم داشته باشیم. چنین ویژگی‌هایی ارثی نیستند. آدم باید روی خودش کار کند.

خلاصه

اقوام بختیاری در ایران رنگ پوست، مذهب و منشأ اجتماعی و اقتصادی یکسان دارند. با این حال، در برخی از ایل‌ها، بیشتر اعضا از ازدواج یا داشتن روابط صمیمانه با اعضای ایل‌های دیگر که پست‌تر تلقی می‌شوند، دوری می‌کنند. در هجده مصاحبه که بین تابستان ۱۳۹۴ و تابستان ۱۳۹۶ با اعضای سه ایل و عشیره تثبیت‌شده سابق و دو ایل و عشیره حاشیه‌ای سابق در مورد ازدواج‌های درون ایلی انجام شد، شانزده مصاحبه‌شونده برقراری چنین پیوندهایی را بین دو ایل کماکان رد کردند. اعضای قدیمی‌تر ایل‌های تثبیت‌شده سابق، «رگ بد»، «اجداد و اصل و نسب بد» و «ریشه بد» اعضای دو ایل و عشیره حاشیه‌ای سابق را به عنوان دلایل اصلی چنین مخالفتی بیان کردند. علاوه بر این، اعضای جوان‌تر برای متمایز کردن خود از آن ایل‌ها از اصطلاحات مدرن‌تری مانند «نژاد بد»، «طبیعت» و «ژن» استفاده می‌کردند. دلیل چنین ارزیابی‌هایی، از تفاوت‌های قدرت میان ایل‌ها در جامعه ساختارمند سلسله‌مراتبی گذشته و تأثیر آن‌ها بر ارزیابی فرد از خود سرچشمه می‌گیرد. از مقام والای یک ایل و عشیره

برای تعریف برتری اعضای آن استفاده می‌شد. با توجه به اصل «منطق عواطف» در هر تصویری که از تثبیت‌شده-حاشیه‌ای وجود دارد، قدرت بیشتر اغلب به طور مستقیم با کیفیت برتر انسانی مساوی می‌شود. برخلاف تغییرات بزرگ در روابط قدرت که در جریان ملی شدن سریع جامعه ایران به نفع اقوام حاشیه‌ای سابق بوده است، همه این تمایزات هنوز در میان بسیاری از سه ایل و عشیره تثبیت‌شده سابق وجود دارد. این مطالعه کوتاه نشان داد که در عادت‌واره اجتماعی بسیاری از بختیاری‌های طوایف تثبیت‌شده سابق که اکنون در شهرها زندگی می‌کنند، هنوز سلسله‌مراتب وجود دارد.

در جامعه جدید که بیشتر شهری و فردی شده است، پیشینه ایل و عشیره‌ای برای کسب موقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دیگر کلیدی نیست. اظهارات چهار عضو ایل‌های سابقاً حاشیه‌ای نشان می‌دهد که سرمایه نمادین مربوط به پیشینه ایل و عشیره‌ای بسیار کمتر اهمیت دارد. در عوض، سرمایه اقتصادی افراد به طور فزاینده‌ای به منبع اصلی قدرت و عزت نفس آن‌ها تبدیل شده است. تغییر الگوی ازدواج بین ایل و عشیره‌ای بختیاری‌ها، ارتباط تنگاتنگ بین قدرت و عزت نفس را در جوامع بشری نشان می‌دهد. این‌ها همچنین اهمیت تغییر موازنه قدرت در میان شکل‌های مختلف تثبیت‌شده و حاشیه‌ای را به منظور تغییر در الگوهای رفتاری و احساسی - عادت‌واره اجتماعی - در میان افراد درگیر در این رابطه نشان دادند. با این حال، تغییرات اخیر ممکن است از روابط قدرت در حال تغییر به اندازه سه تا پنج نسل عقب بماند، همان‌طور که در مورد اقوام تثبیت‌شده سابق بختیاری این را دیدیم.^{۶۷۰} تجدید ساختار هر چه بیشتر در عادت‌واره اجتماعی ایل‌های تثبیت‌شده سابق بختیاری، به سمت و سوی توسعه در جامعه ایرانی و قدرت مقاومت این عادت‌واره اجتماعی بستگی دارد.

⁶⁷⁰ Elias, *The Germans*, 34.

سخن آخر

افزایش ازدواج‌های غیررسمی در منطقه خاورمیانه

ژانت آفاری و راجر فریدلند

تحولات شگرف در نهاد ازدواج در خاورمیانه مسلمان به ایران محدود نبوده است. در سال‌های اخیر ما شاهد تغییرات مشابهی در شکل پیوندهای ازدواج در سایر کشورهای خاورمیانه (ترکیه، تونس و مصر و غیره) و همچنین در شمال آفریقا و جنوب آسیا بوده ایم. ازدواج‌ها به تأخیر افتاده و سن اولین ازدواج برای مردان و زنان بالا رفته، در حالی که نرخ ازدواج رو به کاهش بوده است. این روندها با نگرش‌های مرسوم موجود در منطقه در تضاد است که ازدواج را جنبه‌ای اساسی از گذار زن یا مرد به بزرگسالی می‌دانند. همچنین، محققان در مناطق مختلف در خاورمیانه، شمال آفریقا و جنوب آسیا (SWANA) افزایش قابل توجهی در نرخ ازدواج‌های غیررسمی را گزارش کرده‌اند. این پیوندها - که برخی از نظر شرعی مجاز و برخی غیرمجاز هستند - «عرفی» (ازدواج عرفی)، بسیار (ازدواج در سفر) و متعه یا صیغه (ازدواج موقت) نامیده می‌شوند، که آن‌ها را از ازدواج رسمی (نکاح دائم) متمایز می‌کند. علاوه بر این، زندگی مشترک متعهدانه در میان تحصیل‌کرده‌های شهری، مشابه ازدواج‌های سفید ایرانی، در سایر نقاط منطقه مانند تونس نیز در حال ظهور است. از آنجایی که پیوندهای غیررسمی اغلب ثبت نمی‌شوند، مستند کردن این روند بسیار دشوار بوده است.

در سال‌های ۱۳۹۱-۱۳۹۲ و دوباره در سال‌های ۱۳۹۶-۱۳۹۷، ما در هفت کشور با اکثریت مسلمان الجزایر، مصر، ایران، پاکستان، فلسطین، تونس، و ترکیه و همچنین کسانی که دور از وطن‌شان زندگی می‌کنند، از تبلیغات فیسبوک برای بررسی جمعیت جوان و دارای سواد کامپیوتری استفاده کردیم. ما نمونه مقطعی از پاسخ کسانی که در نظرسنجی ما شرکت کردند را تحلیل کردیم، که این افراد یا نگرش خود را در مورد ازدواج‌های غیررسمی در منطقه بیان کردند و یا اعتراف کردند که در حال حاضر در چنین پیوندی زندگی می‌کنند، و نه در ازدواج رسمی. یافته‌های ما بسیار متنوع بود. در این میان، در کشورهای مورد بررسی، ما متوجه پدیده افزایش تمایل به عشق به عنوان مبنای انتخاب همسر شدیم. جوانان به طور فزاینده‌ای خواهان عشق در زندگی زناشویی خود هستند، اما آن‌ها و جوامعی که در آن زندگی می‌کنند، با شیوه‌های همسریابی در غرب که بر عشق تأکید می‌کند هنوز راحت نیستند.

نتایج نظرسنجی ما نشان داد که آینده عشق رمانتیک در جهان اسلام با سیاست جنسیت و مذهب و عاملیت زنان گره خورده است. شیوه‌های جدید خواستگاری که به عشق به عنوان یکی از پایه‌های ازدواج مربوط است، به آن عاملیت بستگی دارد. مسئله حضور و دیده شدن زنان - توانایی آن‌ها برای ورود به فضاهای عمومی و تعامل با مردان و ظرفیت آن‌ها برای شناخت جذابیت‌هایشان و رفتار کردن بر آن مبنای برابر مردان مجرد، که شامل نشان دادن توان خود در «نه گفتن» هم می‌شود - مسئله مهمی در دنیای SWANA است، که کشمکش بر سر نقش سیاسی مناسب دین را تحریک می‌کند. سازمان‌های اسلامگرا نقش فعالی در رسیدگی به این چالش‌ها بر عهده گرفته‌اند؛ در واقع، برخی از دلایل محبوبیت اسلامگرایی در میان جوانان این است که این سازمان‌ها در حال توسعه سازمان‌های جدید و فضاهای عمومی جدید (اسلامی) هستند که چه از راه ازدواج رسمی و چه ازدواج غیررسمی پیوندهای ازدواج را تسهیل کنند.^{۶۷۱}

یک عامل کلیدی که به طلب عشق دامن زده است، نقش شبکه‌های اجتماعی است. به طور ویژه، فیسبوک فضاهای عمومی مجازی جدیدی ایجاد کرده است که در آن زنان و مردان جوانی که در جوامع با روابط اجتماعی محافظه کار و سنتی زندگی می‌کنند، می‌توانند برای دیدار و برقراری روابط صمیمی ممنوعه ارتباط برقرار کنند. اما آیا فضای مجازی فضای

⁶⁷¹ Roger Friedland, Janet Afary, Paolo Gardinali, and C. Naslund, "Love in the Middle East: The Contradictions of Romance in the Facebook World," *Critical Research on Religion* 4, no. 3 (Fall 2016): 229-58.

جایگزینی برای جوانان است که در آن قوانین جاذبه اجتماعی اعمال نمی‌شود و می‌توانند به دنبال رفتارهای ممنوعه بروند؟ آیا در کشورهایی که در مورد دیدار زنان و مردان جوان و غریبه در فضای عمومی هنجارهای اجتماعی محافظه کارانه‌تری دارند، جوانان برای تعامل و برقراری ارتباط عاشقانه از اینترنت به عنوان فضایی جایگزین استفاده می‌کنند؟ نظرسنجی ما تأیید کرد که در واقع همین گونه است، همان‌طور که مطالعات قبلی در برزیل، هند و مراکش نشان داده‌اند. به طور کلی، فیسبوک و دیگر پلتفرم‌های اجتماعی مجازی، عرصه عمومی جدیدی ایجاد کرده‌اند که امکان تنظیم مجدد و بازنگری هنجارها و تعاملات را فراهم می‌کند. در چنین مکان‌هایی، فضای دیجیتال به یک عرصه عمومی جایگزین تبدیل می‌شود که در آن جوانان می‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند، معاشقه کنند و عاشق شوند.^{۶۷۲}

میل به ازدواج بر مبنای عشق در عصر اینترنت با این واقعیت همراه است که در سراسر منطقه SWANA، بسیاری از جوانان ازدواج رسمی را تا اواخر دهه بیست یا سی سالگی خود به تعویق می‌اندازند، در حالی که برخی دیگر از ازدواج رسمی به طور کامل چشم‌پوشی می‌کنند. این تأخیر ریشه در این دارد که سال‌های زیادی لازم است سپری شود تا فرد تحصیلات دانشگاهی، شغل و پس‌انداز کافی برای ازدواج رسمی، با تمام تعهدات مالی پرهزینه‌اش را در دنیایی که مشاغل با درآمد خوب روز به روز کمیاب می‌شوند، داشته باشد. همچنین ریشه در این واقعیت دارد که زنان تحصیل کرده تر می‌شوند که اغلب بیشتر از مردان هم‌گروه‌شان است، و چون در ازدواج توقع همفکری دارند ممکن است نتوانند شریک زندگی خود را در اجتماع خودشان پیدا کنند.

این محیط به افزایش ازدواج‌های غیررسمی، به ویژه در میان دانشجویان کمک کرده است. بیش از ۱۰۰۰۰ نفر از پاسخگویانی که در نظرسنجی ما در سال ۹۷ شرکت داشتند و خود را مسلمان معرفی کردند، اطلاعاتی در مورد وضعیت تاهل خود به ما دادند. از این تعداد، نزدیک به ۳۵۰۰ نفر به طور رسمی ازدواج کرده بودند و حدود ۴۵۰ نفر در پیوندهای غیررسمی بودند. شرکت‌کنندگان ما در نظرسنجی در مورد ازدواج‌های غیررسمی احساسات مشترک زیر را داشتند.

⁶⁷² For details, see Ramina Sotoudeh, Roger Friedland, and Janet Afary, "Digital Romance: The Sources of Online Love in the Muslim World," *Media, Culture, and Society* 39, no. 3 (February 2017): 429–39.

- بخش بسیار زیادی از مردان که ازدواج‌های غیررسمی داشتند (۶۵ درصد) در مقایسه با ۴۷ درصد از زنان، هرگز به طور رسمی ازدواج نکرده بودند. بخش قابل توجهی از زنان (۳۸ درصد) مطلقه، جدا شده، یا بیوه بودند.
- ازدواج‌های غیررسمی، پیوندهایی عاشقانه بودند و نه روابط سرد و مبادله‌ای. بخش زیادی از مردان (۶۰ درصد) و زنان (۵۳ درصد) در ازدواج‌های غیررسمی عاشق شریک زندگی خود بودند. این ارقام بسیار نزدیک به ارقامی بود که ما برای زوج‌های ازدواج رسمی داریم.
- نظرسنجی ما این فرض رایج در مورد ازدواج‌های غیررسمی را از بین برد که می‌گوید زنان به دلیل ناچاری مالی وارد چنین پیوندهایی شده‌اند. بخش بسیار زیادی از زنان در این پیوندها - ۸۸ درصد - شاغل بودند. بنابراین جای تعجب نیست که تنها ۵ درصد از زنان نمونه ما در چنین پیوندهایی برای حمایت مالی به شریک زندگی خود وابسته بودند. در واقع، ۱۴ درصد از زنان از شرکای مرد خود حمایت مالی می‌کردند.
- اما حتی زنان در ازدواج‌های رسمی کمتر از قبل به شوهران خود وابسته بودند. تنها ۲۹ درصد از زنان متاهل در نظرسنجی ما برای حمایت مالی به شوهران خود وابسته بودند. در مجموع، ۴۴ درصد از زنان نمونه ما (در هر دو نوع ازدواج) شاغل بودند، که نشان می‌دهد تقسیم کار جنسیتی سنتی در ازدواج نیز در حال فروپاشی است.
- تفاوت اصلی بین ازدواج رسمی و غیررسمی متقابل بودن این عشق بود، که عامل اصلی شکنندگی ازدواج‌های غیررسمی است. وقتی از پاسخ‌دهندگان مان که در پیوندهای غیررسمی بودند پرسیدیم که آیا فکر می‌کنند پیوند آن‌ها تا آخر عمر ادامه خواهد داشت، تفاوت بین زن و مرد چشمگیر بود. در نمونه ما، ۳۶ درصد از زنان انتظار داشتند که پیوند غیررسمی آن‌ها تمام عمر ادامه داشته باشد، اما تنها ۱۷ درصد از مردان در پیوندهای غیررسمی این انتظار را داشتند.^{۶۷۳}

⁶⁷³ See Afary and Friedland, "Temporary and Non-Standard Marriages in Contemporary Middle East North Africa, and South Asia: A Facebook Survey," forthcoming.

زنان در حال حاضر به همان اندازه همتایان مرد خود خواهان عشق در زناشویی خود هستند.^{۶۷۴} اما برای زنان، خطرات مربوط به عمل بر مبنای این خواسته بسیار بیشتر از خطرات برای مردان است. امکان عملی بودن عشق، به عاملیت زن، به ظرفیت زن برای شناخت خواسته‌های خود و عمل بر مبنای آن‌ها بستگی دارد. زنان با ابراز رضایت خود از این رفتارهای عصیانگر و در واقع انجام آن‌ها، از جمله وارد شدن به ازدواج‌های غیررسمی که اغلب از سوی بستگان‌شان مورد تایید قرار نمی‌گیرد، تصمیمات پرخطری در مورد زندگی خود می‌گیرند. این زنان همزمان با پرداخت هزینه‌های سنگین، با اولویت‌ها و رفتار عملی خود، هنجارهای مردسالارانه جوامع خود را تضعیف می‌کنند؛ در نهایت آن‌ها معنای عشق، ازدواج، و تعهد را در منطقه تغییر خواهند داد. با این حال، به نظر نمی‌رسد بازگشتی وجود داشته باشد. با در دسترس بودن بیشتر اینترنت و گسترش شبکه‌های اجتماعی در بین تمام طبقات جامعه، جوانان بیشتری می‌توانند از راه‌های سنتی همسریابی فراتر بروند و اختیار و عاملیت بیشتری داشته باشند.

همه نشانه‌ها حاکی از آن است که جهانی شدن و نیاز به بقا در عصر دیجیتال، زنان را هرچه بیشتر به سمت آموزش عالی‌تر سوق می‌دهد. در چنین دنیایی، نیاز زن و شوهر به داشتن شغل درآمدزا بیش از هر زمان دیگری اهمیت دارد. این عوامل سن ازدواج رسمی زوجها را بیشتر به عقب می‌اندازد، همان‌طور که در غرب اتفاق افتاده است و پیوندهای غیررسمی را جذاب‌تر و مقرون به صرفه‌تر می‌کند. در نهایت، قوانین خانواده باید در سراسر منطقه تغییر کند تا بتواند به افزایش پیوندهای غیررسمی رسیدگی کند و برای زنان و همچنین کودکانی که در چنین

^{۶۷۴} یوغ عشق و ازدواج رمانتیک یک پدیده مدرن و جدید در سطح جهانی است. در ایالات متحده، در یک نظرسنجی از دانشجویان در دهه ۱۹۶۰ دو سوم از زنان گفتند حاضرند با مردی که دوستش ندارند ازدواج کنند، اگر او دیگر معیارهای دیگر آن‌ها را برآورده کند. در اواخر قرن بیستم، زمانی که میزان مشارکت زنان در نیروی کار به ۶۰ درصد رسید، بخش بیشتر زنان آمریکایی گفتند که عشق مهمترین عامل در انتخاب شریک زندگی است.

(S. Coontz, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage* [New York: Viking Press, 2005], 186). Until that time, men were more willing and able than women to make mate choices based on romance (E. Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* [Berkeley: University of California Press, 1997], 209). See our earlier cited article, Friedland, Afary, et al. "Contradictions of Love."

پیوندهایی متولد می‌شوند، در صورت طلاق یا مرگ هر یک از شریک‌ها، حمایت بیشتری ارائه کند.

e-book

فهرست کتاب‌ها و مقاله‌ها

1. Abbasi-Shavazi, M. J. and Askari-Nodoushan, A. "Family Life and Developmental Idealism in Yazd, Iran," *Demogr Res* 26 (2012): 207-38.
2. Abbasi-Shavazi, J., M. Inhorn, H. B. Razeghi-Nasrabad and G. Toloo. "The 'Iranian ART Revolution': Infertility, Assisted Reproductive Technology, and Third-Party Donation in the Islamic Republic of Iran," *Journal of Middle East Women's Studies* 4, no. 2 (2008): 1-28.
3. Abbasi-Shavazi, M. J., McDonald, P., and Hosseini-Chavoshi, M. *The Fertility Transition in Iran: Revolution and Reproduction*. Heidelberg: Springer Press 2009.
4. Abbasi-Shavazi, J., H. B. Razeghi, Z. B. Ardekani and M. N. Akhondi. "The Socio-cultural Aspects of Gamete and Embryo Donation in Infertility Treatment," in *Essays in Gamete and Embryo Donation in Infertility Treatment: From Medical, Theological, Legal, Ethical, Psychological and Sociological Approaches*, ed. M. A. Akondi. Tehran: Centre for Research and Development in Human Sciences (Semat), 2006, 371-91.
5. Abdollahian, Hamid. "Generations and Gendered Perspectives," in *Pajouhesh Zanan*, saison 2, no. 3 (Autumn 2004).
6. Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
7. Afary, Janet. *Sexual Politics in Iran*. New York, NY: Cambridge University Press, 2009.
8. Afary, Janet and Kevin B. Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
9. Afary, Janet and Roger Friedland. "Critical Theory, Authoritarianism, and the Politics of Lipstick: From Weimar Republic to the Contemporary Middle East," *Critical Research on Religion* 6, no. 3 (2018): 243-68.
10. Aghajanian, A., A. Tashakkori, V. Thompson, A. H. Mehryar, and S. Kazemipour. "Attitudes of Iranian Female Adolescents Toward Education and Nonfamilial Roles: A Study of a Postrevolutionary Cohort," *Marriage Fam Rev* 42, no. 1 (2007): 49-64.

11. Aghajanian, Akbar and V. Thompson. "Recent Divorce Trends in Iran," *Journal of Divorce & Remarriage* 54, no. 2 (2013): 112-25.
12. Aghajanian, A. and V. Thompson. "Female Headed Households in Iran," *Marriage & Family Review* 49, no. 2 (2013): 115-34.
13. Ahmad Khorasani, Nushin. "See Campaign for One Million Vote' Junbish Yek Melun Emza," *Rawayati as Dorun* (1386/2017).
14. Ahmadi, A. "Ethical Issues in Hymenoplasty: Views from Tehran's Physicians," *Journal of Medical Ethics* (2013). Published Online First.
15. Ahmadi, A. "Hymenoplasty in Contemporary Iran: Liminality and the Embodiment of Contested Discourses," in *Abortion Pills, Test Tube Babies, and Sex Toys: Emerging Sexual and Reproductive Technologies in the Middle East and North Africa*, eds. A. M. Foster and L. Wynn. Nashville: Vanderbilt University Press, 2016). Under contract.
16. Ahmadi, K., M. Barari, A. Ghaffari, and M. Purrezaian. "Temporary Marriage: Attitude and Tendency in Iran," *Journal Divorce & Remarriage* 53, no. 7 (2012): 533-42.
17. Ahmadinia, S. 2017. Available from: www.Mehrkhaneh.IR
18. Akhavan, N. *The Iranian Internet: Interventions in New Media and Old Politics*. Ph.D. thesis, University of California, Santa Cruz, 2007.
19. Akondi, M. A. (ed.). *Modern Human Reproductive Techniques from the View of Jurisprudence and Law* (in Persian). The Avicenna Research Institute in association with the Academic Publishing House for the Social Sciences, 2001.
20. Akondi, M. A. (ed.). *Essays on Gamete and Embryo Donation in Infertility Treatment: From Medical, Theological, Legal, Ethical, Psychological and Sociological Approaches*. The Avicenna Research Institute in association with the Academic Publishing House for the Social Sciences, 2006.
21. Alhojailan, M. I. "Thematic Analysis: A Critical Review of Its Process and Evaluation," *Proceedings of the WEI International European Academic Conference*, 2012, pp. 39-47. Accessed February 17, 2016. <http://www.westeastinstitute.com/journals/wpcontent/uploads/2013/02/4-Mohammed-Ibrahim-Alhojailan-Full-Paper-Thematic-Analysis-A-Critical-Review-Of-Its-Process-And-Evaluation.pdf>. December 2012.
22. Alikhani, Behrouz. "Institutionelle Entdemokratisierungsprozesse, zum Nachhinkeffekt des sozialen Habitus in Frankreich," *Iran und Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag, 2012.
23. Althusser, Louis. *On the Reproduction of Capitalism*. New York: Verso 2014.
24. Amir-Ebrahimi, Masserat. "Conquering Enclosed Public Spaces," in *Cities: The International Journal of Urban Policy and Planning* 23, no. 6 (2006): 455-61.

25. Amir-Ebrahimi, Masserat. "Blogging from Qom, Behind Walls and Veils," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28, no. 2 (2008): 235-49.
26. Amir-Ebrahimi, Masserat. "Transgression in Narration, The Lives of Iranian Women in Cyberspace," *Journal of Middle East Women's Studies* 4, no. 3 (2008): 89-118.
27. Amir-Ebrahimi, Masserat. "Weblogs and the Emergence of a New Public Sphere in Iran," in *Publics, Politics and Participation: Locating the Public Sphere in the Middle East and North Africa*, ed. Seteny Shami. New York: SSRC Books, 2009, 326-56.
28. Amirmazaheri, Amirmasoud, Leila Shiri Gheydari, and Mahshid Shahidi. "Spreading Modern Rationality and Forming the New Patterns of Family; A Study of Cohabitation Style in Tehran," *IAU International Journal of Social Sciences*, 6, no. 4 (2016): 45-54.
29. Anonymous. "Iran: Human Rights Abuses Against the Kurdish Minority," *Amnesty International*, July 2008, pp. 1-58. Available at www.amnesty.org/download/Documents/MDE130882008ENGLISH.pdf. Accessed June 27, 2018.
30. Anonymous. "Sexual Mores in Iran—Throwing Off the Covers: An Official Report Blows the Lid Off the Secret World of Sex," *The Economist*, August 9, 2014. <http://www.economist.com/>.
31. Anonymous. "Official Report: Support for Compulsory Hijab Plummets," *Iran Wire*, July 30, 2018. <https://iranwire.com/en/features/5433>.
32. Anonymous. "Corruption-Perceptions Index 2016," Transparency International 2018. Available at www.transparency.org. Accessed June 30, 2018.
33. Ansary, Nina. *Jewels of Allah: The Untold Story of Women in Iran*. Plano, TX: Revela Press 2015.
34. Arafii, Ali Reza. "Preface," in *The Theoretical Foundations for Fundamental Transformation of the Education System in the Islamic Republic of Iran*, Ministry of Education, Islamic Republic of Iran N.p.: n.p., n.d.
35. Armaki, Saeed and Talebi Isaari. "Cohabitation, the Emergence of New Forms of Family in Tehran," in *Jame'e Pajouhi-ye Farhangi*, Institute of Human Science and Cultural Studies, 3, no. 1 (Spring and Summer 2012).
36. Asgharzadeh, Alireza. *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*. Gordonsville, VA: Palgrave Macmillan, 2007.
37. Ayatollah Mohammadi Golpayeghani. "ezdevaj sefeid sharm avar ast," *Ruznameyeh Sharq*, 10 Azar (1393/2014).

38. Azad Armaki, Taqi. "Khanevade-yeh sefeid, chaleshi buniyadi barayeh khanevadeh Irani," *Zanan Amruz* 1, no. 5 Mehr (1393/2014).
39. Azad-Armaki, T., Sharifi-Sai, M. H., Isari, M., Talebi, S. "Cohabitation: Emerging New Family Form in Tehran," *Cultural Resources* 3, no. 1 (2012): 43-77.
40. Bahramitash, Roksana and Shahla Kazemipour. "Myth and Realities of the Impact of Islam on Women: Women's Changing Marital Status in Iran," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 15, no. 2 (2006): 111-28.
41. Bartky, S. L. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990.
42. Baym, N. K. *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity Press, 2010.
43. Baym, N. K. "Social Networks 2.0," in *The Handbook of Internet Studies*, eds. M. Consalvo and C. Ess. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
44. Bazeley, P. "Analysing Qualitative Data: More than 'Identifying Themes'," *Malaysian Journal of Qualitative Research* 2, no. 2 (2009): 6-22. Accessed February 17, 2016. http://www.researchsupport.com.au/bazeley_mjqr_2009.pdf.
45. Beck-Gernsheim, Elisabeth. "Transnational Lives, Transnational Marriages: A Review of Evidence from Migrant Communities in Europe," *Global Networks* 7 (2007): 271-88.
46. Bekker, M. H. J., J. Rademakers, I. Mouthaan, M. de Neef, W. M. Huisman, H. van Zandvoort, and A. Emans. "Reconstructing Hymens or Constructing Sexual Inequality? Service Provision to Islamic Young Women Coping with the Demand to Be a Virgin," *Journal of Community & Applied Social Psychology* 6 (1996): 329-34.
47. Bell, D. and B. Kennedy. *The Cybercultures Reader*. London and New York: Routledge, 2000.
48. Bengali, Shashank and Ramin Mostaghim. "More Women in Iran Are Forgoing Marriage. One Reason? The Men Aren't Good Enough," *Los Angeles Times*, November 11, 2016.
49. Biswas, Soutik. "Why Are Millions of Indian Women Dropping out of Work?" BBC, India, May 18, 2017. <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-39945473>. Accessed May 20, 2017.
50. Boe, Marianne. *Family Law in Contemporary Iran. Women's Rights Activism and Shari'a*. London: I.B. Tauris, 2015.
51. Bologne, Jean Claude. *Histoire du cé libat et des cé libataires*. Paris: Fayard, 2004.
52. Bordo, S. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press, 2003.

53. Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press, 1977.
54. Bourdieu, P. *Entwurf einer Theorie der Praxis - auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
55. Bourdieu, P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge, 1984.
56. Bourdieu, P. "The Forms of Capital," in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J. Richardson. New York: Greenwood, 1986, 241-58.
57. Boyd, D. *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*. New Haven: Yale University Press, 2014.
58. Brown, I. "Internet Censorship: Be Careful What You Ask For," *Social Science Research Network* 4, no. 4 (2008): 1-12. Accessed June 7, 2015. <http://papers.ssrn.com/sol3/papers>.
59. Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
60. Butler, J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
61. Carline, A. "Resignifications and Subversive Transformations: Judith Butler's Queer Theory and Women Who Kill," *Liverpool Law Review* 27 (2006): 303-35.
62. Carsten, J. (ed.). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
63. Charsley, Katharine and Alison Shaw. "South Asian Transnational Marriages in Comparative Perspective," *Global Networks* 6 (2006): 331-44.
64. Charsley, Katharine. "Unhappy Husbands: Masculinity and Migration in Transnational Pakistani Marriages," *Journal of Royal Anthropological Institute* 11 (2005): 85-115.
65. Cindoglu, D. "Virginity Tests and Artificial Virginity in Modern Turkish Medicine," *Women's Studies International Forum* 20 (1997): 253-61.
66. Clarke, M. "Islam, Kinship and New Reproductive Technology," *Anthropology Today* 22 (2006): 17-22.
67. Clarke, M. "Children of the Revolution: Ayatollah Khamenei's "Liberal" Views on In Vitro Fertilisation," *British Journal of Middle Eastern Studies* 34, no. 3 (2007): 287-303.
68. Clarke, M. *Islam and New Kinship: Reproductive Technologies and the Shariah in Lebanon*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2009.

69. Clarke, M. "Neo-Calligraphy: Religious Authority and Media Technology in Contemporary Shiite Islam," *Comparative Studies in Society and History* 52, no. 2 (2010): 351-83.
70. Clarke, M. "Islamic Bioethics and Religious Politics in Lebanon," in *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, eds. M. Inhorn and S. Tremayne. New York: Berghahn Books, 2012, 261-84.
71. Clarke, M. "The Judge as Tragic Hero: Judicial Ethics in Lebanon's Sharia Courts," *American Ethnologist* 39, no. 1 (2012): 101-16.
72. Conrad, P. *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.
73. Constable, Nicole. "A Transnational Perspective on Divorce and Marriage: Filipina Wives and Workers," *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10 (2003): 163-80.
74. Constable, Nicole. *Romance on a Global Stage*. Berkeley: University of California Press, 2003.
75. Constable, Nicole. "A Tale of Two Marriages: International Matchmaking and Gendered Mobility," in *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, ed. Nicole Constable. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005, 167-86.
76. Correspondent in Tehran. "Why Are Young Iranians Losing Interest in Marriage?" *Al-Monitor, Iran Pulse*, June 2, 2015. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/06/iran-birth-rate-marriage-decline-divorce.html>
77. Debeljak, Klara. "Youth in Iran: A Story Half Told—Values, Priorities and Perspectives of Iranian Youth," Young Publics Research Paper Series, No. 1, Iran, May, 2013, InterMedia Research and Consulting Europe and InterMedia Groups in Washington, DC and Nairobi, Kenya and Small Media, London. <http://www.intermedia.org/wp-content/uploads/Young-Publics-Research-Paper-Series-Iran.pdf>
78. Dehghanpisheh, Babak. "Rise in Divorce in Iran Linked to Shift in Status of Women," *Reuters World News*, 22 October (1393/2014).
79. Del Rosario, Teresita C. Del Rosario, "Bridal Diaspora: Migration and Marriage among Filipino Women," *Indian Journal of Gender Studies* 12, nos. 2 and 3 (2005): 258. 60.
80. Deliovsky, Katerina. *White Femininity: Race, Gender, & Power*. Halifax, Nova Scotia: Fernwood Publishing, 2010.
81. Donaldson, D. M. "Temporary Marriage in Iran," *Muslim World* 26, no. 4 (1936): 358-64.
82. Edgardh, K., and K. Ormstad. "The Adolescent Hymen," *Journal of Reproductive Medicine* 47 (2002): 710-14.

83. Edmunds, June and B. S. Turner. *Generations, Culture and Society*. Philadelphia: Open University Press, 2002.
84. Edwards, J. "Explicit Connections: Ethnographic Enquiry in North-West England," in *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, eds. J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price and M. Strathern. London: Routledge, 1993, 60-85.
85. Egel, D. and D. Salehi-Isfahani. "Youth Transitions to Employment and Marriage in Iran: Evidence from the School to Work Transition Survey," *MEDJ2*, no. 1 (2010): 89-120.
86. Eich, T. "A Tiny Membrane Defending "Us" against "Them": Arabic Internet Debate about Hymenorrhaphy in Sunni Islamic Law," *Culture, Health & Sexuality* 12 (2010): 755-69.
87. Eich, T. "Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts," in *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, eds. M. Inhorn and S. Tremayne. New York and Oxford: Berghahn Books, 2010, 27-52.
88. Elias, Norbert. *The Symbol Theory*. London: SAGE Publication, 1995.
89. Elias, Norbert. *The Germans*. Cambridge: Polity Press, 1996.
90. Elias, Norbert. *The Society of Individuals* [Collected Works, vol. 10]. Dublin: UCD Press, 2010.
91. Elias, Norbert. *What Is Sociology?* Enlarged edition, [Collected Works, vol. 5]. Dublin: UCD Press, 2012.
92. Elias, Norbert. *Gruppencharisma und Gruppenschande*. Hrsg. Erik Jentges. Marbach: Deutsches Literaturarchiv Marbach, 2014.
93. Elias, Norbert, and John L. Scotson. *The Established and the Outsiders* [Collected Works of Norbert Elias]. Dublin: University College Dublin Press, 2008.
94. Emmans, S. J., E. R. Woods, E. N. Allred, and E. Grace. "Hymenal Findings in Adolescent Women: Impact of Tampon Use and Consensual Sexual Activity," *Journal of Pediatrics* 125 (1994): 153-60.
95. Esfandiari, Golnaz. "Rise in Cohabitation Has Iran Officials Railing Against 'White Marriage,'" *Radio Free Europe. Radio Liberty*, 6 December (2014). Available at <http://www.rferl.org/articleprintview/26728820.html>.
97. Esfandiari, Hale. "The Role of Women Members of Parliament, 1963-88," in *Women in Iran: From 1800 to the Islamic Republic*, eds. Louis Beck and Guity Nashat. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2004, 136-62.
98. Espiritu, Yen Le. *Home Bound: Filipino American Lives Across Cultures, Communities, and Countries*. Berkeley: University of California Press, 2003.

99. Essen, B., A. Blomkvist, L. Helstrom, and S. Johnsdotter. "The Experience and Responses of Swedish Health Professionals to Patients Requesting Virginity Restoration (Hymen Repair)," *Reproductive Health Matters* 18 (2010): 38-46.
100. European Commission. *Migration and Social Integration of Migrants* (2003): 11.
101. Farahani, F. *Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation Among Iranian-Swedish Women*. Stockholm: Stockholm University Press, 2007.
102. Farshidi, N. *Virginity Still a Commodity in Iran*, 2011. <http://iwpr.net/report-news/virginity-still-commodity-iran>. Accessed February 10, 2011.
103. Ferdows, Adele K. "Gender Roles in Iranian Public School Textbooks," in *Childhood in the Muslim Middle East*, ed. Elizabeth Warnock Fernen. Austin: University of Texas Press, 1995, 325-36.
104. Fereidooni Somayeh. *Girls' Narrative of University Experience*. Jameeshenasan, Tehran, 2015.
105. Financial Tribune. Iran Ranked World's 7th Instagram User, 2018. Accessed February 15, 2019. <https://financialtribune.com>.
106. Floor, W. *A Social History of Sexual Relations in Iran*. Washington, DC: Mage Publishers, 2008.
107. Foucault, M. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medial Perception*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
108. Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Paris: Editions Gallimard, 1975.
109. Foucault, M. *The Will to Knowledge: The History of Sexuality*, Vol. 1. Paris: Editions Gallimard, 1976.
110. Franklin, Sarah, and Helena Ragonè, eds. *Reproducing Reproduction: Kinship, Power, and Technological Innovation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
111. Friedl, Erika. "State Ideology and Village Women," in *Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat. Boulder: Westview Press, 1983, 217-30.
112. Friedl, Erika. *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village*. London and New York: Penguin, 1991.
117. Friedl, Erika. "Women's Spheres of Action in Rural Iran," in *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle East History*, eds. N. Keddie and B. Baron. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

113. Friedl, Erika. "Ideal Womanhood in Postrevolutionary Iran," in *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, eds. Judy Brink and Joan Mencher. New York and London: Routledge, 1997, 143-58.
114. Friedl, Erika. "New Friends: Gender Relations within the Family," *Iranian Studies* 42, no. 1 (2009): 27-43.
115. Friedl, Erika. "Tribal Enterprises and Marriage Issues in Twentieth-Century Iran," in *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, ed. Beshara Doumani. Albany: State University of New York Press, 2012, 51-170.
116. Friedl, Erika. "A Thorny Side of Marriage in Iran," in *Everyday Life in the Muslim Middle East*, eds. Donna Lee Bowen, Evelyn A. Early and Becky Schulthies. Bloomington: Indiana University Press, 2014, 122-32.
119. Friedl, Erika. "A Brief History of Childhood in Boir Ahmad, Iran," *Anthropology of the Middle East* 12/3 (2017): 6-19.
118. Friedl, Erika. *Folksongs from the Mountains of Iran. Culture, Poetics and Everyday Life*. London: I. B. Tauris, 2018.
120. Friedl, Erika and Reinhold Loeffler. "Archaeology and Cultural Memory in Boir Ahmad, Southern Zagros, Iran," *Archiv für Völkerkunde* 61-62 (2013): 138-231.
121. Friedl, Erika and Reinhold Loeffler. "Eschatology in Boir Ahmad, Iran," *Anthropology of the Middle East* 13/1 (2018): 55-68.
122. Garmaroudi, S. "Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice," in M. *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, eds. Inhorn and S. Tremayne. New York: Berghahn Books, 2012, 157-93.
123. Gerami, Shahin. "DeTerritorialized Islamisms: Women's Agency of Resistance and Acquiescence," in *Routledge Handbook of Political Islam*, ed. Shahram Akbarzadeh. New York and London: Routledge, 2012, 191-204.
124. Gerami, Shahin and Melodye Lehnerer. "Women's Agency and Household Diplomacy: Negotiating Fundamentalism," *Gender & Society* 15, no. 4 (2001): 556-73.
127. Ghaffari, M., S. Rakhshanderou, and Y. Mehrabi Afsoon Tizvir. "Using Social Network of TELEGRAM for Education on Continued Breastfeeding and Complementary Feeding of Children Among Mothers: A Successful Experience from Iran," *International Journal of Paediatric* 5, no. 7 (2017): 5275-86. Accessed March 12, 2019. http://ijp.mums.ac.ir/article_8570.html
128. Ghaffarzadeh, Shamsi Miri, "Traditional vs. Modern Wedding Ceremony in Urmia City of

- Iran," *Social Sciences (Pakistan)* 11, no. 18 (2016): 4338-43.
129. Ghaffarzadeh, Shamsi Miri, "Traditional vs. Modern Wedding Ceremony in Urmia City of Iran," *Social Sciences (Pakistan)* 11, no. 14 (2016): 3543-8.
128. Ghasemi, A. "Women's Experiences of Work in the Iranian Broadcast Media (IRIB): Motivations, Challenges, and Achievements," *Feminist Media Studies* 13, no. 5 (2013): 840-9. Accessed February 17, 2016. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14680777.2013.838367>.
129. Ghodsi, T. F. "Tying a Slipknot: Temporary Marriages in Iran," *Michigan Journal of International Law* 15, no. 2 (1994): 645. Accessed June 7, 2015. <https://litigation-essentialslexisnexis.com/webcd/app>.
130. Gholamasad, Dawud. *Iran, die Entstehung der islamischen Revolution*. Hamburg: Junius Verlag, 1985.
131. Gholamasad, Dawud. "Zum Umbruch im nachrevolutionären Iran," *Orient* 42 (2001): 617-38.
132. Gholamasad, Dawud. *Selbstbild und Weltsicht islamischer Selbstmord-Attentäter*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2006.
133. Ghorashi, H. *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and United States*. New York: Nova Science Publishers, Inc., 2003.
134. Gianfortoni, Emily Wells. "Marriage Customs in Lar: The Role of Women's Networks in Tradition and Change," *Iran and the Caucasus* 13 (2009): 285-98.
125. Ginsburg, Faye, and Rayna Rapp. "The Politics of Reproduction," *Annual Review of Anthropology* 20, no. 1 (1991): 311-43.
126. Ginsburg, Faye, and Rayna Rapp. "Introduction: Conceiving the New World Order," *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press, 1995.
135. Giroux, Henry. *Neoliberalism's War on Higher Education*. Chicago, IL: Haymarket Books, 2014.
136. Glaser, Gabrielle. *Stranger to the Tribe: Portraits of Interfaith Marriage*. Boston: Houghton Mifflin, 1997.
137. Golchin, Masoud, and Saed Safari. "Kalan shahr Tehran va zuhur neshaneha-yeh ulgu-yeh tazeh as ravabet zan va mard muttalleh zamineh, farayand va payamadha-yeh ham-khanegi," *Faslnameh Tahgigat-e Farhangi-e Iran* 10, no. 1 (Spring 1396/2017): 29-57.

138. Goldstein, E., H. Megally, D. PoKempner, and M. McClintock. *The Internet in the Mideast and North Africa: Free Expression and Censorship*. Washington, DC: Human Rights Watch, 1999. Accessed June 9, 2015. <https://www.hrw.org/report/1999/07/01/internet-middle-east-and-north-africa-free-expression-and-censorship>.
139. Golipour, Hassan F. and Mohammad Reza Farzanegan. "Marriage Crisis and Housing Costs: Empirical Evidence from Provinces of Iran," *Journal of Policy Modeling* 37, no. 1 (2015): 107-23.
140. Golzard, Vahideh and Cristina Miguel. "Negotiating Intimacy through Social Media: Challenges and Opportunities for Muslim Women in Iran," *Middle East Journal of Culture and Communication* 9 (2016): 216-33.
141. Goodyear-Smith, F. A., and T. M. Laidlaw. "What Is an "Intact Hymen"? A Critique of the Literature," *Medicine, Science and the Law* 38 (1998): 289-300.
142. Gordon Tuula. *Single Women: On the Margins?* Hampshire: Macmillan Press LTD, 1994.
143. Graham, M. and S. Khosravi. "Reordering Public and Private in Iranian Cyberspace: Identity, Politics, and Mobilization," *Journal of Identities: Global Studies in Culture and Power* 9, no. 2 (2010): 219-46. Accessed June 9, 2015. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10702890212204>.
145. Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart, 1971.
144. Gramsci, Antonio. *Selections from Political Writings, 1910-1920*. London: Lawrence & Wishart, 1977.
146. Griswold, Eliza. "The 22 Syllables That Can Get You Killed," *BBC*, November 16, 2016. Available at www.bbc.com/culture/story/20161116. Accessed November 20, 2017.
147. Haeri, Shahla. "Power of Ambiguity: Cultural Improvisations on the Theme of Temporary Marriage," *Iranian Studies* 19, no. 2 (1986): 123-54.
152. Haeri, Shahla. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*. New York: Syracuse University Press, 1989.
153. Haeri, Shahla. "No End in Sight: Politics, Paradox, and Gender Policies in Iran," *Boston University Law Review* 93 (1992): 1049-62.
148. Haeri, Shahla. "Temporary Marriage and the State in Iran: An Islamic Discourse on Female Sexuality," *Social Research* (1992): 201-23.
149. Haeri, Shahla. "Temporary Marriage and the State in Iran: An Islamic Discourse on Female Sexuality," Reprinted in *Women and Sexuality in Muslim Societies*, ed. Pinar Ilkkaracan. Istanbul: A Publication of Women for Women's Human Rights - New

Ways, 2000, 343-61.

150. Haeri, Shahla. "The Institution of Mut'a Marriage in Iran: A Formal and Historical Perspective," *Islam. Critical Concepts in Sociology* 3 (2003): 154-72.

151. Haeri, Shahla. "Women, Religion and Political Agency in Iran," in *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*, ed. Ali Gheissari, Oxford University Press, 2009, 125-49.

154. Hafezun. *Dating Site for Temporary Marriage*, 2015. Accessed June 9, 2015. <http://haroo.ir/>.

155. Haghghat, Elhum. "Iran's Changing Gender Dynamics in Light of Demographic, Political and Technological Transformations," *Middle East Critique* 23, no. 3 (2014): 313-32.

156. Hajnasiri, Hamideh, et al. "Domestic Violence among Iranian Women: A Systematic Review and Meta-Analysis," *Red Crescent Medical Journal* 18, no. 6 (2018), Published online May 17, 2016. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5006439/>

157. Halder, D., and K. Jaishankar. "Cybersocializing and Victimization of Women," *Temida* 12, no. 3 (2009): 5-26. Online. <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/1450-6637/2009/1450-66370903005H.pdf>.

158. Hanassab, S. "Sexuality, Dating, and Double Standards: Young Iranian Immigrants in Los Angeles," *Iranian Studies* 31 (1998): 65-75.

159. Hartsock, N. "Foucault on Power: A Theory for Women?" in *Feminism/Postmodernism*, ed. L.J. Nicholson. New York: Routledge, 1990, 157-75.

160. Haskell, Rebecca, and Brian Burtch. *Get That Freak: Homophobia and Transphobia in High Schools*. Halifax, Nova Scotia: Fernwood Publishing, 2010.

161. Hatam, N. *Iran: Internet Dating Website Launched by State*, 2015. Accessed June 1, 2015. <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-32833363>.

162. Hawwa, Sithi. "From Cross to Crescent: Religious Conversion of Filipina Domestic Helpers in Hong Kong," *Islam and Christian and Muslim Relations* 11 (2000): 347-67.

163. Heald, Claire. "Four Dresses and a Drone – Are Weddings Getting Out of Control?" *BBC News*, April 26, 2017. <https://www.bbc.com/news/uk-39716582>

164. Heckman, S. "The Question of Materiality," in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, ed. Donn Welton. Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998, 61-70.

165. Hegland, Mary Elaine. "Wife Abuse and the Political System: A Middle Eastern Case Study," in *To Have and to Hit: Cultural Perspective on Wife Beating*, eds. Dorothy Counts, Judith Brown, and Jacqueline Campbell. Urbana: University of Illinois Press, 1999, 234-51.

166. Hegland, Mary Elaine. "Talking Politics: A Village Widow in Iran," in *Personal Encounters: A Reader in Cultural Anthropology*, eds. Linda S. Walbridge and April K. Sievert. Boston, MA: McGraw-Hill, 2003, 53-9.
167. Hegland, Mary Elaine. "Independent Grandmothers in an Iranian Village," *Middle-East Journal of Age & Aging* 4, no. 1 (June 2007). <http://www.me-jaa.com/me-jaa11June07/independentgrandmothers.htm>.
168. Hegland, Mary Elaine. Hegland, Mary Elaine, with Zahra Sarraf and Mohammad Shahbazi. "Modernization and Social Change: Impact on Iranian Elderly Social Networks and Care Systems," *Anthropology of the Middle East* 2, no. 2 (2008): 55-74.
169. Hegland, Mary Elaine. "Educating Young Women: Culture, Conflict, and New Identities in an Iranian Village," *Iranian Studies* 42, no. 1 (2009): 45-79.
170. Hegland, Mary Elaine. "Aliabad of Shiraz: Transformation from Village to Suburban Town," *Berghahn Journals* 6, no. 2 (2011): 21-37. *Anthropology of the Middle East*. Oxford and New York.
171. Hegland, Mary Elaine. *Days of Revolution: Political Unrest in an Iranian Village*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.
172. Hegland, Mary Elaine. "Marriage and Sexuality in Revolutionary Context: Iranian Perceptions and Practices, Contents and Meanings," *Journal of Anthropological Research*, forthcoming.
173. Hegland, Mary Elaine. "Marriage Modifications in Aliabad from 1978-9 to 2018: Financial Improvements, Social and Cultural Changes Over-ride Shi'a Clerical Directives," in *The Global Dynamics of Contemporary Shi'a Muslim Marriage*, eds. Annalies Moors and Yafa Shanneik, Rutgers University Press Series on The Politics of Marriage and Gender: Global Issues in Local Contexts, forthcoming.
174. Hegland, Mary Elaine. "The Need for a Center for the Elderly and for Widows Living Alone in the Shiraz Area," Paper presented at the First International Conference on Social Policy in the Islamic World, Tehran, May 12-13, 2018.
175. Hegland, Mary Elaine. "Social Mobility in the Shiraz Suburb of Aliabad: Living Standards, Marriage and Desire for Diaspora," Paper read at the 15th Conference of the European Association of Social Anthropologists, Stockholm University, August 12-14, 2018.
176. Hegland, Mary Elaine. "XXXXX in Janet Afary and XXX (eds.)," *The Changing Nature of Family and Marriage in Contemporary Iran*. London: I.B. Tauris, 2020.

177. Henry-Waring, M., and J. Barraket. "Dating and Intimacy in the 21st Century: The Use of Online Dating Sites in Australia," *International Journal of Emerging Technologies and Society* 6, no. 1 (2008): 14-33. Accessed May 8, 2015. <http://eprints.qut.edu.au/32317/>.
178. Higgins, Patricia J., and Pirouz Shoar-Ghaffari. "Women's Education in the Islamic Republic of Iran," in *The Eyes of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, eds. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 19-43. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
179. Higgins, Patricia J., and Pirouz Shoar-Ghaffari. "Changing Perception of Iranian Identity in Elementary School Textbooks," in *Childhood in the Muslim Middle East*, ed. Elizabeth Warnock Fernen, 337-63. Austin: University of Texas Press, 1995.
180. Hobbs, M., Owen, S. and Gerber. L. "Liquid Love? Dating Apps, Sex, Relationships and the Digital Transformation of Intimacy," *Journal of Sociology* 53, no. 2 (2017): 271-84. Accessed March 4, 2019. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1440783316662718>.
181. Hojat M., R. Shapurian, H. Nayerahmadi, M. Farzaneh, D. Foroughi, M. Parsi, and M. Azizi. "Premarital Sexual, Child Rearing, and Family Attitudes of Iranian Men and Women in the United States and in Iran," *Journal of Psychology* 133 (1999): 19-31.
182. Horst, H., and D. Miller. *The Cell Phone: An Anthropology of Communication*. Oxford: Berg, 2006.
183. Hugill, David. *Missing Women, Missing News: Covering Crises in Vancouver's Downtown Eastside*. Halifax: Fernwood Publishing, 2010.
184. Hunt, Chester and Richard Coller. "Intermarriage and Cultural Change: A Study of Philippine-American Marriages," *Social Forces* 35 (1957): 223-30.
185. Hussaini, Seyyid Hassan, and Mina Azizi. "Barresi ghavanin va siyasathayeh hemayati as khanevadehh dar duvran-e pas as engilab-e Islami-e Iran," *Mutalle'at-e Zan va Khanevadeh* 4, no. 1 (Spring and Summer 1395/2016): 34-7.
186. ICEF Monitor. *Using Social Media to Reach Students in the Middle East and North Africa*, 2015. Accessed July 28, 2015. <http://monitor.icef.com>.
187. Imtoul, A., and S. Hussein. "Challenging the Myth of the Happy Celibate: Muslim Women Negotiating Con-temporary Relationships," *Contemporary Islam* 3 (2009): 25-39.
188. Inhorn, M. C. *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
189. Inhorn, M. C. "Interpreting Infertility: Medical Anthropology Perspectives," *Social Science & Medicine* 39, no. 4 (1994): 459-61.

190. Inhorn, M. C. *Infertility and Patriarchy: The Cultural Politics of Gender and Family Life in Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
191. Inhorn, M. C. "The 'Local' Confronts the 'Global': Infertile Bodies and New Reproductive Technologies in Egypt," in *Infertility Around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*, eds. M. C. Inhorn and F. Van Balen. Berkeley: University of California Press, 2002, 263-82.
192. Inhorn, M. C. "The Worms Are Weak - Male Infertility and Patriarchal Paradoxes in Egypt," *Men and Masculinities* 5, no. 3 (2003): 236-56.
193. Inhorn, M. C. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and In Vitro Fertilization in Egypt*. New York: Routledge, 2003.
194. Inhorn, M. C. "Global Infertility and the Globalization of New Reproductive Technologies: Illustrations from Egypt," *Social Science & Medicine* 56, no. 9 (2003): 1837-51.
195. Inhorn, M. C. "Middle Eastern Masculinities in the Age of New Reproductive Technologies: Male Infertility and Stigma in Egypt and Lebanon," *Medical Anthropology Quarterly* 18, no. 2 (2004): 34-54.
196. Inhorn, M. C. "Fatwas and ARTS: IVF and Gamete Donation in Sunni v. Shi'a Islam," *Journal of Gender, Race and Justice* 9, no. 2 (2005): 291-318.
197. Inhorn, M. C. "'He Won't Be My Son': Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamete Donation," *Medical Anthropology Quarterly* 20, no. 1 (2006): 94-120.
198. Inhorn, M. C. "Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam," *Culture, Medicine and Psychiatry* 30 (2006): 427-50.
199. Inhorn, M. C. "Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences: Anxieties in the Muslim World," *Body and Society* 13, no. 3 (2007): 37-53.
200. Inhorn, M. C. (ed.). *Reproductive Disruptions: Gender, Technology and Biopolitics in the New Millennium*. New York: Berghahn Books, 2007.
201. Inhorn, M. C. "Right to Assisted Reproductive Technology: Overcoming Infertility in Low-Resource Countries," *International Journal of Gynecology and Obstetrics* 106 (2009.): 172-74.
202. Inhorn, M. C. "Globalization and Gametes: Reproductive 'Tourism', Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity," *Anthropology and Medicine* 18, no. 1 (2011): 87-103.
203. Inhorn, M. C. *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

204. Inhorn, M. C., and S. Tremayne (eds.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2012.
205. Iran's Center for Statistics, Census of 2011, Tehran. Statistical Centre of Iran, Tehran, The Islamic Republic of Iran.
206. Iranian Government, Office of Statistics and Demographic Information and Immigration. Available at https://www.amar.org.ir/Portals/0/Files/yearbook1394/yearboo94_3-8.pdf.
207. Iranian Parliament's Legal Research Group. "Provisory Marriage and Its Impact on the Adjustment of Illegitimate Sexual Relation," May 2014.
208. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12 (2001): 39-60.
209. Jafari, Elahe. "Taghir-e mafhum khanevadeh as ejdevajeh sefeid ta hamjensgarai, neghahi be sabak zendeghi," *aseibha va chalesh-ha, Faslameyeh Mutalle'at-te Siyanat as Huqugeh Zanan*, no. 8 (Summer 1396/2017): 138-65.
210. Jamieson, L. *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1998.
211. Janks, Hillary. *Literacy and Power*. New York: Routledge, 2010.
212. Jordan-Zachery, Julia S. "Am I a Black Woman or a Woman Who Is Black? A Few Thoughts on the Meaning of Intersectionality," *Politics & Gender* 3, no. 2 (2007): 254-63.
213. Kahn, S. M. *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
214. Kalinock, Sabine. "Supernatural Intercession to Earthly Problems: *Sofreh* Rituals Among Shiite Muslim and Zoroastrian Women in Iran," in *Zoroastrian Rituals in Context*, eds. M. Stausberg. Leiden and Boston: Brill, 2003.
215. Kamali Dehghan, Saeed. "Desperate to Find a Way Out': Iran Edges Towards Precipice," *The Guardian*, July 20, 2018. https://www.theguardian.com/world/2018/jul/20/desperate-to-find-a-way-out-iran-edges-towards-precipice?CMP=Share_iOSApp_
216. Kandiyoti, Deniz. "Bargaining with Patriarchy," *Gender and Society* 2, no. 3 (1988): 274-90.
217. Kar Mehrangiz, Shuresh. *ravayati zananehy az enghelab* (Rebellion, a feminine narration of the Iranian Revolution) 2006, Baran, Sweden.
218. Karimain, Nader, and Samaneh Salari. "Rabeteyeh hamkhanegi dar Iran, barresi keifi va 'alal-e angezehayeh gerayesh be on," *Mutalle'at Ravanshenasi Baleini*, no. 21 (Winter 1394/2015): 177-200.

219. Karimi Majd, Roya. "Ezdevaj safeid, utaqi ba dar-e baz," Radio Farda. Accessed June 13, 1395/2016. <http://www.radiofarda.com/articleprintview/27776567/html>.
220. Karimi Pamela. *Domesticity and Consumer Culture in Iran, Interior Revolutions of the Modern Era*. London: Routledge, 2013.
221. Karimi, R. The Hymen Restoration Operation: The Fashion in Iran. 2011. http://www.radiofarda.com/content/f4_curtain_surgery_iran_fashion/2281901.html. Accessed January 21, 2011.
222. Karimian N, and E. Zarei.. A Qualitative Study of Women Participating in Cohabitation in Three Iranian Cities 2016.
223. Katz, J. E. and R. Rice. *Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement, and Interaction*. Boston: MIT Press, 2002.
224. Kaye, Evelyn. *Crosscurrents: Children, Families, and Religion*. New York: C.N. Potter, 1980.
225. Keddi, Nikki. *Modern Iran, Roots and Results of Revolution*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
226. Kember, S. and J. Zylynska. *Life after New Media: Mediation as a Vital Process*. Cambridge: MIT Press, 2012.
227. Keren, M. *Blogosphere: The New Political Arena*. Plymouth: Lexington Books, 2006.
228. Khatam, A. "The Islamic Republic's Failed Quest for the Spotless City," Middle East Report. [Online] (2009): 44-49. Accessed July 28, 2015. <http://www.merip.org/mer/mer250/Islamic-republics-failed-quest-spotless-city>.
229. Khiabany, G. *Iranian Media: The Paradox of Modernity*. New York: Routledge, 2009.
230. Khorasani, Noushin Ahmadi. *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story*. Bethesda: Women's Learning Partnership for Rights Development and Peace, 2010.
231. Khosravi, Shahram. *Young and Defiant in Tehran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
232. Khosravi, Shahram. *Precarious Lives: Waiting and Hope in Iran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
233. Kiamanesh, Ali Reza. *UNICEF: Global Education in Iranian Guidance Schools: Achievements and Prospects*. Tehran: UNICEF Iran, 2004.
234. Kiamanesh, Ali Reza. *UNICEF: Global Education in Iranian Primary Schools: Achievements and Prospects*. Tehran: UNICEF Iran, 2004.

235. Kian, Azadeh. "Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive to Change," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24, no. 1 (1997): 75-96. Accessed July 25, 2009. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13530199708705639>.
239. Kian, Azadeh. "From Motherhood to Equal Rights Advocates: The weakening of Patriarchal Order," in *Iranian Studies* 38, no. 1 (March 2005): 45-66.
236. Kian, Azadeh. "Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive to Change," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24, no. 1 (2007): 75-96.
237. Kian, Azadeh. "Islamic Feminism in Iran: A New Form of Subjugation or the Emergence of Agency?" *Critique Internationale*, no.46/1 (2010): 45-66. http://www.cairn-int.info/abstract-E_CR11_046_0045--islamic-feminism-in-iran-a-new-form-of-s.htm. Accessed May 19, 2017.
238. Kian, Azadeh. "Gendered Citizenship and the Women's Movement in Iran," in *Iran: A Revolutionary Republic in Transition*, eds. Rouzbeh Parsi. Chaillot Papers (1390/ 2012): 61-79.
240. Kousha, Mahnaz. *Voices from Iran*. Syracuse University Press, 2002.
241. Kurzman, C. "A Feminist Generation in Iran?" *Iranian Studies* 41, no. 3 (2008): 297-321.
242. Lacar, Luis. "Balik-Islam: Christian Converts to Islam in the Philippines, 1970-1998," *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, no. 1 (2001): 39-60.
243. Lacar, Luis. *Muslim-Christian Marriages in the Philippines*. Quezon City, Philippines: New Day Publishers., 1980.
244. Lambert, A. *Intimacy and Friendship on Facebook*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2013.
245. Landinfo (The Country of Origin Information Centre) Report: Honour Killings in Iran. 2009. <http://www.unhcr.org/refworld/docid/4a704f352.html>. Accessed May 15, 2011.
246. Lauth Bacas, Jutta. "Cross-Border Marriages and the Formation of Transnational Families: A Case Study of Greek-German Couples in Athens," 2002. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-02-10%Bacas.pdf>. Accessed on December 15, 2018.
247. Lee, Michelle and Nicola Piper. "Reflection on Transnational Life-Course and Migratory Patterns of Middle-Class Women - Preliminary Observation from Malaysia," in *Wife or Workers*, eds. Nicola Piper and Mina Roces. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003, 121-36.

248. Leung, L. and P. S. Lee. "The Influences of Information Literacy, Internet Addiction and Parenting Styles on Internet Risks," *New Media & Society* 14, no. 1 (2012): 117-36. Accessed July 28, 2015. <http://nms.sagepub.com/content/14/1/117.short>.
249. Lindegaard, M. R., and A.-K. Henriksen. "Sexually Active Virgins: Negotiating Adolescent Femininity, Colour and Safety in Cape Town," in *Transgressive Sex: Subversion and Control in Erotic Encounters*, eds. H. Donnan and F. Magowan. New York: Berghahn Books, 2009, 25-46.
250. Livingstone, S. "Taking Risky Opportunities in Youthful Content Creation: Teenagers' Use of Social Networking Sites for Intimacy, Privacy and Self-Expression," *New Media & Society* 10, no. 3 (2008): 393-411. Accessed May 20, 2015. <http://nms.sagepub.com/content/10/3/393.short>.
251. Loeffler, Agnes G., and Erika Friedl. "The Birthrate Drop in Iran," *Homo. The Journal of Comparative Human Biology* 65/3 (2014): 240-55.
252. Loeffler, Reinhold. "Boir Ahmadī I: The Tribe," in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* IV/3 (1989): 320-4.
253. Loeffler, Reinhold. "The World of the People of Deh Koh," in *The Nomadic Peoples of Iran*, eds. R. Tapper and J. Thompson. London: Azimuth Editions, 2002.
254. Loeffler, Reinhold. "The Ethos of Progress in a Village in Iran," *Anthropology of the Middle East* 6/2 (2011): 1-13.
255. Lyn, Parker (ed.). *The Agency of Women in Asia*. Singapore: Cavendish, Marshall International, 2005.
256. Mahboobi, E. "White Marriage Contemporary Iran Imperial," *Journal of Interdisciplinary Research* 2, no. 12 (2016).
257. Mahdavi, Pardis. *Passionate Uprising: The Sexual Revolution in Iran*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
258. Mahdi, Ali Akbar. "Iranian Women between Islamization and Globalization," in *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects*, eds. Ali Mohammadi. New York and London: RoutledgeCurzon, 2003.
259. Makvand, Raziye. "Negaresh zanan va mardan-e mujarad shahr-e Tehran be ham-bashi va barresi-yeh 'avamel-e moasser bar an," *Payan-nameh Karshenashi Arshad*. Tehran: Al-Zahra University, 1396/2017.
260. Mardomsalari (2013). *Average Age of Marriage in Iran*. Accessed June 9, 2015. <http://mardomsalari.com/template1/News.aspx?NID=174830>.

261. Marranci, Gabriele. "Muslim Marriages in Northern Ireland," in *Migration and Marriage: Heterogamy and Homogamy in a Changing World*, eds. Barbara Waldis and Reginald Byron. Berlin: LIT Verlag Berlin-Hamburg Munster, 2006, 40-84.
262. Masoumi, Parvaneh. "Iran's Failure to Combat Prostitution," *IranWire*, February 27, 2018. <https://iranwire.com/en/features/5196>
263. Mayer, Egon. *Love and Tradition: Marriages Between Jews and Christians*. New York: Plenum Press, 1985.
265. Mehran, Golnar. "The Socialization of School Children in the Islamic Republic of Iran," *Iranian Studies* 22 (1989): 35-50.
266. Mehran, Golnar. "Ideology and Education in the Islamic Republic of Iran," *Compare* 20 (1990): 53-65.
267. Mehran, Golnar. "The Creation of the New Muslim Woman: Female Education in the Islamic Republic of Iran," *Convergence* XXIV, No. 4 (1991): 42-52.
268. Mehran, Golnar. "Social Implications of Literacy in Iran," *Comparative Education Review* 36, no. 2 (1992): 194-211.
269. Mehran, Golnar. "A Study of Girls' Lack of Access to Primary Education in the Islamic Republic of Iran," *Compare: A Journal of Comparative Education* 27, no. 3 (1997): 263-77.
270. Mehran, Golnar. "Lifelong Learning: New Opportunities for Women in a Muslim Country (Iran)," *Comparative Education* 35, no. 2 (1999): 201-15.
264. Mehran, Golnar. "The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the Islamic Republic of Iran," *Comparative Education Review* 47, no. 3 (2003): 269-86.
271. Mernissi, F. "Virginity and Patriarchy. Women's Studies International Forum 5," *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts*, eds. Mir-Hosseini, Z., and V. Hamzic. London: Women Living under Muslim Laws, 1982, 183-91.
272. Miles, M. B. and A. M. Huberman. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. London: Sage Publications, 1994.
273. Milligan, Jeffrey Ayala. "Religious Identity, Political Autonomy and National Integrity: Implications for Educational Policy from Muslim-Christian Conflict in Southern Philippines," *Islam and Christian Muslim Relations* 12 (2001): 435-48.
274. Ministry of Education, Islamic Republic of Iran. *Fundamental Reform Document of Education (FRDE) in the Islamic Republic of Iran*. N.p.; n.p., 2011. Accessed June 4, 2017. <http://www.dres.ir/safeschool/Downloads/FRDE.pdf>.

275. Ministry of Foreign Affairs, Islamic Republic of Iran. *The Country Report of the Islamic Republic of Iran on the Ten Year Evaluation of Implementing the Commitments Undertaken in the World Summit for Children (WSC)*. N.p.: n.p., 2000.
276. Minuei, Zahra. "Barresi-yeh abad-e huquqi-yeh ezdevajeh sefeid," *Zanan* 1, no. 5 (1393/2014).
277. Mir, Gousia and G. N. Khaki. "Globalization and Post-Islamic Revolution: A Changing Iranian Woman," *Journal of Globalization Studies* 6, no. 1 (May 2015). <http://www.socionauki.ru/journal/articles/281744/>. Accessed May 19, 2017.
278. Mirfakhraie, Amir. "Curriculum Reform and Identity Politics in Iranian School Textbooks: National and Global Representations of "Race," Ethnicity, Social Class, and Gender," PhD diss., The University of British Columbia, 1998. <https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/24/items/1.0055443> 1998.
279. Mirfakhraie, Amir. "Racialization of Asia, Africa and the Americas, and the Construction of the Ideal Iranian Citizen: Local and Global Representations of Colonialism, Geography, Culture and Religious Diversity in Iranian School Textbooks," in *Africa's Many Divides and Africa's Future: Pursuing Nkrumah's Vision of Pan-Africanism in an Era of Globalization*, eds. Charles Quist-Adade and Vincent Dodoo. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2015, 217-53.
280. Mirfakhraie, Amir. "Constructions of Phobias, Fractured and Stigmatized Selves, and the Ideal Citizen in Iranian School Textbooks," in *Manufacturing Phobias: The Political Production of Fear in Theory and Practice*, eds. Hisham Ramadan and Jeff Shantz. Toronto, ON: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2016, 69-115.
281. Mirfakhraie, Amir. "A Social Justice Approach to Iranian School Textbooks as Racist Frameworks of Othering and a Critique of the Imperialism of Anti-Imperialism," in *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*, eds. Peyman Vahabzadeh. New York: Palgrave Macmillan, 2017, 99-125.
282. Mirfakhraie, Amir. "Discursive Formations of Indigenous Peoples in Iranian School Textbooks: Racist Constructions of the Other," *Journal of Curriculum Studies* 50, no. 6 (2018): 754-71. Accessed October 4, 2018. <https://doi.org/10.1080/00220272.2018.1528302>.
284. Mirza, M. "Internet Difficulty in Iran," DW, 2016. Accessed March 12, 2019. <https://www.dw.com/fa-ir/دشواری-زوجیایی-اینترنتی-در-ایران/a-19061799>
285. Moallem, Minoo. *Between Warrior Brother and Veiled Sister. Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*. Berkeley: University of California Press, 2005.

286. Moaveni, Azadeh. *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran*. PublicAffairs, 2006.
287. Moaveni, Azadeh. *Honeymoon in Tehran: Two Years of Love and Danger in Iran*. New York: Random House, 2010.
288. Moghadam, F. E. "Commoditization of Sexuality and Female Labor Participation in Islam: Implications for Iran, 1960-90," in *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, eds. M. Afkhami and E. Friedl. Syracuse: Syracuse University Press, 1994, 80-97.
289. Moghissi, H. "Away from Home: Iranian Women, Displacement, Cultural Resistance and Change," *Journal of Comparative Family Studies* 30 (1999): 207-17.
290. Mohammadi, A. *Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects*. London: Routledge, 2003.
291. Mohammadpur, Ahmad. "Disembedding the Traditional Family: Grounded Theory and the Study of Family Change among Mangor and Gaverk Tribes of Iranian Kurdistan," *Journal of Comparative Family Studies*, 44, no. 1 (2013): 117-XI. Accessed June 8, 2018. <https://ezproxy.kpu.ca:2443/login?url=https://search.proquest.com/docview/1431071305?accountid=35875>.
292. Moheb, Masud. "Really Brief Marriage with Benefits," *IranWire*, April 2, 2015. <https://iranwire.com/en/features/453>
293. Mooney, Nicola. "Aspiration, Reunification and Gender Transformation in Jat Sikh Marriages from India to Canada," *Global Networks* 6 (2006): 389-403.
294. Moore, H. L. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
295. Moruzzi, Norma Claire, and Fatemeh Sadeghi. "Out of the Frying Pan, into the Fire: Young Iranian Women Today," *Middle East Report* 241 (2006): 22-8.
296. Mostaghim Ramin, Sarah Parvini. "White Marriage' a Growing Trend for Young Couples in Iran," May 29, 1394/2015. Available at, <http://www.latimes.com/world/middleeast/la-fg-iran-white-marriage-20150529-story.html>.
297. Musavizadeh, Meysam, Muhsen Bagheri Tavani, and Adel Nahvi. "Deidghah-e huquqi nasbat be ezdevaj sefei'd dar Iran, *Avalien Hamayesh Aseib va Aseib Zudaei Shekaf bein Nasli (Azmunha, Chalesh ha, va rahkarha)*. Bushehr: Moasseseh Farhangi va Honari-yeh Bam. Pajuhesh-e Parvaz Junub (1396/2017).
300. Najmabadi, Afsaneh. "Hazards of Modernity and Morality: Women, State, and Ideology in Contemporary Iran," in *Women, Islam and the State*, ed. Denize Kandiyoti. Philadelphia: Temple University Press, 1991, 48-76.

298. Najmabadi, Afsaneh. "Veiled Discourse-Unveiled Bodies," *Feminist Studies* 9 (1993): 487-518.
299. Najmabadi, Afsaneh. "(Un)veiling Feminism," in *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*, eds. Haideh Moghissi. Vol. III (London: Taylor and Francis, 2005).
301. Nakamatsu, Tomoko. "Complex Power and Diverse Responses: Transnational Marriage Migration and Women's Agency," in *The Agency of Women in Asia*, ed. Lyn Parke. Singapore: Cavendish, Marshall International, 2005, 158-81.
302. Niazi, Mohsen and Leyla Parniyan. "Classification of Friendships Between Two Opposite Sexes Among Young Girls in the City of Kerman," *Zan dar Tows'eh va Siyasat*, no. 47 (Winter 1393/2014): 576-59.
303. Nicola Piper and Mina Roces. "Sisterhood is Local: Filipino Women in Mount Isa," in *Wife or Worker? Asian Women and Migration*, eds. Nicola Piper and Mina Roces. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003, 73-100..
304. Nobles, Allison. "A Potential Dark Side to Iran's White Marriages," *Clippings*, p. 215. Accessed June 9, 1395/2016. <https://thesocietypages.org/clippings/>.
305. Oberling, Pierre. *The Qashqa'i Nomads of Fars*. Berlin: De Gruyter Mouton, 2017.
306. *One Million Signatures Demanding Changes to Discriminatory Laws*. BBC Persian, Wednesday, January 24, 2007.
307. Osanloo, Arzoo. *The Politics of Women's Rights in Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
308. Paidar, Parvin, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
309. Pakpour, Padideh, *Identity Construction: The Case of Young Women in Rasht*. Uppsala: Uppsala University Press, 2015.
310. Parkin, R., and L. Stone (eds.). *Kinship and Family: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
311. Parla, A. "The 'Honor' of the State: Virginity Examinations in Turkey," *Feminist Studies, Inc.* 27 (2001): 65-88.
312. Parrenas, Rachel. "The Care Crisis in the Philippines: Children and Transnational Families in the New Global Economy," in *Global Women: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, eds. Barbara Ehrenreich and Arlie Hochschild. New York: Metropolitan Books, 2002, 39-54.
313. Piper, Nicola and Mina Roces, eds. *Wife or Workers*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.

314. Poortman A, and B Hewitt. "Editorial for Special Collection on New Relationships from a Comparative Perspective," *Demographic Research* 37 (2017): 13-24.
315. Purhonen Semi. "Zeitgeist, Identity and Politics in the Modern Meaning of the Concept of Generation," in *The Routledge International Handbook on Narrative and Life History*, General Editor: Ivor Goodson, (and Part editors). London and New York, Routledge, 2017, 167-78.
316. Qasemi, Somayeh. Hassan Muhadesi Gilavaei. "Mutalle-yeh jam'eh shenakhti durughui dar ravabet beyna jensi zuvjhayeh Tehran," *Pajuheshnam-yeh Zanan Pajusheshga-yeh Ulum-e ENSANI va Mutalle'at-e Farhangi* 8, no. 3 (Fall 1393/2014): 87-116.
317. *Qur'an*. Translated by Muhammad Habib Shakir. New York: Tahrike Tarsile Qur'an, Inc. 1987.
318. Ragoné, Helena. *Surrogate Motherhood: Conception in the Heart*, Boulder, CO: Westview Press, 1994.
319. Rahimi, B. "Censorship and the Islamic Republic: Two Modes of Regulatory Measures for Media in Iran," *Middle East Journal* 69, no. 3 (2015): 358-78. Accessed July 28, 2015. http://muse.jhu.edu/journals/the_middle_east_journal/v069/69.3.rahimi.pdf.
320. React. "Iran's Youth Find Their Unconventional Way to Romance amid Strict Dating Laws," January 28, 2019. *Cornell Student Articles on Topical Affairs*. Accessed February 5, 2019. <https://blogs.cornell.edu/react/2019/01/28/irans-youth-find-their-unconventional-way-to-romance-amid-strict-dating-laws/>
321. Reyes, Victoria. *Filipina Military Brides: Negotiating Assimilation and Cultural Maintenance with a Bi-Cultural Setting*. A Senior Thesis, The Ohio State University. 2006.
322. Richie, Beth E. *Arrested Justice: Black Women, Violence, and America's Prison Nation*. New York: New York University Press, 2012.
323. Roces, Mina. "Sisterhood Is Local: Filipino Women in Mount Isa," in *Wife or Worker*, eds. Piper, Nicola and Mina Roces. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.
324. Romano. Dugan, *Intercultural Marriage: Promises and Pitfalls*. Nicholas Brealey Publishing Intercultural Press, 2001.
325. Sadeghi, Fatemeh. "Negotiating with Modernity: Young Women and Sexuality in Iran," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28, no. 2 (2008): 250-9.
326. Sadeghi, Fatemeh. "Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran," *Feminismes Islamiques* 128 (2010): 209-28.

327. Safi, Sana. "Why Female Suicide in Afghanistan Is so Prevalent," *BBC News*, July 1, 2018. Available at www.bbc.co.uk/news/world-Asia-44370711. Accessed August 18, 2018.
328. Safinejad, Javad. *Irans Lurs*. (written in Farsi). Teheran: Atiyeh, 2002.
329. Salehi-Isfahani, D. "Growing Up in Iran: Tough Times for the Revolution's Children," *BJWA* 15, no. 1 (2008): 63-74.
330. Sanasarian, E. "Politics of Gender and Development in the Islamic Republic of Iran," *Journal of Developing Societies* 13 (1992): 56-68.
331. Sawicki, J. *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*. New York: Routledge, 1991.
332. Schneider, Susan. *Intermarriages: The Challenge of Living with Differences Between Christians and Jews*. New York: Free Press, 1989.
333. Serendip, G. "Exploring the Real Iran, with Social Media as Your Guide," *The Guardian*, 2016. Accessed January 31, 2019. <https://www.theguardian.com/travel/2016/apr/19/exploring-iran-travels-facebook-instagram-couchsurfing>
334. Shaditalab, Jaleh. "Iranian Women: Rising Expectations," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14, no. 1 (2005): 35-55.
335. Shahbazi, Mohammad Reza. "The Role of Marriage in Social Relations in Bakhtiari Tribe," *Journal Studies of Tribes and Tribals* 10, no. 1 (2012): 29-34.
336. Shahghasemi, E., H. Masoumi, A. Manijeh, and T. Bijan. "Liquid Love in Iran: A Mixed Method Approach," *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6, no. 1 (2015): 138-44. Accessed July 28, 2015. <http://www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/view/5520>.
337. Shahidian, H. "To Be Recorded in History. Researching Iranian Underground Activities in Exile," *Qualitative Sociology* 24 (2001): 55-81.
338. Shahshahani, Soheila. "Wedding Ceremony in Turmoil," *Anthropology of the Middle East* 2, no. 1 (2007): 103-8.
339. Shirazi, F. "The Contribution of ICT to Freedom and Democracy: An Empirical Analysis of Archival Data on the Middle East," *Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 35, no. 6 (2008): 1-24. Online: <http://www.ejisdc.org/ojs2/index.php/ejisdc/article/view/499>.
340. Shirazi, F. "Free and Open Source Software versus Internet Content Filtering and Censorship: A Case Study," *Journal of Systems and Software* 85, no. 4 (2012): 920-31. Accessed May 20, 2015. <http://www.sciencedirect.com/science/article>.

341. Skalli, L. "Communicating Gender in the Public Sphere: Women and Information Technologies in the MENA," *Journal of Middle East Women's Studies* 2, no. 2 (2006): 35-59. Accessed February 1, 2019. <http://www.ikhtyar.org/wp-ontent/uploads/2014/06/>
342. Sloane, E. *Biology of Women*. Albany: Delmar, 2002.
343. Smith, Dorothy E. "The Standard North American Family: SNAF as an Ideological Code," *Journal of Family Issues* 14, no. 1 (1993): 50-65. Accessed March 4, 2016. <https://doi.org/10.1177%2F0192513X93014001005>.
344. Statistisches Bundesamt: Entwicklung der Gesamtbevölkerung Deutschlands von 1871 bis 2014: Wiesbaden.
345. Strasburger, Gaby. "Transnational or Interethnic Marriages of Turkish Migrants: The (In)Significance of Religious or Ethnic Affiliations," in *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, eds., Stefano Allievi and Jorgen Nielson. Boston: Brill, 2003, 194-242.
346. Strathern, Marilyn. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Vol. 1989. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
347. Strathern, Marilyn. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
348. Suzuki, Nobue. "Tripartite Desires: Filipina-Japanese Marriages and Fantasies of Transnational Traversal," in *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, eds. Nicola Piper and Mina Roces. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005, 124-44.
349. Tait, Robert. "Iranian Minister Backs Temporary Marriage to Relieve Lust of Youth," *The Guardian*, June 4, 2007. <https://www.theguardian.com/world/2007/jun/04/iran.roberttait>
350. Tapper (Lindisfarne), Nancy. "The Women's Sub-society among the Shahsevan Nomads," in *Women in the Muslim World*, eds. Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 374-98.
351. Tashakkori, A. and Thompson, V. "Social Change and Change in Intentions of Iranian Youth Regarding Education, Marriage, and Careers," *International Journal of Psychology* 26, no. 2 (1991): 203-17.
352. Tashakkori, A. and Thompson, V. D. "Cultural Change and Attitude Change: An Assessment of Post-revolutionary Marriage and Family Attitudes in Iran," *Population Research and Policy Review* 7 (1988): 3-27.

353. Tohidi, N. "Iranian Women and Gender Relations in Los Angeles," in *Iranegles: Iranians in Los Angeles*, eds. R. Kelley, J. Friedlander, and A. Colby. Berkeley: University of California Press, 1993, 175-217.
354. Tolentino. Roland. "Bodies, Letters, Catalogs: Filipinas in Transnational Space," *Social Text*, 48, 14, no. 3 (Fall 1996): 49-76.
355. Torab, Azam. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Leiden: Brill.
356. Torabi, F., A. Baschieri, L. Clarke, and M. J. Abbasi-Shavazi. "Marriage Postponement in Iran: Accounting for Socio-economic and Cultural Change in Time and Space," *Popul Space Place* 19, no. 3 (2013): 58-274.
357. Tremayne, Soraya. "Modernity and Marriage in Iran: A View from Within," *Journal of Middle East Women's Studies* 2, no. 1 (2006): 65-94.
358. Tremayne, Soraya. "Law, Ethics and Donor Technologies in Shia Iran," *Assisting Reproduction, Testing Genes: Global Encounters with New Biotechnologies*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2009, 144-63.
359. Tremayne, Soraya. "The 'Down Side' of Third Party Donation: Challenging the 'Happy Family Rhetoric' in Iran," in *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, eds. M. Inhorn and S. Tremayne. New York and Oxford: Berghahn Books, 2012, 130-56.
360. United Nations World population prospects: The 2012 revision. New York: United Nations, 2013.
https://population.un.org/wpp/Publications/Files/WPP2012_HIGHLIGHTS.pdf
361. Unnithan-Kumar, M. "Female Selective Abortion - Beyond Culture: Family Making and Gender Inequality in a Globalising India," *Journal of Culture, Health and Sexuality* 12, no. 2 (2009): 153-66.
362. Usta, I. "Hymenorrhaphy: What Happens Behind the Gynaecologist's Closed Door?" *Journal of Medical Ethics* 26 (2000): 217-18.
363. Varzi, Roxanne. *Warring Souls: Youth, Media and Martyrdom in Post-Revolution Iran*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
364. Varzi, Roxanne. *Last Scene Underground: An Ethnographic Novel of Iran*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
365. Vatandoust, Gholam Reza. "The Status of Iranian Women During the Pahlavi Regime," in *Women and the Family in Iran*, eds. Asghar Fathi. Brill, 1985, 114.
366. Vaziri, Mustafa. *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House, 1993.

367. Vero, Tacita. "Behind the Scenes of Iran's Growing Wedding Industry," *Slate Magazine*, January 9, 2017. http://www.slate.com/articles/news_and_politics/roads/2017/01/behind_the_scenes_of_iran_s_growing_wedding_industry.html
368. Vieille, Paul. "Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics," in *Women in the Muslim World*, eds. Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 451-72.
369. Vigh, H. "Motion Squared: A Second Look at the Concept of Social Navigation," *Anthropo-logical Theory* 9 (2009): 419-38.
370. Wiles, Janine. "Sense of Home in Transnational Space: New Zealanders in London," *Global Networks*, 7, no. 2008): 116-37.
371. Wilkerson, J., and R. Parkin (eds.). 2012. *Modalities of Change: The Interface of Tradition and Modernity in East Asia*. New York and Oxford: Berghahn Books.
372. Williams, J. A. "Unholy Matrimony? Feminism, Orientalism, and the Possibility of Double Critique," *Signs (Chic Ill)* 34, no. 3 (2009): 611-32.
373. Wright, Sue. "Prattle and Politics: The Position of Women in Dushman-Ziari," *Anthropological Society of Oxford Journal* 9 (1978): 98-112.
374. Yaghmaian, B. *Social Change in Iran: An Eyewitness Account of Dissent, Defiance, and New Movements for Rights*. New York: SUNY Press, 2008.
375. Zahedi, Ashraf. "Negotiating between Shi'a and Catholic Rituals in Iran: A Case Study of Filipina Converts and Their Adult Children," *Anthropology of the Middle East* 13 (2018): 82-96.
376. Zahedi, Ashraf. "State Ideology and the Status of Iranian War Widows," *International Feminist Journal of Politics* 8 (2006): 267-86.
377. Zahedi, Ashraf. "Transnational Marriages, Gendered Citizenship, and the Dilemma of Iranian Women Married to Afghan Men," *Iranian Studies* 40 (2007): 225-39.
378. Zimmt, Raz. "Marrying Late: Young Adults and the Marriage Crisis in Iran," *The Forum for Regional Thinking*, July 10, 2016. <http://www.regthink.org/en/articles/marrying-late-young-adults-and-the-marriage-crisis>
379. Zontini, Elisabeth. "Immigrant Women in Barcelona: Coping with the Consequences of Transnational Lives," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (2004): 1113-44.
380. Zulfaghari, Abolfazl and Akram Ramazani. "Aseib shenasi ravabet kharrej as urf dukhtaran," *Pajuheshnameyeh Madadkari Ejtema'i* no. 4, (Summer 1394/2015): 197-236.

افرادی که در تهیه این کتاب همکاری داشتند

ژانت آفاری استاد کرسی افتخاری مطالعات دینی ملیچمپ در دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا است. او نویسنده کتاب «سیاست‌های جنسی در ایران مدرن» (۲۰۰۹)، برنده جایزه کتاب انجمن دوستی بریتانیا و کویت است که از سوی انجمن بریتانیایی برای مطالعات خاورمیانه اهدا شده است.

ازل احمدی مدرک کارشناسی خود را در رشته فلسفه از کالج ولزلی و کارشناسی ارشد خود را در رشته انسان‌شناسی پزشکی از دانشگاه آکسفورد دریافت کرد. تحقیقات پایان‌نامه او بر روی کارگران زن مهاجر در سنگال که مبتلا به ویروس اچ‌آی‌وی بودند، متمرکز بود. او در زمان مرگ ناگهانی‌اش، دانشجوی دکترا در برنامه مداخلات اجتماعی و رفتاری در دانشکده بهداشت عمومی جان هاپکینز بود.

بهروز علیخانی کارشناسی ارشد خود را در رشته علوم سیاسی از دانشگاه تهران و دکترای خود را در رشته جامعه‌شناسی و روانشناسی اجتماعی از دانشگاه لاینیتس هانوفر دریافت کرد. او در حال حاضر استاد دانشگاه و محقق در مؤسسه جامعه‌شناسی در دانشگاه وستفالن ویلهلمز-مونستر آلمان است. تمرکز اصلی تحقیقات او بر روی فرآیندهای دموکراسی‌سازی و دموکراسی‌زدایی و نابرابری‌های اجتماعی است.

مسرت امیرابراهیمی مدرک کارشناسی ارشد در جامعه‌شناسی شهری و دکترای جغرافیای انسانی، اقتصادی و منطقه‌ای از دانشگاه پاریس ایکس نانتر دارد. او در چندین پروژه شهری و اجتماعی-فرهنگی در ایران کار کرده و در گروه محیط زیست دانشگاه تهران و در گروه مطالعات فرهنگی دانشگاه علم و فرهنگ تهران تدریس کرده است. در سال ۲۰۰۲، برای پروژه خود «اقتدار و فضای عمومی در ایران» از سوی برنامه شورای تحقیقات علوم اجتماعی (SSRC) در MENA جایزه تحقیقات مشترک بین‌المللی دریافت کرد. او مسئول اجرایی و علمی «اطلس کلانشهر تهران» (۱۳۸۴) بود. در سال‌های ۷-۲۰۰۶ و ۲۰۱۱، او دو بار استاد مدعو نیکی کدی-بالزان در دانشگاه کالیفرنیا، لس آنجلس (UCLA) شد، و در آن جا در بخش‌های جامعه‌شناسی و جغرافیا تدریس کرد. در سال ۲۰۱۴، او عضو گروه مطالعات خاورمیانه در کالج ترینیتی دوبلین بود. او در حال حاضر روی پروژه‌ای با عنوان «قومیت، جنسیت و فضای عمومی در ایران» کار می‌کند. تحقیقات و انتشارات او بر روی زنان، جوانان، تهران، فضای عمومی و فضای مجازی متمرکز است.

جیزلین فاوست مدرک لیسانس علوم سیاسی خود را از دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، لانگ بیچ، دریافت کرد که آنجا یک مناظره‌کننده دارای رتبه ملی بود و سپس مدرک کارشناسی ارشد زبان و ادبیات اسپانیایی خود را از همان موسسه گرفت. او در حال حاضر کاندیدای دکترا در گروه مطالعات جهانی در دانشگاه سانتا باربارا کالیفرنیا است و در حال تکمیل یک تحلیل فرامنطقه‌ای است که شامل شمال آفریقا، آمریکای لاتین و جوامع کارائیب می‌شود. پروژه‌های فعلی او شامل ترجمه کتاب *Brevisima relacion de la destruccion de Africa* اثر Bartolome de las Casas است.

اریکا فریدل E. E. Meader کرسی افتخاری در رشته انسان‌شناسی در دانشگاه میشیگان غربی را دریافت کرد که بین سال‌های ۱۹۷۱ تا ۲۰۰۰ در آنجا تدریس می‌کرد. نتیجه سال‌ها تحقیق قوم‌نگاری او در مناطق ایل و عشیره‌ای ایران، ده‌ها مقاله دانشگاهی، مقالات بسیار و هفت کتاب شامل *زنان ده کوه* (۱۹۹۱)، *دین و زندگی روزمره در کوه‌های ایران* (۲۰۲۱)، بوده است. در سال ۲۰۲۰ به دلیل فعالیت‌های علمی گذشته و در حال انجام خود در مورد ایران، جایزه یک عمر دستاورد انجمن ایران‌شناسی را دریافت کرد.

راجر فریدلند، پروفیسور بازنشسته مطالعات دینی و جامعه‌شناسی در دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا است. او به دنبال یک جامعه‌شناسی دینی از نظم نهادی است که برای ارزش بازار، عشق و رستگاری به یک اندازه قابل اطلاق باشد. مقاله او: 'The Logic of Practice: Ontologies, Teleologies and the Problem of Institution' «منطق عمل: هستی‌شناسی‌ها، غایت‌شناسی‌ها و مسئله نهاد» در سال ۲۰۱۹ در M@gement منتشر شد. او همچنین با ژانت آفاری و ماریا چارلز در تحقیق و نظرسنجی درباره رابطه بین جنسیت، عشق و زندگی صمیمی در میان ده‌ها هزار پاسخ‌دهنده در هفت کشور با اکثریت مسلمان، کار می‌کند.

وحیده گل زرد مدرک کارشناسی شبکه و ارتباطات از دانشگاه تهران دارد. او در رشته مطالعات بین‌الملل در دانشگاه لیدز تحصیل کرد و دکترای خود را در سال ۲۰۱۳ دریافت کرد. پایان‌نامه او درباره زنان و فضای مجازی در ایران بود. این مقاله بر استفاده زنان از اینترنت در ایران و درک آن‌ها از توانمندسازی متمرکز بود. علایق اصلی تحقیقاتی او مربوط به شبکه‌های اجتماعی و توانمندسازی زنان مسلمان است. او در دانشگاه لیدز، به تدریس در مورد رسانه‌های عربی، سیاست و جامعه، فرهنگ دیداری و شنیداری و زبان فارسی مشغول است و به عنوان استاد مهمان در موسسات دیگر بریتانیا کار می‌کند.

مری الین هگلند پروفیسور بازنشسته انسان‌شناسی در دانشگاه سانتا کلارا و نویسنده کتاب *روزهای انقلاب: ناآرامی سیاسی در یک روستای ایرانی* (۲۰۱۴) است. مری از سال ۱۹۶۶ برای مدتی در ایران زندگی و کار کرده است، که شامل سه سال تحقیق میدانی او در «علی‌آباد» و اطراف شیراز بین سال‌های ۱۹۷۸ تا ۲۰۱۸ نیز می‌شود. آثار او بر زنان، جنسیت و خانواده؛ انقلاب، سیاست و مذهب؛ زنان و مناسک مسلمانان شیعه در ایران و پاکستان؛ و سالمندان ایرانی و روابط جنسیتی در ایران و در میان ایرانیان آمریکایی در منطقه خلیج کالیفرنیا متمرکز بوده است. تحقیقات کنونی او بر جنسیت، تمایلات جنسی و ازدواج زود هنگام و ازدواج کودکان در میان ایرانیان در قرن بیستم و بیست و یکم متمرکز است.

کریستینا میگل، استاد ارشد ارتباطات دیجیتال در دانشگاه لیدز بکت، انگلستان است. او مدرک دکترای شبکه و ارتباطات از دانشگاه لیدز، انگلستان دارد. پایان‌نامه دکترای او به بررسی صمیمیت در عصر شبکه‌های اجتماعی با تمرکز ویژه بر مسائل جنسیتی بود. علایق تحقیقاتی او شامل فرهنگ دیجیتال (صمیمیت شبکه‌ای، دوست‌یابی اینترنتی و حریم خصوصی در فضای مجازی) و اقتصاد دیجیتال (اقتصاد مشارکتی، اقتصاد سیاسی شبکه‌های اجتماعی و بازاریابی تأثیرگذار) است. آخرین کتاب او *روابط شخصی و صمیمیت در عصر شبکه‌های اجتماعی* است. او همچنین مقالات دانشگاهی گوناگونی را در مجله‌های تخصصی *Culture Middle East Journal of Social Media + Society, Convergence and Communication* و *MedieKultur* و غیره منتشر کرده است.

امیر میرفخرایی دکترای خود را از دانشکده علوم تربیتی دانشگاه بریتیش کلمبیا در کانادا دریافت کرد. او در دانشگاه پلی تکنیک کوانتلن جامعه‌شناسی درس می‌دهد. علایق تحقیقاتی او بر روی آموزش ضداسطعماری، ضدنژادپرستی، مطالعات کتاب درسی و برنامه‌های درسی، استعمارزدایی از دانش و مهاجرت ایرانیان به کانادا متمرکز است.

مریم شیپری، استادیار تاریخ در دانشگاه زاهدان، در ایران است. او در سال ۱۳۹۱ دکترای خود را با رتبه اول در کلاس خود از دانشگاه شیراز گرفت. تحقیقات او بیش از هر چیز در زمینه ایران معاصر و جهان مدرن است. بیش از بیست و پنج مقاله او دانشگاهی بوده و بر روی زنان، تاریخ اقتصادی، روزنامه‌نگاری و سیاست خارجی متمرکز است. نسخه خطی کتاب مشترک او با دیگر نویسندگان به زبان فارسی با عنوان *زن ایرانی در نشریات مشروطه: یک تصویر (۱۳۰۰-۱۲۸۵)* دو بار (۱۳۸۶، ۱۳۸۸) منتشر شد و برنده جایزه صدیقه دولت‌آبادی برای مطالعات زنان شد. جلد دیگر که اکنون در دست انتشار است، درباره مطبوعات ایران در دوران ملی شدن نفت ایران در دوره دکتر محمد مصدق است.

ثریا ترمین، استاد انسان‌شناسی اجتماعی و مدیر مؤسس گروه مطالعات باروری و تولیدمثل (FRSG) و همکار پژوهشی در مؤسسه انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی دانشگاه آکسفورد است. او پیش از این مدیر مطالعات بین‌المللی جنسیت در گروه مطالعات توسعه بین‌المللی

دانشگاه آکسفورد؛ رئیس مؤسس شرکای تحلیل اجتماعی و انسان‌شناسی SA3 - Limited
یک شرکت متخصص مشاوره در توسعه پروژه‌های کمک؛ استاد انسان‌شناسی اجتماعی
دانشگاه تهران؛ و نیز مدیر موزه قوم‌نگاری تهران بود. او همچنین مؤسس ویراستار
مجموعه‌های باروری، تولیدمثل، و جنسیت در موسسه Berghahn است. او بین سال‌های
۱۹۹۳ تا ۲۰۱۴ در شورای مؤسسه سلطنتی انسان‌شناسی بریتانیا به عنوان عضو شورا، معاون
رئیس و عضو کمیته مالی خدمت کرد.

غلامرضا وطن دوست استاد مطالعات خاور نزدیک و تاریخ در بخش روابط بین‌الملل دانشگاه
آمریکایی کویت است. او تا سال ۱۳۸۶ در دانشگاه شیراز (پهلوی سابق) در ایران کار می‌کرد.
او وابسته به مرکز خاورمیانه، دانشکده مطالعات بین‌المللی جکسون و بخش تاریخ دانشگاه
واشنگتن است که به عنوان استاد مهمان جوانی کوستیگان در آنجا تدریس می‌کرد. او موفق
به دریافت بورسیه موسسه گتی شد، برنده جایزه پژوهشگر ممتاز در دانشگاه شیراز شد و به
خاطر کمک‌هایش به استان فارس مورد تقدیر قرار گرفت. کتاب او، *اسناد سیا در مورد کودتای*
۱۳۳۲ و سرنگونی دکتر مصدق ایران (۱۳۸۰) برنده جایزه بهترین کتاب استان فارس شد.
نسخه خطی کتاب مشترک او به زبان فارسی با عنوان *زن ایرانی در نشریات مشروطه: یک*
تصویر (۱۲۸۵-۱۳۰۰) دو بار (۱۳۸۶، ۱۳۸۸) منتشر شد و برنده جایزه صدیقه دولت آبادی
در مطالعات زنان شد. کتاب *گزیده متن‌ها: راهنمای تاریخ ایران* هم اکنون به چاپ نهم رسیده
است. او به عنوان ویراستار و دست‌اندرکار در مجلات علمی خدمت کرده و آثاری به دو زبان
انگلیسی و فارسی منتشر کرده است.

اشرف زاهدی جامعه‌شناس و پژوهشگر است که دکترای خود را از دانشگاه بوستون دریافت
کرد. او تحقیقاتی را در مرکز مطالعات خاورمیانه، دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا؛ گروه
تحقیقاتی بئاتریس بین، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی؛ موسسه تحقیقات زنان و جنسیت، دانشگاه
استنفورد (موسسه تحقیقات جنسیتی کلايمن)؛ و مرکز مطالعات خاورمیانه، دانشگاه
کالیفرنیا، برکلی انجام داده است. او در دانشگاه بوستون، دانشگاه سافولک، و دانشگاه
سانتا کلازا تدریس کرده است. زاهدی مقالات دانشگاهی بسیاری منتشر کرده است و به همراه
جنیفر هیث، ویراستار سرزمین فتح ناپدید: *زندگی زنان معاصر افغانستان (۲۰۱۱)* و *کودکان*

افغانستان: مسیر صلح (۲۰۱۴) است. کتاب ویرایش شده آماده چاپ زاهدی و هیث، کتاب
ناپدید شدگان: جست و جوی فرامولی برای عدالت، از سوی انتشارات دانشگاه میشیگان منتشر
خواهد شد.

e-book

First published in English in Great Britain 2021 by Bloomsbury Publishing

First published in Persian in the UK, 2023 by Nogaam Publishing, Nikaan House limited.

Copyright © Janet Afary and Jesilyn Faust, 2021

The moral rights of the authors has been asserted.

Copyright Individual Chapters © 2021 Janet Afary, Jesilyn Faust, Masserat Amir-Ebrahimi, Ashraf Zahedi, Amir Mirfakhraie, Gholam Reza Vatandoust, Maryam Sheipari, Vahideh Golzard, Cristina Miguel, Azal Ahmadi, Soraya Tremayne, Erika Friedl, Mary Elaine Hegland, Behrouz Alikhani, Roger Friedland

Translation Copyright © Irene Darian

Cover photo and design © Reza Beheshtipour

Copyright © Nogaam publishing 2023

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or used in any manner without written permission of the copyright owner except for the use of quotations in a book review. For more information, address: contact@nogaam.com

ISBN 978-1-909641-76-1

www.nogaam.com

Iranian Romance in the Digital Age

From Arranged Marriage to White Marriage

Edited by
Janet Afary and Jesilyn Faust

Persian Translation: Irene Darian



Published in London, 2023

Nogaam publishing

www.nogaam.com