

مخاطرات مدرنیته و اخلاق: زنان، دولت و ایدئولوژی در ایران معاصر

افسانه نجم آبادی



ترجمه‌ی هانیه نصیری



مقدمه

در تاریخ معاصر ایران، دو دوره وجود دارد که در آن‌ها شرایط «مسئله‌ی زن» به‌عنوان بخشی مرکزی از فضای نوظهور اندیشه‌های سیاسی و دغدغه‌های اجتماعی شکل گرفته است. دوره‌ی نخست در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم (اواخر سده‌ی ۱۳ ش) آغاز شد و سرآغاز عصر «مدرنیته» و «پیشرفت» به‌شمار می‌آمد. در این دوران، علی‌رغم خصومت پنهان با مداخله‌ی اروپاییان، دستاوردهای اجتماعی و سیاسی اروپا الگویی برای مدرنیته و پیشرفت فراهم آورد. در چنین فضایی، اغلب گمان می‌رفت که می‌توان با شبیه‌شدن به «دیگری» اروپایی، در برابر این مداخله ایستادگی کرد. «مسئله‌ی زن»، یعنی جایگاه کنونی مسئله‌مند زنان در جامعه‌ی مدرن، نخستین بار در چنین بستری مطرح شد. اما دوره‌ی دوم، که از میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۴۰ ش (۱۹۶۰ م) تا امروز ادامه یافته است، نشانه‌ی عدم پذیرش الگوی پیشین است. این دوره، شاهد شکل‌دهی، بازپس‌گیری و بازتعریف بدیلی سیاسی اسلامی جدید بود.^۱

در طول گذار میان این دو الگوی قدرتمند، ایران دو مرحله‌ی مهم از تغییر اجتماعی را تجربه کرد: سال‌های دولت‌سازی رضاشاه (۱۳۰۵-۱۳۲۰ ش / ۱۹۲۶-۱۹۴۱ م) و سال‌های تحول‌آفرین سلطنت محمدرضا شاه (۱۳۴۲-۱۳۵۷ ش / ۱۹۶۳-۱۹۷۸ م).

برای فهم شرایط در حال تغییر زنان در ایران قرن بیستم، باید ماهیت ایده‌های سازنده‌ی هر یک از دو الگوی سیاسی و دوره‌ی گذار میان آن‌ها را از یک سو، و نوع دولت و جامعه‌ای را که در دوران هر یک از پادشاهان پهلوی ساخته می‌شد از سوی دیگر، بررسی کنیم. ایران پس از ۱۳۵۷ ش (۱۹۷۹ م) شرایط ویژه‌ای را از سر می‌گذراند: یک تجربه‌ی تحول‌آفرین اجتماعی بسیار نیرومند، به واسطه‌ی انقلابی آغاز شده است که بیش از هر چیز، تجسم الگوی جدید اسلامی بود. در نتیجه، ایران شاهد تعامل پویای مقتضیات این دو الگو بوده است.

این گزاره به معنای نفی عناصر پیوستگی میان این دو دوره نیست. در واقع، بدون عناصر مهم پیوستگی و مرزهای مشترک، چنین دگرگونی عظیمی برای هیچ جامعه‌ای ممکن نمی‌بود. چنانکه در ادامه استدلال خواهد شد، دگرگونی تصویر زن ایده‌ئال از «مدرن اما باحیا» در آغاز این قرن به «اسلامی، در نتیجه باحیا» در الگوی کنونی، تنها

به این دلیل امکان پذیر شد که یک مرز اجتماعی تعیین کننده و مشترک در باب حیا میان این دو دوره پابرجا ماند. با این حال، برای فهم کارکرد این مرز مشترک، باید میان هر یک از این دو الگو تمایز قائل شویم و اهمیت هر یک را به طور جداگانه بررسی کنیم.

همچنین این گزاره بر آن دلالت ندارد که دوران پهلوی کاملاً عاری از اندیشه‌های جدید بوده است. این مقاله که به دوره‌های دولت‌سازی و تحول‌آفرینی اختصاص دارد، به بررسی ماهیت ایده‌ها و الگوهایی می‌پردازد که راهنمای این دوره‌های تحول بوده‌اند. با این حال، مهم است از میان پیچیدگی‌های تغییرات اجتماعی هر دوره، آن عناصری را استخراج کنیم، که به طرزی تعیین کننده‌تر در تکوین تجربه‌ی جامعه‌ی ایرانی مؤثر بودند.

در دهه‌ی گذشته، پیکره‌ای به سرعت رو به گسترش از ادبیات پژوهشی درباره‌ی زنان در خاورمیانه پدید آمده است. مشارکت گسترده‌ی زنان در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ش (۱۹۷۹ م)، جایگاه «ارزشمند» «مسئله‌ی زن» در سیاست جدید اسلامی و به‌طور کلی گسترش مطالعات زنان، فضای فکری زمینه‌ساز برای توجهی معطوف به این موضوع فراهم آورده است. در این بستر، ارزیابی‌های متناقض درباره‌ی تحول وضعیت زنان خاورمیانه به امری رایج بدل شده است.

در خصوص ایران، منابع طرفدار پهلوی به قوانین مصوب دوران هر دو شاه پهلوی استناد می‌کنند که به گسترش مشارکت زنان در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و آموزشی منجر شد. آن‌ها به رشد مشارکت زنان در نیروی کار، افزایش نرخ سوادآموزی و نمود برجسته‌تر زنان دارای تحصیلات عالی یا مشاغل تخصصی اشاره می‌کنند. این منابع همچنین به ادغام روزافزون زنان در حیات سیاسی اشاره دارند؛ شواهد آن عبارتند از: اعطای حق رأی در سال ۱۳۴۲ ش (۱۹۶۳ م)، انتخاب زنان در مجلس و سنا و انتصابشان به مناصبی چون قضاوت و عضویت در کابینه، تصویب اصلاحات خانواده*.

* منظور «قانون حمایت خانواده» مصوب ۱۳۴۶ و اصلاحات بعدی آن در ۱۳۵۳ است. این قانون با ایجاد محدودیت‌هایی برای چندهمسری و طلاق یک‌طرفه از سوی مرد، افزایش سن ازدواج برای دختران و واگذاری حق حضانت به مادران در شرایط خاص، گام مهمی در جهت بهبود حقوق قانونی زنان محسوب

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ش (۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م) به سود زنان^۲ و انتصاب نخستین وزیر مشاور در امور زنان در ۱۳۵۵ ش (۱۹۷۶ م).^۳ سرانجام، این منابع از ۱۷ دی ۱۳۱۴ ش (۸ ژانویه‌ی ۱۹۳۶ م) (زمانی که رضا شاه حکم کشف حجاب اجباری را صادر کرد) به عنوان روز آزادی زنان یاد می‌کنند و آن را نوعی رویداد فمینیستی قلمداد می‌کنند.^۴

منتقدان سکولار حکومت پهلوی بر محدودیت این اصلاحات و تداوم نابرابری‌های حقوقی، اقتصادی و اجتماعی زنان در این دوره تأکید می‌ورزند. آن‌ها استدلال می‌کنند این اصلاحات بیش از آن که واقعی باشد، ظاهری بود و دگرگونی‌های اقتصادی و اجتماعی دوران پهلوی به تشدید سرکوب زنان ایران انجامید، مگر شاید برای اقلیت کوچکی از زنان طبقه‌ی فرادست. به علاوه، آن‌ها با منتقدان اسلامی در نگرانی عمیق درباره‌ی «انحطاط اخلاقی» زنان و کالایی‌سازی سکسوالیته‌ی زنان در ایران دوران پهلوی، هم‌نظر هستند.^۵

منتقدان اسلامی حکومت پیشین، تغییرات دوران پهلوی را کاملاً نامطلوب می‌دانند و آن‌ها را عامل انحطاط اخلاقی و سرسپردگی جامعه‌ی اسلامی به قدرت‌های نو استعماری قلمداد می‌کنند. آن‌ها ۱۷ دی ۱۳۱۴ ش (۸ ژانویه‌ی ۱۹۳۶ م) را روز ننگ می‌نامند؛ روزی که نماد تهاجم فرهنگ فاسد غربی بر ارزش‌های اسلامی است که نتیجه‌اش تضعیف اخلاق عمومی بوده است.^۶

نویسندگان منتقد حکومت اسلامی پس از انقلاب نیز مستندات فراوانی برای پشتیبانی از دیدگاه خود در اختیار دارند که حکومت جدید، حمله‌ای همه‌جانبه به حقوق زنان انجام داده است: حجاب اجباری، محرومیت زنان از فعالیت در دستگاه قضایی، تفکیک جنسیتی در حمل‌ونقل، ورزش و بسیاری از اماکن عمومی و ترویج یا بازگرداندن قوانین تبعیض‌آمیز. این موارد به نتایجی چون این می‌انجامد که «جمهوری اسلامی ایران دو طبقه‌ی شهروند ایجاد کرده است: مرد و زن» و این برداشت که «زنان

می‌شد. با این حال، این قوانین با قوانین شرعی کاملاً هماهنگ نبود و پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، ملغی شد.

به شهروندان درجه‌ی دو تبدیل شده‌اند که نه جایگاهی در عرصه‌ی عمومی دارند و نه امنیتی در عرصه‌ی خصوصی».^۷

در مقابل، نویسندگان همدل با جمهوری اسلامی استدلال می‌کنند آنچه در جوامع غربی به‌عنوان برابری حقوق از آن پشتیبانی می‌شود، در واقع یکسان‌انگاری حقوق است و تلاش برای دستیابی به چنین یکسان‌انگاری، هم غیراخلاقی و هم ناعادلانه بوده و با برنامه‌ی الهی و سرشت طبیعی زنان ناسازگار است. از دید آن‌ها، زنان و مردان به‌گونه‌ای متفاوت آفریده شده‌اند و برای ایفای نقش‌های گوناگون در حیات خصوصی و اجتماعی مناسب‌اند.^۸ با توجه به این تفاوت‌ها، برابری میان این دو جنس به بی‌عدالتی می‌انجامد. مهم‌تر از همه، آن‌ها به نقش‌هایی اشاره می‌کنند که زنان در حاکمیت جمهوری اسلامی هویتی تازه در آن‌ها یافته‌اند. به گفته‌ی آن‌ها، حکومت اسلامی با پالایش فضای اجتماعی از رسوم فاسد گذشته، برای نخستین بار این امکان را فراهم کرده است تا بیشتر زنان ایرانی بتوانند بدون آن‌که با رویارویی در برابر رسوم غیراسلامی خود را تحقیر کنند، مشارکتی اجتماعی و معنادار داشته باشند.

بدیهی است که تمامی این ارزیابی‌ها، آشکارا یا ضمنی، برخاسته از مجموعه‌ای از باورها درباره‌ی چیزی است که برای جامعه‌ی ایران به‌طور کلی و برای زنان به‌طور خاص مطلوب شمرده می‌شود. این مطلوبیت ممکن است بر پایه‌ی آرمان‌های پیشرفت، الزامات تمدن، نیازهای دولت مدرن و مسئولیت‌های شهروند مدرن، قوانین عینی سیر تکامل تاریخ یا برداشت‌های هماهنگ با حکمت الهی تعریف شده باشد. از میانه‌ی قرن نوزدهم، شرایط «مسئله‌ی زن» محوری در مفهوم‌هایی چون پیشرفت، تمدن، پیشبرد توسعه‌بخش تاریخ، «غرب‌زدگی» و نوشاروی امروزی آن یعنی «غرب‌زدایی» بوده است. به نوبه‌ی خود، چارچوب‌ها و تعاریف «مسئله‌ی زن» پیوسته تحت‌تأثیر این گفتمان‌ها شکل گرفته و بازتعریف شده‌اند. در نخستین صورت‌بندی‌ها، در میانه‌ی قرن نوزدهم، «زن سنتی» به بارزترین نماد عقب‌ماندگی بدل شد و گذار به مدرنیته به‌منزله‌ی آموزش دادن و کشف حجاب این سوژه‌ی عقب‌مانده تعریف گردید. اما تا دهه‌ی ۱۳۵۰ ش (۱۹۷۰ م)، همین سوژه که این‌بار «بیش‌ازاندازه غربی‌شده» نامیده می‌شد، به جایگاه تمامی آسیب‌های اجتماعی تبدیل شد. این دگرگونی در خلال دوره‌ای پدید آمد که دولت مدرن از یک‌سو، همچون دیگر عرصه‌های جامعه، «مسئله‌ی

زن» را نیز مصادره کرد و آن را در راستای برنامه‌ی «عصر تمدن بزرگ» به خدمت گرفت و از سوی دیگر، مخالفان سکولار و اسلامی حکومت پهلوی این مسئله را به‌عنوان بخشی محوری در برنامه‌های انقلابی خود جذب کردند.^۹

فصل حاضر بر آن تمرکز دارد که چگونه دولت پهلوی «مسئله‌ی زن» را مصادره کرد و چگونه تحول دولت با بازتعریف شرایط «مسئله‌ی زن» در تعامل بود. این روند سرانجام به تغییر الگو و گذار به سیاست اسلامی انجامید؛ سیاستی که مفاهیم خاص خود در باب زن‌بودن را در دولت اسلامی انقلابی ارائه می‌کند.

بارزترین ویژگی دوران پهلوی، دولت مدرن متمرکز و تلاش‌های دولت برای دگرگونی جامعه بود. بخش آغازین این دوران که با سلطنت رضاشاه از ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ ش (۱۹۲۶ تا ۱۹۴۱ م) هم‌زمان بود، دوران دولت‌سازی به‌شمار می‌آمد. بخش متأخر این دوره، یعنی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ش (۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م) پس از آن که محمدرضا شاه در دهه‌ی ۱۳۳۰ ش (۱۹۵۰ م) قدرت خود را تثبیت کرد، دورانی بود که دولت گام‌های قاطعانه برای بازسازی ساختار اقتصادی و اجتماعی ایران برداشت.

رضاشاه: شهروندان در نقش خدمت‌گزاران دولت

رضاشاه در کودتای نظامی سوم اسفند ۱۲۹۹ قدرت را به دست گرفت و تا آذر ۱۳۰۴ ش (دسامبر ۱۹۲۵ م)، با تشکیل مجلس مؤسسان، آخرین پادشاه قاجار را از سلطنت برکنار کرد و خود را پادشاه دودمانی جدید اعلام نمود. او در فضایی آکنده از یأس و دل‌سردی سیاسی به قدرت رسید. با وجود پیروزی نظامی نیروهای مشروطه‌خواه بر پادشاه مستبد محمدعلی‌شاه در تیر ۱۲۸۸، دهه‌ی بعد شاهد سرخوردگی عمیق از مشروطه‌خواهی بود؛ تا آنجا که در دهه‌ی ۱۳۰۰ ش (۱۹۲۰ م)، اصلاح‌طلبان ایرانی از لزوم «دیکتاتوری انقلابی» سخن می‌گفتند.^{۱۰}

بیشتر روایت‌ها، ناتوانی نخستین دولت‌های مشروطه در سال‌های ۱۲۸۸ تا ۱۲۹۹ به مداخله‌های خارجی نسبت می‌دهند. بی‌تردید، فشارها، تهدیدهای نظامی و مداخله‌های هر دو دولت روسیه و بریتانیا وجود داشت؛ با این حال، عواملی بیش از فشارهای خارجی در شکست تجربه‌ی مشروطه دخیل بودند.

جنبش مشروطه، پادشاه را به عنوان سرپرست عملی دولت از میان برداشت. این جنبش با واگذاری بخش عمده‌ای از اختیارات سلطنتی به مجلس، نهاد قانون‌گذار قدرتمندی پدید آورد؛ اما هیچ برنامه‌ای برای ایجاد قوه‌ی اجرایی کارآمد نداشت. به طور رسمی، پادشاه و به واسطه‌ی او نخست‌وزیر، ریاست دولت را بر عهده داشتند؛ اما در حقیقت، با برانداختن اقتدار پیشین سلطنت، به نظر می‌رسید هیچ قدرت اجرایی در کشور باقی نمانده است. روند جلسات مجلس بیش از پیش مانند «داد و بیدادهای بی‌پایان و بی‌ثمر» شده بود؛ ائتلاف وقتی که هیچ دستاوردی برای کشور نداشت. چنین می‌نمود، هنگامی که مملکت در آتش می‌سوخت، مجلس در قیاس با پارلمان‌های اروپا نقش درجه‌ی دوم و تقلیدی ایفا می‌کرد.

سلسله بحران‌های کابینه به یأس و سرخوردگی انجامید. ولایات که از دولت مرکزی به تنگ آمده بودند، شروع به تشکیل حکومت‌های محلی خود کردند. سرانجام، جنبش‌های محلی در چند ولایت مهم سر برآوردند. در سال ۱۹۱۴، نماینده‌ی بریتانیا در گزارش سالانه‌ی خود به وزارت امور خارجه نوشت که دولت مرکزی در خارج از پایتخت از بین رفته است.^{۱۱} ضعف دولت مرکزی، مسئول تمام نابسامانی‌ها تلقی می‌شد. تا اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، شماری از مشروطه‌خواهان برجسته، خود به مدافعان دولتی مقتدر بدل شدند.^{۱۲} در سال ۱۹۲۱، مشیرالدوله، یکی از سیاستمداران برجسته‌ی مشروطه‌خواه، شرایط را چنین بیان کرد: «من قانون اساسی را برای مملکت می‌خواهم، نه مملکت را برای قانون اساسی و هرگاه پای صلاح مملکت در میان باشد، من قانون اساسی را زیر پا خواهم گذاشت.»^{۱۳}

نسل نخست اصلاح‌طلبان ایرانی، اغلب گرایش به نظام‌های سلطنت مشروطه‌ی اروپا داشتند؛ اما اکنون نسل تازه، به‌طور روزافزونی، ایتالیا و آلمان را الگوهای مناسب‌تری برای پیروی ایران می‌دانستند: «تنها امید ما به موسولینی دیگری است تا بتواند قدرت‌های سنتی را از میان بردارد و در نتیجه، بینشی نوین، مردمی تازه و کشوری مدرن به‌وجود آورد.» این را یکی از مجلات تأثیرگذار در سال ۱۳۰۳ ش نوشت.^{۱۴} فضای گفتمان سیاسی در این دوره به‌گونه‌ای چشمگیر دگرگون شده بود. در حالی که نسل نخست اصلاح‌طلبان، پیشرفت را تنها از رهگذر حکومت مشروطه ممکن

می‌دانستند، اصلاح‌طلبان دهه‌ی ۱۳۰۰، دموکراسی را مانعی بر سر راه آن تلقی می‌کردند.

این تضاد به‌ظاهر موجود میان دموکراسی و پیشرفت، برای نیم قرن گریبان‌گیر کشور بود. رضاشاه در فضایی قدرت را به‌دست گرفت که اشتیاق فراوانی برای دولت مرکزی مقتدر، سیاست‌های دولتی، قانون و نظم و حکومتی که کارها را تقریباً بدون توجه به این‌که چگونه به نتیجه برسد، به سرانجام برساند، وجود داشت. این فضای سیاسی موجب شد تا در نظر گرفتن ارتش به‌عنوان عامل پیشرفت پذیرفتنی باشد. شاید ارتش می‌توانست در جایی که اصلاح‌طلبان مدنی در حوزه‌های اجرایی، آموزشی و قانونی ناکام مانده بودند، کامیاب شود. به بیان دیگر، بینش رضاشاه که ساخت مملکت را در گرو مرکزیت ساخت ارتش می‌دید، با جهت‌گیری تازه‌ی طیف گسترده‌ای از رجال دولتی و روشن‌فکران همسو بود.

نزد رضاشاه، دولت جدید بیش از هر چیز، از «ارتشی مدرن» تشکیل می‌شد. او بارها تأکید می‌کرد: «عظمت کشور، بزرگی و اقتدار آن در قدرت ارتش نهفته است و ضعف و زوال کشور، ناشی از بی‌کفایتی و انحطاط نیروهای نظامی آن است».^{۱۵} این تنها به معنای برتری و اولویت بالای ساخت ارتش قدرتمند نبود («ارتش پیش و بالاتر از همه‌چیز. همه‌چیز نخست برای ارتش و باز هم برای ارتش»)^{۱۶}. آرمان او ساخت ملتی متشکل از شهروندان منضبط، فرمان‌بردار و کارآمد بود. مهم‌تر از آن، برای رضاشاه، ارتش الگویی برای ساخت دولت-ملت بود. بیانات او درباره‌ی دلایل موفقیت آتاتورک گویای این امر است: «ترک‌ها فرمان‌بردارتر و هدایت آن‌ها آسان‌تر است؛ ایرانی‌ها توانمندترند، اما بی‌انضباط».^{۱۷} او امید داشت که نظم نظامی را بر تمامی شاخه‌های دیگر حکومت رواج دهد و سرباز را الگویی برای شهروندی تسری دهد. در مراسمی در سال ۱۳۱۲ ش، در بانک ملی تازه‌تأسیس ایران، او از کارمندان بانک خواست که «همچو سرباز عمل کنند. یک سرباز در میدان نبرد جان خود را فدای کشورش می‌کند؛ شما نیز باید همین کار را انجام دهید. باید خود را برای اعتبار و آبروی مملکت فدا کنید».^{۱۸} این‌که رضاشاه در تمامی مراسم‌های عمومی با لباس نظامی ظاهر می‌شد،^{۱۹} نمادی از اهمیت ارتش در ذهن او بود. این نگاه «ارتش به‌مثابه الگو» بیانگر تمایل شدید به ایجاد یکپارچگی بود. عرف پوشش برای شهروندان (مردان و زنان) یکی از

ابعاد آن بود؛ برچیدن القاب سنتی اشرافی و الزام به ثبت‌نام با نام خانوادگی* نیز از دیگر موارد به‌شمار می‌رفت. اجباری کردن عرف پوشش غالباً تنها به‌عنوان تقلید از پوشش اروپایی‌ها تلقی شده است؛ اما برای رضاشاه، موضوع فراتر از این بود. لباس فرم ارتش اقدامی مهم در ایجاد ارتشی مدرن، بر اساس خدمت سربازی اجباری محسوب می‌شد؛ ارتشی که به‌جای مجموعه‌ای پراکنده از نیروهای عشایر و واحدهای نظامی گوناگون قرار گرفته بود. به همین منوال، ترویج «لباس‌های فرم غیرنظامی» تنها به معنای کنار گذاشتن لباس سنتی و تقلید کامل از آنچه اروپایی بود، به‌شمار نمی‌رفت؛ این اقدام، نماد گامی به‌سوی ایجاد «شهروند-سرباز» بود؛ همان «ابزاری» که او قصد داشت با آن رؤیای خود از ایران را محقق سازد: «استخوان و عضلات نوسازی» که خود را «مغز متفکر» آن می‌دانست.^{۲۰} برای رضاشاه، خدمت به دولت هم وظیفه و هم افتخار برای شهروندان بود. به‌طور مشخص، از شهروندان انتظار می‌رفت که با پیوستن به بوروکراسی در حال گسترش دولت، در ساخت جامعه‌ی نوین مشارکت کنند. این رویکرد نگرشی را پرورش داد که به افرادی که خارج از دستگاه دولتی بودند، با دیده‌ی تحقیر می‌نگریست. گویی کار کردن برای دولت به عالی‌ترین نمود یا ملاک «شهروند خوب» تبدیل شده بود.

نقش زنان در دیدگاه رضاشاه را می‌توان در چارچوب همین برنامه‌ی کلان‌تر دولت‌سازی جای داد. از زنان نیز همچون مردان، انتظار می‌رفت که از طریق سخت‌کوشی و مشارکت در دولت‌سازی، به بنای جامعه‌ی نوین مشارکت کنند. او در تاریخ ۱۷ دی ۱۳۱۴ در خطاب به گروهی از معلمان و دانش‌آموزان دختر، موضوع را این‌گونه بیان کرد:

بی‌نهایت مسرورم که می‌بینم خانم‌ها در نتیجه دانایی و معرفت به وضعیت خود آشنا و به حقوق و مزایای خود پی برده‌اند. همانطور که خانم تربیت اشاره نمودند، زن‌های این کشور به واسطه‌ی خارج بودن از اجتماع نمی‌توانستند استعداد و لیاقت ذاتی خود را بروز دهند بلکه باید بگویم که نمی‌توانستند حق

* قانون سجل احوال و الزام به داشتن نام خانوادگی در سال ۱۳۰۴ ش تصویب شد و یکی از ابزارهای کلیدی دولت مدرن برای شناسایی، کنترل و مدیریت اداری جمعیت به‌شمار می‌رفت.

خود را نسبت به کشور و میهن عزیز خود ادا نمایند و بالاخره خدمات و فداکاری خود را آن‌طور که شایسته است انجام دهند و حالا می‌روند علاوه بر امتیاز برجسته‌ی مادری که دارا می‌باشند از مزایای دیگر اجتماع نیز بهره‌مند گردند. ما نباید از نظر دور بداریم که نصف جمعیت کشور ما به حساب نمی‌آمد یعنی نصف قوای عامله‌ی مملکت بیکار بود. هیچوقت احصائیه [آمار و سرشماری] از زن‌ها برداشته نمی‌شد، مثل این‌که زن‌ها یک افراد دیگری بودند و جزء جمعیت ایران به شمار نمی‌آمدند، خیلی جای تأسف است که فقط یک مورد ممکن بود احصائیه‌ی زن‌ها برداشته شود و آن موقعی بود که وضعیت ارزاق در مضیقه می‌افتاد و در آن موقع سرشماری می‌کردند و می‌خواستند تأمین آذوقه نمایند.^{۲۱}

این رویکرد، آن‌گونه که گاهی استدلال شده، با تشویق زنان به پیوستن به نیروی کار به دلیل نیاز اقتصاد سرمایه‌داری نوظهور به نیروی کار گسترده، یکسان نبود.^{۲۲} زنان تشویق می‌شدند تا به دانشگاه روند، معلم شوند، به وزارتخانه‌های در حال گسترش بپیوندند؛ یعنی در ساخت بوروکراسی تازه تأسیس دولت مشارکت کنند، نه این‌که به بخشی از نیروی کار کارخانه‌ها بدل شوند. توسعه‌ی اقتصاد بازار، به‌خودی‌خود، در برنامه‌ی رضا شاه اهمیت ناچیزی داشت.^{۲۳} این رویکرد از ابتدا، برنامه را به بخش‌هایی از زنان طبقه‌ی متوسط و فرادست شهری محدود می‌کرد. افزون بر این، دولت نوین قرار بود دولتی مدرن باشد و هر آنچه را که مانند حجاب،^{۲۴} به‌عنوان بقایای عقب‌ماندگی تلقی می‌شد، از میان بردارد. الگوی دولت مدرن، در نهایت، الگوی اروپایی بود؛ اما این الگو تا میزان زیادی با میانجی‌گری دولت نوپای ترکیه تحت رهبری آتاتورک به ایران راه یافت. در حقیقت، از آغاز قرن نوزدهم، اصلاحات و ادبیات اصلاح‌طلبانه‌ی عثمانی نه‌تنها الگو، بلکه نوعی مشروعیت را نزد اصلاح‌طلبان و روشن‌فکران ایرانی فراهم کرده بود. این‌که دولت اسلامی دیگری، پیش‌تر، اصلاحات اداری، نظامی و حقوقی را برای تحکیم موضع خود در برابر مداخله‌ی اروپا پذیرفته است، استدلال «سازگاری اصلاحات با مقتضیات اسلامی» را قانع‌کننده‌تر می‌کرد. اصلاحات دوره‌ی قاجار تا میزان زیادی بر اساس الگوهای عثمانی که گاه چندین دهه پیش از آن انجام شده بود، شکل گرفته بودند و بخش چشمگیری از واژگان اصلاحات در زبان فارسی نیز از عثمانی وام گرفته شده بود.

با وجود تأثیرات عمیق الگوی ترکیه بر اصلاحات رضاشاه، تفاوت‌های مهمی میان این دو دولت جریان داشت. اصلاحات در ایران از نظر محتوا محدودتر ماند؛ اما با قساوت بیشتری اجرا شد. نخست آن‌که، اصلاحاتی که در امپراتوری عثمانی قرن نوزدهم با ابتکار دولت یا با پشتیبانی بخش خصوصی صورت گرفت، از نظر تاریخچه، دامنه و اثرات متراکم بسیار گسترده‌تر از چند اقدام کوتاه‌مدت و محدود اصلاحی در ایران قاجار بود. مقایسه‌ی چند تاریخ کلیدی مرتبط با زندگی زنان ابعاد این فاصله‌ی زمانی را نشان می‌دهد: نخستین مدرسه‌ی مدرن دخترانه در استانبول در سال ۱۸۵۸ م (۱۲۳۶ ش) تأسیس شد؛ در حالی که در تهران این اتفاق تا سال ۱۹۰۷ م (۱۲۸۶ ش) رخ نداد. دانشسرای تربیت معلم ویژه‌ی زنان در سال ۱۸۶۳ م (۱۲۴۲ ش) در استانبول و در سال ۱۹۱۸ م (۱۲۹۷ ش) در تهران افتتاح شد (گفتنی است که هر دو دارالمعلمیات نامیده می‌شدند). نخستین مجلات زنان به زبان ترکی در سال ۱۸۶۹ م (۱۲۴۸ ش) و به زبان فارسی در سال ۱۹۱۱ م (۱۲۹۰ ش) منتشر شدند. زنان در استانبول از سال ۱۹۱۴ م (۱۲۹۳ ش) به آموزش عالی دسترسی پیدا کردند؛ اما در تهران این امر تنها در سال ۱۹۳۶ م (۱۳۱۵ ش) محقق شد.

علاوه بر این و شاید مهم‌تر از آن، دولت ترکیه بر بقایای خلافت عثمانی بنیان گذاشته شد. با این عنوان، دولت ترکیه خود را در تقابل با دولت پیشین، «دولت سکولار» معرفی کرد و در واقع نیز همچنان تنها دولت سکولار خاورمیانه باقی مانده است. کوششی آگاهانه صورت گرفت تا ناسیونالیسم قومی و سرزمینی تازه به‌عنوان بنیاد ایدئولوژیک جمهوری نوپا قرار گیرد.^{۲۵} این امر دلیل جدایی کامل‌تر اصلاحات آتاتورک از قوانین و سنت‌های اسلامی را توضیح می‌دهد. علاوه بر این برنامه‌ی آتاتورک این بود که دولتی را بر پایه‌ی جنبشی سیاسی بنا کند؛ با وجود این‌که خودش پیشینه‌ای نظامی داشت. در مقابل، رضا شاه ارتش را در مرکز برنامه‌ی خود قرار داد و ترجیح داد برای کسب مشروعیت به‌عنوان نقطه‌ی تکیه‌گاه، به اسلام اتکا کند.^{۲۶} این تفاوت در زمینه‌ی تغییرات وضعیت اجتماعی و حقوقی زنان در این دو کشور بسیار سرنوشت‌ساز بود. در ایران هرچند در فرایند دولت‌سازی مدرن بسیاری از اختیارات نهاد روحانیت محدود یا برچیده شد، اما گسست از اسلام همچنان نسبی و شکننده

باقی ماند. برای نمونه، قانون جزایی تازه اغلب بر اساس قوانین اروپایی تدوین شد؛ در حالی که قانون مدنی (که شامل قوانین خانواده، ارث و... بود)، اسلامی باقی ماند. دلایل این تفاوت را باید در فرایندهای گوناگونی جست‌وجو کرد که به پیدایش این دو دولت انجامید. دولت تازه‌ی ترکیه پس از نبردی رهایی‌بخش تأسیس شد؛ جنگی که در جریان آن جنبشی سیاسی و ارتشی مرکزی همراه پیوندی نزدیک با یکدیگر شکل گرفتند. نیروهای روحانی با حمایت از قدرت‌های اشغالگر، اعتبار خود را از دست داده بودند و در عین حال، جنبش ترکان جوان،* در تمامی دوران فعالیتش زمینه‌ی پذیرش گسترده‌ی مفهومی تازه از ملیت ترک فراهم آورده بود؛ مفهومی که تا میزانی بر تعاریف و تعلقات غیراسلامی استوار بود. تا هنگام اعلام جمهوری ترکیه، نه تنها الغای سلطنت بلکه الغای خلافت* نیز ممکن و مشروع و مطلوب شده بود.

در ایران، برعکس، بخش چشمگیری از روحانیت شیعه از جنبش مشروطه حمایت کرده بودند و علی‌رغم دوره‌هایی از گسست از مشروطه‌خواهان سکولار، همچنان مشروعیت سنتی خود را در قامت «صدای مردم» حفظ کرده بودند. تمایز تشیع از اسلام سنی، این امکان را برای ناسیونالیست‌های ایرانی، در آغاز قرن حاضر، فراهم نمود تا ناسیونالیسم خود را بر پایه‌ی مصادره‌ی ایران پیش از اسلام بنا کنند و اسلام شیعه را که در ظاهر با دیگر شاخه‌های اسلام تفاوت داشت، در این ناسیونالیسم ادغام سازند

* «ترکان جوان» (Jön Türkler)، جنبشی اصلاح‌طلب و ملی‌گرا در اواخر امپراتوری عثمانی بودند که در سال ۱۹۰۸ م انقلابی را به ثمر رساندند. هدف آن‌ها نوسازی، مشروطه‌خواهی و مقابله با استبداد سلطان عبدالحمید دوم بود. اقدامات آن‌ها راه را برای تأسیس جمهوری ترکیه توسط آتاتورک هموار کرد.

* مجلس ملی کبیر ترکیه در ۳ مارس ۱۹۲۴ (۱۲ اسفند ۱۳۰۲ ش) نهاد خلافت را رسماً منحل کرد. این اقدام نماد اوج سکولاریسم کمالیستی بود و ترکیه را به طور کامل از میراث امپراتوری عثمانی جدا می‌ساخت؛ گسستی که در ایران با وجود اصلاحات گسترده، هرگز به این شکل رخ نداد.

و به این وسیله، برتری ایرانیان را بر برادران عرب و ترک خود به اثبات برسانند. تشیع به منزله‌ی «ملی‌سازی» اسلام از سوی ایران،* چنین بازنمایی شد.^{۲۷}

شرایط ویژه‌ی به قدرت رسیدن رضاشاه، این پیمان شکننده میان ناسیونالیسم ایرانی و خاص‌گرایی شیعی را بیش از پیش برجسته ساخت. برخلاف آتاتورک، رضاشاه با کودتای نظامی به قدرت رسید. قدرت تازه‌ی او نه بر پایه‌ی یک جنبش اجتماعی یا طبقه‌ی اجتماعی، بلکه با ایجاد ارتشی مدرن تثبیت شد. او، در حالی که ارتش را چه از نظر نظامی و چه از نظر مشروعیت بخشی به اقتدارش از طریق کارزارهای متعدد برای سرکوب جنبش‌های محلی و نافرمانی‌های عشیار پی‌ریزی می‌کرد، زیرکانه خود را در فضای ناشی از خصومت و بی‌اعتمادی متقابل میان دو نیروی اصلی سیاسی جای داد: از یک سو دموکرات‌های سکولار که تشنه‌ی رهبری قدرتمند و مدرن بودند تا نفوذ روحانیت را از میان بردارند و مردم و مملکت را نجات دهند؛ از سوی دیگر روحانیت که با افزایش نفوذ روشن‌فکران و سیاست‌مداران ضدروحانیت تهدید می‌شد و از تحولات ترکیه عمیقاً نگران بود. او از حمایت گروه نخست برای تصویب قوانینی مانند قانون سربازی، علی‌رغم اعتراضات روحانیت استفاده کرد و با تکیه بر حمایت روحانیت شیعه، احمدشاه را از سلطنت برکنار کرد و مطبوعات و مجادلات سیاسی بی‌سامان را سرکوب نمود.^{۲۸}

در دوران رضاشاه، اصلاح‌طلبان عصر مشروطه با دوراهی مواجه شدند: اصلاحاتی که در نظر داشتند، نه از راه چشم‌انداز نخستین‌شان، یعنی نظام پارلمانی، بلکه از راه ساخت دولتی کورپوراتیستی* که هیچ‌گونه ابتکارعمل مستقل شهروندان را

*منظور نویسنده این است که ناسیونالیسم ایرانی، به جای تقابل کامل با اسلام، مذهب تشیع را به عنوان نسخه‌ی «ایرانی‌شده» و متمایز اسلام معرفی کرد. از این طریق، هم هویت اسلامی حفظ می‌شد و هم برتری یا تفاوت هویتی ایرانیان نسبت به همسایگان سنی‌مذهب (ترک و عرب) برجسته می‌گردید.

*دولت کورپوراتیستی (Corporatist State)، یک نظام حکومتی است که در آن دولت، جامعه را از طریق تشکلهای بزرگ اجتماعی-اقتصادی (مانند سندیکاها، کارگری، اتحادیه‌های کارفرمایی و اصناف) که خود ایجاد یا کنترل می‌کند، سازماندهی و مدیریت می‌نماید. در این مدل، این نهادها مستقل نیستند و به عنوان ابزاری برای اعمال سیاست‌های دولتی، سرکوب جنبش‌های مستقل و ایجاد وحدت

برنمی‌تافت، قابل تحقق بود. برای نمونه، تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۱۰ ش، تمام انجمن‌ها و نشریات مستقل زنان بسته شدند؛* در حالی که هم‌زمان دولت، اجرای اصلاحات مورد نظر آن‌ها را بر عهده گرفت؛ مانند تأسیس مدارس دخترانه، تشویق زنان به تحصیلات عالی، به‌کارگیری آن‌ها در ادارات دولتی، گشودن برخی عرصه‌های عمومی به روی مشارکت زنان و الزام به کشف حجاب.^{۲۹} بر اساس منابع تاریخی موجود، بسیاری از اصلاح‌طلبان و روشن‌فکران مرد با دوراهی تلخ و دشواری روبه‌رو شدند. هنگامی که رضاخان برای مدتی کوتاه کارزاری برای برچیدن سلطنت و تأسیس جمهوری* به رهبری خود به راه انداخت، بسیاری از روشن‌فکران جمهوری‌خواه برای جلوگیری از قدرت‌گرفتن او علیه تشکیل جمهوری کارزار کردند.^{۳۰} (با نگاه به گذشته و بررسی تاریخی، درستی این کارزار متقابل محل بحث است؛ چراکه رضاخان در هر صورت خود را به‌عنوان دیکتاتور تثبیت کرد؛ اما این بار نه به‌عنوان رئیس‌جمهور، بلکه به‌عنوان پادشاهی مستبد.) دیگر اصلاح‌طلبان نیز به این نتیجه رسیدند که مخالفت با رضاشاه مهلک و بیهوده است و از فعالیت سیاسی کناره‌گیری کردند. برخی دیگر نیز تشخیص دادند هر اصلاحی که بتوان از راه خدمت به دولت کورپوراتیستی متمرکز به دست آورد، برای احیای جامعه‌ی ایران حیاتی است؛ حتی شماری، بنای دولت کورپوراتیستی نیرومند و متمرکز را تجسم ملیت نوین ایران می‌دانستند.

ملی آمرانه (از بالا به پایین) عمل می‌کنند. این رویکرد در دوره‌ی رضاشاه برای پیشبرد نوسازی و تمرکز قدرت به کار گرفته شد.

* صدیقه دولت‌آبادی (۱۲۶۱-۱۳۴۰)، از پیشگامان جنبش زنان و مؤسس نشریه‌ی «زبان زنان»، نمونه‌ی برجسته‌ای از همین دوراهی است. او که سال‌ها برای حقوق زنان به طور مستقل مبارزه کرده و پیش از فرمان رسمی رضاشاه، داوطلبانه کشف حجاب کرده بود، پس از تعطیلی نهادهای مستقل، فعالیت خود را در «کانون بانوان» که نهادی دولتی بود، ادامه داد. سرنوشت او به خوبی پیچیدگی رابطه‌ی میان فعالان مستقل و دولت مدرن‌ساز اقتدارگرا را که نویسنده به آن اشاره دارد، به تصویر می‌کشد.

* اشاره به تلاش رضاشاه در سال ۱۳۰۳ ش برای اعلام «جمهوری» به تقلید از آتاتورک. این طرح با مخالفت شدید روحانیون برجسته مانند سید حسن مدرس و حمایت بخشی از روشن‌فکران مواجه شد و در نهایت ناکام ماند. در نتیجه، رضاخان مسیر خود را به سمت تأسیس سلطنت پهلوی تغییر داد.

آیا اصلاح‌طلبان زن در همان دوره با دوراهی روبه‌رو شدند و انتخاب‌های مشابهی داشتند؟ تاکنون عملاً هیچ منبعی در دسترس نیست که نشان دهد زنان در برابر تعطیلی انجمن‌ها و نشریات خود ایستادگی کرده باشند. بیشتر روایت‌های موجود از این دوره، هنگام بحث درباره‌ی افول گروه‌ها و فعالیت‌های مستقل زنان در دوران رضاشاه، بر موضوع سرکوب تأکید بسیاری دارند. برای مثال، سناساریان* «اولین و آشکارترین دلیل» را «وجود رهبری اقتدارگرا که تمایل به استفاده از زور داشت، می‌داند. رضاشاه به سخت‌گیری در مجازات کسانی که مقاومت می‌کردند، شهره بود».^{۳۱} بی‌آن‌که تأثیر خشونت فراگیر رضاشاه را انکار کنیم، باید پذیرفت که در میان فعالان حقوق زنان، مخالفان اندکی در برابر انحلال انجمن‌هایشان و محدود شدن نشریاتشان مقاومت کردند. مهم‌تر از آن، همان‌گونه که سناساریان توضیح می‌دهد، «بسیاری از علاقه‌ی حکومت تازه به مسائل زنان استقبال کردند. آن‌ها مدت‌ها به‌تنهایی و بدون حمایت فعالیت کرده بودند و پیوستن به دولتی که قدرت اجرایی داشت، برایشان گشایش محسوب می‌شد. فمینیست‌هایی چون زندخت شیرازی* شیفته‌ی رضاشاه بودند و به او در پیشبرد خواسته‌های زنان امید فراوان داشتند. بسیاری از این زنان نیز برای پیوستن به حکومت تازه درنگ نکردند».^{۳۲} بسیار ساده‌انگارانه خواهد بود که این زنان را با برجسب بورژواهای خائن به آرمان فمینیستی، نادیده بگیریم؛ اما به یک معنا، این زنان سرخوردگی مضاعفی* از مشروطه‌خواهی را تجربه کرده بودند. آن‌ها نه‌تنها

* الیز سناساریان (Eliz Sanasarian)، پژوهشگر و استاد علوم سیاسی ایرانی-آمریکایی است که کتاب او با عنوان «جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۱۳۵۷» یکی از منابع کلاسیک در این حوزه محسوب می‌شود. این کتاب را نوشین احمدی خراسانی به فارسی برگردانده است (تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴).

* فخرالملوک شیرازی (۱۲۸۷-۱۳۳۱ ش)، با نام مستعار زندخت، از شاعران، روزنامه‌نگاران و فعالان حقوق زنان در دوران پهلوی اول بود که از حامیان اصلاحات رضاشاه به شمار می‌رفت.

* نویسنده از این اصطلاح برای بیان دو شکست همزمان برای فعالان زن استفاده می‌کند: (۱) سرخوردگی از کل پروژه‌ی مشروطه و ناکامی نظام پارلمانی در ایجاد ثبات و پیشرفت. (۲) سرخوردگی ویژه از همکاران

تحت تأثیر فضای سیاسی کلی که از تجربه‌ی پارلمانی به‌سوی «دیکتاتوری انقلابی» گرایش یافته بود، قرار داشتند؛ بلکه به‌طور ویژه از خود مشروطه‌خواهان نیز سرخورده شدند. نخست، مشروطه‌خواهان حق رأی زنان را رد کردند. دوم، با آن‌که حاضر بودند در موضوع‌هایی چون تأسیس دستگاه قضایی سکولار از سنت و قوانین اسلامی فاصله بگیرند؛ اما هنگامی که پای مسائل زنان به میان می‌آمد، تمام تلاش خود را برای دفاع از دین به کار می‌بستند. وقتی مشروعیت انجمن‌های زنان در مجلس مطرح شد، تقریباً اتفاق نظر وجود داشت که چنین انجمن‌هایی غیراسلامی، خطرناک و برهم‌زننده‌ی اخلاق عمومی هستند.^{۳۳} این سرخوردگی مضاعف می‌توانست تا حدی توضیح دهد که چرا نخستین انجمن‌ها و نشریات زنان پس از شکست و بر باد رفتن جنبش مشروطه شکوفا شدند و همچنین تبیین کند که چرا جست‌وجو برای «رهبری مدرن» در جایی که جنبش مدرن ناکام مانده بود، بسیار آسان‌تر و معقول‌تر می‌نمود.

پیامدهای رادیکال دوره‌ی دولت‌سازی رضاشاه در بازتعریف مؤلفه‌های «مسئله‌ی زن»، پس از کناره‌گیری او در سال ۱۳۲۰ آشکار شد. ظهور و تثبیت دولتی کورپوراتیستی، بازتاب سیاسی مخالف خود را در قالب برنامه‌های سیاسی حزبی کل‌نگر یافت. در ناآرامی‌های سیاسی آشکار، مناظرات عمومی و بازترکیب سیاسی سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، سیاست ایران حول محور برنامه‌های سیاسی حزبی و سازمان‌هایی چون حزب توده، حزب دموکرات و جبهه‌ی ملی شکل گرفت. در همین راستا، «مسئله‌ی زن» به بخشی از آرمان‌شهرهای جامع سیاسی، همراه با طرح‌هایی برای تحول اجتماعی بدل شد، نه این‌که همچون دوره‌ی مشروطه بر موضوعات مشخصی چون آموزش زنان و قوانین خانواده متمرکز باشد. از این دوره به بعد، سازمان‌های زنان غالباً به‌مثابه بازوهای کمکی احزاب سیاسی پدید می‌آمدند. این امر بیانگر سلسله‌مراتبی روشن در اولویت‌ها بود: تبعیت و جذب «مسئله‌ی زن» در خدمت دولت‌سازی دوران رضاشاه، اینک بازتاب مخالف خود را در تبعیتش از آرمان‌های سیاسی والائتری یافت.

مرد مشروطه‌خواه خود که در مورد حقوق زنان (مانند حق رأی) محافظه‌کارانه عمل کرده و از ارزش‌های اسلامی دفاع می‌کردند.

این بازتعریف و سلسله‌مراتب‌سازی در این دوره تنها به‌گونه‌ای جزئی رخ داد؛ اما در دوره‌ی تثبیت قدرت دولت با محمدرضا شاه، به شکلی کامل تحقق یافت.

محمدرضا شاه: شهروندان در نقش بهره‌مندان سیاست‌گذار از دولت

تغییرات مهمی در ماهیت دولت پهلوی تحت حکومت محمدرضا شاه، پس از آن‌که او قدرت خود را در دهه‌ی ۱۳۳۰ تثبیت کرد، پدید آمد. رژیم پس از سال ۱۳۳۲ در ایران اغلب به‌مثابه جعبه‌ی سیاهی بیست‌وپنج‌ساله از سرکوب و/یا مدرنیزاسیون تلقی شده است که واکاوی آن به تازگی آغاز شده است. با بررسی موشکافانه‌تر آشکار می‌شود که دوره‌ی ۱۳۳۸ تا ۱۳۴۲ (۱۹۵۹-۱۹۶۳) از نظر سیاسی برای دولت ایران و نیز برای سیاست و جامعه‌ی ایران دوره‌ای سرنوشت‌ساز بوده است.

در سطح دولت، تغییر چشم‌گیری در ماهیت حکومت شاه رخ داد؛ به تعبیر یکی از پژوهشگران، این دگرگونی از پادشاهی سنتی به دولت سلطانی (sultanistic state) صورت گرفت.^{۳۴} آنچه این تغییر را ممکن ساخت، درآمدهای روزافزون نفتی بود که به دولت اجازه داد به تدریج استقلال بیشتری از جامعه‌ی مدنی پیدا کند. دولت دیگر برای کسب درآمد به مالیات‌های داخلی یا حتی به تولیدات داخلی برای بقا وابسته نبود و این امر موجب شد میزان مشارکت سیاسی نخبگان در عرصه‌ی سیاست به طرز چشمگیری کاهش یابد؛ تا آن‌جا که در نهایت، بدنه‌ی تصمیم‌گیرندگان مطرح سیاسی به شخص شاه تقلیل یافت.^{۳۵} برای نمونه، تفاوت‌های چشمگیری میان انتخابات مجلس در دهه‌ی ۱۳۳۰ و انتخابات از میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد وجود داشت. در دهه‌ی ۳۰، مجلس تحت سلطه‌ی مالکین و افراد بانفوذ بود که به‌عنوان حامیان محلی، قادر بودند پیروان انتخاباتی خود را بسیج کنند و در مقابل، نسبت به آن‌ها نوعی حس تعهد پدرسالارانه داشتند.

از سال ۱۳۴۴ به بعد، با برگزاری انتخابات مجلس بیست‌ویکم، این پیوند «ارگانیک» از میان رفت. تمامی نامزدها توسط وزارت کشور انتخاب و بررسی و شخصاً به وسیله‌ی شخص شاه تأیید صلاحیت می‌شدند. اگر کسی می‌خواست به‌عنوان نماینده‌ی مجلس

برگزیده شود، دیگر این زمین‌دار محلی نبود که باید رضایتش را جلب می‌کرد، بلکه شخص شاه بود و در مقابل، نمایندگان نیز تنها به شخص او وفادار بودند.^{۳۶} نخبگان سیاسی پیشین به کلی از دایره‌ی تصمیم‌گیری خارج شدند و لایه‌ای تازه از تکنوکرات‌های منصوب شاه به کار گمارده شدند. گروه نخست سیاست‌زدایی شدند و گروه دوم اساساً غیرسیاسی بودند.^{۳۷} شاه نیز به نوبه‌ی خود نه به‌عنوان رئیس یا حتی مظهر دولت (چنان‌که پدرش خود را چنین معرفی می‌کرد)، بلکه خود را به‌منزله‌ی خود دولت می‌پنداشت.^{۳۸} مطالعه‌ی نوشته‌های او به‌روشنی این را نشان می‌دهد: در حالی که رضاشاه معمولاً عباراتی مانند «انتظار دارم دولت من این اصلاحات را به انجام برساند» به کار می‌برد، پسرش می‌گفت: «این اصلاحات را خودم انجام می‌دهم».^{۳۹} سرانجام، او خود را نه تنها قدرت یگانه‌ی تصمیم‌گیر، بلکه معمار جامعه و منشأ خیرخواهی مطلق تمامی پیشرفت‌ها می‌دانست. نکته این است که او نه تنها می‌خواست ایران به «تمدن بزرگ» دست یابد، بلکه این پیشرفت می‌بایست کاملاً ساخته و پرداخته‌ی خود او باشد: «نباید حتی موردی پیش بیاید که ما آن را پیش‌بینی نکرده و درباره‌اش تصمیمات لازم را نگرفته باشیم».^{۴۰} به‌گفته‌ی گودل (Goodell)، «مدرنیزاسیون غیرقابل مذاکره بود»^{۴۱} و «خیرخواهی سخت‌گیرانه‌ی» شاه «مرزهای آزادی، ابتکار عمل و کنترل» را مشخص می‌کرد.^{۴۲} جامعه می‌بایست بر پایه‌ی طرحی بزرگ ارتقا یابد؛ طرحی که هرگز نباید زمینه‌ساز توقع، اعتمادبه‌نفس یا ابتکار عمل شود: «کنترلی به‌مراتب ظریف‌تر از "سرکوب"».^{۴۳}

به همین ترتیب، از شهروندان دیگر انتظار نمی‌رفت در ساختن دولت سهیم باشند یا در خدمت آن قرار گیرند؛ بلکه باید بهره‌مندان سپاسگزار آن می‌بودند.^{۴۴} وفاداری به شخص شاه، «ولی‌نعمت بزرگ» (Great Benefactor)، جایگزین وفاداری به دولت به‌عنوان معیار شهروندی شد. مردم نیز برای مدتی، با رضایتی منفعلانه به قواعد قدردانی تن دادند تا زمانی که به این باور رسیدند که «ولی‌نعمت بزرگ» عادل نیست و در نتیجه باید سرنگون شود.

تغییر مهم دوم در این دوره، به سرنوشت سازمان‌های سیاسی سکولار، مانند جبهه‌ی ملی و حزب توده مربوط می‌شد. شاه برنامه‌ای شامل اصلاحات اجتماعی و

اقتصادی را به عنوان «انقلاب سفید»^{*} اختیار کرد. حزب توده با حمایت تلویحی خود از این برنامه، بیش از پیش مشروعیت سیاسی خود را به عنوان نیروی مخالف از دست داد. اما جبهه‌ی ملی، کاملاً فلسفه‌ی وجودی سیاسی خود را از دست داد. این جبهه در سال ۱۳۳۲ با قدرت سرکوب شده بود؛ اما در سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۲ از نظر سیاسی زائد شد. برنامه‌ی اصلاحات شاه بسیار متهورانه و رادیکال‌تر از هر آنچه جبهه‌ی ملی تاکنون ارائه داده بود، به شمار می‌رفت. پایان سیاسی جبهه‌ی ملی در همین دوره رقم خورد، نه در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۵۸.

سومین تغییر مهم، شکل‌گیری سیاست اسلامی به عنوان الگوی سیاسی جدید در ایران بود. در این جا، تلاقی دو جریان رخ داد: سیاسی‌شدن بخش مهمی از روحانیت اسلامی، تحت رهبری [آیت‌الله] خمینی و اسلامی‌شدن سیاست‌هایی که پیش‌تر سکولار بودند؛ همان‌طور که در پیدایش سازمان‌هایی همچون *نهضت آزادی ایران* (به رهبری بازرگان) و محبوبیت و برجستگی روشن‌فکرانی چون جلال آل‌احمد و علی شریعتی مشاهده شد.^{۴۵}

با این تحولات، «مسئله‌ی زن» نیز دستخوش تغییر مهمی شد. با افول سیاست‌های سکولار، گفتمان‌های مربوط به زنان در عرصه‌ی سیاست اپوزیسیون به تدریج اخلاقی و سرانجام اسلامی شد. فضای مستقل «مسئله‌ی زن» در سیاست طبقه‌ی فرادست جامعه، جایی که ابتکارات مهمی از آن برخاسته بود، به‌طور کامل زدوده شد و جای خود را به ابتکارات دولت یا به بیان دقیق‌تر، ابتکارات شخص شاه داد.

نگرش شاه به حقوق زنان، بیانگر دیدگاه تازه‌ی او نسبت به ماهیت حکومت خویش بود: حقوق زنان باید به عنوان عطای ملوکانه تلقی می‌شد.^{۴۶} تمام ابتکارات زنان، حتی آن‌هایی که ماهیت خیریه داشتند، باید به وسیله‌ی دولت به گونه‌ای مرکزی جلب و کنترل می‌شد؛ این یعنی دولت (و در واقع شخص شاه) تنها مرجع تصمیم‌گیری

^{*} انقلاب سفید مجموعه‌ای از اصلاحات اقتصادی-اجتماعی بود که محمدرضا شاه پهلوی در سال ۱۳۴۱ ش (۱۹۶۳ م) به همه‌پرسی گذاشت. این برنامه شامل اصولی چون اصلاحات ارضی، سهم کردن کارگران در سود کارخانه‌ها، ایجاد سپاه دانش و مهم‌تر از همه، اعطای حق رأی به زنان بود. این «انقلاب از بالا»، ستون اصلی برنامه‌ی نوسازی شاه در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی بود.

درباره‌ی زمان اجرای هر ابتکاری بود. در این زمینه، تضاد چندانی میان دیدگاه‌های سنت‌گرایانه‌ی شاه نسبت به نقش زنان (در نوشته‌های پیشینش)،^{۴۷} تحقیر زنان از جانب او که در مصاحبه‌اش با فالاچی بازتاب یافته است،^{۴۸} از یک سو و اصلاحاتی برای زنان و به نیابت از آن‌ها انجام داد، از سوی دیگر، وجود ندارد. همانند آن‌چه در مورد کل جامعه صدق می‌کرد، این شاه بود که نقشی ارتقابخش را ایفا می‌کرد. زمان‌بندی با او بود و حدود و مرزها نیز از جانب او تعیین می‌شد.

در آغاز، سازمان‌های زنان که در دهه‌ی ۱۳۲۰ تشکیل شده و از سرکوب‌های دهه‌ی ۱۳۳۰ جان سالم به‌در برده بودند، به تدریج تحت قیمومیت اشرف پهلوی، خواهر شاه، در یک سازمان مرکزی ادغام شدند. ابتدا در سال ۱۳۳۵، چهارده انجمن زنان تشکلی با ساختار غیرمنسجم برای هماهنگی فعالیت‌های خود تشکیل دادند. برخی از این انجمن‌ها به اقلیت‌های مذهبی تعلق داشتند؛ مانند انجمن زنان زرتشتی، انجمن زنان یهودی و انجمن زنان ارمنی. برخی دیگر مربوط به فارغ‌التحصیلان کالج آمریکایی بودند یا مانند انجمن راه نو تعریف گسترده‌تری داشتند.^{۴۹} طی دو سال، این نهاد هماهنگ‌کننده، منحل و در یک نهاد دولتی به نام شورای عالی سازمان‌های زنان، به ریاست اشرف پهلوی، ادغام شد. اهمیت این تغییر از دید زنان فعال در این عرصه پنهان نماند: «حالا این یک جنبه‌ی قضیه است و یکی هم من فکر می‌کنم که تشکیلات به این فکر بوده که والا حضرت اشرف را که یک آدم ز رنگ و لایقی هم هست، بگذارند در رأس سازمان‌های زنان؛ از یک طرف کمک بدهند و از یک طرف تحت کنترل خودشان باشد، تحت کنترل دستگاه که حساب‌ها از دست در نرود.»^{۵۰} با افزایش مرکزگرایی و تصاحب تمامی عرصه‌های عمومی توسط دولت در دهه‌ی ۱۳۴۰، شورای عالی منحل شد و سازمان واحدی تحت عنوان سازمان زنان ایران* جایگزین آن شد. شماری از انجمن‌های قدیمی به‌طور غیررسمی به حیات خود ادامه دادند؛ اما این‌بار، برخلاف

* این سازمان که دبیرکلی آن را اشرف پهلوی بر عهده داشت، نهاد اصلی متولی امور زنان در دوران محمدرضا شاه بود. سازمان زنان در تصویب قوانینی مانند قانون حمایت از خانواده و افزایش مشارکت اجتماعی زنان نقش داشت، اما به دلیل وابستگی شدید به دربار و فقدان استقلال، همواره از سوی منتقدان به عنوان ابزاری تبلیغاتی برای رژیم نقد می‌شد.

گذشته که یکی از چندین انجمن تقریباً برابر بودند، در برابر سازمان واحد و قدرقدرتی قرار داشتند که دارای نیرو و بودجه‌ی چشم‌گیری بود.⁵¹ هرچند به خاطر از دست رفتن حوزه‌های کوچک خودگردان رنجیده‌خاطر بودند، فعالان زن این انجمن‌ها به سرعت آموختند که اهداف و فعالیت‌های خود را با ابتکارات شاه سازگار کنند. افزون بر این، فعالان زن طبقه‌ی فرادست در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ با گروه تازه‌ای از زنان مواجه شدند که محصول تغییرات اواخر دهه‌ی ۱۳۳۰ و دهه‌ی ۱۳۴۰ بود. این گروه تازه، هم تعداد بیشتری داشت و هم تا حدی جایگزین و حتی موجب پراکنده شدن بخشی از فعالان پیشین شد. پیش از دهه‌ی ۱۳۳۰، زنان طبقات فرادست جامعه در بوروکراسی دولتی مشغول به کار نبودند و تنها در فعالیت‌های خیریه‌ی داوطلبانه مشارکت می‌کردند. از نظر آن‌ها، تنها زنان طبقات فرودست برای دستمزد کار می‌کردند؛ اما تا اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ این وضعیت دگرگون شده بود. قشر کاملی از زنان طبقات فرادست و متوسط جامعه مشغول به کار بودند؛ نه تنها به عنوان متخصصان ماهر (مانند پزشک، مهندس، معمار، داروساز، استاد دانشگاه و قاضی)، بلکه در سطوح گوناگون بوروکراسی دولتی نیز فعالیت می‌کردند. کار مزدی برای زنان قابل احترام شده بود.⁵² همین گروه تازه از زنان بعدها فعالان و رهبران سازمان زنان ایران را تشکیل داد.

میان این دو نسل، تفاوت‌های چشم‌گیری جریان داشت. نسل پیشین اغلب از خانواده‌های اشرافی‌تر می‌آمدند، بیشتر در امور خیریه‌ی داوطلبانه فعالیت داشتند و رضایت خاطر خود را از اعتبار و جایگاه اجتماعی که این فعالیت‌ها برایشان به همراه داشت، به دست می‌آوردند. مرکزی شدن تمام فعالیت‌های زنان، از جمله امور خیریه، در سازمان زنان ایران و نهادهای دولتی، این‌گونه فعالیت‌ها را از اعتبار شخصی ربود و موجب بی‌نام‌ونشان شدن آن شد؛ به گونه‌ای که افتخار آن نصیب دولت (و به طور روزافزونی شاه) می‌گشت. اگرچه بسیاری از این چهره‌های برجسته، در سطوح بالای حکومت برگزیده شدند و به عنوان نمایندگان مجلس، سناتور، وزیر و سفیر خدمت کردند؛ اما از این فقدان تأیید و کنترل فردی، عمیقاً رنجیده بودند. علاوه بر این، آن‌ها به نسلی از اشراف و طبقه‌ی فرادست ایران تعلق داشتند که دارای فرهنگ سیاسی مختص به خود بود و از دست رفتن آن را با نارضایتی می‌نگریستند. برخلاف لایه‌ی

نوظهور تکنوکرات‌های غیرسیاسی دولتی و همتایان‌شان در سازمان زنان ایران، آن‌ها چنین هویت مشترکی با نهادهای دولتی احساس نمی‌کردند. برای نسل تازه‌ی زنان عضو سازمان زنان ایران، دغدغه‌ی اصلی کارآمدی در عمل بود. آن‌ها محصول فرایند سیاست‌زدایی دولت در دهه‌ی ۱۳۴۰ بودند؛ به‌عبارتی، آن‌ها در بطن همین دولت نوین غیرسیاسی «متولد» شده بودند.

در این نظم تازه، «می‌دانستند» که برای پیشبرد هر کاری باید به حمایت و پشتیبانی سلطنتی وابسته باشند:

در هر اقدام حقوقی، یکی از مراحل همواره قانع‌کردن شاه بود که نقش او در سطح ملی، جوهره و نماد پدرسالاری محسوب می‌شد. از آن‌جا که شاه به‌طور منظم توسط ملکه و شاهزاده اشرف (که هر دو زنانی باهوش، فعال و حرفه‌ای بودند) در جریان امور قرار می‌گرفت و همواره نیز در معرض نگرش‌ها و افکار بین‌المللی بود، علاوه بر این، تصویری از ایران به‌عنوان کشوری «پیشرو» در ذهن داشت، گاهی اوقات کافی بود اهمیت آن پیشنهاد در توسعه‌ی ملی برای او تبیین شود.^{۵۳}

سازمان زنان ایران به ابزاری مهم برای به تصویر کشیدن شاه در سطح بین‌المللی، به‌عنوان حامی حقوق زنان در ایران تبدیل شد. در بُعد داخلی، این سازمان بخشی از انرژی فعالان زن را به سوی برنامه‌های محلی هدایت می‌کرد؛ درحالی‌که برخی از فعالان برجسته‌ی حقوق زنان باور داشتند که در قبال ارائه‌ی تصویری که شاه می‌خواست، می‌توانستند و توانستند برخی اصلاحات را به ثمر برسانند.

بااین‌حال، هیچ اصلاحی اجازه نداشت حتی به‌گونه‌ای جلوه کند که حاصل ابتکار و تلاش خود زنان بوده باشد. زمانی که در اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰، دولت بحث درباره‌ی اصلاح قوانین انتخابات را آغاز کرد، گروهی از زنان عضو شورای عالی سازمان زنان، از سوی اعضای برجسته‌ی اطرافیان شاه، از تلاش برای اعمال نفوذ بازداشته شدند.^{۵۴} بااین‌حال، هنگامی که شاه تصمیم به اعطای حق رأی گرفت، از زنان خواسته شد که با شرکت در همه‌پرسی ملی سال ۱۳۴۲، مراتب قدردانی خود را ابراز کنند. این‌که دولت آهنگ و جزئیات اصلاحات مربوط به زنان را مشخص کند، به روندی تثبیت‌شده تبدیل شد. عامل تعیین‌کننده‌ی زمان این اصلاحات، تا حدی وجهه‌ی بین‌المللی دولت

بود. برای مثال، دولت‌شاهی به یاد می‌آورد که تا سال ۱۳۴۲، تنها دو کشور، ایران و عربستان سعودی، نماینده‌ی مرد در کمیته‌ی امور زنان سازمان ملل داشتند. در همان سال، حکومت تصمیم گرفت این وضعیت خجالت‌آور است و از این‌پس باید یک زن به‌عنوان نماینده اعزام شود.^{۵۵} به همین ترتیب، او منشأ شکل‌گیری سازمان زنان ایران را به نگرانی‌های اشرف پهلوی نسبت می‌دهد؛ زیرا بسیاری از دیگر کشورها دارای سازمان‌های زنان با میلیون‌ها عضو بودند؛ درحالی‌که ایران چنین سازمانی نداشت.^{۵۶} او انتصاب خود به‌عنوان نخستین سفیر زن ایرانی (در دانمارک) در سال ۱۳۵۵ را به تصمیم دولت نسبت می‌دهد؛ مبنی بر این‌که زمان آن رسیده بود که کشور دارای سفیر زن باشد.^{۵۷} این نکته، به‌معنای انکار این حقیقت نیست که گروه بزرگی از زنان، چه در چارچوب سازمان زنان ایران و چه خارج از آن، در پیشبرد اصلاحات فعال بودند؛ به‌ویژه در حوزه‌ی اصلاح قوانین خانواده.^{۵۸} اما آنچه زمان و چگونگی اصلاح قانون را مشخص می‌کرد، وابسته به اراده‌ی آن‌ها نبود. اگر اصلاح خاصی به هر دلیلی در دستور کار دولت قرار نمی‌گرفت، هیچ تأثیری نمی‌داشت. برای نمونه، در اواسط دهه‌ی ۱۳۵۰، یک سناتور زن و وکیل سرشناس به‌نام منوچهریان* پیشنهاد کرد که شرط داشتن اجازه‌ی شوهر برای گرفتن گذرنامه توسط زنان متأهل لغو شود.^{۵۹} دولت این پیشنهاد را بدون دلیل آشکار، جز این‌که ابتکار و زمان آن از سوی دولت نبود، رد کرد و این تصمیم موجب شد منوچهریان از سیمت خود استعفا دهد. مطالعه‌ی خاطرات بسیاری از این زنان، الگویی منسجم را آشکار می‌کند: در هیچ موردی اشاره نشده که احساس کرده باشند سنت‌گرایی مردم مانع اصلاحات مربوط به زنان است؛ درحالی‌که بارها از

* دکتر مهرانگیز منوچهریان (۱۳۷۹-۱۲۸۵)، حقوق‌دان، نویسنده و از نخستین سناتورهای زن ایران بود. او یکی از منتقدان جدی نواقص حقوقی علیه زنان در دوران پهلوی بود و استعفای او در اعتراض به رد پیشنهادش مبنی بر لغو ضرورت اجازه‌ی شوهر برای دریافت گذرنامه، نمونه‌ای بارز از اختلاف میان فعالان مستقل و رویکرد نمایشی دولت بود.

ظاهرسازی دولت در مورد مسائل زنان گلایه کرده‌اند و از دستگاه* به‌عنوان مهم‌ترین مانع انجام‌دادن امور یاد کرده‌اند.

نه‌تنها مخالفان، تغییرات وضعیت زنان در دوران شاه را ظاهرسازی بی‌معنا تلقی می‌کردند؛ بلکه دولت‌مردان برجسته‌ی نظام پیشین نیز این تغییرات را چنین می‌نگریستند و [همچنان] می‌نگرند:

امتیازات اعطا شده بود. یعنی در دنبال یک محرومیتی که این طبقه احساس کرده باشند و بعد برای رفع آن محرومیت دست‌وپا کرده باشند، مبارزه کرده باشند، گفت‌وگو کرده باشند، دیالوگ داشته باشند؛ ولی به این ترتیب که نبوده است. شاه مملکت اراده کرده که جامعه‌ی ایران از لوکس برابری زن و مرد، در حدی که در کشورهای دیگر است، استفاده کند، یک لوکس بود. برای جامعه‌ی ما... در ایران چنین مطلبی مطرح نبود. در خارج، برای خاطر اینکه در زمینه‌ی حقوق خانواده، زن‌ها از امتیازات بیشتری استفاده کنند، مبارزه‌ها کردند، در ایران دودستی بهشان تقدیم کردند، زیادتر از حدشان هم دادند.^{۶۰}

میان دو دوره‌ی دولت‌سازی، یعنی دهه‌ی ۱۳۱۰ در مقابل دهه‌ی ۱۳۵۰، تغییر مهمی در معنای نمادین مسئله‌ی حقوق زنان در ایران پدید آمد. در دوره‌ی نخست، وضعیت زنان به‌عنوان نمادی از مدرنیته‌ی ملت و دولت نوین تلقی می‌شد. در دوره‌ی دوم، این وضعیت به نمادی از مدرنیته‌ی شاه و ترقی‌خواهی نیک‌خواهانه‌ی او نسبت به زنان بدل شد.

اخلاقی‌انگاری مسئله‌ی زن و ظهور سیاست اسلامی

زنان هم در ایدئولوژی و هم در عرصه‌ی عمل انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی جایگاه بسیار برجسته‌ای به دست آوردند. در ادبیات مربوط به اسلام و مواضع اسلامی درباره‌ی زن، چه در منابع موافق و چه مخالف، حتی در برخی از نوشته‌های پیشین

*واژه‌ی «دستگاه» در ادبیات سیاسی و اجتماعی ایران اغلب برای اشاره به بوروکراسی دولتی به کار می‌رود، اما با بار معنایی منفی؛ یعنی ساختاری عظیم، ناکارآمد، کند و اغلب مانع‌تراش که اراده‌ی فردی یا اصلاحات واقعی را در خود هضم یا متوقف می‌کند. اشاره‌ی گلایه‌آمیز به «دستگاه» در اینجا به همین معناست.

خودم،^{۶۱} تمایلی به یک رویکرد «ذات‌گرایانه» به اسلام مشاهده می‌شود. این رویکرد، اسلام را به مجموعه‌ای ثابت از آموزه‌ها و احکام درباره‌ی زنان فرو می‌کاهد و رویه‌ها و ایدئولوژی‌های کنونی جنبش‌های اسلامی را صرفاً پیاده‌سازی این آموزه‌ها می‌پندارد.^{۶۲} از همان ابتدا، این نگرش با دو گونه انتقاد روبه‌رو بود: اگر وضعیت کنونی سیاست اسلامی و تأثیر آن بر زنان ناشی از برخی آموزه‌های بنیادین درون اسلام است، چرا اکنون چنین پدیده‌ای رخ داده است؟ چرا این آموزه‌ها دهه‌ها پیش، هنگامی که جوامع سنتی‌تر بودند و پایبندی به هنجارهای دینی بیشتر بوده است، نقش تعیین‌کننده‌ای نداشتند؟ در این خصوص، یک تبیین جامعه‌شناختی نه‌چندان قانع‌کننده ارائه می‌شود که طبق آن: شهرنشینی میلیون‌ها دهقان پیش‌تر زمین‌دار را به شهرها کشانده است. این مهاجران تازه، مذهبی‌تر و سنتی‌ترند؛ در نتیجه، انگیزه‌ی تازه‌ای برای «تجدیدحیات دینی» پدید آمده است. با این حال، از دیدگاه جامعه‌شناختی، جنبش‌های اسلامی اخیر بر طبقه‌ی دهقانی استوار نیستند؛ بلکه عمدتاً از طبقه‌ی متوسط شهری و لایه‌های پایینی طبقه‌ی متوسط تشکیل شده‌اند. برای مثال، درباره‌ی زنان، فعال‌ترین و سرسخت‌ترین طرفداران «اسلامی‌سازی»، عمدتاً در میان فارغ‌التحصیلان دانشگاهی تحصیل کرده قرار دارند. دومین مسئله‌ی این دیدگاه‌های ذات‌گرایانه، تکرر سیاست‌های اسلامی است که از مواضع بنیادگرایانه تا اصلاح‌طلبانه‌ی مدرن را دربرمی‌گیرد و هر یک به اندازه‌ای مدعی‌اند که اسلام خودشان، اسلام اصیل و حقیقی است. با وجود چنین تنوعی از «اسلام‌های ذاتی» متکثر، چگونه می‌توان سلطه‌ی یک قرائت را صرفاً بر مبنای آموزه‌های عقیدتی آن توجیه کرد؟

برای غلبه بر این مسئله، باید با ظهور جنبش‌های اسلامی را نه به‌عنوان احیای مذهبی، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای سیاسی کنار بیاوریم؛ یعنی به‌عنوان نفی سیاسی آگاهانه‌ی غرب و اشکال سیاسی وابسته به آن (شامل ناسیونالیسم، سوسیالیسم، دموکراسی پارلمانی و...) در حمایت از برپایی نظم اسلامی؛ به‌عنوان تغییر جهتی که از مدرنیزاسیون به‌مثابه برنامه و دغدغه‌ی مرکزی جامعه، به سوی پالایش اخلاقی و بازسازی ایدئولوژیک حرکت می‌کند.^{۶۳}

ایران پس از کودتای ۱۳۳۲، نه تنها شاهد تثبیت و تحکیم دولتی جدید، بلکه شاهد تغییر تمام‌عیار در سیاست اپوزیسیون نیز بود. این دگرگونی در نهایت تمامی تجربه‌ی کشور در سده‌ی گذشته را در بر گرفت، طرد آن را اعلام کرد و از گذار به نوعی سیاست تازه خبر داد؛ سیاستی که سرانجام در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ تجلی یافت. مفهوم «غرب‌زدگی» که جلال آل‌احمد آن را رواج داد، به کانون این سیاست تازه تبدیل شد. در آغاز، تأکید بر دو نکته اهمیت دارد: نخست، این مفهوم توسط نسل کاملی از جوانان رادیکال ایرانی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ فارغ از تمایلات سکولار یا اسلامی پذیرفته شد و کتاب آل‌احمد با همین عنوان، توسط هر نیروی مخالفی خوانده و ستایش می‌شد.^{۶۴}

نکته‌ی دوم این است که مفهوم و احساسی که غرب‌زدگی تجسمی پر قدرت از آن بود، به معنای گسستی کامل از سیاست‌های گذشته، صرف‌نظر از گرایش یا بینش آن‌ها بود. این مسئله از همان ابتدا نه در قالب نقد «تندروی‌های مدرنیزاسیون»، بلکه در قالب نقدی بر کل این برنامه مطرح شد. این رویکرد، تنها با پیدایش «استبداد خیرخواهانه‌ی» شاه مخالف نبود، بلکه تجربه‌ی سیاسی کشور را از زمان جنبش مشروطه (۱۹۰۵-۱۹۱۱ م) به بعد، از جمله تجربه‌ی جبهه‌ی ملی و حزب توده، به مثابه سیاستی مبتنی بر بیگانگی و سلطه می‌نگریست. به بیان دیگر، این رویکرد نه تنها سیاست‌ها و برنامه‌های پهلوی را رد می‌کرد، بلکه سیاست‌های اپوزیسیون و اصلاح‌طلبی سراسر سده‌ی گذشته را نیز مردود می‌شمرد.

شاید در هیچ‌جا این طرد کامل به اندازه‌ی طرد «زن غرب‌زده» هم در تصور عامه و هم در تخیل روشن‌فکرانه با این شدت اثر نگذاشته باشد. «زن غرب‌زده» به یکباره تجسم تمامی آسیب‌های اجتماعی شد: او مصرف‌کننده‌ی اسراف‌گرا کالاهای امپریالیستی سرمایه‌داری وابسته و خارجی بود، مروج فرهنگ فاسد غرب به شمار می‌رفت، تاروپود اخلاقی جامعه را از هم می‌گسست و طفیلی بود که هیچ‌گونه رستگاری برایش متصور نبود.

به راستی زن غرب‌زده که بود؟ زن غرب‌زده در ابتدایی‌ترین و سطحی‌ترین شکلش، زنی تلقی می‌شد که «آرایش زیادی» داشت، «دامنش بیش‌از اندازه کوتاه» بود، «شلوارش بیش‌از اندازه تنگ» یا «پیراهنش بیش‌از اندازه یقه‌باز» بود، در روابطش با

مردان «بیش‌ازاندازه آزاد» رفتار می‌کرد، «بیش‌ازاندازه بلند» می‌خندید و «در انتظار عمومی سیگار می‌کشید». آشکار است که این تصویر، بیانگر داوری ذهنی بود؛ دست‌کم تا اندازه‌ای تعریف آن به نگاه ناظر وابسته بود. در حالی که یک اسلام‌گرای تندرو هر زن بی‌حجابی را غرب‌زده به شمار می‌آورد، یک رادیکال سکولار شاید این مفهوم را به آنچه بعدها به‌عنوان «عروسک بزرگ‌شده‌ی رژیم پهلوی» شناخته شد، محدود می‌کرد. با این حال، هر دو جریان با صدایی واحد و با اطمینان، غرب‌زدگی و زن‌غرب‌زده را محکوم می‌کردند. پس نخ تسبیح مشترک این گوناگونی پیش‌داوری چه بود؟ شریف ماردین (Şerif Mardin)*، در بحث از نمونه‌ی رایج مرد «بیش‌ازاندازه غرب‌گرا» در ادبیات اواخر قرن نوزدهم عثمانی، استدلال می‌کند که «آنچه به‌ظاهر نقدی بر غرب‌زدگی افراطی است، در عمیق‌ترین سطح خود چیزی جز کنترل اجتماعی علیه کسانی نیست که از هنجارهای جامعه سر باز می‌زنند».^{۶۵} غرب‌زدگی، به‌عنوان نقدی اجتماعی و سیاسی در جامعه‌ی ایران دهه‌ی ۱۳۴۰، بیش از هر چیز ناظر بر کنترل اجتماعی بود. هنجارهای جامعه برای سنت‌گرایان اسلامی و چپ رادیکال سکولار یکسان نبود؛ اما نقاط اشتراک چشمگیری وجود داشت. نخست و شاید مهم‌ترین، «پذیرش مشروعیت حق جامعه برای تعیین حدود رفتار اخلاقی فردی» بود. دوم این‌که هرچند این حدود در دو سوی طیف مخالفان سیاسی تفاوت‌های چشمگیری داشت؛ اما رشته‌ای پیونددهنده جریان داشت که محکومیت مشترک زن‌غرب‌زده را ممکن و قابل‌فهم می‌ساخت: «حفظ حیا به‌عنوان ویژگی مطلوب برای زن». این ضرورت ما را به آغاز قرن بازمی‌گرداند؛ جایی که باید تنش میان مدرنیته و حیا را بررسی کرد؛ تنشی که از آن زمان تاکنون زن ایرانی را گرفتار کرده و بر زندگی او سایه انداخته است.

* شریف ماردین (۱۹۲۷-۲۰۱۷)، جامعه‌شناس و اندیشمند سیاسی برجسته‌ی تُرک بود که تحلیل‌های عمیقی از تاریخ امپراتوری عثمانی و گذار به جمهوری ترکیه ارائه داد. نظریه‌ی معروف او «مرکز-پیرامون» (Center-Periphery)، به درک شکاف تاریخی میان نخبگان دولتی سکولار و غرب‌گرا (مرکز) و توده‌های مردم و نخبگان محلی مذهبی و سنتی (پیرامون) در ترکیه کمک می‌کند. استدلال نویسنده در این مقاله، مبنی بر اینکه دولت ترکیه پس از فروپاشی خلافت توانست با قاطعیت بیشتری پروژه‌ی سکولار خود را پیش ببرد، با تحلیل‌های ماردین درباره‌ی چگونگی تثبیت قدرت توسط «مرکز» در دوران آتاتورک هم‌خوانی دارد.

پیش‌تر به تصویری که از زن در گفتمان نوین مدرنیته در ابتدای این قرن شکل گرفت، اشاره کردم؛ با تصویری که آن را «مدرن اما باحیا» نامیدم. این دوگانگی منشأ نوعی «شیزوفرنی» فرهنگی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی برای زنان غیرسنتی ایرانی شد و همچنان نیز پابرجاست.⁶⁶ مرز میان مدرنیته و حیا، ناچار مرزی است که به‌صورت اجتماعی تعریف می‌شود و همواره سیال است. همین امر زن را در وضعیتی دائماً مبهم و نامطمئن قرار می‌دهد. این مرز زمانی شفاف و قابل تشخیص می‌شود که نقض شود و این نقض، فرد متخلف را به حاشیه رانده و طردش کند. شاید بیان چند نمونه بتواند این نکته را روشن‌تر سازد. بیاپید با دقت بیشتری به این دو مفهوم بنگریم. «أُمْلُ» (بیش‌ازاندازه سنتی) و «جَلَفُ» (بیش‌ازاندازه بی‌بندوبار)، ظاهراً هر یک نفی‌کننده‌ی یکی از دو ارزش مدرنیته از یک‌سو و حیا از سوی دیگر هستند. اما این مرز را کجا باید ترسیم کرد؟ برای مثال، آرایش کردن دختر مجرد در خانواده‌ی سنتی، ناخودآگاه از چارچوب «هنجارهای جامعه» فراتر می‌رفت. در چنین محافلی، اگر دختری پیش از ازدواج ابروهایش را برمی‌داشت، او را هرزه به شمار می‌آوردند. نزد عده‌ای دیگر، همین عمل برداشتن ابرو، خود شرطی برای پذیرفته‌شدن به‌عنوان فردی مدرن بود؛ در غیر این صورت، فرد را «أُمْلُ» به حساب می‌آوردند. البته «میزان آرایش» نیز زمینی به‌مراتب پرمخاطره‌تر برای گام‌نهادن بود.

مشکلات مشابهی در مورد «عرف پوشش» نیز به میان می‌آمد. در اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰، زمانی که مینی‌ژوب مُد شد، دقیقاً طول دامن همین مسئله‌ی «مرزبندی» را پدید آورد. دامن بیش‌ازاندازه بلند بیانگر نگرش سنتی و کهنه بود؛ درحالی‌که دامن بیش‌ازاندازه کوتاه به‌عنوان دعوتی جنسی و نامقبول تلقی می‌شد. چگونه دختر جوانی می‌توانست بداند طول دامن مدرن اما باحیا دقیقاً باید چند سانتی‌متر باشد؟ این مرز اجتماعی تنها زمانی کاملاً آشکار می‌شد که نقض می‌گشت؛ برای نمونه، دختر جوانی که دامنش «بیش‌ازاندازه کوتاه» بود، در ملأ عام و در برابر حلقه‌ای از تماشاگران، به‌طور علنی مورد تجاوز قرار گرفت و همه‌ی آن‌ها با اتفاق نظر گفتند که خودش خواسته بود. شاید خطرناک‌ترین عرصه، روابط جنسی میان زن و مرد بود. زنی چون فروغ فرخزاد که نه‌تنها جرئت عبور از مرزهای پذیرفته‌شده‌ی روابط جنسی میان زن و مرد را به

خود داد، بلکه آشکارا و با افتخار سکسوالیته‌ی خود را در اشعارش به نمایش گذاشت، به حاشیه رانده شد؛ حتی در میان روشن‌فکرترین ایرانیان زمان خود. تنها پس از مرگش در سال ۱۳۴۵ زمانی که این‌گونه تابوشکنی‌ها به گذشته پیوسته و تنها در اشعارش باقی مانده بود، فروغ به چهره‌ای مقبول و بی‌خطر برای ستایش به‌عنوان شاعری بزرگ تبدیل شد.

اما چنین گسست‌هایی از ایده‌ی لزوم کنترل اجتماعی رفتار اخلاقی فردی، همچنان در حاشیه‌ی فرهنگ و زندگی اجتماعی ایران باقی ماند. در واقع، تنها در دوره‌ی پس از انقلاب ۱۳۵۷ بود که بحث‌هایی شکل گرفت که دوراهی پیش‌روی برخی زنان را به‌صورت تضاد میان انتخاب فردی و کنترل اجتماعی مطرح می‌کرد. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، بیان یا حتی تصور چنین مباحثی، «نهایت غرب‌زدگی» تلقی می‌شد.

در چنین بستری، جاذبه‌ی سیاست نوظهور اسلامی برای بخش چشمگیری از زنانی که اسیر این تنش‌ها بودند، آشکار می‌شود. زن مسلمان فعال و مبارز، به‌طور هم‌زمان هم *فاطمه* نماد پاکی و حیا و هم *زینب*،^{۶۷} نماد مقاومت و پایداری به اصول در سختی‌ها بود و به چاره‌ی نمادین برای این تنش‌ها تبدیل می‌شد.

در الگوی تازه‌ی اسلامی، «مسئله‌ی زن» به دو دلیل عمده وزنی شگرف یافت: نخست، در این تفکر، مانند برخی برداشت‌های سکولار جهان سوم، سلطه‌ی استعماری بر جوامع مسلمان (جهان سوم) نه از راه سلطه‌ی نظامی یا اقتصادی، چنان‌که نسل‌های پیشین ناسیونالیست و سوسیالیست استدلال می‌کردند، بلکه به‌وسیله‌ی تخریب دین و فرهنگ صورت گرفته است. انحطاط اخلاقی ستون فقرات طرح‌های استعماری محسوب می‌شود و در چنین دیدگاهی، زنان به‌عنوان مادر و همسر، بار مسئولیت سنگینی در حفظ سلامت اخلاقی و در نتیجه سرنوشت سیاسی کشور بر دوش دارند. دوم، به سکسوالیته‌ی زن قدرتی شگرف نسبت به مردان داده می‌شود و همین پایه‌ی تمامی استدلال‌های مربوط به جداسازی و حجاب محسوب می‌شود.

این دیدگاه تازه به خوبی در سرمقاله‌ای بازتاب یافته است که در تاریخ ۱۸ فروردین ۱۳۶۳ در نشریه‌ی «زن روز»، هفته‌نامه‌ی ویژه‌ی زنان در تهران منتشر شد. در این سرمقاله، بسیاری از اصول مهم ایدئولوژی تازه به صورت به هم پیوسته صورت‌بندی شده‌اند. متن با تأکید بر این نکته آغاز می‌شود که «اهداف سلطه جویانه‌ی» قدرت‌های

استعمارگر در روزگار ما نه از راه زور، بلکه در وهله‌ی نخست از راه تخریب فرهنگی تحقق یافته است. آزادی زنان به‌عنوان یکی از نمونه‌های این روند معرفی می‌شود: استعمار به‌خوبی از نقش حساس و حیاتی زن در شکل‌گیری فرد و جامعه‌ی انسانی آگاه بود. او را بهترین ابزار برای به‌زیرکشیدن ملت‌ها می‌دانست. به همین دلیل، با بهانه‌هایی همچون فعالیت اجتماعی، هنر، آزادی و جز آن، او را به سوی تباهی و سقوط سوق داد و از او عروسکی ساخت که نه تنها نقش انسانی خود را فراموش کرد، بلکه به بهترین ابزار برای تهی کردن دیگران از انسانیت‌شان بدل شد. در جوامع غربی که سرمایه‌داری در آنها مسلط است، آزادی زنان چیزی جز آزادی عربانی و تن‌فروشی نیست. در کشورهای توسعه‌نیافته، زنان به‌عنوان همدستان ناآگاه صاحبان قدرت، در نابودی فرهنگ بومی نقش ایفا می‌کنند. تا زمانی که فرهنگ بومی در شخصیت و اندیشه‌ی مردم یک جامعه زنده باشد، دست‌یافتن به حضور سیاسی، نظامی، اقتصادی یا اجتماعی در آن جامعه کار آسانی نیست. و زن بهترین وسیله برای از میان بردن فرهنگ بومی به سود امپریالیست‌هاست.

مهم است در این‌جا لحظه‌ای درنگ کنیم. در این سرمقاله تاکنون نکات چندانی دیده نمی‌شود که بسیاری از منتقدان رادیکال سکولار جمهوری اسلامی، شاید تنها به‌دلیل لحن آن، به آن معترض باشند. این همسانی دیدگاه میان حکومت کنونی و منتقدانش باید ما را متوجه این نکته سازد که ایده‌های نو در سال‌های پایانی حکومت شاه چه نفوذی بر گفتمان اجتماعی و سیاسی مخالفان داشته‌اند؛ نفوذی که حتی پس از فروپاشی هم‌بستگی مخالفان در دهه‌ی پس از انقلاب، همچنان تا حد زیادی بی‌چون‌وچرا باقی مانده است. باید از خود پرسیم چه چیزی در آغاز این همسانی قدرتمند دیدگاه را ممکن ساخت.

سرمقاله سپس با این عبارت‌ها، به بحث درباره‌ی ویژگی‌های خاص جوامع اسلامی ادامه می‌دهد:

در کشورهای اسلامی، نقش زن حتی حساس‌تر است. باور و فرهنگ اسلامی، مردمان این جوامع را به ایمان و آرمان‌هایی مجهز می‌سازد ... زن در این جوامع، با سپری مسلح است که او را در برابر توطئه‌هایی که انسانیت، شرافت و عفتش را هدف گرفته‌اند، محافظت می‌کند. این سپر در حقیقت همان حجاب اوست. به

همین دلیل ... فوری‌ترین و ضروری‌ترین وظیفه، کنار گذاشتن حجاب دیده شد ... سپس زن هدف تیرهای زهرآلود فساد، فحشا، برهنگی، بی‌بندوباری و امور بی‌ارزش قرار گرفت. بعد از این، او ابزاری شد برای خدشه‌دار کردن فرهنگ اسلامی جامعه، زدودن ایمان مردم و کشاندن جامعه در پی خود به سوی فساد، تباهی و انحطاط.

پس از بیان «ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی» تأثیر زنان بر جامعه‌ی ایران در دوران حکومت پهلوی، سرمقاله به اهمیت انقلاب اسلامی می‌پردازد:

در اینجاست که ما به شکوه و ژرفای انقلاب اسلامی ایران پی می‌بریم... امروز زن مسلمان به‌خوبی دریافته است ... که تنها راه حضور اجتماعی سالم و سازنده برای او، استفاده از حجاب و پوشش اسلامی است ...

انقلاب اسلامی به‌عنوان «شگفتی» توصیف شده است که زنان مسلمان باید به‌خاطر آن، نه صرفاً با بیان الفاظ، بلکه با «به‌کارگیری همه‌ی امکانات و ظرفیت‌هایی که خداوند به آن‌ها عطا کرده، شکرگزار خداوند باشند و به تثبیت جمهوری اسلامی یاری رسانند». برای امکان این شکرگزاری، سرمقاله به‌طور غیرمستقیم خطاب به مسئولان، از آن‌ها می‌خواهد زمینه‌ی مشارکت اجتماعی زنان را در تثبیت این «شگفتی» فراهم سازند:

مسئلاً روشن است که حضور فعال و مؤثر زنان ... در بسیاری از جایگاه‌ها مانند آموزش، حرفه‌های پزشکی، و آموزش عالی، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین، مسئولان باید زمینه‌ها را برای مشارکت زنان در جامعه فراهم آورند. زنان مؤمن و متعهد باید توانایی‌های خود را گسترش دهند تا برای انجام وظایف و مسئولیت‌های مهم اجتماعی که انقلاب اسلامی بر دوشان نهاده است، آماده شوند.

در این سرمقاله همچنین با تبیین ایدئولوژیک مراحل گوناگونی مواجه می‌شویم که سیاست‌های جمهوری اسلامی در قبال زنان پیموده است.^{۶۸}

در این سیاست‌ها، دو مرحله‌ی متمایز وجود داشت که فترتی میان آن‌ها وجود داشت. در مرحله‌ی نخست، بلافاصله پس از به‌قدرت رسیدن، سیاست‌ها در قبال زنان با هدف نابودی آنچه میراث فاسد گذشته تلقی می‌شد، شکل گرفت. این مرحله شامل لغو بسیاری از قوانینی بود که غیراسلامی به شمار می‌آمدند؛ حذف زنان از دستگاه قضایی، جداسازی زنان در اماکن عمومی، همچون اتوبوس‌ها، زمین‌های ورزشی و

سواحل و همچنین اجرای کارزاری برای تحمیل حجاب. اهمیت اجبار حجاب و رعایت پوشش مناسب به‌روشنی در همان سرمقاله نمایان است؛ جایی که حجاب به‌عنوان سپری حیاتی توصیف شده که نبود آن، زن را به موجودی فاسد بدل می‌کند و جامعه را در تمامی سطوح در معرض سلطه‌ی استعماری قرار می‌دهد. محور مرکزی این مرحله، پالایش جامعه و زنان بود. از آنجا که این پالایش به معنای حمله‌ای همه‌جانبه به تمامی دستاوردهای پنجاه سال اخیر بخشی از زنان شهری بود، چنین به نظر می‌رسید که نظام تازه قصد دارد زنان را به حوزه‌ی خانگی بازگرداند؛ امری که در نقش تعیین‌شده برای زنان در ساخت نظم جدید در قانون اساسی اسلامی مصوب آذر ۱۳۵۸ نیز به‌خوبی مشهود است.

پس از مرحله‌ی نخست، بحث‌هایی پیرامون نقش زنان در ساختن نظم نوین درگرفت. این بحث‌ها اساساً حول محور چگونگی رفع تنش میان نقش خانگی زنان و مسئولیت‌های اجتماعی آن‌ها در نظامی اسلامی می‌چرخید. آنچه سرانجام نتیجه‌ی این بحث‌ها را رقم زد، نه برتری نظری یکی از طرفین بر دیگری، بلکه مقتضیات جنگ ایران و عراق بود که تلفات انسانی عظیمی بر جمعیت مردان ایران تحمیل کرد. زنان در طیف وسیعی از فعالیت‌ها بسیج شدند: آن‌ها نیروی انسانی رختشوی‌خانه‌ها و آشپزخانه‌های بزرگی را که به جبهه خدمات‌رسانی می‌کردند، تأمین نمودند و در بیمارستان‌های نظامی به‌عنوان پرستار خدمت کردند. همچنین در بسیاری از ادارات دولتی، حضور مدنی پررنگ‌تری یافتند. برای مثال، برخلاف حمله‌ی اولیه به مهدکودک‌ها به‌عنوان توطئه‌ای امپریالیستی برای جداسازی مادران از فرزندانشان، اینک مراکز مراقبتی باکیفیت برای کودکان، ضرورتی اجتماعی معرفی می‌شد تا مادر بتواند با آسودگی خیال به انجام خدمات خود بپردازد.

شاید انتظار می‌رفت که اگر نظام اسلامی نیاز داشت تعداد بیشتری از زنان را به نیروی کار، ادارات دولتی و فعالیت‌های پشتیبانی جنگ جذب کند، مقررات مربوط به حجاب و محدودیت‌های سختگیرانه درباره‌ی اصول اخلاقی رفتار عمومی را تسهیل بخشد. اما رویه‌ی امور دقیقاً برعکس بود: هرچه حضور زنان در حیات اجتماعی پررنگ‌تر شد، رعایت و اجرای این محدودیت‌ها و اصول اخلاقی ضروری‌تر تلقی گردید تا اطمینان حاصل شود که این ارتباط روزافزون میان زنان و مردان، ناخواسته پایه‌های اخلاقی

جامعه را سست نکند و آن را در معرض نفوذ بیگانه قرار ندهد. به همین دلیل در سال‌های اخیر، هم کارزارهای متعددی برای ریشه‌کن کردن کوچک‌ترین مظاهر نقض اصول اخلاقی به راه افتاده است و هم‌زمان، سخن‌گویان و سیاست‌مداران برجسته‌ی نظام ضرورت مشارکت زنان در فعالیت‌های اجتماعی را به تفصیل شرح داده‌اند؛ البته در حد معقولی که به نقش آن‌ها به‌عنوان مادر و همسر لطمه‌ای وارد نکند.

در گفتار و کردار جمهوری اسلامی، ما شاهد غایت ایدئولوژیک‌سازی و ابزاری‌شدن «مسئله‌ی زن» هستیم. این مسئله از بدو پیدایش آن در میانه‌ی قرن نوزدهم، در ایران و سایر نقاط خاورمیانه، با قدرت در عرصه‌ی کشمکش میان ایدئولوژی‌ها و دولت‌های مدرن نوظهور و وابستگی‌ها و سلسله‌مراتب اجتماعی پیشامدرن شکل گرفته است. مفهوم پرتنش «زن مدرن اما باحیا» برآمده از میل مرد مدرن برای داشتن همتایی زن و مدرن بود. زن سنتی در نگاه مرد ترقی‌خواه قرن نوزدهم، به جایگاه نمادین عقب‌ماندگی اجتماعی بدل شد. با این حال، مرزهای امر نو در تنش با مجموعه‌ای دیگر از نمادها تعریف می‌شد: زنان هم‌زمان به جایگاه نمادین اخلاق اجتماعی و محافظه‌کاری فرهنگی نیز تبدیل شدند. گسست از عقب‌ماندگی، بی‌آن که مرزهای اخلاق اجتماعی درنوردیده شود یا به فرهنگ ملی/اسلامی که ایدئولوژی‌های مدرن در بستر آن شکل گرفتند خیانت شود، به مأموریت ناممکن مدرن بودن و در عین حال باحیا و اصیل ماندن، بدل گشت.

علاوه بر این، با تثبیت دولت پهلوی، زنان به موضوعی برای تقابل بر سر وابستگی‌ها بدل شدند؛ زیرا از یک‌سو نقش حیاتی در برنامه‌ی دولت برای تحول اجتماعی یافتند و از سوی دیگر، همچنان در کانون مطالبات اسلامی درباره‌ی جامعه‌ی اخلاق مدار قرار داشتند. این کشمکش میان دولت مدرن و خدای سنتی چارچوب‌های تنگاتنگی را ترسیم کرد که در آن زنان کوشیدند «مسئله‌ی زن» را از آن خود کنند.

در هیچ‌کجا این فضا به‌اندازه‌ی جمهوری اسلامی محدود و تنگ نشده است؛ تا جایی که با یگانگی کامل خدا و دولت، این فضا عملاً از میان رفته است. اشتیاق وجودی‌ای که بسیاری از زنان ایرانی اکنون با آن به فمینیسم روی آورده‌اند تا به زحمت فضایی اجتماعی برای خود دست‌وپا کند، همتای خود را در آن اشتیاقی می‌یابد که دولت اسلامی با آن عزم کرده است تا زنان را بر اساس تصویر الهی‌اش قالب‌ریزی کند.

زن ایرانی برای داشتن اتاقی از آن خود، اکنون با وظیفه‌ی واژگون ساختن خدا و دولت روبه‌روست.

سپاسگزاری

نسخه‌ی نخست این مقاله در سمیناری با عنوان «زن، دولت و اسلام» که به ابتکار Deniz Kandiyoti در تاریخ ۱۵ تا ۱۶ مه ۱۹۸۷ در لندن برگزار شد، ارائه گردید. من از مباحث و نظرهای همه‌ی شرکت‌کنندگان در آن سمینار، به‌ویژه از Michael Roxan Zand، Florida Safiri، Nahid Yeganeh و Gilnsenar، بهره‌ی فراوان بردم. Nilufer Cagatay و Farzaneh Milani دیدگاه‌های گسترده‌ای درباره‌ی آن نسخه بیان کردند که از این بابت بسیار سپاسگزارم. نظرات میلانی درباره‌ی آن نسخه و همچنین نسخه‌ی بعدی، بسیاری از بخش‌های این مقاله را دگرگون کرد. افزون بر پشتیبانی انتقادی و فکری او، دوستی‌اش مرا در گذر از فرازوفرودهای نوشتن این مقاله در دوره‌ای دشوار از زندگی‌ام یاری داد. از Deniz Kandiyoti نیز سپاسگزارم که به‌عنوان ویراستار این مجموعه، کار دشوار و بی‌پاداش خواندن و اظهار نظر درباره‌ی هر یک از نسخه‌هایی که تهیه کردم را بر عهده داشت. همچنین مایلم از Kanan Makiya، Mahnaz Afkhami و Ramin Rouhani برای نظرهایشان درباره‌ی نسخه‌ی بعدی تشکر کنم؛ و از Habib Ladjevardi و Mahnaz Afkhami که امکان استفاده از آرشیو پروژه‌های تاریخ شفاهی در Harvard University و در Foundation for Iranian Studies را به ترتیب برای کارم فراهم کردند، قدردانی نمایم. آخرین مراحل کار بر روی این مقاله در دوره‌ای انجام شد که به‌عنوان پژوهشگر در Women's Studies in Religion Program در Harvard Divinity School و در Pembroke Center for Teaching and Research on Women مشغول به کار بودم. هر دو این فرصت‌ها نه‌تنها پشتیبانی مالی، بلکه مهم‌تر از آن فضای ارزشمندی برای تبادل اندیشه در اختیارم گذاشتند.

منبع:

Najmabadi, A. (1991). Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran. In: Kandiyoti, D. (eds) Women, Islam and the State. Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-21178-4_3

^۱ برای بررسی این تغییر الگو در سیاست ایران، بنگرید به: مقاله‌ی نویسنده، «گرایش ایران به اسلام: از مدرنیسم تا نظم اخلاقی»، نشریه‌ی The Middle East Journal، جلد ۴۱، شماره‌ی ۲، ۱۹۸۷ م، صص. ۲۰۲-۲۱۷.

^۲ برای مرور این تغییرات، بنگرید به: ب. پاکیزگی، «موقعیت‌های حقوقی و اجتماعی زنان ایران»، در: ل. بک و ن. کدی (ویراستاران)، زنان در جهان اسلام (Women in the Muslim World)، کمبریج، ماساچوست: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۸ م؛ غ. وطن‌دوست، «وضعیت زنان ایران در دوره‌ی پهلوی»، در: ا. فتحی (ویراستار)، زنان و خانواده در ایران (Women and the Family in Iran)، لیدن: انتشارات بریل، ۱۹۸۵ م.

^۳ مهنار افخمی، «آینده‌ای در گذشته: جنبش زنان پیش از انقلاب»، در: ر. مورگان (ویراستار)، Sisterhood is Global، گاردن‌سیتی: انتشارات انکر، ۱۹۸۴ م.

^۴ ال. پی. ال‌ول-ساتن، «رضاشاه بزرگ: بنیان‌گذار سلسله‌ی پهلوی»، در: ج. لنچوووسکی (ویراستار)، ایران در دوران پهلوی (Iran Under the Pahlavis)، استنفورد: انتشارات مؤسسه‌ی هوور، ۱۹۷۸ م، ص. ۳۴.

^۵ برای نمونه، «مبارزه برای آزادی زنان در ایران»، به فارسی، منتشرشده از سوی کمیته‌ی آزادی زنان در ایران، لندن، ۱۹۷۸ م؛ و مقدمه‌ی ویراستار بر «مارکسیست‌ها و مسئله‌ی زن»، به فارسی، منتشرشده از سوی انتشارات مزدک، بی‌جا، ۱۹۷۵ م. صورت‌بندی‌های اخلاق‌گرایانه‌تر و افراطی‌تر را می‌توان در بسیاری از مقالات منتشرشده در طول دهه‌ی ۱۳۵۰ در نشریات سازمان‌های چپ سکولار، مانند حزب توده، سازمان انقلابی حزب توده، پیکار، و فداییان مشاهده کرد.

^۶ س. واحد، قیام گوهرشاد، به فارسی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱ ش (۱۹۸۲ م).

^۷ ه. افشار، «زنان، دولت و ایدئولوژی در ایران»، Third World Quarterly، جلد ۷، شماره‌ی ۲، ۱۹۸۵ م، صص. ۲۵۶-۲۷۸.

^۸ ن. یگانه، «مبارزات زنان در جمهوری اسلامی ایران»، در: آ. طبری و ن. یگانه (ویراستاران)، در سایه‌ی اسلام: جنبش زنان در ایران (In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran)، لندن: انتشارات زد، ۱۹۸۲ م.

- ^۹ برای بحث کامل‌تر درباره‌ی این موضوع، بنگرید به متن سخنرانی نویسنده در ۱۷ فروردین ۱۳۶۸ ش (۶ آوریل ۱۹۸۹ م)، مدرسه‌ی الهیات دانشگاه هاروارد.
- ^{۱۰} آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۸۲)، صص. ۱۲۴-۱۲۵.
- ^{۱۱} همان، ص. ۱۰۳.
- ^{۱۲} م. ت. بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، به زبان فارسی (تهران: انتشارات جیبی، چاپ سوم ۱۹۷۸ [۱۹۴۲])، صص. هشتم تا یازدهم (مقدمه).
- ^{۱۳} نقل‌قول از بهار، همان، ص. ۳۰۶.
- ^{۱۴} آبراهامیان، ایران، ص. ۱۲۴.
- ^{۱۵} ا. ر. صدیقی‌پور (به کوشش)، مجموعه سخنرانی‌های اعلیحضرت فقید رضا شاه کبیر، به زبان فارسی (تهران: انتشارات جاویدان، ۱۹۶۸)، ص. ۴۱.
- ^{۱۶} نقل‌قول در: د. ن. ویلبر، رضا شاه پهلوی (هیکسویل، نیویورک: انتشارات اکسپوزیشن پرس، ۱۹۷۵)، ص. ۴۹.
- ^{۱۷} همان، ص. ۱۵۹.
- ^{۱۸} همان، ص. ۱۵۴.
- ^{۱۹} آبراهامیان، ایران، ص. ۱۳۶.
- ^{۲۰} ویلبر، رضا شاه، ص. ۲۳۸.
- ^{۲۱} صدیقی‌پور، مجموعه سخنرانی‌ها، صص. ۱۳۷-۱۳۹.
- ^{۲۲} بنگرید، برای نمونه، به «تحلیلی از وضعیت اجتماعی-اقتصادی زنان در ایران» از اتحادیه ملی زنان، که «بهره‌کشی از نیروی کار ارزان زنان برای بازار کار سرمایه‌داری وابسته و استعمارگر» را یکی از دلایل اقدامات رضاشاه ذکر می‌کند (طبری و یگانه، در سایه، ص. ۱۴۷).
- ^{۲۳} ش. اخوی، «تشکیل و تحکیم دولت در ایران قرن بیستم: دوره‌ی رضا شاه و جمهوری اسلامی»، در: ا. بنو عزیزی و م. واینر (ویراستاران)، دولت، دین و سیاست قومی: افغانستان، ایران و پاکستان (سیراکیوز: انتشارات دانشگاه سیراکیوز، ۱۹۸۶).
- ^{۲۴} نشانه‌ی اولویت‌دادن رضا شاه به دولت‌سازی بر هر چیز دیگر، حتی باورهای شخصی‌اش، این است که فرمان کشف حجاب اجباری زنان را صادر کرد. مدتی پیش از این فرمان، نقل شده است که او گفته بود: «خب، اگر واقعاً لازم است این تغییر را ایجاد کنیم، نمی‌توان جلوی پیشرفت کشور را گرفت. اما در این صورت، فکر می‌کنم ابتدا هر دو همسر خود را طلاق بدهم.» (نقل در مصاحبه با مهرانگیز دولت‌شاهی، نوار شماره ۵، صفحه ۲۲، مصاحبه‌کننده شاهرخ مسکوب، پاریس، ۱۸ مه ۱۹۸۴، برای طرح تاریخ شفاهی ایران [که از این پس به اختصار IOHP گفته می‌شود]، دانشگاه هاروارد).
- نسخه‌ی کمی متفاوت را مصاحبه‌شونده‌ی دیگر IOHP، محمد باهری، در گفت‌وگو با حبیب لاجوردی (کن، فرانسه، ۸ اوت ۱۹۸۲) بازگو کرده است که نقل می‌کند همسر رضاشاه (مادر محمدرضا شاه) گفته است: وقتی رضا شاه، در ۸ ژانویه ۱۹۳۶، برای بردن او بدون حجاب به مراسم عمومی آمد، به او گفته

بود: «برای من آسان تر است که بمیرم تا اینکه همسرم را بی حجاب در میان غریبه‌ها ببرم، اما چاره‌ای ندارم. پیشرفت کشور ایجاب می‌کند که زنان آزاد شوند و من باید نخستین کسی باشم که این کار را می‌کند.» (نوار شماره‌ی ۹، صفحه ۱۱).

^{۲۵} برای بحثی مفصل‌تر درباره‌ی ترکیه، به فصل ۲ همین کتاب رجوع کنید.

^{۲۶} برای نمونه، نگاه کنید به سخنرانی تاج‌گذاری او در تاریخ ۲۵ آوریل ۱۹۲۶، در کتاب ویلبر، رضاشاه، ص. ۱۱۵.

^{۲۷} برای بحث بیشتر درباره تقابل میان ترکیه و ایران نگاه کنید به:

سی. اف. گالاگر، اسلام معاصر: فلات خاص‌گرایی، مسائل دین و ناسیونالیسم در ایران (نیویورک: گزارش‌های هیئت میدانی دانشگاه‌های آمریکا، ۱۹۶۶) و اسلام معاصر: تنگه‌های سکولاریسم: قدرت، سیاست و پارسایی در ترکیه جمهوری خواه، مجموعه آسیای جنوب غربی، جلد ۱۵، شماره ۳ (ترکیه) (نیویورک: هیئت میدانی دانشگاه‌های آمریکا، ۱۹۶۶).

همچنین نگاه کنید به: آر. فاف، «فاصله‌گیری از سنت‌گرایی در ترکیه و ایران»، در فصلنامه‌ی سیاسی غرب (Western Political Quarterly)، جلد ۱۶ (مارس ۱۹۶۳)، صص. ۷۹-۹۸، و بی. لوتیس، ظهور ترکیه نوین (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۱).

^{۲۸} برای بحثی کامل درباره این مانورهای ماهرانه، نگاه کنید به آبراهامیان، ایران، صص. ۱۱۸-۱۱۹.

^{۲۹} برای بحثی کامل درباره انجمن‌های زنان و مجلات این دوره، نگاه کنید به فصل ۳ از کتاب ای. ساناساریان، جنبش حقوق زنان در ایران (نیویورک: پراگر، ۱۹۸۲).

^{۳۰} برای نمونه، نگاه کنید به اشعار معروف «عشقی» علیه ادعاهای جمهوری خواهی رضاخان، در م. عشقی، کلیات، به کوشش ا. مشیر سلیمی، به فارسی (تهران: امیرکبیر، ۱۹۷۱)، صص. ۲۷۷-۲۹۹.

^{۳۱} ساناساریان، جنبش حقوق زنان، ص. ۶۹.

^{۳۲} همان، ص. ۷۱.

^{۳۳} ف. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، به فارسی (تهران: انتشارات پیام، ۱۹۷۶)، صص. ۴۲۶-۴۲۹.

^{۳۴} نگاه کنید به ه. ا. شهابی، «تشیع مدرنیستی و سیاست: نهضت آزادی ایران». رساله‌ی دکتری، دانشگاه ییل، ۱۹۸۶.

^{۳۵} نگاه کنید به ا. نجم‌آبادی، «سیاست‌زدایی یک دولت رانتیر: مورد ایران پهلوی» در ح. ببلادی و ج. لوچانی (ویراستاران)، دولت رانتیر (لندن: کروم هلم، ۱۹۸۷).

^{۳۶} نگاه کنید به ا. نجم‌آبادی، «سیاست‌زدایی یک دولت رانتیر: مورد ایران پهلوی» در ح. ببلادی و ج. لوچانی (ویراستاران)، دولت رانتیر (لندن: کروم هلم، ۱۹۸۷). برای نمونه نگاه کنید به روایت م. دولت‌شاهی در نوار شماره ۶ پروژه تاریخ شفاهی ایران (IOHP)، صص. ۳-۴، که در آن توضیح می‌دهد چگونه در سال ۱۹۶۳ پس از آنکه تصمیم گرفت برای مجلس نامزد شود، نامه‌ای در قالب عریضه به شاه نوشت و از او برای نامزدی از حوزه‌ی تهران یا کرمانشاه اجازه خواست.

^{۳۷} نگاه کنید به غ. ر. افخمی، انقلاب ایران: تاناتوس در مقیاس ملی (واشنگتن دی‌سی: مؤسسه‌ی خاورمیانه، ۱۹۸۵)، صص. ۷۶-۷۷.

^{۳۸} این تحول در نقش و خودانگاری او پس از کودتای ۱۳۳۲ آغاز شد. بین (پادشاهی ایران در گذار، نیویورک: هیئت میدانی دانشگاه‌های آمریکا، ۱۹۶۸، ص. ۱۰۵) به گفت‌وگوهایی با شاه در حدود سال ۱۹۵۵ اشاره می‌کند که در آن‌ها شاه تأکید می‌کرد: «من حکومت خواهم کرد». نقل است که یکی از دولتمردان نسل قدیم، جمال امامی، یک بار در پاسخی تند به او گفته بود: «علیحضرتا، نمی‌فهمم چرا اصرار دارید که نخست‌وزیر شوید!» (پروژه تاریخ شفاهی ایران، حسین آزموده، مصاحبه‌کننده ضیاء صدقی، پاریس، فرانسه، ۲۴ مارس ۱۹۸۴. نوار شماره ۲، ص. ۹). بین (ص. ۱۸۸) در واقع به «تمایل شاه برای اینکه خودش نخست‌وزیر خودش باشد» در اواسط دهه‌ی ۱۳۴۰ اشاره می‌کند.

^{۳۹} برای نمونه نگاه کنید به م. ر. پهلوی، پاسخ به تاریخ (نیویورک: استاین اند دی، ۱۹۸۰).

^{۴۰} م. ر. پهلوی، به سوی تمدن بزرگ، به فارسی (تهران: انتشارات کتابخانه پهلوی، ۱۹۷۸)، ص. ۸۹.

^{۴۱} ج. ا. گودل، ساختارهای بنیادین حیات سیاسی: توسعه‌ی روستایی در ایران پهلوی (نیویورک و آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۸۶)، ص. ۱۸۲.

^{۴۲} همان، ص. ۱۸۱.

^{۴۳} همان، ص. ۱۸۳.

^{۴۴} در این فرآیند، نگرش قدیمی شهروند نسبت به دولت، یعنی «پرهیز» (avoidance)، با نگرش وابستگی کامل به دولت جایگزین شد. هیچ‌یک از این دو نگرش، برای ایجاد یک سپهر عمومی، سیاست باز، گفت‌وگو و اصلاحات مناسب نیست. به دولت، «همچون الله»، به چشم موجودی «مستقل از دنیای انسان‌ها» نگریسته می‌شود (گودل، ص. ۱۵۳). می‌توان آن را به کلی طرد کرد (و سرنگون ساخت)، اما نمی‌توان آن را اصلاح کرد یا با آن به مذاکره پرداخت. به همین دلیل است که حتی زمانی که شاه در حال آغاز اصلاحاتی بود که خود مخالفان نیز پیش‌تر آن‌ها را مطرح کرده بودند، مانند اصلاحات ارضی، حق رأی زنان، و اصلاح قوانین خانواده، مخالفان نمی‌توانستند این اقدامات را به‌عنوان «اصلاحات» بپذیرند. پذیرش این اقدامات به‌منزله‌ی اصلاحات، آن‌ها را از قلمرو طرد و نفی دولت به قلمرو وابستگی کامل به دولت و مشروعیت‌بخشی به آن منتقل می‌کرد؛ و هیچ فضای سیاسی‌ای بین این دو قلمرو وجود نداشت.

^{۴۵} نگاه کنید به، ا. نجم‌آبادی، «چرخش ایران به سوی اسلام: از مدرنیسم به یک نظم اخلاقی»، مجله‌ی خاورمیانه، جلد ۴۱ (۱۹۸۷)، شماره‌ی ۲، صص. ۲۰۱۷-۲۰۲.

^{۴۶} نگاه کنید به م. ر. پهلوی، انقلاب سفید، به فارسی (تهران، ۱۹۶۷) و پاسخ به تاریخ.

^{۴۷} برای نمونه، نگاه کنید به م. ر. پهلوی، مأموریت برای وطنم، به فارسی، (تهران، ۱۹۶۰)، صص. ۴۷۴-۴۸۰.

^{۴۸} فالاجی، مصاحبه با تاریخ (نیویورک: لایورایت، ۱۹۷۶).

(نکته: این ارجاع به کتاب معروف اورینا فالچی است که شامل مصاحبه جنجالی و مشهور او با محمدرضا شاه پهلوی می‌شود).

⁴⁹ برای شرح برخی از این سازمان‌ها نگاه کنید به «خاطرات فرنگیس یگانگی» (مصاحبه‌کننده مهناز افخمی، لس آنجلس، نوامبر ۱۹۸۳)، صص. ۲۰-۱۲، در مجموعه‌ی تاریخ شفاهی ایران بنیاد مطالعات ایران، بتسدا، مریلند. همچنین نگاه کنید به مهرانگیز دولتشاهی، مصاحبه‌کننده شاهرخ مسکوب، مه ۱۹۸۴، پاریس، فرانسه، پروژه تاریخ شفاهی ایران (IOHP).

⁵⁰ پروژه‌ی تاریخ شفاهی ایران (IOHP)، [مصاحبه با] دولتشاهی، نوار شماره‌ی ۴، ص. ۱۵.

⁵¹ همان منبع، ص. ۲۵.

⁵² دولتشاهی این تغییر در الگوی شغلی و نگرش زنان طبقات بالا به استخدام دولتی را به فعالیت‌های «اصل چهار» در ایران مرتبط می‌داند؛ «اصل چهار» یک برنامه‌ی کمک‌های توسعه‌ای بود که توسط ایالات متحده در سال ۱۹۴۹ پایه‌گذاری شد و فعالیت آن در ایران از اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز گردید. طبق روایت او، برنامه‌ی اصل چهار به زنانی نیاز داشت که به زبان انگلیسی مسلط بودند. آن‌ها ظاهراً زنانی را از طبقات بالا استخدام می‌کردند، برای آموزش به ایالات متحده می‌فرستادند و پس از بازگشت، آن‌ها را در مشاغل بسیار تخصصی به کار می‌گماشتند. این فرآیند هم دسته‌بندی‌های شغلی را که زنان در آن استخدام می‌شدند و هم تصویر زنان از چنین مشاغلی را دگرگون کرد (دولتشاهی، پروژه‌ی تاریخ شفاهی ایران، نوار شماره‌ی ۳، ص. ۱۴).

⁵³ افخمی، «آینده‌ای...»، ص. ۳۳۳.

⁵⁴ نگاه کنید به «خاطرات فرنگیس یگانگی»، صص. ۲۱-۲۲.

⁵⁵ پروژه‌ی تاریخ شفاهی ایران (IOHP)، [احتمالاً مصاحبه با دولتشاهی]، نوار شماره‌ی ۵، ص. ۳.

⁵⁶ پروژه‌ی تاریخ شفاهی ایران (IOHP)، [احتمالاً مصاحبه با دولتشاهی]، نوار شماره‌ی ۴، ص. ۲۲.

⁵⁷ پروژه‌ی تاریخ شفاهی ایران (IOHP)، [احتمالاً مصاحبه با دولتشاهی]، نوار شماره‌ی ۸.

⁵⁸ برای مروری بر تغییرات قوانین خانواده در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، نگاه کنید به ب. پاکیزگی و غ. وطن‌دوست، همانطور که در یادداشت شماره‌ی ۲ در بالا ذکر شد.

⁵⁹ نگاه کنید به «خاطرات مهناز افخمی»، مصاحبه‌کننده فرشته نورائی، واشنگتن دی.سی، سپتامبر ۱۹۸۲، در مجموعه تاریخ شفاهی ایران بنیاد مطالعات ایران، بتسدا، مریلند.

⁶⁰ پروژه‌ی تاریخ شفاهی ایران (IOHP)، محمد باهر، مصاحبه‌کننده حبیب لاجوردی، اوت ۱۹۸۲، کن، فرانسه، نوار شماره ۹، ص. ۱۳. برای ملاحظات مشابه، نگاه کنید به پروژه تاریخ شفاهی ایران (IOHP)، حسین آزموده، مصاحبه‌کننده ضیاء صدقی، پاریس، فرانسه، مارس ۱۹۸۴، نوار شماره ۲، صص. ۸-۹.

⁶¹ آ. طبری، «اسلام و مبارزه برای رهایی زنان ایران»، در آ. طبری و ن. یگانه (ویراستاران)، در سایه‌ی اسلام.

⁶² برای بحثی پیرامون این نکات، نگاه کنید به یگانه، «مبارزات زنان...».

⁶³ برای بحثی پیرامون این تغییرات سیاسی در بستر گسترده‌تر خاورمیانه، نگاه کنید به س. امیر ارجمند (ویراستار)، از ناسیونالیسم تا اسلام انقلابی (آلبانی: انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک، ۱۹۸۴)؛ و برای ایران، نگاه کنید به نجم‌آبادی، «چرخش ایران...».

⁶⁴ از زمان مصادره‌ی این مفهوم [غرب‌زدگی] توسط جمهوری اسلامی، بسیاری از منتقدان رژیم جدید از آن فاصله گرفته‌اند. در واقع، آل احمد در وضعیت ناگوار دگردیسی از یک قهرمان روشنفکر بومی به اهریمنی قرار دارد که مسئول ظهور و تثبیت حکومت دینی در ایران دانسته می‌شود.

⁶⁵ ش. ماردین، «ابر-غرب‌گرایی (Super Westernization) در زندگی شهری امپراتوری عثمانی در ربع آخر قرن نوزدهم»، در پ. بندیکت، ا. تومرتکین و ف. منصور (ویراستاران)، ترکیه: چشم‌اندازهای جغرافیایی و اجتماعی (لیدن: انتشارات ای. جی. بریل، ۱۹۷۴)، ص. ۴۱۵.

⁶⁶ نگاه کنید به ف. صنعت‌کار، «زدواج‌های سیاسی مجاهدین خلق»، به فارسی، در نیمه‌ی دیگر، شماره‌های ۳-۴ (زمستان ۱۳۶۵)، صص. ۳۳-۱۰، و «فمینیسم و زنان روشنفکر»، به فارسی، در نظم نوین، جلد ۸ (تابستان ۱۳۶۶)، صص. ۵۶-۸۵.

⁶⁷ فاطمه، دختر پیامبر و همسر علی، و زینب، خواهرحسین شهید، نوه‌ی پیامبر، به عنوان نمونه‌های برجسته‌ی طهارت و ستیزه‌جویی اسلامی و الگوهایی برای تقلید به زنان ایران معرفی می‌شوند.

⁶⁸ برای بحثی کامل‌تر پیرامون تحولات پس‌انقلابی برای زنان در ایران، نگاه کنید به مقاله‌ی من، «قدرت، اخلاق، و زنانگی نوین مسلمان»، ارائه شده در کارگاه «زنان و دولت در افغانستان، ایران و پاکستان»، ۲۰ مارس ۱۹۸۹، مؤسسه‌ی فناوری ماساچوست (MIT)، مرکز مطالعات بین‌المللی.