

گفتمان جنسیت از انقلاب سفید تا انقلاب اسلامی

نرگس نیک‌خواه قمصری^۱

چکیده:

کیفیت و کمیت مشارکت زنان در رویدادهای سرنوشت‌ساز تاریخی، از جمله انقلاب‌ها یکسان نبوده و بنا بر شرایط و موقعیت اجتماعی- فرهنگی جامعه اشکال گوناگونی به خود گرفته است؛ ولی به‌نوبه خود مقوله جنسیت را به کانون تصمیم‌گیری‌ها و منازعات سیاسی وارد کرده است.

انقلاب اسلامی که مهم‌ترین رخداد مؤثر بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی ملت ایران است نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ چراکه فقط پس از گذشت ۱۵ سال از اعطای حق رأی به زنان در قالب برنامه اصلاحی انقلاب سفید، محمدرضا پهلوی که به‌شدت ناخرسندی و اعتراض علما را به بازتعریف نقش‌های زنانه توسط حکومت برانگیخته بود، مشارکت گسترده زنان آن هم با سیمایی متفاوت از الگوهای پذیرفته‌شده زن سنتی یا مدرن در مبارزات انقلابی تا آنجا توجه ناظران خارجی را برانگیخت که آن را انقلاب چادرها نامیدند.

با وجود این، چرایی و چگونگی این مشارکت، از جمله عرصه‌های مغفول‌مانده در میان علایق نظری و پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی به شمار می‌رود؛ از این‌رو، این مقاله برآن است تا با تمرکز بر متون رسمی تولیدشده توسط الیت سیاسی و مطبوعاتی ایران در گستره زمانی سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ و با استفاده از روش تحلیل گفتمان نشان دهد که جنسیت به‌عنوان یک برساخته گفتمانی چگونه در دو دهه پیش از انقلاب اسلامی در پرتو ظرفیت نظام زبانی و مناسبات قدرت و مقاومت مندرج در آن درون بستری از رخداد‌های سیاسی و اجتماعی ساخته شده و مرزهای مألوف و تعیین‌کننده هویت‌های زنانه/ مردانه را درنوردید. بدین‌منظور بستری تاریخی را به تصویر خواهد کشید که درون آن مدلول زنانه/ مردانه به‌تدریج از جایگاه چندین هزارساله خود بیرون آمده و در پیوند با دال‌های کانونی گفتارهای رقیب حاضر در متن منازعه سیاسی شامل گفتار رسمی حکومت، روحانیت سنتی و نواندیشی دینی و انقلابی، معنا و ساختاری تازه یافته است.

واژگان کلیدی: گفتمان، جنسیت، انقلاب اسلامی، انقلاب سفید.

مقدمه و طرح مسئله

انقلاب‌ها به منزله گسست‌هایی در تاریخ سیاسی و اجتماعی جوامع به طرق گوناگون سرنوشت اجتماعی و سیاسی مردمان را متأثر کرده‌اند و از این رو، همواره توجه جامعه‌شناسان و اندیشمندان و عالمان علوم سیاسی را در ابعاد مختلف به خود معطوف ساخته‌اند. اگر انقلاب را تحول بنیادینی تعریف کنیم که مبتنی بر آرمان‌ها و ارزش‌ها و اندیشه‌های جدید انقلابیون همه ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را دگرگون ساخته و ساختارهای جدیدی را جایگزین آن می‌کند، بی‌تردید همگام با نظریه پردازان نسل چهارم انقلاب‌ها بر اهمیت دو مؤلفه کارگزاران انقلابی و ایده‌ها و اندیشه‌های آنها در شکل‌گیری فرایندهای انقلابی انگشت نهاده‌ایم (فوران، ۱۳۷۸). مشارکت گسترده، یکپارچه و بی‌سابقه زنان در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ آن هم با سیمایی متفاوت از الگوهای مرسوم گذشته توجه بسیاری از پژوهشگران را به نقش مقوله جنسیت در رویدادهای انقلابی معطوف کرد که همواره امری مردانه تلقی می‌شد.

تازگی این توجه از آنجا بود که متأثر از حاکمیت چند هزارساله انگاره‌های سنتی، قلمرو امر زنانه جز محدودیت به عرصه خصوصی خانواده را نمی‌شناخت؛ حتی آن هنگام که در پی رویارویی با مظاهر تمدن مدرن و مطرح شدن خواسته‌های انتقادی و به چالش کشیده شدن فرهنگ پدرسالار حاکم بر جامعه و اقدامات چندی که در جریان انقلاب مشروطه و سپس در دوران پهلوی اول و دوم در خصوص گشایش فضاهای آموزشی و اشتغال جهت تغییر موقعیت زنان در اجتماع صورت گرفته بود. شاهد این مدعا را می‌توان در همه گفتارها و رویدادهایی دید که حول تصمیم استراتژیک جمعی از زنان در نیمه دوم سال ۱۳۳۹، برای شرکت در انتخابات شهرداری‌ها ملاحظه کرد که شرط ذکوریت در قانون آن قید نشده بود. پس از آن همه تلاش زنان برای تبلیغات گسترده و ارسال نامه‌های سرگشاده خطاب به مقامات سیاسی کشور (احمدی و اردلان، ۱۳۸۲: ۴۰۴) و اقدام مجله اطلاعات بانوان برای مصاحبه با افرادی، چون علی دشتی، ابراهیم خواجه‌نوری، دکتر باستان، ارسلان خلعت‌بری، پرفسور یحیی عدل، خلیل ملکی و سعید نفیسی در خصوص حق رأی زنان در شمارگان ۵۱ تا ۶۰ خود از آذر تا بهمن ۱۳۳۹ به‌جایی نرسید و

نخست‌وزیر وقت، علی‌امینی، به‌منظور اجتناب از تشکیل ائتلاف ملی‌گراها و مذهب‌یون علیه خود، در مصاحبه‌های با خبرنگاران آمریکایی در اردیبهشت ۱۳۴۱ به‌صراحت اظهار داشت که زنان ایرانی بهتر است به امور خیریه و اجتماعی بپردازند و به مسائل سیاسی کاری نداشته باشند (پایدار، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

در واقع، جایی که مصوبه حق رأی زنان در قالب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی در ۱۴ مهرماه ۱۳۴۱ و سپس اعطای حق رأی به زنان در قالب برنامه شش‌ماده‌ای انقلاب سفید، موج وسیعی از اعتراض روحانیون و دیگر گروه‌های سیاسی به بازتعریف امر زنانه و در مقابل نارضایتی گروه‌هایی از زنان را برانگیخته بود. مشارکت گسترده زنان در مبارزات انقلابی، فارغ از گرایش‌های ایدئولوژیک سیاسی و مذهبی حکایت از تحولی در گفتمان جنسیت دارد و این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که چگونه زنی که زمان انقلاب سفید، شایسته مشارکت در انتخابات تشخیص داده نمی‌شد، در جریان انقلاب اسلامی برای واژگونی نظم سیاسی حاکم بسیج شد؟ به‌منظور پاسخ به این پرسش و کشف چگونگی این تحول، توجه خود را به گفتمان‌هایی معطوف می‌کنیم که در دو دهه پیش از انقلاب محدود بوده و قواعد کردار زنانه/ مردانه را تعیین می‌کردند.

از این رو، نوشتار حاضر پس از بیانی مختصر درباره مبانی نظری و روش‌شناسی پژوهش و ارائه تصویری اجمالی از افق تاریخی - گفتمانی دوران مذکور به شناسایی ساختارهای سازنده معنا و هویت زنانه/ مردانه پرداخته و در واپسین سخن چرایی مشارکت زنان در انقلاب را از منظری گفتمانی پاسخ می‌دهد.

جنسیت برساخته‌ای گفتمانی

واژه جنسیت^۱ برخلاف قرابت لفظی با واژه جنس^۲ در زبان فارسی که عموماً سبب کاربرد آنها به‌جای یکدیگر می‌شود، از دلالت‌های معنایی متفاوتی برخوردار است. نظریه‌پردازان فمینیست با تمایزگذاری میان جنس و جنسیت، جنسیت را نه محصول صرف تفاوت‌های بیولوژیک میان زن و

1. Gender

2. Sex

مرد، بلکه یک مقولهٔ تحلیلی تعریف می‌کنند که در بافت‌های اجتماعی و فرهنگی در ارتباط با عوامل متعدد ساخته می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۴۵۲-۴۵۷).

به باور گرت، واژه «جنس» به ابعاد بیولوژیک زن و مرد و «جنسیت» به صفات و ویژگی‌های اجتماعی دو جنس اطلاق می‌شود که از نظر فرهنگی برای زنان یا مردان مناسب تشخیص داده شده است؛ از این رو، معرف مجموعه وظایف و نقش‌هایی است که از زن و مرد در موقعیتی معین انتظار می‌رود (گرت، ۱۳۸۰: ۲۱). بنابراین، تفاوت‌های جنسی ریشهٔ طبیعی دارد، حال آنکه منشأ تفاوت‌های جنسیتی در فرهنگ و مناسبات اجتماعی نهفته است و نه در طبیعت. بر اساس این، جنس امری زیستی، واقعی و قابل مشاهده و در مقابل، جنسیت امری فرهنگی و تاریخی تلقی می‌شود (Dalkey, 1972: 13).

جودت باتلر جنسیت را نه محملی ثابت برای کارگزاری زن یا مرد، بلکه هویتی می‌داند که به دلیل اجرای نقش‌ها، به شکلی ظریف در طول زمان شکل گرفته و از طریق تکرار این نقش‌ها به عنوان یک فضای بیرونی نهادینه می‌شود (باتلر، ۱۹۹۰: ۱۴۰-۱۴۵). بنا بر استدلال باتلر جنسیت فرایند بی‌ثبات و مستمری است متضمن اجرای مجموعه‌ای از نقش‌ها که فرد از طریق آن هویت خود را برای دیگران نمایان می‌کند.

بنا بر آنچه تاکنون گفته شد، در نوشتار حاضر جنسیت به ویژگی‌ها، وظایف، نقش‌ها و انتظاراتی دلالت می‌کند که به گونه‌ای متفاوت درون جامعه برای زن و مرد تعیین می‌شود و از این رهگذر دوگانگی امر زنانه و مردانه را محقق می‌کند. این انتساب صفات و ویژگی‌ها و به تبع آن تعیین وظایف و نقش‌های متفاوت برای زن و مرد، قلمروهای متفاوتی برای هر یک به وجود می‌آورد که به بیان جسی برنارد (برنارد، ۱۳۸۴) اساساً دنیای آنها را از هم متمایز می‌کند و گاه در برابر هم قرار می‌دهد.

بررسی کیفیت رابطه میان مفهوم زن/مرد به عنوان واقعیتی زیست‌شناختی و طبیعی و مفهوم زن/مرد به عنوان برساخت‌های تاریخی و فرهنگی در بستر تعاملات اجتماعی، دست‌مایهٔ رهیافت‌های تئوریک متفاوتی شده است که متیو و آنها را در قالب سه رهیافت تئوریک جمع‌بندی می‌کند: رهیافت اول، جنسیت را به رفتارهای اجتماعی متناسب با بیولوژی ترجمه می‌کند. رهیافت دوم، بر تجربهٔ زیستی اجتماعی زن و مرد به عنوان عضو گروه با پذیرش نقش‌هایی خاص با تأکید

بر انتظارات فرهنگی متمرکز می‌شود که از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر و از دوره تاریخی به دوره دیگر متفاوت است. این رهیافت در جامعه‌شناسی کارکردگرایی ساختاری زن و مرد را مکمل یکدیگر و در نگاه فمینیستی در قالب یک سلسله‌مراتب سلطه مردانه و انقیاد زنانه و میزانی از تضاد میان آنها اشاره دارد. در رهیافت سوم، جنسیت یک برساخته گفتمانی و تخیلی ایدئولوژیک است که طبق آن جهان انسانی نه براساس مرزهای طبیعی، بلکه طبق مرزهایی شکل گرفته است که به‌طور تاریخی برای اعمال قدرت و کنترل یکی بر دیگری به‌واسطه استراتژی‌های دیگر سازی، طرد و دربرگیرندگی قدرت ساخته می‌شود.

مطابق رهیافت سوم مورد نظر متیو، رابطه میان بنیاد ثابت و طبیعی فیزیولوژی و وظایف و نقش‌هایی که در جامعه زنانه یا مردانه تلقی می‌شوند در پرتو دیدگاه‌های ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی رابطه‌ای دلخواه و موقتی تعریف می‌شود که درون گفتمان‌های خاص مفصل‌بندی شده و در پرتو آن هویت‌ها و معانی جدیدی خلق می‌شود که از معانی و هویت‌های برساخته در دیگر گفتمان‌های همسو، متفاوت و یا با آنها متعارض است. چنین برداشتی از جنسیت که فرایند ساخت و بازتولید آن را در پیوند با روابط قدرت موجود در گفتمان‌ها قرار می‌دهد و با مفروض انگاشتن معنای نامتقارن زنانه و مردانه، جنسیت را مستقیماً به ترتیبیاتی پیوند می‌زند که کردارها و نهادهای اجتماعی را رمزگذاری کرده و با پنهان کردن آگاهانه سلسله‌مراتب قدرت از طریق درونی کردن آنها به صورت عادت و طبیعت در گفتار و نوشتار روزانه درون عرصه عمومی و خصوصی تولید و بازتولید می‌شود. به بیان لازار این بازنمایی ایدئولوژیک روابط قدرت، جنسیت را درون گفتمان صورت‌بندی می‌کند؛ بدین معنا که در جریان تولید فعال روابط و هویت‌های اجتماعی در و از طریق گفتمان، جنسیت هم به‌عنوان مقوله‌های تفسیری که مشارکت‌کنندگان را قادر به ساختن و درک ساختارهای فعال اجتماعی خود می‌کند و هم به‌عنوان رابطه اجتماعی که درون دیگر روابط و فعالیت‌های اجتماعی وارد شده و تا حدی هم سازنده آنهاست، به‌مثابه یک ساخت گفتمانی در پیوند با قدرت و ایدئولوژی ایجاد، تثبیت یا دچار تحول می‌شود (لازار، ۲۰۰۸: ۹۲). بنابراین، سوژه برساخته در گفتمان جنسیت نه فردی صرفاً منفعل یا قربانی که به‌عنوان

فرایندی در حال شدن، پیوسته در گیر روابط قدرت مندرج در گفتمان بوده و در تثبیت یا تحول روابط قدرت مقوم آن نقشی فعال بر عهده دارد.

بر اساس این منطق در گفتمان جنسیت، سخن از آن است که زن یا مرد در چه گفتمانی، درون کدام شبکه روابط قدرت و مقاومت - که به نظر فوکو از جنس همان رابطه قدرت است - چگونه ساخته و برساخته می شود. از آنجا که تسلط یک گفتمان نه به واسطه حقیقت آن، بلکه به دلیل برتری مکانیزم های اعمال قدرت و مکانیزم های بهنجار سازی و نظارتی آن در مقایسه با دیگر گفتمان ها میسر می شود؛ بنابراین، تحلیل گفتمانی گزاره های مختلف مرتبط با جنسیت در نظام های معنایی متفاوت منازع های دائمی برای تولید و باز تولید سوژه های جنسیتی را آشکار می کند؛ منازعه ای که درون مراجع رسمی قدرت ساختارهای تعیین بخش زنانه / مردانه بودن را تقویت یا تضعیف می کند و از سوی نهادهای آموزشی و رسانه های در سطح جامعه انتشار می یابد و در پرتو تکنولوژی های قدرت و شیوه های اعمال کنترل و نظارت آنها تکرار یا فراموش می شود.

تحلیل گفتمان

در این نوشتار با تاسی به رویکرد لاکلاو و موفه و در تمایز با رویکردهای انتقادی تحلیل گفتمان که کار خود را با مرکزیت قائل شدن برای متن در سطوح مختلف دنبال می کنند، گفتمان را دربرگیرنده همه ارکان زندگی اجتماعی از جمله زبان تلقی کرده و بر این اساس، توجه خود را بیشتر به نظام های معنایی یا معرفتی معطوف می سازیم که گزاره های متنی در چهارچوب آنها تولید، تکرار و تثبیت و یا دچار تحول می شوند (Jorgensen & Philips, 2002).

لاکلاو و موفه با تعریف گفتمان به عنوان کلیتی ارتباطی که معنا در آن دائماً در حال بازسازی و ساخته شدن است و پذیرش مرکزیت زدایی فزاینده از ساختارهای اجتماعی و در نتیجه بی ثباتی همیشگی گفتمان ها، مدل زبان شناسی سوسور و ساختارگرایی فوکو را به عرصه سیاست کشانده و با استفاده از ابزارهای مفهومی، چون مفصل بندی، واسازی، غیریت سازی، سلطه، منطق هم ارزی، هژمونی و امر سیاسی به ساخته شدن معنا و هویت از قبل چگونگی تثبیت رابطه دال های شناور در فضای گفتمان گونگی با دال های مرکزی، درصدد توضیح و تبیین چگونگی تهور گفتمان از زاویه ای متفاوت برآمدند.

به بیان آنها مفصل‌بندی^۱ ناظر به فرایندی است که طی آن دال‌های شناور که به‌تنهایی به معنای خاصی ارجاع ندارند درون یک نظم زبانی منطقی قرار گرفته و هویت جدیدی کسب می‌کنند (Ibid: 126). در مقابل، مفهوم واسازی^۲ به تجزیه و فروپاشی روابط میان عناصر و هویت‌هایی اشاره دارد که قبلاً درون یک گفتمان به‌طور موقتی تثبیت شده بودند. از این منظر گرد آمدن دال‌هایی جداشده از یک مفصل‌بندی حول دال مرکزی جدیدی درون مفصل‌بندی دیگری به خلق معنا و هویت‌های جدیدی می‌انجامد. بنابراین، قدرت سیاسی در رقابت نیروهای سیاسی برای جذب دال‌های شناور و یا واسازی این دال‌ها از مفصل‌بندی گفتمان‌های رقیب و تثبیت نسبی معنای آن درون حوزه گفتمانی خود قابل تبیین است (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۵) و مفهوم منطق هم‌ارزی ناظر به ظهور نظم گفتمانی جدیدی به‌واسطه شکستن زنجیره هم‌ارزی موجود در نتیجه ورود عناصر مفصل‌بندی نشده به صورت‌بندی‌های گفتمانی در حال ظهور است. در واقع، منطق هم‌ارزی نزد لاکلاو و موفه به تفکیک جامعه حول دو محور متخاصم، یعنی تمایز بالقوه میان خود و دیگری اشاره دارد. چیزی که به نظر دریدا هویت‌ها را در زنجیره بی‌پایانی از تفاوت‌ها قرار می‌دهد. در چنین شرایطی که فرایند بی‌پایان غیریت‌سازی مرز میان خودی و بیگانه را بی‌ثبات می‌کند، سلطه و هژمونی (رهبری ذهنی و سیاسی) امکان تثبیت موقتی معنا و هویت را میسر می‌سازد (Jorgensen and Philips, 260).

بر اساس این، چگونگی تثبیت معنا و هویت جنسیتی در جریان منازعه گفتمانی در دوران مورد نظر از طریق تحلیل دال‌های مرکزی گفتمان‌های رقیب حول سه مؤلفه هستی‌شناسی، موقعیت خانوادگی و جایگاه اجتماعی زن صورت می‌گیرد. اطلاعات مورد نیاز این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با تأکید بر استفاده از متون اولیه گرد آمده است.

تصویری از افق تاریخی

حیات فردی و اجتماعی جامعه ایران تا پیش از آشنایی جدی با تمدن مدرن غربی، براساس قواعد سنتی سامان می‌یافت که به‌عنوان ذخیره دانش متراکم نیاکان (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۸) و امری باثبات،

1. Articulation
2. Disarticulation

مستمر، مقدس و فرازمانی و فرامکانی با باورهای مذهبی به شدت در آمیخته و تبلور عینی و بیرونی آن شکلی مذهبی داشت و مبنای تعلیم و تربیت عمومی، روابط اجتماعی و ضمانت سلامت جامعه به حساب می‌آمد. این سنت تا پیش از آشنایی جدی ایرانیان با اندیشه‌ها و مظاهر تمدن مدرن غربی به مثابه گفتمان مسلط در همه حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی بازتولید می‌شد. نگاهی گذرا به تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران جایگاه محوری نهاد روحانیت را در تولید و بازتولید آموزه‌های گفتمان سنتی در تمامی زمینه‌ها و به ویژه در حوزه زنان نمایان می‌کند که در واقع، پس از استقرار سلسله صفوی و رسمیت یافتن مذهب تشیع و رفع خطر حکومت‌های متخاصم و در نتیجه، تثبیت موقعیت اجتماعی و سیاسی این نهاد به تدریج قوت می‌گرفت.

اصل اجتهاد و تقلید در فقه شیعه با تقسیم جامعه به دو دسته مقلدین و مجتهدین مهم‌ترین تکنولوژی قدرتی است که استقرار و استمرار نقش روحانیت در تولید، بازتولید و انتشار حقایق بر ساخته را در سپهر معنایی سنتی سبب می‌شود.

به بیان دیگر، پس از شکست اخباریون که معتقد به نوعی ناب‌گرایی اعتقادی و تابعیت محض در برابر احادیث ائمه بودند، اجتهاد و مرجعیت اساس مشروعیت و سامان‌دهی این نهاد محسوب می‌شد (الگار، ۱۳۶۹: ۲۷۳). افزون بر این، نهاد روحانیت به واسطه تبلیغ و ترویج آموزه‌های اسلامی، در اختیار داشتن نظام آموزش و پرورش، قضاوت و امور مربوط به احوال شخصیه و دریافت سهم امام و مالیات‌های مذهبی، نهادی نیرومند و مستقل از حکومت بود. برگزاری سه بار نماز جماعت در روز، نماز جمعه و عید، مراسم مختلف جهت قرائت ادعیه و قرآن، مراسم روضه‌خوانی، مراسم عزاداری ائمه به ویژه شهدای کربلا، مراسم ویژه ماه رمضان و مواردی از این دست امکاناتی بود برای تعمیق پیوند آنها با توده مردم و در نتیجه، تقویت قدرت اجتماعی نهاد روحانیت.

در چنین بستری، گفتارهای مرتبط با صفات و ویژگی‌های زن و مرد و بایده‌نویس‌های وی در زندگی خانوادگی و اجتماعی نه در کتاب یا نوشته مشخصی، بلکه در احکام و مسائل شرعی پراکنده در لابه‌لای سخنرانی‌ها، موعظه‌ها، متون فقهی و تاریخی^۱ مستند به احادیث و روایات منسوب به پیامبر اکرم (ص) و ائمه (س)^۲ از دل گنجینه دست‌نخورده سنت حول یک ایده کلی تمایز زن و مرد مبتنی بر فیزیولوژی آنها سامان می‌یافت.

ولی پس از ورود اندیشه‌های مدرن به عرصه حیات اجتماعی و سیاسی، متولیان نظم سنتی با حکومت و طبقاتی مواجه شدند که روابط خود را نه براساس مذهب و قواعد تفکر در افق معنایی سنتی، بلکه براساس قواعد مندرج در نظام معنایی مدرنیته سامان می‌دادند که لیبرالیسم، سوسیالیسم، سکولاریسم، ناسیونالیسم و دمکراتیسم شاخه‌های اصلی آن را تشکیل می‌داد (بروجردی، ۱۳۷۷).

این نظام معرفتی، در بُعد اثباتی پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و ...)، رشد اندیشه علمی و خردباوری، سازمان‌دهی تازه تولید و تجارت، شکل‌گیری قوانین مبادله کالاها و به تدریج سلطه جامعه مدنی بر دولت مبتنی بر تجربه کشورهای غربی (Bottomore, 1996 William & Tom) و در بُعد سلبی، اقتدارستیزی و سنت‌گریزی تأکید شد.^۳

درحالی‌که مدرنیست‌های درون حکومت که عمدتاً از همان طبقه الیگارشی حاکم نیز بودند، با تکیه بر وجه اثباتی مدرنیته مدرنیزاسیون را هدف گرفته و اصلاحات متعددی را در زمینه نهادسازی، نظام پولی و مالی، شبکه‌های ارتباطی و ... به منظور تقویت قدرت سیاسی، نظامی و اقتصادی به سبک غربی دنبال کرده^۴ و بُعد سلبی و نقاد مدرنیته را تنها در مقابل طبقات سنتی به کار می‌گرفتند. مدرنیست‌های خارج از ساخت قدرت سیاسی، به‌رغم اشتراک در پذیرش بنیادهای تفکر مدرن با گروه اول، به لحاظ موقعیت خود آمادگی بیشتری برای تسری وجه نقاد مدرنیته به همه ساختارهای اقتدار اعم از اقتدار مذهبی، اقتدار سیاسی و اقتدار پدرسالاری داشت و به همین دلیل به تدریج پس از استقرار حکومت پهلوی و فراموش شدن اصول لیبرالیسم و دمکراسی به نفع برداشتی ویژه از ناسیونالیسم، مدرنیزاسیون و سکولاریسم در پرتو شیوه استبدادی حکومت از درون طبقه متوسط جدید (ازغندی، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۱۴) جبهه مخالفی را در مقابل حکومت تشکیل می‌دادند که پیوسته در مظان اتهام و سرکوب قرار داشتند و درحالی‌که در حوزه زنان، کاملاً در چهارچوب لیبرال فمینیسم، بسیاری از نابرابری‌های موجود میان زنان و مردان را محصول ساختار اجتماعی مردسالارانه و نه فیزیولوژی متفاوت آنها و در نتیجه، اصلاح‌شدنی و تغییرپذیر معرفی می‌کردند، تشویق به حضور هرچه بیشتر زنان بی‌حجاب در اجتماع، به‌عنوان مشخصه مدرن شدن کشور^۵، ایجاد امکاناتی برای تسهیل دسترسی زنان به آموزش جدید با هدف بهبود چشم‌اندازهای

تربیتی نسل آینده^۶ و در نهایت حفظ وضعیت مردسالاری در خانواده و اجتماع^۷ به‌رغم تناقض با دو محور قبلی (paydar, 1995: 104)، از جمله مهم‌ترین اقداماتی بود که رضاشاه و سپس محمدرضا شاه جهت تغییر موقعیت زنان انجام داد.

با اشغال ایران در آغاز جنگ جهانی دوم و به دنبال آن واژگونی حکومت رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ و انتقال قدرت به فرزند جوان و بی‌تجربه وی، فرصتی برای فعالیت و رقابت آزادانه نیروها و جریان‌های سیاسی و مذهبی در تشکیل احزاب و انجمن‌ها و انتشار دیدگاه‌های آنها در پرتو ضعف و بی‌ثباتی سیاسی حکومت فراهم آورد که به‌نوبه خود منازعه دو نظم سنتی و مدرن را وارد مرحله جدیدی ساخت. در واقع، سه جریان مارکسیستی حزب توده، لیبرالیستی و ناسیونالیستی جبهه ملی و نواندیشی دینی مهم‌ترین افق‌های معنایی گشوده در این دوران بودند (فوران، ۱۳۷۸: ۴۰۰) که در نسبتی متفاوت با سنت و مدرنیته سامان سیاسی حکومت پهلوی را به چالش می‌کشیدند.

این دوران کوتاه آزادی و فضای باز سیاسی در فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ همچنان فرصت مغتنمی بود برای معدود زنانی که جهت رفع تبعیض و نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی علیه زنان تلاش می‌کردند. تأسیس جمعیت بیداری زنان به ریاست بدرالملوک بامداد در سال ۱۳۲۱، تأسیس تشکیلات دمکراتیک زنان حزب توده،^۸ تأسیس نخستین حزب زنان^۹ و تشکیل چندین انجمن دیگر^{۱۰} در کنار انتشار روزنامه‌ها و مجلات تخصصی زنان^{۱۱} همه اقداماتی برای اصلاح ساختارها و ترتیبات سیاسی، اجتماعی و حقوقی بود که بنا به دیدگاه‌های لیبرال فمینیستی^{۱۲} رایج در میان زنان تحصیل کرده مسبب اصلی موقعیت فروتر زنان محسوب می‌شد و به‌رغم ناکامی این تلاش‌ها^{۱۳} حتی در حکومت ملی دکتر مصدق و حذف لایحه حق رأی زنان از پیش‌نویس قانون انتخابات در پی مخالفت شدید نیروهای سنتی و صحنه گذاشتن دوباره بر نابرابری امر زنانه، مردانه،^{۱۴} فعالان زن از پای ننشسته و روزنامه نوید آزادی در ۵ دی‌ماه ۱۳۳۱ متن نامه‌ای را منتشر کرد که مطابق آن سازمان زنان ایران (تشکیلات دمکراتیک زنان حزب توده) به نام زنان و مادران ایرانی اعتراض خود را از اقدام دولت ایران در نادیده گرفتن منشور ملل متحد و اعلامیه حقوق بشر و امتناع از اعطای حق رأی به زنان به سازمان ملل اعلام می‌داشت (کارنامه ایران، ۱۳۵۶: ۲۷۷-۲۷۸).

اما کودتای مرداد ۳۲ پایانی بود بر عمر کوتاه دمکراسی و حیات پرشور و نشاط نیروها و احزاب سیاسی در ایران. از آن‌پس محمدرضا شاه که با تدبیر آمریکا توانسته بود با بیرون راندن

رهبران جبهه ملی از مرکز تصمیم‌گیری سیاسی بر دیگر رقبای خود نیز فائق آید، بار دیگر به کانون قدرت سیاسی بازگشت و با در دست گرفتن درآمدهای نفتی،^{۱۵} تقویت ارتش و سیاست‌های امنیتی و پلیسی، آغاز فصل تازه‌ای را در حیات سیاسی و اجتماعی ایران اراده کرد، به تدریج فعالیت آزادانه نیروها و احزاب سیاسی از جمله فعالیت‌های زنان را متوقف کرد یا به شدت تحت کنترل حکومت درآورد (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۳۸). تنها نشریاتی مانند اطلاعات بانوان، ندای زن و زن روز اجازه ادامه چاپ یافتند که گرایش‌های سلطنت‌طلبانه داشتند (paidar, 1995: 137). متمرکز کردن همه انجمن‌ها و تشکلات زنان^{۱۶} در قالب شورای همکاری جمعیت‌های زنان ایران در مهرماه ۱۳۳۶ نمودی از این کنترل است. این شورا در همین سال طی ملاقاتی رسمی با شاه لیستی ۱۱ ماده‌ای از خواسته‌های خود از جمله حق رأی زنان در مجلس شورای ملی و مجلس سنا را تسلیم وی کرد (پایدار، ۱۳۷۸: ۱۱۸). در پی کشیده شدن خواسته‌های زنان به دربار در اسفند ۱۳۳۷، شورای عالی زنان ایران تشکیل شد و برای نخستین بار پای اشرف پهلوی را به مسائل زنان باز کرد یا به عبارت بهتر، سایه سنگین دربار را بر خواسته‌های زنان افکند. بحران‌های مالی اواخر دهه ۱۳۳۰، فساد سیاسی و برملا شدن تقلب در انتخابات مجلس بیستم، کسری تراز پرداخت‌ها، افزایش قیمت‌ها و تورم، وقوع موج تازه‌ای از اعتراض‌ها و اعتصاب‌هایی کارگران کارخانه‌ها، صنایع و کارمندان دولت به‌ویژه معلمان (نجاتی، ۱۳۷۳: ۱۳۱) و در نتیجه، فشار بر حکومت و تقویت موضع مخالفان و بالاخره وقوع کودتای نظامی علیه دیکتاتوری در ترکیه و فروپاشی نظام سلطنتی عراق و تشدید نگرانی شاه و متحدان خارجی وی از بحران داخلی (همان، ۱۳۲) کندی رئیس‌جمهور دمکرات آمریکا، به‌اجبار شاه را به انجام اصلاحاتی اجتماعی - سیاسی و جلب رضایت مخالفان مصر مجبور کرد.^{۱۷}

دولت اسدالله اعلم در جریان بازنگری و اصلاح قانون انتخابات - مطابق قولی که شاه برای برگزاری سالم انتخابات مجلس بیستم با رقابت آزادانه همه نیروهای سیاسی داده بود^{۱۸} - لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی را تصویب کرد که براساس آن به زنان اجازه شرکت در انتخابات داده می‌شد. آیت‌الله خمینی که پس از فوت آیت‌الله بروجردی مسئولیت حوزه علمیه قم را بر عهده گرفته بودند، پس از ارسال نامه اعتراضی به شخص شاه در ۱۷ مهرماه^{۱۹} در تلگرافی به اعلم در ۲۸

مهر ۱۳۴۱ به ماهیت غیراسلامی و غیرقانونی لایحه مزبور تأکید کردند و خواستار لغو فوری آن شدند (به نقل از صحیفه امام، ۱۳۷۸: ۸۰). ایشان در مقابل تعلل دولت، سایر علما را به نوشتن نامه‌های اعتراض آمیز و هوشیار کردن مردم از مغایرت آن با احکام اسلام تشویق کردند و از این رهگذر شروع دوران تازه‌ای از رابطه نهاد روحانیت و حکومت را اعلام داشتند که تناسبی با سیاست سکوت و دمسازی دهه سی نداشت.

با شدت گرفتن مخالفت‌ها، دولت طی تلگرافی در ۵ آذرماه به آیت‌الله خمینی لغو لایحه مذکور را اعلام کرد (روزنامه کیهان، مورخ ۱۰ آذر ۱۳۴۱)؛ در مقابل اتحادیه زنان حقوق‌دان ایران به ریاست مهرانگیز منوچهریان در ۱۹ آذر ۱۳۴۱ هم‌زمان با روز جهانی حقوق بشر با انتشار بیانیه‌ای به عقب‌نشینی دولت اعتراض کرد (به نقل از پایدار، ۱۱۷)؛ اما یک ماه بعد شاه در کنگره روستاییان برنامه شش ماده‌ای خود را علنی کرد و مقرر شد که روز ششم بهمن به فراندوم گذاشته شود.

روز دوم و سوم بهمن، تظاهرات متعددی در موافقت یا مخالفت با فراندوم صورت گرفت. عده کثیری به رهبری روحانیت در قم و دیگر شهرستان‌ها علیه تصمیم حکومت به خیابان‌ها ریختند (همان، ۱۱۸). طرفداران جبهه ملی نیز در پارک جلالیه تحصن کردند. جبهه ملی با انتشار بیانیه‌ای در سوم بهمن برگزاری فراندوم را غیرقانونی و غیردمکراتیک خواند (نجاتی، ۱۳۷۳: ۲۱۳). شورای مرکزی نهضت آزادی نیز اعلامیه‌ای با عنوان «ایران در آستانه یک انقلاب بزرگ» منتشر کرد و با اشاره به محیط خفقان و ارباب و تهدید، اقدام شاه غیرمسئول را در برگزاری همه‌پرسی، خلاف قانون اساسی به توصیه آمریکا برخلاف تمایل ملت دانست و فضاحت «انقلاب شاه» را از جنبه‌های گوناگون بررسی کرد.^{۲۰} هم‌زمان جمعی از زنان نیز در واکنش به این تظاهرات دست به تحصن زدند و معلمان و مدیران زن اعتصابی یک‌روزه را سازمان دادند و تمامی روز به توزیع تراکت و اعلامیه در مدارس دخترانه پرداختند (پایدار، ۱۳۷۸: ۱۱۸). بالاخره فرمان شش ماده‌ای شاه که از آن تحت عنوان «انقلاب شاه و ملت یا انقلاب سفید» نام برده می‌شد، طی فراندومی فرمایشی به تصویب رسید^{۲۱} و شاه در حضور اعضای جمعیت‌های زنان در مقابل کاخ مرمر گفت: «از چندی پیش ما دست به انقلابی همه‌جانبه زدیم که به کلی اجتماع کهن ایران را

دگرگون ساخت و ما را از عقب‌ماندگی به دنیای قرن بیستم پرتاب کرد. این انقلاب ثبت نمی‌شد، اگر ما نصف جمعیت کشور را در خموشی و عقب‌ماندگی رها می‌کردیم» (پیرنیا، ۱۳۷۴: ۱۱۱). دولت در ۱۲ اسفند ۱۳۴۱، رسماً ماده ۱۳ قانون انتخابات را لغو و واژه «مرد» را از ماده ۶ و ۹ قانون انتخابات به‌منظور هم‌سویی با روح مشروطه حذف کرد (احمدی خراسانی، ۱۳۸۲: ۴۲۰). علما و مراجع قم در اعتراض اعلامیه‌ای خطاب به مردم ایران صادر کردند که به «اعلامیه ۹ امضایی» مشهور شد (صحیفه امام، ۱۳۷۸: ۱۴۸). «... و این مصوبه را مخالف اصل دوم و اصل بیست‌وهفتم متمم قانون اساسی اعلام کردند.» ادامه اعتراضات روحانیون در فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۲ سرانجام به سرکوب خشونت‌آمیز قیام ۱۵ خرداد ختم شد. همه معترضان دستگیر شدند و به زندان افتادند و بدین‌سان زنان از حقوق مدنی و سیاسی یکسانی با مرد برخوردار شدند.^{۲۲} این حق به‌عنوان یکی از خدمات ارزنده شاه برای زنان به نام او و خاندانش به ثبت رسید. اشرف پهلوی بارها تصریح کرد «در باره حق انسانی و بشری آنچه که پدرم و برادرم می‌توانستند برای زن ایرانی تأمین کرده‌اند...» (به نقل از: زن روز، ش ۴۶، ۱۱ دی ۱۳۴۶، صص ۱۴ و ۱۵).

به‌هرحال، اگرچه اعطای حق رأی به زنان ظاهراً توانست تعداد اندکی از زنان را به مجلس شورای ملی (شش زن) و مجلس سنا (دو زن) وارد کند، اما پیامدهای آن برای ساخت گفتمانی جنسیت بیش از هر چیز قابل تأمل است؛ چراکه اگرچه سایر مواد برنامه انقلاب سفید نیز مورد تأیید مخالفان حکومت نبود، حساسیت بیشتر مراجع مذهبی به تغییر در برخی نقش‌های زنان به‌عنوان نوامیس جامعه اسلامی و شرایط زیست اجتماعی و فرهنگی آنها اعتراضات شدیدی را علیه حکومت برانگیخت و به سلسله رویدادهایی انجامید که پس از خرداد ۱۳۴۲ منازعه سیاسی میان حکومت و مخالفان آن را وارد مرحله تازه‌ای کرد و به‌عنوان رخدادی جدی^{۲۳} گفتمان جنسیتی جدید تأسیس کرد.

گفتمان جنسیت در آستانه انقلاب سفید

چنانچه قبلاً اشاره شد، مباحث مربوط به زنان در حوزه تفکر سنتی که تا پیش از انقلاب سفید گفتمان غالب به شمار می‌رفت، حول یک ایده کلی سامان می‌یافت که عبارت است از توجه به ساختمان طبیعی (فیزیولوژی) زن در مقابل مرد یا به بیان بهتر تقدم هویت جنسی بر هویت انسانی.

بدین معنا که تفاوت‌های موجود میان وضعیت طبیعی زن و مرد ارتباط مستقیمی با تعیین حقوق و تکالیف هریک از آنها در خانواده و اجتماع دارد؛ چراکه هیچ منطقی را در این خصوص قوی‌تر از منطق طبیعت نمی‌شناسد (مصباح، بی‌تا: ۸).

بنابر این منطق، مرد دارای اندامی نیرومند، صلابت، شدت، استواری قدم در رتق و فتق امور، با ارکان و مزاجی نیرومند، قدرت تعقل و تفکر و احساسات متناسب با آن و مقابل زن دارای بنیادی ظریف، ارکانی لطیف، احساسات و عاطفه شدید و تفکری متناسب با آن شناخته شده؛^{۲۴} و در نتیجه مرد به لحاظ تفکر، تعقل و قدرت جسمانی برتر و زن به واسطه عواطف و ظرافت و زیبایی والاتر معرفی می‌شود.

تأکید بر تفاوت زن و مرد در تمایلات جنسی - تحریک‌کنندگی زن به واسطه میل او به خودآرایی و تحریک‌پذیری و شهوترانی مرد به دلیل میل جنسی شدید و مستمر وی (کرمانی، ۱۳۵۲: ۶۵) - و در نتیجه نسبت دادن انحراف تبرج و برهنگی به زن به عنوان دلیل قاطع حکم حجاب برای وی (زن، نگاه و سنجش در اسلام، بی‌تا، ص ۸۸) مؤلفه دیگری است که سیمای زنانگی و مردانگی در نظم سنتی را به تصویر می‌کشد. شفافیت این تصویر زمانی بیشتر می‌شود که تأکید بر تفاوت‌های ذهنی و روانی زن و مرد فهرست فوق را تکمیل می‌کند. در این سپهر معنایی بهره‌مندی زن از قوای عقلانی به واسطه وظیفه خاص وی در طرح حکیمانانه خلقت کمتر از مرد دانسته شده (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۷۹: ۷۶) و سرانجام مبتنی بر همین تمایزات، فیزیولوژی زن برای زایش، شیردهی و پرورش کودک و فیزیولوژی مرد برای انجام کارهای سنگین‌تر تلاش معاش، دفاع از کیان خانواده، قضاوت و عمارت مناسب تلقی می‌شود (محمدجواد باهنر، حقوق زن در اسلام) و مبتنی بر چنین تمایزی در قوه تفکر، تصمیم‌گیری، اجرا و داوری در امور اجتماع به عقل و درایت مردانه و خانه‌داری، شوهرداری و بچه‌داری به سلیقه و عاطفه زنانه سپرده شده، مرد هویتی مستقل و فرمانروا و زن هویتی وابسته و فرمان‌بردار تعریف می‌شود (به نقل از وسائل‌الشیعه، ج ۴، ص ۳۱). چنین ساختاری نه تنها در سرمایه کلامی روحانیون و علما به عنوان جدی‌ترین مرجع ذی‌نفوذ اقتدار اجتماعی، بلکه در سخن مراجع قدرت سیاسی، یعنی همان مدرنیست‌های سنت‌ستیز نیز بازتولید می‌شد. چنانچه از نظر رضاشاه کمال دختر ایرانی در ازدواج، بچه‌داری و خانه‌داری بود؛ یعنی

همان چیزی که ذهنیت سنتی جامعه ایران بر آن پا می‌فشرد و آموزش و حضور اجتماعی وی در راستای بهبود انجام این وظایف تلقی می‌شد (انصاف‌پور، ۱۳۴۶: ۱۳۵-۱۳۹).

کسروی با صراحتی بیشتر استمرار مؤلفه‌های سنتی را در ترسیم خصوصیات و وظایف زنانه و مردانه، در سپهر اندیشه مردانه مقارن برنامه‌های مدرنیستی رضاشاه نشان می‌دهد و تأکید می‌کند: «نقش طبیعی زن خانه‌داری و تربیت کودک و نقش مرد عمارت و کسب درآمد است. حضور در مجلس و ارتش و سیاست کار زنانه نیست؛ زیرا نیازمند رازداری، ملامت، خونسردی و توانایی جسمانی بالا است که زنان به دلیل ضعف جسمانی و آسیب‌پذیری ذهنی برای این مشاغل مناسب نیستند» (کسروی، ۱۳۵۲: ۱۶). در واقع، به‌رغم تأکیدی که بر تحول وضعیت زنان در جامعه وجود داشت، این تحول تا آنجا پذیرفتنی بود که در چهارچوب آرمان‌های حکومت باشد. از این‌رو، چندان شگفت‌آور نبود در جایی که همه قوانین اجتماعی براساس تفکر مدرن و سکولار تنظیم می‌شد، قوانین حوزه خانواده و زنان همچنان براساس نگرش‌های فقه سنتی تنظیم شود. نمونه‌های متعدد در مشروح مذاکرات مجلس در ارجاع به مخالفت شرع با خواسته‌های زنان درباره تعدد زوجات، رضایت پدر یا پدربزرگ برای ازدواج دختر و ممنوعیت ازدواج او با مرد غیرمسلمان و محدود کردن وظایف زن به خانه‌داری و ممنوعیت خروج وی از خانه و مسافرت بدون اجازه شوهرش از یک سو و از سوی دیگر قائل شدن حق طلاق و حضانت فرزند، آزادی صیغه و ازدواج موقت برای مرد به‌عنوان حقوق مسلم مردانه شواهدی بر این مدعاست (Paidar, 1995:11).

به هر حال، جایی که هم‌ارزی مضامین در کتاب زن و انتخابات و اظهارات متعدد مقامات مملکتی راجع به زن، شبکه‌های معنایی گفتمان سنتی را بازتولید می‌کرد، محمدرضا پهلوی در رأس قدرت سیاسی ایران با لحنی افتخارآمیز درباره موضوع اعطای حق رأی به زنان در کتاب *انقلاب سفید اظهار می‌کند*: «برای از میان بردن این ظلم و تبعیض بزرگ اجتماعی بود که آن قانون را ملغی کرده و از آن‌پس به آنان امکان دادیم که مانند زنان کشورهای مرقی در شئون مختلف اداری و اجتماعی به کار پردازند». در سال ۱۳۱۴، درهای دانشگاه به روی زنان ایرانی گشوده شد. در نتیجه، دختران ایرانی در همه رشته‌های علمی دوشادوش پسران پیشرفت کردند... با توجه به نقش بزرگ زنان ایرانی در تمامی شئون مادی و معنوی کشور، بهتر می‌توان دریافت که

ادامه منع قانونی شرکت طبقه زنان ایران در تعیین سرنوشت خود و شرکت در تعیین سرنوشت کشور از راه حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در پارلمان تا چه اندازه نه تنها ظالمانه، بلکه غیرمنطقی و مخالف با عقل سلیم و با مصالح ملی بود. من احساس می‌کنم که با فرمانی که در هشتم اسفندماه ۱۳۴۲ براساس روح و مفهوم اصول انقلاب ششم بهمن و با اتکا به تأیید قاطع ملی از این اصول، درباره اعلام حقوق مساوی بانوان ایران با مردان کشور در امر انتخابات صادر کردم، یکی از بزرگ‌ترین وظایفی را که در برابر ملت ایران به عهده داشتم انجام دادم (همان، ۸).

در همان روز اعلام کردم: «... مطمئن هستم اکنون که زن‌های ایران با حقوق مساوی با مردان خودشان را آماده اداره امور مملکت کرده‌اند، چون نماینده طبقه‌ای هستند که محروم بوده‌اند با شوق بیشتری وارد فعالیت‌های اجتماعی خواهند شد و کار را جدی خواهند گرفت و این دو برابر شدن افراد فعال مملکت به‌زودی اثرات خود را در تمامی شئون مملکت نشان خواهد داد. بدین ترتیب، روزبه‌روز زنان در فعالیت عظیم اجتماعی و اقتصادی کشور ما و در تجدید بنای اجتماع ایران سهم حساس‌تر و مؤثرتری، چه از لحاظ کمیت و چه از حیث کیفیت برعهده می‌گیرند و این امری است که لازمه اجتناب‌ناپذیر هر اجتماع پیشرفته و مترقی امروز است (همان، ۱۰۹)». «... انقلاب ما وظیفه‌ای را که در مورد زنان ایرانی بر عهده داشت، با آزاد کردن آنان از قید زنجیرهای کهن و دادن امکان هرگونه فعالیت و پیشرفت به ایشان در همه شئون مادی و معنوی اجتماع ایران انجام داد. از این پس خود آنها هستند که باید خویش را شایسته این آزادی و شایسته سنن دیرینه تمدن اصیل و انسانی ایران نشان دهند و تاریخ آینده را بدان‌سان که درخور گذشته ماست پی‌ریزی کنند. من ایمان دارم که زنان ایران این رسالت خویش را به‌خوبی انجام خواهند داد (همان، ۱۱۰).

«... من به آینده زنان ایران ایمان دارم. به نظر من زن ایرانی می‌تواند با نگاه داشتن جنبه نسوانیت، خویش را به آن مقام برساند که در سربلندی و پیشرفت جامعه مترقی ایران کنونی مصدر خدمات و مسئولیت‌هایی باشد که همه‌جا مایه سرافرازی و افتخار اوست» (همان، ۱۱۱-۱۱۲) یا در جایی دیگر از کتاب *آزادی زنان* این مفهوم به‌روشنی بیان می‌شود: «براساس ماده ۱۰ قانون انتخابات قبلی، زنان در ردیف مجانین و ورشکستگان به تقصیر و متکدیان حرفه‌ای و محکومین دادگستری، از حقوق سیاسی محروم بودند ... ما که می‌خواستیم ایران را به شاهراه ترقی هدایت

کنیم، چگونه می توانستیم دختران و خواهران و همسران و مادران خود را در شمار مجانین و مجرمین تلقی کنیم؟».

چنانچه ملاحظه می شود، در این دست متون مفهوم توسعه، پیشرفت و ترقی به سیمای مهم ترین دال معنابخش کیستی زن ایرانی پدیدار می شود که خود مرز میان طرفداران واقعی مشروطه و حقوق واقعی مردم را از مدعیان دروغین و دشمنان آن بازمی شناسد و به این ترتیب، زنان یا به عبارت کمیّت گرای وی نیمی از جمعیت کشور را به مثابه نیروی کار و مولدی تعریف می کند که هم نماد کشوری مرفعی و پیشرفته و آزادند و هم در تحقق این مهم سهمی اساسی بر عهده دارند. به طور کلی، دو مضمون در این سپهر معنایی نقش محوری دارد.

- هدف اصلی شاه از برپایی انقلاب سفید تحقق دمکراسی واقعی و جامعه ای مرفعی است. همه اقدامات شاه مبتنی بر منافع ملی و تمدن اصیل ایرانی است.

- زنان نیمی از جمعیت کشور را تشکیل می دهند که باید در کلیه شئون سیاسی و اداری و اقتصادی شرکت کنند و در تجدید بنای جامعه مرفعی ایران رسالت خود را انجام دهند. در واقع، مفصل بندی جنسیت حول دال کانونی ترقی و تمدن بزرگ و تلقی مشابهی از زن و مرد به مثابه کارگزاران پیشرفت کشور در قالب توده بی شکل مردم سوژه جنسیت زدوده ای خلق می کند که آزادی خود را در اطاعت و همنوایی با حکم پادشاه در رأس هرم قدرت جامعه می یابد. به عبارت دیگر، آنچه موجب اصلاح قانون انتخابات و اعطای حق رأی به زنان شد، نه تأسیس معنای جدیدی از زن مبتنی بر ارتقای سطح عمومی شعور انتقادی زنان در جریان مبارزه برای کسب آن، یا تغییر ذهنیت فرهنگی جامعه یا حتی خود شاه نسبت به زن، بلکه تصمیمی استراتژیک در شرایط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سال های پایانی دهه ۱۳۳۰ بود که زن را در پیوند با دال های ترقی و پیشرفت، دمکراسی، آزادی و برابری نمادسازی می کرد.

گذشته از تکرار بی وقفه مضامین اصلی گفتار شاه در باب تعیین محدوده های معنایی جنسیت توسط مقامات حکومتی، دیگر درباریان و به ویژه خواهر و همسر وی، اشرف پهلوی و فرح دیبا، که از این به بعد خود را متولی دفاع از حقوق زنان دانسته و در قالب سازمان زنان در این خصوص اقدامات متعددی انجام می دادند، گروه دیگری از زنان که متأثر از آموزه های لیبرال فمینیسم

برداشتی وسیع تر از آزادی و برابری مطرح در منظومه کلامی شاه داشتند و برای تساوی حقوق زنان و مردان و ایجاد اصلاحات از بالا و مشارکت کامل زنان در زندگی اقتصادی و اجتماعی تلاش می کردند، دفاع از حقوق زن و تلاش برای رفع نابرابری و تبعیض علیه وی، برای هیچ جریان یا گروه سیاسی و مذهبی دیگری موضوعیت نداشت؛ حتی خود حکومت نیز تمایلی به گسترش قلمرو این آزادی و برابری به حیطه خانواده نشان نمی داد. فقط گروه اندکی از زنان تحصیل کرده و ابسته به طبقات بالای اجتماع بودند که آن هم در چهارچوب تأیید کامل نظام سیاسی حاکم به مسئله نابرابری حقوقی زن و مرد در خانواده و اجتماع می نگریستند؛ با این تفاوت که مطالبات و تلاش های انتقادی آنها رادیکال تر بوده و خواهان تعمیق نگرش برابرخواهانه مدرنیته به تمامی سطوح، از جمله در زمینه روابط زن و مرد در خانواده بودند. به دلیل همین امر به رغم هم سوئی کامل با برنامه های حکومت در مواردی هرچند محدود در مقابل گفتار رسمی حاکم قرار می گرفتند.

شاید در رأس این افراد بتوان از مهرانگیز منوچهریان، نماینده انتصابی شاه در مجلس سنا و رئیس و سخنگوی اتحادیه زنان حقوق دان، نام برد که اقدامات وی در نگارش کتاب هایی انتقادی به تبعیض علیه زنان در قوانین اساسی، مدنی و جزایی ایران، ارائه طرحی رادیکال در خصوص حمایت از خانواده، اعتراض به بند ۱۴ قانون گذرنامه از جمله مقاومت های محدودی محسوب می شد که در برابر گفتار رسمی حاکم صورت گرفت. با این همه باز تولید و تقویت معانی کانونی برنامه انقلاب سفید را می توان در نامه وی خطاب به شاه مشاهده کرد؛ جایی که می نویسد: «در جلسه علنی هشتم خرداد جاری نیز که تضاد لایحه گذرنامه را با موازین انقلاب سفید و اعلامیه جهانی حقوق بشر و احکام مسلم دین مبین اسلام در مورد اینکه ادای واجبات دینی زن محتاج اجازه شوهر نیست بیان می کردم؛ ناسزاگویی مقام سیاست در حضور همکاران و هیئت دولت و مطبوعات و افراد تماشاگر به حدی رسید که تحمل نظایر آن در آینده برای خدمتگزار بسی دشوار است و سکوت کامل و تحمل تا این حد نیز در قبال فرمان همایون شهریاری و استظهار کامل به عنایات و توجهات شاهنشاه آریامهر بوده است...» (به نقل از خراسانی و اردلان، ۱۳۸۲). چنین موضعی که تأیید و پذیرش سلطنت دیکتاتوری، رعایت حدود آن در طرح آرمان های برابری

خواهانه و دفاع از حقوق زنان را بر خود فرض می‌دانسته و حتی ورود به ساخت قدرت سیاسی را وسیله‌ای برای دنبال کردن اهداف خود تلقی می‌کردند در دل حکومت جذب و هضم شد.

به هر حال، گذشته از قدردانی برخی جمعیت‌های زنان و ارسال نامه‌های تشکر به شاه، بیانیه‌های اعتراض آمیز جبهه ملی دوم، نهضت آزادی و ارزیابی‌های منفی حزب توده ایران که هر یک به نام قانون، دموکراسی، آزادی و برابری و ... به عمارت پرافتخار شاه می‌تاخت و با برجسته کردن دال‌هایی چون استبداد، وابستگی، قانون‌گریزی، فقر، فساد و ... و وانمایی زنانگی مورد نظر شاه در پیوند با دال‌های مذکور در گفتار و نوشتار خود، بنیاد این نمادسازی را در هم می‌شکست.

روحانیت و در رأس آن نهاد مرجعیت به واسطه جایگاه خود در جامعه دینداران مهم‌ترین گروهی بود که در کلام خود، زن برساخته شده در گفت‌مان پهلوی را از معنای کارگزار ترقی و پیشرفت تهی ساخت و از فراز آزادی و برابری دمکراتیک به سمبل فساد و فحشای حکومت فرو انداخت. در این کار تا بدان‌جا پیش رفت که دور تازه‌ای در حیات سیاسی خود آغاز کرد که سرانجام آن نه لغو قانونی خاص، بلکه واژگونی سلسله پهلوی بود.

ذکر پاره‌ای از سخنان آیت‌الله خمینی (ره) در خصوص تقبیح تصمیم حکومت مبنی بر اعطای حق رأی به زنان کشف دیگر ساختارهای سازنده سوژه زنانه را در آن مقطع زمانی تسهیل می‌کند. ایشان در تلگرافی خطاب به اسدالله علم، نخست‌وزیر وقت، در اعتراض به لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی اظهار داشتند: «... ورود زن‌ها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف شرع اسلام و تشخیص آن، محول به علمای اعلام و مراجع فتواست و برای دیگران حق دخالت نیست؛ و فقهای اسلام و مراجع مسلمین به حرمت آن فتوا داده و می‌دهند...» (صحیفه امام، جلد ۱، ص ۸۰).

به‌طور کلی، ملاحظه می‌شود که متن فوق جنسیت را در حاشیه دو ایده مرکزی، یعنی بازشناسی کانون قدرت نهاد روحانیت و مرجعیت مذهبی در نظارت بر اجرای صحیح احکام اسلام در جامعه و تذکر موقعیت قانونی و اجتماعی برتر این کانون قدرت به حکومت جای می‌دهد.

در فرازهای دیگر بیانات امام این ثانویه بودن موضوع حق رأی زنان مشهودتر است: در بیاناتی که در ۲۹ اسفند ۱۳۴۱ در مسجد اعظم قم به مناسبت فرا رسیدن عید نوروز ۱۳۴۲ در جمع

روحانیون، طلاب و اهالی قم ایراد شد چنین آمده است: ای مسلمانان عالم! بدانید در جریان تصویب نامه علت مخالفت علمای اسلام نبود، این قضیه ناچیزتر از آن بود که آن قیام عمومی را به همراه داشته باشد. مسئله این بود که علما و روحانیون دیدند که دستگاه جبار می خواهد با کید شیطانی اسلام را قلب کند و اوضاع را به عقب برگرداند (صحیفه امام، ج ۱، ص ۱۶۱). در جای دیگری از همین سخنرانی ایشان می فرمایند: «این تساوی حقوق زن و مرد و ملحقات آن از نظر بیست میلیون نفوس ایرانی مردود و محکوم است. مع ذلک با زور و سرنیزه، با فشار و با آتش گلوله می خواهند آن را بر ملت ما تحمیل کنند. اگر این فشارها از ناحیه انگلیس یا امریکاست به ما بگویند تا ما خودمان با آنها برخورد کنیم. اگر الزامات بین المللی است باز هم به ما بگویند تا فکر دیگری بکنیم... ملت اسلام نیز بیدارند و به دین و آیین خود حساس و پایبندند. به علمای خود علاقه مندند؛ پشت سر علمای اسلام ایستاده اند و مسلماً در برابر خیانت به اسلام و قرآن ساکت نمی نشینند و اجازه نمی دهند که جباران و ستمکاران هر چه می خواهند بر سر اسلام بیاورند و دست هایی را که به حریم قرآن دراز شود قطع می کنند». در متن فوق، خواست و نظر بیست میلیون نفوس ایرانی در قبال خواست و اراده انگلیس و امریکا تقابلی است که جهت برجسته کردن استبداد و نقض اصول دموکراسی و نیز صف آرای میلیونی مردم در پشت سر روحانیت تحت عنوان ما در مقابل آنها، یعنی امریکا و انگلیس و احتمالاً شاه به عنوان مهره آنها در کشور برجسته می شود.

بیاناتی که در جمع اعضای انجمن اسلامی دانشگاه تهران در ۱۰ اردیبهشت ۱۳۴۲، در شهر قم به مناسبت فرارسیدن ماه محرم در جمع دانشجویان عضو انجمن اسلامی دانشگاه تهران ایراد شد، نمونه ای دیگر است. «موضوع حق رأی دادن زنان و غیره در درجه آخر اهمیت قرار دارد. ما می خواهیم مشروطیت را حفظ کنیم» (صحیفه امام، ج ۱، ص ۲۸۵).

پس از اعلام رسمی لغو لایحه مذکور، ایشان در پیامی به مردم ایران به مناسبت لغو لایحه از آنها تشکر کرده و در همان روز ضمن آغاز دروس حوزه علمیه قم به همین مناسبت در بخشی از سخنرانی خود خطاب به طلاب و دیگر علما راجع به زنان اظهار می دارند که: «شما ببینید بیست و چند سال از این کشف حجاب مفتضح گذشته است، حساب کنید چه کرده اید؟ زن ها را وارد کردید در ادارات، ببینید در هر اداره ای که وارد شدند، آن اداره فلج شد. فعلاً محدود است، علما

می‌گویند توسعه ندهید، به استان‌ها نفرستید. زن اگر وارد دستگاهی شد، اوضاع را به هم می‌زند، می‌خواهید استقلال‌تان را زن‌ها تأمین کنند؟! کسانی که شما از آن تقلید می‌کنید دارند به آسمان می‌پرند، شما با زن‌ها ور می‌روید؟... این‌ها دردهایی است، این‌ها نصیحت است چه فایده آنها که باید بشنوند نیستند» (صحیفه امام، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۱۱۸). این سخن در جمعی خودی با لحنی دوستانه و سبکی ساده‌تر اهداف حکومت از اعطای حق رأی به زنان و وارد کردن آنها به مجلسین و دیگر ادارات را زیر سؤال برده و با ذکر نتایج اقدام حکومت در کشف حجاب زنان و وارد کردن برخی از آنها به ادارات، فضایی را ترسیم می‌کند که جز نمایش عریان جسم زن و اعمال حکومتی مستبد و دین‌ستیز در سرکوب مخالفانش چیزی در آن به چشم نمی‌خورد و بدین نحو، در پرتو چنین گفتارهایی زن، اندکی از حاشیه به میانه متن می‌آید، اما نه چون سوژه‌ای فعال که آگاهانه در تکاپوی تجدید بنای حیات خویشتن است، بلکه به صورت جسمانیته منفعل که مورد سوءنیت حکومت فاسد قرار گرفته است.

آیت‌ا... خمینی در ۲۲ اسفندماه ۱۳۴۱، پس از آغاز اجرای اصول شش‌گانه انقلاب سفید توسط شخص شاه و نادیده گرفتن اعتراض علمای اسلام، در پیامی به ملت مسلمان ایران از حکومت قطع امید کرده و به جای نصیحت حکومت را تهدید به انقلاب از پایین کرده و اظهار می‌دارند که:

«دستگاه حاکمه ایران به احکام مقدسه اسلام تجاوز کرد و به احکام مسلمة قرآن قصد تجاوز دارد. نوامیس مسلمین در شرف هتک است؛ و دستگاه جابره با تصویب نامه‌های خلاف شرع و قانون اساسی می‌خواهد زن‌های عفیف را ننگین و ملت ایران را سرافکنده کند. دستگاه جابره در نظر دارد تساوی حقوق زن و مرد را تصویب و اجرا کند؛ یعنی احکام ضروری اسلام و قرآن کریم را زیر پا بگذارد، یعنی دخترهای هجده‌ساله را به نظام اجباری ببرد و به سربازخانه‌ها بکشد، یعنی با زور سرنیزه دخترهای جوان عفیف مسلمانان را به مراکز فحشا ببرد. هدف اجانب قرآن و روحانیت است. دست‌های ناپاک اجانب با دست این قبیل دولت‌ها قصد دارد قرآن را از میان بردارد و روحانیت را پایمال کند. ما باید به نفع یهود، آمریکا، و فلسطین هتک شویم، به زندان برویم، معدوم گردیم، فدای اغراض شوم اجانب شویم.

آنها اسلام و روحانیت را برای اجرای مقاصد خود مضر و مانع می‌دانند. این سد باید به دست دولت‌های مستبد شکسته شود. موجودیت دستگاه رجیم شکستن این سد است. قرآن و روحانیت باید سرکوب شود. من این عید را برای جامعهٔ مسلمین عزا اعلام می‌کنم، تا مسلمین را از خطرهایی که برای قرآن و مملکت قرآن در پیش است آگاه کنم.

من به دستگاه جابره اعلام خطر می‌کنم. من به خدای تعالی، از انقلاب سیاه و انقلاب از پایین نگران هستم ...».

متن با در پی هم آوردن قرآن و نوامیس مسلمین، یعنی آنچه باید در پس دیوارهای غیرت مردانه پنهان بماند، حد اعلای بی‌شرمی و جسارت حکومت، در توهین به مقدسات اسلام را در ذهنیت مخاطب خود ترسیم کرده و با ساختار چندصدایی خود، ماهیت غیرقانونی و غیرشرعی اقدام حکومت را برجسته می‌کند و از طریق واسازی عناصر معنابخش گفتمان سیاسی حکومت با نسبت دادن نگرش تقلیل‌گرایانهٔ جسمانی به آن، معنای جدید زن به‌عنوان نماد و کارگزار پیشرفت و ترقی را از درون متلاشی می‌کند و این نتیجه را القا می‌کند که همهٔ هدف حکومت از اعطای حق انتخاب شدن و انتخاب کردن به زنان فراهم ساختن شرایطی برای دسترسی بیشتر مردها در ادارات دولتی و مجلسین به جسم زنان است؛ و به‌این ترتیب، ادعای حکومت برای تحقق دموکراسی واقعی با مشارکت همهٔ زنان و مردان ایران برای پیشرفت و ترقی کشور توطئهٔ دیگری برای ضربه‌زدن به اسلام و مسلمین از سوی حکومتی مستبد و قانون‌شکن معرفی می‌شود. به بیان بهتر، زنانگی نه به‌واسطهٔ اهمیت خود، بلکه از این حیث مورد توجه قرار می‌گیرد که افشاگر نظم گفتمانی پهلوی محسوب می‌شود. به‌طور کلی، می‌توان معانی کانونی متون فوق را در پیوند با معانی محوری هریک از آنها چنین استخراج کرد:

- نهاد روحانیت و در رأس آن مرجعیت بنا به حکم شرع و قانون اساسی، حق انحصاری نظارت بر اجرای صحیح احکام اسلامی و تشخیص حکم شرعی مسائل جدید در جامعه را در اختیار دارد و حکومت موظف است برای تأمین مشروعیت تصمیمات خود تأیید ایشان را جلب کند.

- خواست مرجعیت و روحانیت، همان خواستهٔ مردم، یعنی اجرای صحیح احکام اسلامی بوده و مردم همواره حامی و پشتیبان نهاد روحانیت هستند.

- اقدام حکومت برای اعلام تساوی میان زن و مرد و اعطای حق رأی به زنان، برخلاف شرع و قانون اساسی بوده و دشمنی با اسلام و قرآن و متولیان بر حقش، یعنی روحانیت است.

- هدف اصلی حکومت از وارد کردن زنان و دختران به ادارات و مراکز دولتی سوءاستفاده از جسم زن و گسترش فساد و فحشا و در نتیجه، سرافکنده کردن جامعه مسلمان و دشمنی با قرآن و روحانیت به نفع استبداد داخلی و استعمار خارجی است.

بنابراین، گفتار الیت مذهبی، جنسیتی را به تصویر می کشد که به دلیل ویژگی های طبیعی نه تنها به شدت در معرض سوءاستفاده و انقیاد حکومت مستبد و ضد مذهبی قرار داشته، بلکه همچنین تنانگی زن در پرتو همان آموزه های سنتی جولانگاه شهوت مردانه و فساد جامعه معرفی می شود و غیرت و قدرت مردانه جهت دفاع و مراقبت از بروز و ظهور این جسمانیت در عرصه عمومی، به منظور حراست و پاسداری از اسلام و متولیان اصلی آن فراخوانده می شود.

مقایسه اپیزودهای معنایی متون فوق که هر یک را شاخص ترین نماینده دو جریان رقیب، یعنی حکومت و نهاد روحانیت تألیف کرده اند، به خوبی حکایت از آن دارد که به رغم برخی تلاش های زنان در ابتدای دهه چهل شمسی، زن سوژه خاموش یا مفعول قدرت مردانه بود که گاه به نام مدرنیته غربی و گاه به نام سنت اسلامی بایدها و نبایدهایی محدود بودن وی را معین می کند، بی آنکه خود سهمی مؤثر در تعیین این قلمرو داشته باشد. به همین ترتیب، در گیرودار منازعات سیاسی به متن آورده شد و در کانون مجادله الیت سیاسی و مذهبی و در پیوند با دال های دیگری چون آزادی، دموکراسی، نفی ارتجاع و پیشرفت و ترقی یا فساد، استبداد، استعمار و اسلام ستیزی معنا می شد. در واقع، هر دو جریان بی آنکه دغدغه ای ممتاز برای تغییر فرهنگ پدرسالار داشته باشند، بنا به اجبار شرایط تاریخی خود، وادار به سخن گفتن درباره ساختار هویت زنانه/ مردانه شدند و چگونه بودن زن را موضوعی برای ویران کردن عمارت گفتمانی دگر خود یافتند.

به عبارت دیگر، اگر شاه آزادی و برابری حقوقی و اجتماعی زن را در کنار دیگر مفاد برنامه اصلاحات آمرانه و فرمایشی خود، وسیله ای برای بسیج زنان در حمایت از خود در برابر مخالفان سیاسی و مذهبی اش قرار داد، اپوزسیون مذهبی نیز از همین سنگر بر وی تاخت و اعطای حق رأی به زنان را با مسائلی چون فقر و فساد اقتصادی، اختناق و استبداد سیاسی، وابستگی خارجی و

سوءنیت بیگانگان پیوند زده و در پرتو این شبکه معنایی زنان و مردان مسلمان را به نفع دفاع از اسلام بر ضد گفتمان شاه بسیج کرد. این امر به خوبی در منظومه‌های کلامی آنها در سال‌های بعد رخ می‌نماید.

ماهیت استراتژیک پاسخ شاه به خواست فعالان زن، مبنی بر برخورداری زنان از حقوق شهروندی برابر با مردان، هنگامی روشن تر می‌شود که مقاومت‌های بعدی حکومت، در پذیرش برخی اصلاحات پیشنهادی در قوانین مدنی و جزایی توسط اتحادیه زنان حقوق‌دان ایران در نظر گرفته شود. طرح مهرانگیز منوچهریان، برای اصلاح قوانین مدنی مرتبط با زنان (زن روز، نوروز ۱۳۴۵) در سال ۱۳۴۳ نه تنها مورد استقبال اولین مجلس به اصطلاح انقلابی قرار نگرفت، بلکه به تبعید محترمانه این سناتور انتصابی برای سه ماه به تفرش انجامید (احمدی خراسانی و اردلان، ۱۳۸۲: ۲۲۵).

پس از سکوتی پنج‌ساله، قانونی به مراتب محافظه کارتر از طرح پیشنهادی منوچهریان، با عنوان حمایت از خانواده مبتنی بر طرح پیشنهادی سازمان زنان ایران به ریاست اشرف پهلوی به تصویب مجلس رسید که به قول منوچهریان حق تصمیم‌گیری درباره سرنوشت زندگی زن را از مرد خانواده گرفته و به دادگاهی مردانه داد.^{۲۵} تبدیل شورای عالی جمعیت‌های زنان به سازمانی غیرسیاسی (سانساریان، ۱۳۸۴: ۱۳۴)، با بوروکراسی پیچیده شعبه‌های متعدد برای اجرای برنامه‌های رفاه خانواده، تسهیلات آموزشی، مراقبت بهداشتی، مشاوره حقوقی و مهد کودک و سپس تبدیل آن در سال ۱۳۵۴ به سازمانی سیاسی^{۲۶} در پی تأسیس حزب رستاخیز و جایگزینی نظام تک‌حزبی در اسفند ۱۳۵۳، ماهیت وابستگی این سازمان را عیان می‌کند. از آن گذشته، تصویب ماده ۱۴ قانون گذرنامه و مشروط کردن خروج زن از کشور به اجازه رسمی شوهر با استناد به احکام شرع، نمونه دیگری از همان موقعیت برزخی است که به دلیل دوگانگی نظم سنتی و مدرن حاکم بر گفتمان رسمی بازتولید می‌شد (فالاجی، ۱۳۵۷).

مهرانگیز مصاحب در نطق پیش از دستور خود در مجلس سنا در اعتراض به این امر گفت: «... در کمال تعجب و برخلاف انتظار مشاهده می‌شود که قانون گذرنامه به صورتی که به کلی مابین با منشور انقلاب سفید و آزادی زن و اعلامیه حقوق بشر است برای شور دوم به جلسه علنی تقدیم شده است.»^{۲۷} و از همه بارزتر، به رغم همه تغییراتی که به واسطه افزایش نسبی سطح تحصیلات و

اشتغال زنان به‌ویژه در دههٔ چهل و پنجاه شمسی صورت گرفته بود،^{۲۸} محمدرضا شاه در پاسخ به اورینا فالاجی، خوبی زن را در زیبایی و فریبندگی او می‌داند و اظهار می‌کند، زن‌ها فقط از نظر قانونی با مردها برابرند، نه از نظر توانایی و مثال می‌آورد که زن‌ها یک میکس آنژ، باخ یا حتی یک سرآشپز در میان خود نداشته‌اند (همان). بدین سان با صراحت، تلقی روحانیت^{۲۹} و رهبران جبههٔ ملی^{۳۰} از نیت خود دربارهٔ زنان را تأیید می‌کند. بنابراین، جای شگفتی نبود که در آستانهٔ شدت گرفتن مبارزات انقلابی علیه حکومت، دولت شریف امامی که وجههٔ مذهبی بیشتری داشت برای آرام کردن مخالفان مذهبی پست وزارت زنان در امور دولت را حذف کرد (سانساریان، ۱۳۸۴: ۱۷۱) و سن ازدواج دختران را از هجده به پانزده سال کاهش داد؛ و بدین ترتیب، بسیاری از زنان تحصیل کرده را متوجه ساخت که حکومت مدعی برابری زنان با مردان هر موقع مصلحت سیاسی اقتضا کند به‌راحتی از آنها و خواسته‌هایشان چشم می‌پوشد.

از سوی دیگر، نهاد روحانیت که هم به ریشه‌داری سنت اسلامی در میان اکثریت مردم ایران آگاه بود و هم به نفوذ کلام خود در میان آنها، در پی بالا گرفتن اعتراضات عمومی، سیاست مداخلات با حکومت را کنار گذاشته و اعتراض به طرح اصلاح قانون انتخابات را در سخنرانی ایشان در ۱۳ خرداد ۱۳۴۲ در مدرسه فیضیه به نقطهٔ کانون مبارزه تبدیل کرد (صحیفهٔ امام، ۱۳۷۸: ج ۸، ص ۳۳۹). شاهد دیگر این مدعا مصاحبه‌ای است که آیت‌الله خمینی در هنگام اقامت در پاریس طی آن به صراحت به شجاعت، دلیری و سهم عمدهٔ زنان در مبارزه بر ضد رژیم شاه اشاره کرده و حق برابر آنها را در حکومت پس از انقلاب تأیید می‌کند.^{۳۱}

سخنرانی روز ۱۳ خرداد ۱۳۴۲ آیت‌الله خمینی نقطهٔ عطفی بود در حیات گروه‌های اپوزیسیون و نمودی از حرکتی قاطعانه و واکنشی شدید در برابر ستمگری‌های محمدرضا شاه که رژیم شاهنشاهی را تکان داد و شمارش معکوس سقوط حکومت را از همان روز شروع کرد (نجاتی، ۱۳۷۳: ۲۳۳). سرکوب خشونت‌بار قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و در پی آن دستگیری آیت‌الله خمینی و رهبران جبههٔ ملی، علاوه بر جریحه‌دار کردن احساسات مذهبی مردم و قطع امید از اصلاح حکومت، به از بین رفتن امکانات قانونی و سرخوردگی از فعالیت‌های علنی و عمومی منجر شد که به‌نوبه خود، ادامهٔ مبارزه با رژیم شاه به شیوه‌های پیشین را ناممکن می‌کرد و این باور را قوت

می‌بخشید که دوران مبارزه مسالمت‌آمیز و در چهارچوب قانون اساسی در ایران به سر رسیده است (همان، ۹۸). بدین سان از نیمه دوم سال ۱۳۴۲، افراد و گروه‌های مخالف رژیم با نقطه‌نظرهای مختلف و حتی بدون توافق با یکدیگر به نتیجه واحدی در مبارزه بر ضد رژیم به‌منظور سرنگونی آن رسیده بودند.^{۳۲} در کنار این تصمیم بزرگ مخالفان، پیدایش نسل جدیدی از روحانیون (بروجردی، ۱۳۷۶: ۱۵۸) که گفتار و کردار اجتماعی و سیاسی خود را نه براساس فقه سنتی که مبتنی بر فقه پویا سامان می‌دادند و همچنین، روی آوردن روشنفکران مذهبی لیبرال^{۳۳} و رادیکال^{۳۴} به باز تعریف اسلام از یک گفتمان متافیزیکی به معناشناسی مشخصاً سیاسی و تولید یک ایدئولوژی پرورنده مدینه دنیوی (دباشی، ۱۳۸۱: ۲۵) توسط آنها شاید مهم‌ترین نمود آگاهی جمعی نسل تحصیل کرده مسلمانان بود که از استبداد، اختناق، فساد و وابستگی حکومتی غیردینی به تنگ آمده بود.

علامه طباطبایی از جمله پیشگامانی بود که تأسیس معنا و هویت زنانه را در گفتار خود منعکس کرد. وی تقدم هویت انسانی بر هویت جنسیتی افراد را امری برخاسته از تعقل و عقلانیت برمی‌شمرد و با ذکر آیاتی از قرآن کریم بر این نکته تأکید می‌ورزید که خداوند بیش و پیش از هر چیز افراد را به‌عنوان انسان مخاطب خود قرار داده است و هویت‌هایی که مبتنی بر جنسیت افراد هستند، اموری فرعی تلقی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۵۷: ۲۵-۲۶). وی با ذکر آیاتی از قرآن کریم^{۳۵} نتیجه می‌گیرد که شرع اسلام زن را نیز مانند مرد جزء کامل جامعه انسانی قرار داده و هر دو را به‌طور متساوی جزء مدرک شناخته و برای زن نیز آزادی اراده و عمل تشریح فرمود. چنانچه در مرد همین حق را جعل کرده است (همان، ۱۰۶). پس از ایشان، اندیشه‌پردازان دیگری براساس چنین مدل مطالعاتی امکان آن را یافتند تا به نقد وضعیت موجود زنان در ایران و سایر نقاط جهان پردازند که از آن جمله بخشی از سخن دکتر شریعتی در کتاب *فاطمه، فاطمه است* کشف ساختار سازنده چنین زنی را یاری می‌رساند.

این کتاب درواقع، گزارشی است تاریخی مبتنی بر اسناد کهن اهل تسنن جهت ترسیم چهره مظلوم و معترض فاطمه، تا زن مسلمان تحصیل کرده و روشنفکر عصر خود را از ورای روضه‌ها و مرثیه‌های کهنه و تکراری رایج درباره فاطمه متوجه عظمت و بزرگی شخصیت زنی کند که دست‌پرورده آموزش‌های عمیق و شگفت‌انگیز انسانی پیامبر بوده و همسر و هم‌راز و هم‌پرواز عظمت

روح علی و از کودکی شگفتش در خانه پدر گرفته تا مبارزه مداومش در خانه همسر، در جامعه، در اندیشه و رفتار و زندگی، نمونه آرمانی زن بوده است؛ او در قبال پدر، همسر، فرزندان، زمانه‌اش و سرنوشت جامعه و امتش مسئول و مبارز می‌ایستد و رنج و محرومیت را آب و خاک درختی می‌کند که آزادی و عدالت ثمر دهد.

«... حادترین سؤالی که برای «زن آگاه» در این عصر مطرح است، این است که: «چگونه باید بود؟» زیرا، می‌داند که بدان گونه که «هست» نمی‌ماند و نمی‌تواند بماند و نمی‌گذاردندش که بماند؛ و از سویی، ماسک نوبی را که می‌خواهند بر چهره قدیمی‌اش بزنند، نمی‌خواهد بپذیرد، می‌خواهد خود تصمیم بگیرد، «خویشتن جدیدش را خود انتخاب کند، چهره جدیدش را خود آگاهانه و مستقل و اصیل آرایش کند، ترسیم کند؛ اما، نمی‌داند «چگونه؟» ... و زنی که در این جامعه می‌خواهد خودش باشد و «خودش را بسازد و یک بار دیگر متولد شود» و در این «تولد جدید» (رنسانس)، خود، مامای خود باشد و نه ساخته «وراثت» و نه پرداخته «تقلید»، نمی‌تواند از اسلام بی‌نیاز و به آن بی‌تفاوت بماند... در جامعه و فرهنگ اسلامی، سه چهره از زن داریم: یکی چهره سنتی و مقدس‌مآب، یکی چهره زن متجدد و اروپایی‌مآب که تازه شروع به رشد و تکثیر کرده است و یکی هم چهره فاطمه و زنان «فاطمه وار»! که هیچ شباهت و وجه مشترکی با چهره زن سنتی ندارند. سیمایی که از زن سنتی در ذهن افراد وفادار به مذهب در جامعه ما تصویر شده است با سیمای فاطمه همان قدر دور و بیگانه است که چهره فاطمه با زن مدرن.

سخن این است که با تغییر و دگرگونی جامعه، تغییر لباس مرد، تغییر فکر و تغییر زندگی و جهت او، زن نیز به اجبار تغییر می‌کند و امکان ماندنش در قالب‌های همیشگی نیست... زن، به‌عنوان ابزار سرگرمی و به‌عنوان تنها موجودی که جنسیت و سکسوالیته دارد، به کار گرفته شد تا نگذارد کارگر و کارمند و روشنفکر در لحظات فراغت، به اندیشه‌های ضد طبقاتی و سرمایه‌داری بپردازند؛ و به کار گرفته شد تا تمامی خلأ و حفره‌های زندگی اجتماعی را پر کند. دیگر اینکه، سرمایه‌داری برای تشویق انسان‌ها به مصرف بیشتر و برای اینکه خلق را به خود بیشتر نیازمند کند و مقدار مصرف و تولید را بالا ببرد، زن را فقط به‌عنوان موجودی که سکسوالیته دارد (و جز این هیچ، یعنی موجودی یک‌بُعدی) به کار گرفت. در آگهی‌ها و تبلیغاتش نشاندهنده ارزش‌ها و

حساسیت‌های تازه‌ای بیافریند و نظرها را به مصارف تازه جلب کند و احساسات مصنوعی که لازم دارد در مردم به وجود آورد. زن را برای کشتن احساس‌هایی که منافعش را به خطر می‌اندازد و برای کشتن احساسات بزرگ و معنویت‌هایی که سرمایه‌داری را خرد می‌کند به کار گماشت.

ما زن را فرار داده و او به سادگی صیدش می‌کند، ما او را ضعیفه، پاشکسته، کنیز شوهر، مادر بچه‌ها و حتی «بی‌ادبی»، «منزل» و «بز»... لقب دادیم و خلقت او را از انسان جدا کردیم و بحث می‌کردیم که آیا زن می‌تواند خط داشته باشد یا نه؟ ... تقوا و عفت زن را چنین حفظ می‌کردیم، با دیوار و زنجیر، نه به‌عنوان انسان و با اندیشه و شعور و پرورش و شناخت. ... در آن همه مجالس مذهبی، فعالیت‌های دینی، کارهای تبلیغی، درس قرآن و تفسیر و حدیث و فلسفه و عرفان و تاریخ، زن راهی نداشت؛ فقط و فقط در مجالس روضه‌خوانی، اجازه نشستن در وضع مخصوصی را می‌یافت، آن هم فقط برای گریه کردن. زنی که در خانه کارش تولید بچه بود و در جامعه نقشش تولید «اشک» (این شخصیت تولیدی زن) این تیپ‌ها «تیپ ایده‌آل» شأن و سرمشق اعلی‌اشان فاطمه است؟ که «تولیدش» دختری است چون زینب...

دوره‌ها و سفره‌ها و جلسه‌ها را می‌خواهند در عصر بوق نگه‌دارند و برای او که کتاب و ترجمه و رمان و آثار ادبی امروز و هنر مطرح است و بیش و کم، روح فرهنگ اسلام را حس کرده است و در مدرسه بویی از درس و دانش و پیشرفت استشمام کرده، خطبه‌های سر سفره‌ها و روضه‌های زنانه - که غالباً مداح‌ها و روضه‌خوان‌های بی‌سواد را خبر می‌کنند - و به‌ویژه دنباله‌های خسته‌کننده آن تحمل‌پذیر نیست. می‌خواهد بگریزد اما به کجا؟ صدای دعوتی که او را در قطب مقابل به خود می‌خواند از پارتی‌هاست و دانسینگ‌ها و بارها و کلوب‌های شبانه و کافه‌تریاهای کثیفی که عده‌ای که او را فقط به‌مثابه یک «شکار مفت جنسی» می‌نگرند، انتظارش را می‌کشند؛ اما وی می‌خواهد به شخصیت انسانی و به ایمان و اخلاق وفادار بماند؛ ولی می‌بیند آنچه پدر و مادر و عمو و ملای محل، به نام دین و اخلاق و شخصیت و عصمت و تقوی... بر او عرضه می‌کنند، کلکسیون‌های «نه»، «نرو»، «نکن»، «نخوان»، «نبین»، «نگو»، «نشناس»، «ننویس»، «نخواه»، «نفهم»... است. مذهب هم در این نظام فکری، زنانه و مردانه شده است: مسئله‌گویی و نوحه و روضه و سفره، مذهب زنان؛ حوزه و منبر و مدرسه و کتاب و درس و بحث و سخنرانی، مذهب مردان! آنکه در زیر سنگین‌ترین بارها خفته است و دارد خفه می‌شود، فقط به نفس آزاد شدن و برخاستن از زیر این

آوار خفقان و فشار می‌اندیشد، نه به چگونگی آزاد شدن، چگونگی برخاستن! زن آزاد می‌شود اما نه با کتاب و دانش و ایجاد فرهنگ و روشن بینی و بالاتر رفتن سطح شعور و سطح احساس و سطح جهان بینی، بلکه با قیچی! قیچی شدن چادر! در برابر این دگرگونی فکری که بر ما تحمیل شده است و می‌شود، چه کنیم؟ و کیست که می‌تواند رسالت را به عهده بگیرد؟

آنکه می‌تواند کاری بکند و در نجات نقشی داشته باشد، نه زن سنتی است که در قالب‌های کهنه و آرام و رام خفته است، نه زن عروسکی جدید که در قالب‌های دشمن سیر و اشباع شده است؛ بلکه زنی است که سنت‌های متحجر قدیم را... می‌شکند و می‌تواند خصوصیات انسانی تازه را انتخاب کند.

برای این‌هاست که «چگونه باید شد» مطرح است که نه می‌خواهند «چنان» بمانند و نه می‌خواهند «چنین» بشوند، و نمی‌توانند بی‌اراده و انتخاب تسلیم هر چه بود و هست بشوند. الگو می‌خواهند... در رأس همه این تصویرها و در بالای همه این نمونه‌های متعالی فاطمه قرار دارد. چهره فاطمه چهره‌ای است که اگر درست ترسیم شود، اگر آنچنان که واقعاً بوده، آنچنان که واقعاً می‌اندیشیده، سخن می‌گفته، زندگی می‌کرده، آنچنان که در مسجد نقش داشته، در شهر نقش داشته، در خانه نقش دیگری داشته، در زمان نقش دیگری دارد، در تربیت فرزند نیز نقش معجزه‌آسای دیگری دارد، آنچنان که بوده، همه در ابعاد بزرگ ماورائیش برای این نسل تصویر و معرفی بشود؛ نه تنها مسلمان، بلکه هر انسان دوستی که وفادار به ارزش‌های انسانی و معتقد به آزادی حقیقی انسان و زن است، معتقد می‌شود و به‌عنوان بزرگ‌ترین تصویر و بزرگ‌ترین الگو برای پیروی امروز خواهد پذیرفت... امروز نه فدک هست و نه تصادم هست و نه انتخابات ثقیفه... باید طرح شود و از آن درس گرفته شود. چه درسی؟ درسی که می‌توان از بزرگ‌ترین مظهر مادری در تاریخ اسلام، نمونه‌اعلای یک زن خانه، دارای همسر و پرورنده فرزند - آنچنان همسری و این چنین فرزندان - گرفت: چنین زنی که در تمام مدت عمر از طفولیت تا ازدواجش و از ازدواج تا مرگش، به‌عنوان یک عنصر مسئول در سرنوشت امت، فکر، عقیده، مبارزه و حق‌پرستی می‌کند و همچنین، در مقابل انحراف و در غضب و ستمی که در جامعه‌اش به وجود می‌آید احساس مسئولیت می‌کند و در متن درگیری‌های اجتماعی حضور دارد و تا لحظه مرگ خاموش

نمی‌نشیند؛ به‌رغم اینکه می‌داند در این مبارزه پیروز هم نخواهد شد. این، درس است! این، مسئولیت اجتماعی است...».

چنانچه گذشت، متن فوق حول واژگانی سامان می‌یابد که در متون پیشین عرصه‌ای برای حضور نمی‌یافت. واژگانی که به خلاقیت، آگاهی، تصمیم‌گیری و سازندگی در تأسیس زن دلالت می‌کند و سوژه‌ای را حیات می‌بخشد که نه موضوع تصمیم‌گیری و اعمال قدرت نهادی دیگر، بلکه کارگزار اعمال قدرت بر دیگران در ساختن خویش است.

در این سپهر معنایی، زن از حاشیه مناسبات اجتماعی به متن آورده می‌شود. زیرکانه موقعیت جدید خود را کنکاش می‌کند. به ضرورت تغییر خود، متناسب با اقتضائات عصر جدید واقف بوده و با کنار زدن هویت‌های موروثی و تقلیدی که دیگران برایش ساخته‌اند خود شخصاً می‌خواهد بنیان‌گذار خویش باشد. زن برساخته این متن با تکیه بر استقلال رأی، اراده و عقلانیت خویش، هویت پیشین را طرد کرده و در افقی جدید سامانی تازه برای خویش جست‌وجو می‌کند. در واقع متن، این زن آگاه، مستقل و انتخاب‌گر را فراتر از آنچه تاکنون درباره او گفته شده، سرگردان پرستی اساسی می‌یابد درباره چگونه بودن دگرگونه.

پیشنهاد متن در معرفی اسلام به‌عنوان پاسخی درخور به پرسش بنیادین این زن برای چگونه بودن در عصر جدید ذهن وی را به قرائت دیگری از اسلام معطوف می‌کند که اصولاً از آنچه تاکنون به نام اسلام می‌شناخته متفاوت است؛ چراکه در سپهر گفتمان اسلام سنتی، همین زن نه موجودی آگاه، مستقل یا انتخاب‌گر، بلکه صرفاً جسمانی منفعَل تلقی می‌شد که فساد نتیجه قطعی عیان شدنش از پس دیوارهای خانه بود. در واقع متن، با هم‌نشین ساختن تصویر زن مقدس‌مآب سنتی و تجددمآب اروپایی، بی‌کفایتی هر دو نظم معنایی اسلام سنتی و تجدد اروپایی را در پاسخ به نیاز زن مسلمان در عصر جدید آشکار ساخته و آنها را برای تجدید بنای هویت زن مسلمان دچار نقیصه یکسانی می‌بیند؛ یعنی همان نگرش سطحی و تک‌بعدی چه به اسلام و چه به فرهنگ اروپایی.

در ادامه فرایند دیگرسازی، فاطمه (س) را از درون نوحه، روضه و مرثیه‌های اسلام سنتی جدا کرده و در کانون گفتار نوینی جای می‌دهد که زنانگی در پیوند با آن در شبکه معنایی کاملاً متفاوتی در تقابل با زنانگی مرسوم در سنت اسلامی یا همان جسمانیت تقلیل‌یافته پنهان در خانه و

زنانگی مدرن به شیوه اروپایی تأسیس می‌کند. سپس زن تصویر شده در گفتمان اسلام سنتی را با نمونه آرمانی برساخته خود از زن مسلمان، یعنی فاطمه (س) مقایسه می‌کند و در پرتو آن با برجسته کردن صفاتی چون دلیری، رشادت، شجاعت، صبوری و ایستادگی در برابر دستگاه ظالم و ستمگر در شخصیت دختری که توسط وی تربیت شده، نقش تربیتی مادر را در مسیر مبارزه بازسازی می‌کند؛ و از این رهگذر عناصر جدیدی را در ساخت شخصیت زن آگاه، مستقل و انتخاب‌گر آفریده خود قرار می‌دهد تا نه تنها خویشن خویش را بلکه فرزندان خود را نیز از برزخ زن مقدس‌مآب سنتی و تجددمآب فعلی رها کند. به عبارت دیگر، متن با انگشت نهادن بر نقشی که زینب در خصوص نهضت کربلا ایفا کرد، هم نقش تربیتی مادر در خلق چنان حماسه‌ای را برجسته می‌کند و هم صفاتی زینب‌گونه را به زن در دست ساخت خود نسبت می‌دهد که وی را نه تنها در بازسازی خود، بلکه در تجدید بنای جامعه نیز یاری می‌دهند.

به‌طور کلی، مهم‌ترین محورهای معنایی متن فوق را می‌توان به شرح زیر استخراج کرد:

زن در عصر کنونی برای یافتن خویشن خویش باید از هویت‌های مجعول و پیش‌ساخته سنتی و متجدد غربی رها شود. زن مسلمان باید با تکیه بر اراده، آگاهی و خلاقیت خویشن اصیل خود را در اسلام واقعی بیابد و با انتخابی آگاهانه از میان ویژگی‌های زن مدرن خود را متناسب با مقتضیات جامعه امروزی از نو بسازد. زن مسلمان با الگو قرار دادن حضرت فاطمه، در قبال سرنوشت خویش و جامعه خویش احساس مسئولیت کرده و برای تبدیل آن به جامعه آرمانی از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند. بازتولید همین ساختار انسانیت محور زن را می‌توان در منظومه‌های گفتاری سایر ایدئولوژی‌های انقلاب اسلامی یافت که بر الگویی از زنانگی تأکید داشتند که ضمن دربر داشتن جنبه‌های اسلامیت اصیل و روزآمدی مدرنیته با هویت زن برساخته در گفتمان سنتی و مدرن همخوانی ندارد. آیت‌... مطهری در کتاب *نظام حقوق زن در اسلام* می‌نویسد: «اسلام بزرگ‌ترین خدمت‌ها را به جنس زن انجام داد. خدمت اسلام به زن تنها در ناحیه سلب اختیار مطلق پدران نبود. به‌طور کلی به او حریت داد، شخصیت داد، استقلال فکر و نظر داد، حقوق طبیعی او را به رسمیت شناخت. ... اسلام در عین آنکه زنان را با حقوق انسانیشان آشنا کرد و به آنها شخصیت و حریت و استقلال داد، هرگز آنها را به تمرد و عصیان و طغیان در برابر جنس مرد و بدینی به آنان

و ادار نکرد... برای مردان مجرد و شکارچی اجتماع که دنبال شکار مفت می گردند، وسیله درست نکرد. زنان را از آغوش پاک شوهران و دختران را از دامن پرمهر پدران و مادران تحویل صاحبان پست اداری و پولداران نداد» (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۹).

همان گونه که آمد وی با بیان بی کفایتی هر دو نظام معنایی خواه سنتی، خواه مدرن و وارداتی به وضعیتی آرمانی و مطلوب اشاره دارد که با حضور اسلام راستین به بنای هویتی از زن پرداخته می شود که واجد حقوق انسانی، اختیار، استقلال فکر و نظر، شخصیت و آزادی است؛ اما باید توجه داشت این تأکید بر تقدم هویت انسانی بر هویت جنسی افراد به معنای بازتولید برابری به همه حوزه های اجتماعی و حقوقی میان زن و مرد یا همان چیزی نبود که فمینیست های غربی بر آن پای می فشرده؛ و بیشتر استدلال های علمی، عقلی و فقهی در مورد تفاوت های موجود میان زن و مرد در نظام حقوقی و اجتماعی اسلامی تبیین می شد (طباطبایی، ۱۳۵۷: ۲۷-۲۸). به عبارت دیگر، تشابه نداشتن حقوقی میان زن و مرد نه به معنای بی عدالتی، بلکه به منزله ملاحظه توانایی ها و استعداد های متفاوت و لزوم پرورش این استعدادها تلقی می شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۲-۱۳).

آیت الله مطهری با تفکیک حقوق اولیه طبیعی و حقوق اکتسابی، بر این نکته تأکید می کند که افراد (اعم از زن و مرد) از حقوق اولیه طبیعی برابری برخوردارند. حقوقی چون حق کار، حق تحصیل، حق مسافرت آزادانه و ... اما هر یک از افراد به دلیل توانایی های متفاوت از میزانی از این حقوق برخوردار یا محروم می شوند. در واقع، افراد در پرتو توانایی ها و لیاقت های خود در جامعه از حقوق متفاوت برخوردار می شوند (مطهری، ۱۳۷۵: ۵). این ایده محوری در گفتار آیت الله خمینی که برجسته ترین چهره روحانیت سیاسی و مبارز پس از سرکوب قیام ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ محسوب می شدند نیز استمرار یافت. به بیان ایشان «تفاوت در امور زنان ارتباطی با حیثیت انسانی آنها ندارد» (صحیفه امام، ج ۴، ص ۳۶۴).

جنسیت در آستانه انقلاب اسلامی

چنانچه ملاحظه شد، در پرتو شرایط سیاسی پس از خرداد ۱۳۴۲، از اواخر دهه چهل به تدریج با متونی مواجه می شویم که به جای بازتولید ساختارهای معنایی پیشین، درصدد به سخن واداشتن این سوژه خاموش در سطحی گسترده هستند. متونی که هم شالوده نمادسازی های رایج از زن را در هم

می‌شکند و هم بنیاد گفتمانی که زن را به جسمانیتهش تقلیل می‌دهد از این رهگذر، سوژه زنانه جدیدی بر ساخته می‌شود که نارنجک تخریب وضعیت موجود خود را خود در دست می‌گیرد. این متون هم‌زمان نزد دو گروه روشنفکران مذهبی و روحانیت نواندیش حول دو محور مشترک، یعنی نقد گفتمان اسلام سنتی رایج و گفتمان رسمی حکومت و بازخوانی متون مقدس اسلامی و تمدن غربی برای تأسیس وضعیتی آرمانی تولید می‌شد. در قلمرو این متون، افق معنایی سنتی نسبت به زنان در سه حوزه نظری و معرفت‌شناسی، حوزه حقوقی و حوزه اجتماعی مورد انتقاد قرار گرفته و برتری ذاتی مرد از زن به چالش کشیده شده و در مقابل هویت جنسی، به هویت انسانی زن و مرد تأکید می‌شود. چنانچه قبلاً اشاره شد، علامه طباطبائی یکی از پیشگامان چنین گفتمانی با ذکر آیاتی از قرآن کریم تأکید می‌کند که افراد بیش از هر چیز به‌عنوان انسان از سوی خداوند مخاطب قرار می‌گیرند (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۵۳).

زن و مرد از آن جهت که انسان هستند هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. سپس با تفسیر آیه ۱۹۴ سوره آل عمران و آیه ۱۳ سوره حجرات نتیجه می‌گیرند که شرع اسلام زن را همانند مرد، جزء کامل جامعه انسانی و واجد حقوق و آزادی‌های برابر در نظر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۵۷: ۲۵-۲۶). آیت‌الله مطهری در کتاب *نظام حقوقی زن در اسلام* با تأکید بر آیات سوره نساء و روم می‌کوشد تا عدم برتری ذاتی مرد بر زن و تقدم هویت انسانی بر هویت جنسی را در قرآن کریم نشان دهد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۰-۱۵). در بستر این نقد عمومی به تلقی گفتمان سنتی از زن، فرودست‌انگاری زن در مقابل فرادست‌انگاری مرد به‌عنوان یکی از مصادیق نظام‌های شرک معرفی می‌شود که به دلیل تکرار در طول سالیان دراز به قاعده مسلم، حتی نزد خود زنان تبدیل شده است (ره‌نورد، بی تا، ۱۵).

بنابراین، نظام معنایی معطوف به انقلاب اسلامی در پرتو معرفت‌شناسی جدید (تقدم هویت انسانی بر هویت جنسی) میان حوزه خانواده و حوزه اجتماع نیز تفکیک قائل می‌شد که از قبل آن می‌توانسته عرصه جدیدی برای فعالیت زن مسلمان متناسب با شرایط و اقتضانات زمانه خود بگشاید. در واقع، با زیر سؤال بردن تلقی سنتی رایج از زن (تأکید بر محدود بودن نقش زن به خانه‌داری، شوهرداری و بچه‌داری در خانواده و معرفی او به‌عنوان عامل بالقوه ترویج فساد در

جامعه) توجه خود را به افزایش و ارتقای کیفیت تعلیم و تربیت اجتماعی، به ویژه برای زنان معطوف ساخت. شریعتی خود تصریح می‌کرد «زن را به نام مذهب از اموری چون تحصیل علم و دانش و حضور اجتماعی محروم ساختند و به نام عفت او را خانه نشین کردند. بی آنکه بیندیشند چگونه شخصی که ناقص است و نامستعد و بی بهره از علم و دانش می‌خواهد پرورش دهنده نسل فردا باشد» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۹۸).

توجه به حجاب و نقد آداب اجتماعی آن به عنوان عمده ترین مانع حضور زنان در جامعه و ارائه تفسیر جدیدی از آن به عنوان انتخابی آگاهانه از سوی زن مسلمان برای حفظ ارزش های خود (همان، ۲۶۴-۲۷۷، مطهری، ۱۳۶۶: ۶۹) نیز در همین راستا مدلول جنسیتی را در افقی تازه بازمی‌آفرید. جذابیت تعریف جدید حجاب در میان مخالفان حکومت که روزبه روز به تعداد آنها افزوده می‌شد تا آنجا بود که دیگر حجاب نه تنها مانعی برای حضور اجتماعی زنان محسوب نمی‌شد، بلکه به مثابه سمبلی از هویت جدید زن مسلمان مبارز محبوبیت گسترده‌ای یافت؛ حتی بسیاری از زنان تحصیل کرده سکولار نیز حجاب را به عنوان نماد مبارزه علیه رژیم برگزیدند.

بدین سان ارجاع نابرابری انسان‌ها به توانایی و مهارت‌های اکتسابی افراد و نه ویژگی‌های ذاتی آنها در کنار تحول مفهوم حجاب از پرده نشینی به انتخاب آگاهانه و اصیل فرهنگی شرایط جدیدی تأسیس کرد که بدون تغییر جدی ساختارهای جنسیتی مألوف سنتی در حوزه خانواده و برانگیختن اعتراض جدی متولیان نظم سنتی^{۳۶}، موانع مشارکت زن مسلمان در مبارزه علیه رژیم را از میان برمی‌داشت و زنان بسیاری را که قبلاً به واسطه پابندی به اعتقادات مذهبی خود، دور از دسترس بسیج سیاسی قرار می‌گرفتند، به عرصه مبارزه وارد کرد.

بر اساس این، تلاش آگاهانه روشنفکران مذهبی و روحانیت نواندیش، به تدریج وضعیتی جدید در میانه نظم سنتی و مدرن تأسیس کرد که در پی واسازی صورت‌بندی گفتمانی هریک از آنها در وضعیت موجود و طرد و کنار گذاشتن معانی ناخواسته، دال‌های رها شده در فضای انقلابی را در پیوند با سرنگونی رژیم مستبد و وابسته به امپریالیست و استقرار نظامی اسلامی، مستقل و دمکراتیک قرار می‌داد و از این رهگذر می‌توانست نارضایتی‌ها را به یک هدف اصلی معطوف کند. در نتیجه، با تأکید بر «انسانیت» جمعیت عظیمی را گردهم آورد که فارغ از تقابل‌های دوتایی

جنسیتی رایج حول آرمان سیاسی و اجتماعی واحدی متحد و یکپارچه شده و واژگونی روابط قدرت مستقر را اراده کردند.

یادداشت‌ها

- از آن جمله می‌توان به رساله احکام‌النسا اشاره کرد که مجموعه‌ای از احکام و فتاوا که توسط شیخ مفید در قرن‌های ۴ و ۵ جمع‌آوری شد.
- مربوط به تقدم احادیث به آیات قرآن.
- نوشته‌های آخوندزاده و ... برای نمونه آخوندزاده در دوران حاکمیت اسلام در ایران را دوره زوال وضعیت زنان می‌داند و در واقع، مقصد اصلی نابرابری‌های موجود را در حاکمیت آموزه‌های اسلامی می‌بیند. به نقل از آدمیت، فریدون. (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میزافتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
- اقدامات افرادی چون عباس میرزا، محمدحسین خان سپه‌سالار، امیرکبیر از جمله نخستین تلاش‌های نخبگان درون ساخت قدرت سیاسی برای تقویت بنیه سیاسی، اقتصادی و نظامی کشور بود که برخلاف مدرنیست‌های خارج از ساخت قدرت سیاسی مستقیماً به معارضة با مذهب نمی‌پرداخت، اما پس از به قدرت رسیدن خاندان پهلوی به شدت بر ضدیت باورهای مذهبی و مدرنیته تأکید می‌شد.
- نطق رضاشاه در دانشسرای عالی در هفته دی ۱۳۱۴: من میل ندارم و نمی‌خواهم از اقداماتی که شده است اظهار خوش‌وقتی کنم و نمی‌خواهم فرقی بین امروز با روزهای دیگر بگذارم، ولی شما خانم‌ها باید این روز را یک روز بدانید و از فرصت‌هایی که دارید برای ترقی کشور استفاده کنید. من معتقدم که برای سعادت و ترقی این کمیت باید از صمیم قلب کار کنیم. شما خواهران و دختران من حالا وارد اجتماع شده‌اید و برای سعادت خود و وطن خود قدم بیرون گذاشته‌اید... به نقل از روزنامه اطلاعات بانوان، (۱۳۴۱/۱۰/۱۴)، «روزی که زنجیرها گسست»، شنبه ۱۴ دی، ش ۶۴، صص ۴ و ۵.
- در سال‌های ۱۳۰۱ - ۱۳۰۲ تعداد دختران دانش‌آموز بالغ بر ۷۲۳۹ نفر و فارغ‌التحصیلان دوره متوسطه شامل ۴۳ نفر می‌شد و تعداد آموزگاران زن نیز حدود ۶۰۰ نفر بود که در سال ۱۳۲۰، تعداد کل دانش‌آموزان کشور به ۵۳۶ هزار نفر و تعداد معلمان به ۱۴ هزار نفر می‌رسید. سهم دختران از این رشد اندک بود؛ ضمن اینکه در این دوره برای اولین بار زنان در سطح آموزش عالی مشغول به تحصیل شدند. اولین گروه از این دانشجویان ۱۳ نفر بودند و افرادی چون دکتر شمس‌الملوک مصاحب، بدرالملوک

بامداد، سراج‌النساء، دکتر مهرانگیز منوچهریان، زهرا اسکندری، بتول سمیعی، طوبی حائری، شایسته صادق، تاج‌الملوک نخعی، دکتر فروغ کیا و دکتر زهرا کیا را در این میان می‌توان نام برد.

- تشکیلات دموکراتیک زنان حزب توده در روزنامه زن امروز _ ارگان رسمی آن_ هدف اصلی تشکیلات خود را دستیابی به حقوق سیاسی اجتماعی زنان، ارتقای فرهنگ زنان و دختران از طریق مبارزه با بی‌سوادی، بسیج زنان و مبارزه با فساد و فحشا و زوال اخلاقی جامعه و احقاق حقوق شغلی زنان متناسب با ویژگی‌های طبیعی آنها و مواردی از این دست اعلام داشت. به نقل از منوچهر خدایار محبی. (۱۳۵۲)، شریک مرد، تهران: بی‌جا، ص ۱۰۲.
- حزب زنان به ریاست سفیه فیروز در سال ۱۳۲۵، مرکب از گروه‌هایی با افکار گوناگون تأسیس شد و هدف خود را ایجاد برابری میان زنان و مردان، لغو و منع تعدد زوجات، مراقبت از سلامتی مادران، ارتقای استانداردهای آموزشی در میان زنان اعلام داشت. به نقل از پیشین، (۱۳۵۲)، ص ۱۰۱.
- سازمان راه نو، انجمن پزشکان زن، انجمن پرستاران زن، سازمان بانوان یهودی ایران، سازمان خیریه زنان ارمنی از دیگر سازمان‌هایی بودند که در این دوران تأسیس شدند. به نقل از (Paidar 1995).
- روزنامه‌های منتشره درباره زنان هر یک بیانگر ایده‌ها و افکار گروه‌های فعال در عرصه اجتماع بوده و تحت فضای عملکردی حاکم بر جامعه از نام‌های رادیکالی برخوردار بودند (مجله عالم زنان در ۱۳۲۳، مجله بانو ۱۳۲۳، هفته‌نامه زنان پیروز ۱۳۲۵، قیام زنان ۱۳۲۸، حقوق زنان، آزادی زنان و زنان مبارز ۱۳۳۰، از جمله این مجلات بود). به نقل از پری شیخ‌الاسلامی. (۱۳۵۱)، *زنان روزنامه‌نگار و اندیشمند ایران*، تهران: چاپخانه مرکز گرافیک، ص ۱۴۱-۱۵۰.
- (۱) تبعیض جنسی از پیش‌داوری‌های تبعیض‌آمیز علیه زنان است، (۲) طلب درخواست حقوق برابر و همانند مردان برای زنان، (۳) برخورداری مردان از منابع کمیاب اجتماع در مقابل محدودیت دسترسی زنان به این منابع، (۴) ضرورت کاربرد اصول آزادی‌خواهانه برای زنان، (۵) ضرورت بسیج منابع سیاسی و قانونی برای نفع برابری زنان و مردان، (۶) تأمین فرصت‌های برابر اقتصادی، (۷) ضرورت تجدید نظر در مکانیزم جامعه‌پذیری جنسیتی، (۸) مبارزه مداوم همه سطوح با تبعیض جنسی.
- درواقع، به‌رغم انتشار نشریات و تأسیس سازمان‌ها و انجمن‌های زنان، تنها اقدامی که در راستای بهبود وضعیت آنها صورت گرفت تصویب ۱۲ هفته مرخصی با حقوق کامل برای دوره بارداری کارگران زن در دولت قوام بود.
- از بیانیه‌های دارالتبلیغ مسلمین و مجمع اتحاد مسلمین و جامعه اهل منبر تهران به دکتر مصدق در روزهای یازدهم تا پانزدهم دی‌ماه ۱۳۳۱، جمعیت پیروان قرآن در اعلامیه‌ای در تاریخ شانزدهم دی‌ماه به طرفداران حق رأی زنان حمله کرده و هشدار داد «چند روزی است که دشمنان دین و ملت، آنان که

دارای سوابق ممتدی در دشمنی با اسلام هستند، بار دیگر بنا به تحریک دشمنان خارجی این ملت به جنب‌وجوش افتاده و به‌منظور رسیدن به خواست‌ها و تمایلات نامشروع خانمان‌برانداز خود به یک تلاش مذبح‌خانه اقدام کرده و درحالی‌که مردم ایران برای اصلاح وضع رقت‌بار ادارات اخراج زنان را از دوایر دولتی انتظار دارند و در همان هنگامی که برای رسیدن به این هدف مقدس به نوشتن نامه‌ها و مخابره تلگراف‌ها به مقامات مسئول مبادرت کرده و می‌کنند در این موقعیت نقشه مداخله زنان در انتخابات برای مسخره کردن و به بازی گرفتن کلیه مقدمات از طرف معاندین دین طرح و چند نفر زن بوالهوس وعده معدودی اشباه الرجال برای ایجاد تشنج از این طریق استخدام شده‌اند... به‌هرحال، سازمان مرکزی جمعیت پیروان قرآن با تذکر مطالب فوق، اولاً مشت نادانی دشمنان اسلام را باز می‌کنند و ثانیاً از اینکه آقای دکتر مصدق یک مسئله شرعی را به‌جای مراجعه به مراجع تقلید مورد گفت‌وگو و اظهار نظر مردم قرار داده و زبان یک عده لامذهب را در اهانت به دین و تخطئه احکام اسلام آزاد گذاشته، نهایت درجه متأسف و متأثر و انتظار دارد هرچه زودتر اولیای امور را از ادامه این خطا که خطراتی به همراه خواهد داشت، جلوگیری کنند. در خاتمه جهت اطلاع مقامات مسئول خاطرنشان می‌کند که اگر نخواهند به این وضع اسفناک خاتمه دهند قطعاً و حتماً عکس‌العمل ملت مسلمان به این جریان شوم خاتمه خواهد داد» (هفته‌نامه احدی، ش ۱۵، صص ۱ تا ۴. به نقل از مسعود کوهستانی‌نژاد، (۱۳۸۵)، چالش مذهب و مدرنیسم نیمه اول قرن بیستم، کتاب دوم اتحادیه‌ها، جمعیت‌ها و انجمن‌های مذهبی، سیاسی، تهران: نشر نی، ص ۵۶.

- درآمد نفتی دولت پس از کودتای مرداد ۱۳۳۲، به‌ویژه جنگ اعراب و اسرائیل به‌رغم استثمار کنسرسیوم از ۷۶ میلیون دلار در سال ۱۳۳۳ به ۲۰ میلیارد دلار در سال ۱۳۷۶ رسید. به نقل از فوران، (۱۳۷۸)، پیشین، ص ۴۶۳.
- جمعیت راه نو توسط مهرانگیز دولت شاهی در سال ۱۳۳۴ تشکیل شد و جمعیت زنان ایران که در سال ۱۳۲۱ توسط بدرالملوک بامداد تأسیس شده بود در سال ۱۳۳۵ به جمعیت زنان طرفدار اعلامیه حقوق بشر تغییر نام داد و شورای زنان ایران به ریاست سفیه فیروز، جمعیت هفده دی، کانون بانوان و انجمن معاونت عمومی زنان شهر تهران از جمله هجده انجمن زنانه‌ای بودند که در شورای عالی همکاری زنان ایران متمرکز شدند. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به بامداد بدرالملوک، (۱۳۴۷)، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، تهران: انتشارات ابن‌سینا، ص ۱۱.
- روحانیون اگرچه در مقابل اقدامات نوسازانه اقتصادی-اجتماعی حکومت رضاشاه و ایجاد نظام قضایی و آموزشی جدید و گسترش آن در سطوح عالی، تأسیس نظام ثبت و احوال، نظام‌وظیفه عمومی و ... از یک‌سو و از سوی دیگر سیاست‌های ضد‌مذهبی و رابطه خصمانه با روحانیون، در اختیار گرفتن موقوفات، دخالت در قوانین حاکم بر حوزه‌های علمیه، ممنوعیت برگزاری مراسم مذهبی و... به طرد و کناره‌گیری

از آن اقدام کردند و تا اوایل دههٔ چهل به سیاست سکوت و دمسازی خود با حکومت ادامه دادند. به نقل از فوران، ۱۳۷۷: ۳۳۱.

نطق شاه در افتتاحیهٔ مجلس بیستم.

پس از اهدای تحیت و دعا، به طوری که در روزنامه‌ها منتشر شده است «دولت در انجمن‌های ایالتی و ولایتی، اسلام را در رأی‌دهندگان و منتخبان شرط نکرده و به زن‌ها حق رأی داده است و این امر موجب نگرانی علمای اعلام و سایر طبقات مسلمین است. بر خاطر همایونی مکشوف است که صلاح مملکت در حفظ احکام دین مبین اسلام و آرامش قلوب است از برنامه‌های دولتی و حزبی حذف کنند تا موجب دعاگویی ملت مسلمان شود» (به نقل از صحیفهٔ امام، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۸).

http://www.nehzateazadi.Net/bayanieh_40_44_j1/html/40_46 رک :

بنابر ادعای دولت ۹۹/۹ درصد واجدین شرایط به آن رأی مثبت دادند.

به نقل از: غلامرضا نجاتی (۱۳۷۳)، پیشین، ص ۲۲۱ و همچنین تعداد شرکت‌کنندگان زن در این فرآیندوم ۷۱۱۷۹ نفر و تعداد مردان ۵۵۹۸۱۱ نفر عنوان شد. به نقل از احمدی خراسان و اردلان، (۱۳۸۲)، پیشین، ص ۴۲۰.

این امر در نامهٔ تشکرآمیز اتحادیهٔ زنان حقوق‌دان ایران به شاه هم مورد تأکید قرار گرفته است.

(Critical Event) مفهومی است از روٹ وداک.

رک: علامه سید محمدحسین حسینی طهرانی، (۱۴۰۴ هـ ق)، رسالهٔ بدیعه، ترجمه توسط چند تن از فضلا، بی‌جا، انتشارات حکمت، ص ۳۴، ابوتراب رازانی، (۱۳۵۰)، زن در دوران شاهنشاهی ایران، تهران: مدرسهٔ عالی دختران ایران، صص ۳۴-۳۵، و علی‌اکبر بابازاده، (۱۳۷۵)، مسائل ازدواج و حقوق خانواده، دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، صص ۲۷۷-۲۷۸.

منوچهریان در انتقاد از قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۴۸ در سال ۱۳۵۳ در کتابی با عنوان نابرابری‌های حقوق زن و مرد در ایران و راه اصلاح که اتحادیهٔ زنان حقوق‌دان ایران به چاپ رساندند، نوشت: «گویی واضعان قانون حمایت خانواده با همهٔ تلاشی که برای آزادی و تساوی حقوق زن و مرد کرده‌اند، هنوز تعارضی عظیم در اذهان آنان میان افکار نو و کهنه وجود داشته است و افکار راقی و نو نتوانسته کاملاً بر حریف غالب آید».

تغییر اساسنامهٔ سازمان زنان ایران در سال (۱۳۵۴) توسط مجمع عمومی این سازمان صورت گرفت و بنا بر اساسنامهٔ جدید اعلام شد، این سازمان فعالانه وارد سیاست می‌شود.

مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، جلسه، مورخ ۸ خرداد ۱۳۵۱.

- نرخ باسوادی زنان در سال ۱۳۳۵ برابر ۸ درصد بود در سال ۱۳۵۵ به ۲۶ درصد رسید و ۱۷ درصد از زنان به‌عنوان دانش‌آموزان یا دانشجویان مشغول به تحصیل بودند به نقل از واحد آمار در دفتر امور زنان، شاخص‌های اجتماعی و اقتصادی زنان در جمهوری اسلامی ایران ۱۳۷۶، تهران دفتر امور مشارکت ریاست جمهوری، ص ۴.
- نرخ اشتغال زنان در سال ۱۳۵۵ به ۹ درصد رسید به نقل از:
Afsaneh Najmabadi: 1991 Hazards of kadiyot (ed) women, Islam and state Moderernity: women, states and Ideology in contemporary Iran, in London, macm : iran press, p.24
- آیت ... خمینی در نامه‌های اعتراضی خود بارها تأکید کرده بود که هدف شاه از آوردن زنان به جامعه به فساد کشاندن جامعه است، نه آزادی و برابری آنها؛ جایی که مردان هم آزاد نیستند، آزادی زنان بهانه‌ای بیش نیست... که از آن جمله به سخنرانی ایشان در جمع دانشجویان دانشگاه تهران در تاریخ ۱۳ اردیبهشت ۱۳۴۲ اشاره کرد. به نقل از صحیفه امام، (۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۱۹۱.
- بازرگان در جریان دفاعیاتش به این موضوع تأکید کرده بود، جایی که مردها از حق قانونی خود محروم‌اند، شاه می‌خواهد به اسم انقلاب سفید به زن‌ها حق بدهد... به نقل از نجاتی، غلامرضا، (۱۳۷۳)، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳.
- مصاحبه امام خمینی در پاریس درباره حق زنان در نظام جمهوری اسلامی در تاریخ ۷ دی ۱۳۵۷. به نقل از صحیفه امام، (۱۳۷۸)، ج ۵، ص ۲۹۱.
- مهناز متین، شهین نوایی، مسعوده آزاد از نیروهای جبهه فدایی خلق در اتحاد دموکراتیک زنان و زهرا رهنورد از نیروهای روشنفکر مذهبی طرح خواسته‌های زنانه را انحرافی از هدف اصلی، یعنی سرنگونی حکومت معرفی می‌کردند.
- با ظهور اولین نسل تحصیل‌کرده‌های مسلمان مسئله دفاع از باورها و احکام اسلامی در مقابل شبهات علم‌گرایان و تجددگرایان سبب تلاش‌هایی جهت سازگاری میان یافته‌های دانش‌های جدید با متون دینی و احکام اسلامی شد و به تدریج با طرح مباحث ژرف‌تری در حوزه رابطه میان عقل و وحی و علم و ایمان و اثبات بی‌کفایتی دانش‌های تجربی و فلسفه ماتریالیستی برای پاسخ‌گویی به همه عرصه‌ها و نیازهای معرفتی از عمق و غنای بیشتری برخوردار شد. رک. محمدعلی حاضری، (۱۳۷۷)، «فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی»، متین، ش ۱، ص ۱، ص ۱۲۳.
- این جریان با سود جستن از اطلاعات نسبتاً وسیع تاریخی و وقوف بر مبانی فرهنگ دینی و حسن استفاده از دانش‌های جدید به دفاع از اسلام و دیانت در مقابل شبهات سیاسی و اجتماعی دست زد و دو نوع اصیل و تحریف‌شده دین را از یکدیگر مطرح کرد. رک. پیشین، ۱۲۴.

- آیه ۱۹۴ از سوره آل عمران و آیه ۱۳ از سوره حجرات.
- از جمله این انتقادات می‌توان به کتاب *نقدی بر کتاب حجاب* استاد مطهری اشاره کرد که از سوی روحانیت سنتی نوشته شد، اما با نزدیک شدن به سال‌های پایانی عمر رژیم و برجسته شدن رهبری امام خمینی این اختلاف‌ها کم‌رنگ‌تر می‌شد.

منابع

- آبراهامیان، پرواند. (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب در آمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- احمدی خراسانی، نوشین و پروین اردلان. (۱۳۸۲)، «فعالیت‌های مهرانگیز منوچهریان بر بستر مبارزات حقوقی زنان در ایران»، تهران ۲: نشر توسعه.
- الگار، حامد. (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم ستری، تهران: انتشارات توس.
- انصاف‌پور، غلامرضا. (۱۳۴۶)، *قدرت و مقام زن در ادوار تاریخ*، تهران: کانون کتاب.
- باهنر، محمدجواد. (بی‌تا)، «ماجرای آزادی زنان»، *مجله مکتب اسلام*، س ۶، ش ۸.
- برنارد، جسی. (۱۳۸۴)، *دنیای زنان*، ترجمه شهرزاد ذوفن، تهران: نشر اختران.
- بروجردی، مهرداد. (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فروزان روز.
- پایدار، پروین. (۱۳۷۸)، *زنان و عصر ملی‌گرایی در ایران*، ترجمه فرح قره‌داغی، تهران: نشر توسعه.
- پیرنیا، منصوره. (۱۳۷۴)، *سالار زنان*، واشنگتن، شرکت انتشارات ایران.
- دباشی، حمید. (۱۳۸۱)، *ایدئولوژی اسلامی خطرات و وعده‌های یک نو‌واژه در ایران پس از انقلاب*، ویراست دکتر هوشنگ امیراحمدی و منوچهر پروین، ترجمه علی مرشدزاد، ۱۳۸۱، تهران مرکز بازشناسی اسلام و ایران، انتشارات باز.
- رهنورد، زهرا. (۱۳۵۷)، *طلوع زن مسلمان*، تهران: نشر محبوبه.
- زن، نگاه و سنجش در اسلام، بی‌نا، بی‌تا، بی‌جا.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی. (۱۳۷۹)، *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، قم، نشر دارالتقلین.
- ساناساریان، الیزا. (۱۳۸۴)، *جنبش حقوق زنان در ایران. طغیان، افول، سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: نشر اختران.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۰)، *زن: مجموعه آثار ۲۱*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۷)، *استراتژی زن در اسلام*، تهران: نشریه ندای ایمان.

- علیرضا ازغندی. (۱۳۷۹)، *نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب*، تهران: نشر قومس.
- فلاچی، اورینا. (۱۳۵۷)، *مصاحبه با تاریخ‌سازان*، ترجمه پیروز ملکی، تهران: امیرکبیر.
- فوران، جان. (۱۳۷۸)، *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- فیرحی، داوود. (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- کرمانی، ص. (۱۳۵۲)، «اسلام و مقام زن»، *مکتب اسلام*، س ۷، ش ۹.
- کسروی، احمد. (۱۳۵۲)، *خواهران و دختران ما*، تهران: نشر و پخش کتاب.
- کارنامه ایران (۱۳۵۶)، *انتشارات زنان ایران*.
- گرت، استفان. (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه کتابیون بقایی، تهران: نشر دیگر.
- مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۱)، *از جنس تا نظریه اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران: نشر پژوهش شیرازه.
- مصباح، محمدتقی. (بی تا)، *زن نیمه از پیکر اجتماع*، قم: انتشارات آزادی قم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱)، *مسئله حجاب*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجاه و ششم.
- نجاتی، غلامرضا. (۱۳۷۳)، *تاریخ بیست و پنج ساله ایران از کودتا تا انقلاب*، ج ۱، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- هوارث، دیوید. (۱۳۷۷)، *نظریه گفتن در روش نظریه در علوم سیاسی*، نوشته دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه و تدوین امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: انتشارات مطالعات راهبردی.
 - Butler, J (1990), *Gender trouble. Feminism And the subversion of Identity*, London And New York: Routledge pp. 140-145.
 - Dalkey, A (1972), *sex Gender And society*. New York: penguin book p:13.
 - Jorgensen and Philips, L (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage
 - Lazar, Michelle M (2008), *Feminist Critical Discourse Feminist Critical Discourse Analysis as Political Perspective and Process* In: *The Hand book of Communication in the Public Sphere*, Edited by Ruth Wodak and Veronica Koller. Berlin New York: Moutonde Gruyter p92
 - Paidar, Parvin. (1995). *Women And political process* In twentieth century Cambridge university press.
 - publication.
 - William Outh Waite & Tom Bottomore. (1996). *The Black Well Dictionary of Twentieth - Century Social Thought*. Blackwell Publisersinc, Massachusett.

– Wodak , Ruth. 2001 .What CDA is about – a summary of its history, important concept and its developmenst in Method of Critical Discourse Analysis Editted by Ruth Wodak. Londen : Sage publication