حجاب و روشنفکران

حجاب و روشنفکران

نوشین احمدی خراسانی

تهران - ۱۳۹۰

حجاب و روشنفکران

نوشین احمدی خراسانی

ویراستار: جواد موسوی خوزستانی

وبلاگ شخصی نویسنده:

www.noushinahmadi.wordpress.com

قطع کتاب و تعداد صفحات : رقعی ۲۷۲ صفحه

نوبت چاپ: چاپ اول

سال چاپ: ۱۳۹۰

ناشر : مولف

فهرست مطالب

پیشگفتار ۷

فصل اول: حجاب زدایی از «کشف حجاب» ۲۵
ـ بازخوانی «گفتمان حجاب» از منظر نگرش «جامعه محور» ۲۵
ـ پروژه‌های فمینیستی متناسب با ناخودآگاه جنسیتی جامعه ۲۸
ـ کشف حجاب و انقلاب ۵۷ ..... ۳۱
ـ آغاز کشف حجاب ۳۴
ـ حجاب زنان در دوره‌ی رضاشاه به مثابه «اندرونی» ۳۶
ـ فشار مردان روشنفکر: تغییر نقش رضاشاه از «میانجی گر» به «عامل» ۴۲
ـ شکل گیری ایده‌ی «کشف حجاب» ۴۶
ـ مقدمات «کشف حجاب» ۵۴
ـ فمینیست‌های ایرانی: تغییر مسالمت‌آمیز سبک پوشش ۵۹
ـ گفتمان«کشف حجاب» گفتمانی در اقلیت ۶۷
ـ کشف حجاب و چالش‌های امروز ما ۷۰
ـ نقش حفاظت از «حریم خصوصی» در فرایندگذار به دموکراسی ۷۴

فصل دوم: قطب‌بندی در جنبش زنان و کشمکش دوباره بر سر «کشف حجاب» ۸۱
ـ تأثیر بازخوانی وقایع تلخ در جامعه ۸۱
ـ شعله‌های آتش «حجاب/ بی‌حجابی» پس از خروج رضاشاه از کشور ۸۴
ـ تأکید بر «۱۷ دی» روز کشف حجاب ۹۲
ـ تأثیر وقایع آذربایجان بر مسئله زنان ۹۴
ـ ورود زنان به احزاب سیاسی و گفتمان «زن در مقام شهروند سیاسی» ۹۷
ـ جنبش زنان در سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۳۲: حمایت از «دکتر مصدق» ۱۰۴
ـ پیوند «ضدیت با حق رأی زنان» با واقعه «کشف حجاب» ۱۰۸
ـ سلب عاملیت از جنبش زنان پس از حوادث سال ۱۳۴۲ ..... ۱۱۲
ـ غلبه‌ی گفتمان تقابلی «مزدورسازی/ شاه داده» ۱۱۷
ـ جدایی «مهرانگیز دولَتشاهی» از «مریم فیروز»: دو سمبل با دو رویکرد ۱۱۸
ـ رویکرد تقابلی میان زنان، دست برتر می‌یابد ۱۲۲
ـ پروسه ایجاد «سازمان زنان»: کمک به قطبی شدن هرچه بیشتر ۱۳۳
ـ جشن‌های «روز ۱۷ دی» در دوران محمدرضاشاه ۱۴۵
ـ مواجه جنبش زنان با جنبش‌های عمومی در دو دوره تاریخی ۱۴۸

فصل سوم: احیای «حجاب» در جنبش ضدشاه ۱۵۱
ـ حجاب به عنوان یکی از نمادهای مهم «جنبش ضدشاه» ۱۵۳
ـ حجاب و جنبش ضدشاه ۱۵۷
ـ زنان طبقه متوسط علیه سبک زندگی خود ۱۶۳
ـ تمرکز افشاگری انقلابیون بر لباس و پوشش اعضای خاندان سلطنتی ۱۶۶
ـ انزوای زنان منتقد اجباری شدن حجاب ۱۷۰
ـ حجاب اجباری در سایه عدم اتحاد میان زنان ۱۷۲
ـ فراموشی «حق انتخاب پوشش» از دیروز تا امروز ۱۷۹

فصل چهارم: حجاب اسلامی و انقلاب ۵۷ ..... ۱۸۳
ـ مقاومت علیه حجاب اجباری: از ۱۷ تا ۲۱ اسفند ۱۳۵۷ ..... ۱۸۴
ـ عقب‌نشینی دولت از طرح حجاب در آستانه برگزاری رفراندوم ۱۸۹
ـ ۵ روز مقاومت و سپس تغییر تاکتیک در هر دو جبهه ۱۹۲
ـ حجاب اجباری، امپریالیسم، و آزادی در غیاب حقوق شهروندی ۱۹۵
ـ یک سال و نیم بعد، در تابستان ۱۳۵۹ حجاب، اجباری شد ۲۰۱
ـ دور جدید مقاومت: این بار زنان شاغل تنها ماندند ۲۰۴
ـ آغاز کمپین «زنان سیاه پوش» در اعتراض به حجاب اجباری ۲۰۶
ـ پس از بخشنامه، نوبت به وضع قانون در مورد حجاب رسید ۲۱۰
ـ دهه اول انقلاب: پیشبرد سیاست «حجاب برتر» ۲۱۲
ـ دهه دوم انقلاب: گسترش نزاع‌های جناحی بر سر «تنوع حجاب» ۲۱۸
ـ دهه سوم انقلاب: بازتولید «زن استشهادی و انقلابی» ۲۳۴
ـ «ویژه نامه خاتون» پس از جنبش سبز و بهار عربی ۲۴۰

فصل پنجم: نگاهی به ذهنیت امروز جامعه نسبت به حجاب ۲۴۵
– دو رویکرد در جنبش زنان ۲۴۶
–گرایش به حجاب در جامعه از منظر نظرسنجی‌های موجود ۲۵۶
– بیش از نیمی از دانشجویان دانشگاه تهران، موافق حجاب زنان ۲۵۶
– ۶۹ درصد دانشجویان حجاب را ابزار ضروری دینداری نمی‌دانند ۲۵۸
– برخورد با بدحجابی: از ۳۶ درصد موافق در تبریز تا ۶۹ درصد در اردبیل ۲۶۱
– پژوهشی در اینترنت: ۳۹ درصد موافق بی‌حجابی و ۳۳ درصد مخالف ۲۶۳
– پایان سخن ۲۶۴

منابع و ماخذها ۲۶۸

پیشگفتار

در جهان امروز، تنوع در فرم وترکیب و رنگ و اندازه‌ی پوشش زنـان، مـرز و محدوده‌ای نمی‌شناسد. به تعداد انسان‌ها و به تناسب گوناگونی فرهنگ و آداب و رسوم اجتماعی، سلیقه‌های بسیار متنوع برای انتخاب نوع و رنگ و فرم لبـاس وجود دارد. در اکثر قریب‌به‌اتفاق جوامـع انسـانی نیـز انتخـاب لبـاس و پوشـش شـهروندان آزاد اسـت، هـر چنـد بـرای ایـن آزادی ماننـد هـر آزادی دیگـری، محدوده‌هایی نیز وجود دارد که عمـدتاً از سـوی جامعـه و از طریـق فرهنـگ و عرف، تعریف و تحمیل می‌شود. بنابراین از آن جایی کـه همـواره انسـان‌هـا در زنـدگی جمعـی خـود کـم و بـیش بـرای پوشـش خـود محـدود بـه هنجارهـای اجتماعی، خرد جمعی و عرف و سـنت در جوامـع خـود هسـتند و ایـن «خـرد و توافق جمعی» و «عرف» و «سنت» نیز معمولاً آلوده به انواع و اقسام محدودیت-های مردسالارانه اسـت، در نتیجـه، ایـن زنـان هسـتند کـه بـیش از مـردان بـرای «پوشش خود» دچار موانع و محدودیت‌های گوناگون می‌شوند. اما نکتـه‌ای کـه در این میان وجـود دارد آن اسـت کـه وقتـی در برابـر انتخـاب آزادانـه پوشـش توسط زنان، صـرفاً مـوانعی همچـون عـرف و سـنت وجـود دارد بنـابراین زنـان همواره می‌توانند در تعامل با «عرف و سنت » و با ابزارهای فرهنگی و مبـارزاتی خود، به‌تدریج بـه نفـع گسـترش «حـق انتخـاب» خـود، و رفـع محـدودیت‌هـای نابخردانه، عرف و سنت را به‌تدریج اصلاح و تغییر بدهند و جامعه را بـه سـمت کاهش محدودیت‌ها رهنمون سازند. اما در سرزمینی که «انتخاب زنـان» توسـط «قانون» و با «دخالت دولت در حوزه خصوصی افراد» محـدود مـی‌شـود آن‌گـاه

گروه‌های زنان امکان آزادانه ایجاد تغییر و اصلاح در «عرف و سنت» به نفع حقوق و منافع مشروع خود را از دست می‌دهند، چرا که «زور و قدرتِ قانون» و متعاقب آن «زندان و جریمه و داغ و درفش» در برابر مدافعانِ تغییر قرار می‌گیرد و تعادل نیروهای گوناگون در جامعه را برهم می‌زند. از این رو بحث محدودیت‌های اعمال‌شده توسط عرف و سنت در جوامع گوناگون، با جنس «اجبار قانونی» به نفع نوع خاصی از پوشش، متفاوت است.

«حجاب» در هیئت «قانون»، مسئله این است

«حجاب زنان» به عنوان یک نوع خاص از پوشش که با عقاید و آموزه‌های مذهبی نیز عجین شده در اکثر جوامع اسلامی رایج است با این حال فقط در معدود جوامعی ـ که تعدادشان از انگشتان یک دست فراتر نمی‌رود ـ حجاب و پوشش زنان، اختیاری نیست و با اجبار دولتی (در هیئت قانون) همراه شده است. ایران نیز یکی از همین معدود کشورهاست. هر چند تنها کشور دنیا هم نیست که به وسیله قانون، مجازات‌هایی را برای نوع پوششی خاص تعیین کرده و به این بهانه، دولت در زندگی خصوصی شهروندان دخالت می‌کند. اما از طرف دیگر شاید بتوان گفت ایران تنها کشوری است که به وسیله ملزم‌کردن همه زنان کشور به رعایت «قانون حجاب اسلامی»، زندگی روزمره آنان را فارغ از نوع مذهب و عقایدشان، تحت تأثیر و کنترل قرار داده است. برای نمونه در کشورهایی مانند سودان، عربستان، بوتان و کره شمالی و اخیراً در برخی از کشورهای اروپایی نظیر فرانسه، محدودیت‌های قانونی برای برخی از پوشش‌های خاص وجود دارد. مثلاً در سودان «پوشیدن شلوار» توسط زنان ممنوع است و در چند سال گذشته جنجال رسانه‌ای توسط یک زن منتقد (به نام خانم «لوبنا حسین») در اعتراض به این اجبار قانونی به وجود آمد؛ و یا در کشور بوتان طبق قانون آن کشور، مردم (چه زن و چه مرد) باید لباس «رسمی و ملی» کشورشان را در انظار عمومی بر تن کنند. در کره شمالی نیز قانونی وجود

داشت که زنان را ملزم به پوشیدن لباس سنتی کره‌ای و عدم استفاده از شلوار کرده بود. در فرانسه نیز به تازگی پوشیدن «بُرقع» در اماکن عمومی مشمول مجازات اعلام شده است. (شهلایی، ۱۳۹۰)

به رغم محدودیت‌هایی از این دست اما شاید بتوان گفت که آن‌چه مقررات حجاب اجباری در ایران را از سایر قوانین در این چند کشور خاص، متمایز می‌کند آن است که این قانون الزام‌آور، در واقع قانونی عام و همه‌شمول است و همه زنان مملکت را ـ به رغم نوع مذهب ، فرهنگ و پوشش‌شان ـ در بر می‌گیرد. یعنی قانون حجاب، برخلاف قوانین آن چند کشور دیگر، محدود به گروهی خاص در جامعه یا محدود به ممنوعیت در مورد یک نوع لباس معیّن، و یا محدود به محیط‌های مشخص نیست. مثلاً در سودان فقط پوشیدن یک نوع لباس خاص (یعنی پوشیدن شلوار توسط زنان) ممنوع است، یا در فرانسه، صرفاً گروه خاصی از زنان یعنی زنان بُرقع‌پوش مسلمان (که اقلیتی در حدود ۲ هزار نفر را در فرانسه تشکیل می‌دهند) مخاطب این قانون هستند. یا در کشور بوتان الزام به پوشیدن «لباس ملی»، فقط در انظار عمومی را شامل می‌شود و لباس ملی آنان نیز معطوف به یک لباس «خاص و مشخص» است. در حالی که اجبار به داشتن حجاب در کشور ما، همه‌شمول و فراگیر است و اساساً تعریف مشخصی هم ندارد و نیز تمامی فضاها و محیط‌های خصوصی و عمومی زندگی زنان (و نیز مردان) را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای نمونه با استناد به همین قانون حجاب، ورود پلیس حتا به مهمانی‌های خصوصی و خانوادگی در خانه‌ها مشروعیت قانونی می‌یابد، یعنی نه تنها «اماکن عمومی» بلکه «خانه و منزل شخصی» افراد نیز از شمول این قانون در امان نیست.

از سوی دیگر قانون حجاب در کشور ما در چنان کلیتی تعریف شده که هیچ‌گاه نمی‌توان معیار دقیق و روشنی برای آن داشت. بنابراین به نظر می‌رسد که هدف قانونگذار در تصویب قانون حجاب بیشتر از آن که تعریف یک پوشش خاص باشد، تداعی‌گر ایجاد یک نظم خاص اجتماعی است که به دلیل

عام و کلی بودنش، از حوزه عمومی به حوزه خصوصی گسترش می‌یابد و حتا به روابط بین شهروندان نیز تسری پیدا می‌کند. یعنی رابطه بین زن و مرد را نیز در محیط‌های شغلی و تحصیلی و در روابط دوستانه خصوصی و... تحت تأثیر قرار می‌دهد.

به همین سبب، طبیعی است که یکی از دغدغه‌های مهم ما زنان در ایران وجود «قانون حجاب اجباری» باشد. مسلماً خود حجاب به عنوان انتخاب شخصی و خودخواستهٔ افراد معتقد به آن، موضوع مورد بحث ما نیست، بلکه حجاب در هیئت «قانون و اجبار» است که بر زندگی ما زنان تأثیراتی عمیق برجای گذارده است. زیرا وقتی برای پوشش نیمی از جمعیت، قانون وضع شده است و سپس برای کنترل و اجرای آن، فضای شهری و حتا فضاهای خصوصی و خانگی ما به‌طور دائم تحت نظارت و کنترل پلیس قرار گرفته دیگر بحث بر سر «نوع پوشش» و یا سلیقه زنان در انتخاب یا عدم انتخاب آن، و یا اعتقاد و بی‌اعتقادی به چنین پوششی مطرح نیست بلکه تبعات چندوجهی این قانون در خصوصی ترین و ظریف‌ترین زوایای زندگی شخصی و اجتماعی‌مان نفوذ دارد و نظم و انضباط ویژه‌ای را بر کل جامعه تحمیل کرده است. یعنی موضوعی در حوزه «کنترل رفتارها و نظم اجتماعی خاص» و دست اندازی دولت به حوزه خصوصی شهروندان است و خواه ناخواه به عنوان عاملی در جهت بی‌قدرتی جامعه مدنی در برابر دولت عمل می‌کند

پُر واضح است که برای کنترل هرچه بیشتر زنان و محدود ساختن حضور فیزیکی آنان در فضاهای عمومی و شهری، اعمال نوع پیچیده‌ای از «انضباط» لازم است، انضباطی سخت و چندوجهی که مرز و دیوارهایی دور خانه‌هامان، و سپس در گستره‌ای وسیع‌تر در فضای عمومی جامعه، به دور بدن‌مان می‌کشد تا ما را از حوزه‌ی عمومی ـ که انگار فقط به مردانِ صاحب قدرت، تعلق دارد ـ کاملاً منفک سازد. برقراری مرزهای نامریی این نظَم، ابتدا بر بدن و ظاهر ما زنان اعمال شد تا در قدم بعد، مرزهای فضایی این نظم بر کل جامعه سایه

بگسترد و تمامی شهروندان اعم از زن و مرد را بـه کنتـرل درآورد. سـید محمـد قائم مقامی مدرس حوزه‌ی علمیه، چند سال پیش طـی مصـاحبه‌ای در هفتـه‌نامـه یالثارات به روشنی اذعان می‌دارد که: «کارکرد حجاب، نهادینه کـردن نظـم در اعماق جامعه است» (چهارشنبه **۲۱** تیرمـاه **۸۳**). انضـباط و اقتـداری کـه از پـی نهادی کردن حجاب اجباری (به صورت قانون درآمدن آن) پس از انقـلاب بـر جامعه حاکم شد به لحاظ جغرافیایی نیز مکان مشخص و تعریف شده‌ای نـدارد و سـیّال اسـت و از مرزهـای خصوصـی، عمـومی، قـومی، مـذهبی، طبقـاتی و اجتماعی عبور می‌کند و فضاها و معابر عمومی در کلیه شهرهای بزرگ کشـور را به کنترل درآورده است.

تبعات و تأثیر چنـدوجهی قـانون حجـاب بسـیار وسـیع و گونـاگون اسـت از جمله می‌توان به: جداسازی زنان از مردان در محیط‌های کاری و شغلی بـه‌ویـژه در بخش‌های رسمی و دولتی، تفکیک جنسـیتی در دانشـگاه‌هـا، و همچنـین بـه جداسـازی‌هـای گسـترده در کـل جامعـه (بـه لحـاظ مکـانی: در اتوبـوس‌هـا، محیط‌های آموزشی و دانشگاهی، و مکان‌های عمـومی و...) اشـاره کـرد کـه از جمله‌ی تبعات این مسئله، رشد خشونت و نگاه به‌شـدت جنسـی بـه زنـان اسـت. شاید بتوان یکی از دلایل گسترش آزارهای جنسی خیابانی به زنان را عـلاوه بـر ده‌ها دلیل دیگر، به اجرای همین قانون حجاب اجباری و تبعـات آن در فضـای شهری مربوط دانست که حوزه‌ی زنـدگی و روابـط زنـان و مـردان را چنـان از ریخت انداخته که روابط دو جنس را به رابطه‌ای بسیار پیچیده، شـک‌برانگیـز و عجیب و غریب تبدیل کرده است.

«قانون حجاب» که در واقع به عنوان زیربنای حقوقی، اخلاقی، اجتمـاعی، (و حتا سیاسی) در بافت این نظم آهنین عمل می‌کند شبکه‌ای درهم تنیده از مرزها و خط‌قرمزهایی را در جامعه‌ی ما بـه وجـود آورده کـه سـرپیچی از آن، جرمـی امنیتی تلقی می‌شود و در نتیجه با مجازات روبه‌رو می‌گردد زیرا این تنظیمـات و خط‌قرمزها که دو جنس را از هم تفکیک می‌کند در واقع وسـیله‌ای هسـتند کـه

از طریق آن‌ها قدرت و تسلط اقلیتی را بر اکثریت وسیع زنان ــ و نیز مردان ــ جامعه، مشروعیت می‌بخشد.

اصولاً هر نظم و انضباط «زمینی» (که به دست انسان‌ها ساخته می‌شود) برای تبدیل شدن به اقتدار و هیبتی ترسناک (هیبتی که شهروندان را به اطاعت مجبور سازد) محتاج مشروعیت است. تنظیمات سیاسی و اجتماعی در اکثر کشورها، مشروعیت خود را معمولاً از عرف و قانونی که برآمده از نیاز اکثریت جامعه باشد اخذ می‌کنند. اما در کشور ما ایران، با وجود دولت دینی، این تنظیمات و خط‌قرمزها برای مشروعیت‌بخشی به اقتدار خود، قبایی از ایدئولوژی نیز بر تن کرده‌اند.

و اما، مرزها و تنظیمات قانونی (برآمده از قانون حجاب) و عملکرد شبکه‌ی بغرنج قواعد نانوشته‌ی آن، باعث شده که تمامی فضاها و مکان‌های عمومی موجود، از مغازه‌ها تا رستوران‌ها، آرایشگاه‌ها، موسسات هنری، کارگاه‌های تولیدی، و... را در برابر ورود ماموران (اداره اماکن نیروی انتظامی) و کنترل دایمی فضاهای عمومی توسط نمایندگان دولت، ضربه‌پذیر سازد. وجود حراست‌های ویژه‌ی مدخل ورودی مکان‌های فرهنگی و عمومی شهر (سالن‌های تئاتر، فرهنگ‌سراها، و...) و همچنین حضور مأموران حراست در ادارات و سازمان‌های دولتی برای کنترل حجاب زنان، به محملی برای کنترل کل این مکان‌ها و همه کارکنان آن (زن و مرد) تبدیل شده است. در واقع به پشتوانه‌ی این قانون، کنترل فضاهای عمومی به‌راحتی امکان‌پذیر شده و ظاهراً «مشروعیت» یافته است.

قانون حجاب باعث شده مسافرت و تحرک اجتماعی زنان با موانع بسیاری مواجه شود. قانون حجاب باعث اُفت شدید ورزش زنان نیز شده است و این اُفت، تبعات بسیار منفی بر سلامتی تن و روان زنان گذارده و نسلی از دختران افسرده را پرورده است.

به پشتوانه‌ی همین زیرساخت حقوقی مشروعیت یافته از سوی مجلس

شورای اسلامی (قانون حجاب)، نیروهای امنیتی و پلیس و سازمان‌های عریض و طویلی با هزینه‌های بسیار (از محل بودجه‌ی عمومی) به وجود آمده که هر نوع حرکت مردم را در جامعه و حتا درون خانه‌ها کنترل می‌کند. یک لحظه تصور کنید عده‌ای از «برکت» وجود این قانون و تذکر به زنان و جریمه و بازداشت آنان، «معاش» و حقوق دریافت می‌کنند و از این طریق چه بسیار شغل‌های متعدد که ایجاد نشده است! در واقع این قانون یک **ساختار اقتصادی** نیز پیدا کرده است و چه بسا سوءاستفاده‌های مالی ـــ و پنهانی ـــ را نیز به‌وجود آورده است.

تنها در سال ۱۳۷۱ «یکصد و سیزده هزار زن تحت عنوان بدحجابی، اشاعه منکرات و فساد و بی‌حجابی بازداشت شده‌اند.» (سمینار امر به معروف و نهی از منکر ۱۱ مرداد ۱۳۷۱). هم‌چنین طبق آمارهای رسمی، فقط تعداد پرونده‌های مختومه در دادگاه‌های عمومی که با موضوع «اعمال منافی عفت» در این دادگاه‌ها مطرح شده است در سال ۱۳۸۰، نزدیک به ۸۰ هزار پرونده بوده است (خلاصه آمارهای پایه‌ای کشور، ۱۳۸۰) که از موارد عمده که ذیل عنوان اعمال منافی عفت می‌توان طبقه‌بندی کرد «بدحجابی»، «زنا»، رابطه دختر و پسر، و غیره است. در سال ۱۳۸۷ نیز رئیس پلیس فرودگاه‌های کشور اعلام کرد که «در راستای اجرای طرح ارتقای امنیت اجتماعی و برخورد با هرگونه بدپوششی، پلیس از سفر ۱۲۸ نفر به دلیل بدحجابی جلوگیری کرد و به ۱۷۱ هزار و ۱۵۱ نفر نیز تذکر داد و از ۶ هزار و ۷۹۹ نفر نیز تعهد کتبی گرفت.» (خبرگزاری فارس، ۱۳۸۷/۶/۹) در همین سال فرمانده نیروی انتظامی نیز اعلام کرد: «تعداد یک هزار و نود و هشت نفر از زنان بدحجاب که با پوشش خود عفت عمومی را جریحه‌دار می‌کردند، دستگیر شدند و از این تعداد ۹۵۴ نفر با اخذ تعهد کتبی آزاد و تعداد ۱۱۴ نفر نیز با تشکیل پرونده تحویل مراجع قضایی شدند.» (خبرگزاری فارس، ۱۳۸۷/۳/۱۲) همچنین معاون اجتماعی نیروی انتظامی در تیرماه ۱۳۸۹ اعلام کرد که «از آغاز اجرای طرح عفاف

تاکنون یک هزار و پانصد و بیست و چهار نفر دستگیر شده‌اند». (رادیو فردا، ۱۳۸۹/۴/۳)

اگر مسئولان و تصمیم‌سازان مملکتی از منظر اقتصادی و با حسابی سرانگشتی، میانگینی از تعداد زنان بازداشت‌شده طی ۳۳ سال اخیر داشته باشند و انرژی و سرمایه‌های درگیر در چنین پرونده‌هایی را به‌حساب بیاورند، آن وقت با آگاهی نسبت به اتلاف عظیم سرمایه‌هایی که برای برقراری و تداوم چنین نظمی، از بودجه عمومی پرداخت شده، ممکن است شوکه شوند. این در حالی است که به گفته‌ی کارشناسان، ضایعات اصلی این نظم پُرخشونت (خشونت سازمان‌یافته و بسیار پُر هزینه) پیش از آن که اقتصادی باشد، روحی و روانی است یعنی صدمات جبران‌ناپذیری که این خیل عظیم زنان، متحمل شده‌اند.

از سوی دیگر این نوع نگاه و کنترل دایم و مستقیم زنان ـ و به تبع آن مردان ـ به واسطه‌ی عملکرد این قانون، به یک هنجار اجتماعی تبدیل شده است و باعث شده که بسیاری از مردم به خود این «حق» را بدهند که به بهانه‌های مختلف در مورد نوع پوشش و طرز رفتار دیگران (به‌ویژه زنان) اظهارنظر کنند و بدون آن‌که نیاز به توجیه یا مشروعیت دیگری داشته باشند آنان را کنترل و محدود سازند. در واقع مداخله‌جویی در زندگی زنان و حتا مردان، به بهانه کنترل پوشش زنان، در کشور ما امری نهادینه شده که به پشتوانه‌ی قانون حجاب صورت می‌گیرد.

بررسی تأثیر چندوجهی این قانون بر زندگی، روابط اجتماعی، اقتصادی و روان جمعی جامعه بی‌شک بسیار گسترده است اما همین بس که اجرای این قانون (و عملکرد شبکه‌ی درهم تنیده‌ی قواعد نانوشته‌ی آن) بر فرآیند بازتولید و آزاد شدن مجدد جزم‌اندیشی و تعصب پدرسالارانه تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشته است. قانون حجاب، متأسفانه عاملی شده تا اقتدارگرایی سنتی و به‌اصطلاح «تعصب و غیرت» مرد ایرانی، برای کنترل و سرکوب زنان و تسلط

هر چه بیشتر بر همسران، خواهران و دختران خود، بار دیگر سر بر آورد و به طور پیوسته تحریک شود. آزاد شدن این تعصبات اقتدارگرایانه در کنار ملغاکردن «قانون حمایت از خانواده»، سرانجام باعث افزایش حیرت‌آور آمار: طلاق، تنش‌های خانوادگی، فرار دختران از خانه، شوهرکُشی و خودسوزی زنان شده و به نوعی توجیه‌گر قتل‌های ناموسی در کشورمان است.

این درست است که وقوع انقلاب در سال ۱۳۵۷ و تصویب قانون حجاب‌اجباری، بر دل‌نگرانی و هراس بسیاری از مردان هموطن‌مان ــ که از برابری نسبی حقوق زن و مرد، به وحشت افتاده بودند ــ خط بطلان کشید و خیال‌شان را آسوده کرد اما باید صادقانه بگوییم که در زمان شاه، مادران ما با این که حقوق قابل ملاحظه‌ای به دست آورده بودند هیچ‌گاه از وظایف انسانی و اخلاقی خود شانه خالی نکردند، نه ترک خانواده گفتند، نه فرزندان خود را نادیده گرفتند، و نه از محبت و فداکاری‌شان کاسته شد. بلکه تنها اتفاقی که رخ داده بود این‌که با حمایت دادگاه‌های خانواده و تصویب قوانین تاحدودی عادلانه‌تر، به طور نسبی از زیاده‌خواهی و اختیارات بی‌حد و حصر مردان کاسته شده بود ــ همین!

در حال حاضر اما اجبار در پوشش زنان ــ در هیئت قانون ــ بهانه‌ای به دست مرد متعصب ایرانی داده است که به وسیله‌ی آن، ارزش‌های اقتدار و سلطه‌گری (و به‌اصطلاح اُبهت و جبروت) خود را از اعماق سیاه‌چال‌های قرون و اعصار بیرون بکشد و مشروع جلوه دهد. روشن است که در فضایی متخاصم (که آمیزه‌ای از تعصب و خشم و اقتدار و غیرت و سوءظن و کنترل «ناموس» است) مردان فرهیخته و آزاداندیش جامعه، خواهی نخواهی منزوی می‌گردند.

البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که در بسیاری از مواقع بروز و ظهور چنین سیستمی از کنترل فعال و فراگیر معمولاً در کشورهایی به‌وجود می‌آید که نه فقط حاکمان‌اش بلکه مجموعه جامعه و به‌خصوص فرهنگ و سنت‌های سیاسی‌اش، چنین نظم‌های غیردموکراتیکی را بازتولید می‌کنند. زیرا

چنین نظم‌هایی در جوامعی قابل پیاده شدن است که فرهنگ و سیاست دست به دست هم می‌دهند تا چنین انضباطی علیه نیمی از جمعیت، استقرار یابد. قضیه‌ی استقرار نظمی فراگیر و آهنین و برقراری مجازات‌های قانونی برای طرز لباس پوشیدن مردم و تربیت انبوه مأموران کنترل‌گر دولتی ــ که از طریق آن، کل روابط اجتماعی مهار می‌شود ــ همان‌طور که تاریخ قرن بیستم هم نشان داد، پدیده‌ای تک‌عاملی و منحصر به شکل و عنوان حکومت هم نیست بلکه به فرهنگ سیاسی و بافت توبرتوی جوامع دارای سیستم‌های توتالیتر (فارغ از نوع ایدئولوژی آنان) نیز مربوط بوده است. تجربه عملی هم نشان داده است که نظم‌های توتالیتر بدون همکاری و همدلی و کمک بخش‌های وسیعی از مردم، هرگز بر جامعه مستولی نمی‌شوند و یا بهتر بگوییم که نظم توتالیتر بدون این همکاری، توان و قدرت آن را ندارد که در درازمدت صرفاً با «زور و خشونت» دوام بیاورد.

از همین روست که شاید بتوان گفت برقراری قانون حجاب اجباری به نوعی نشان دهندهٔ حضور فعال فرهنگ و ارزش‌های غیردموکراتیک در اعماق جامعه ما نیز هست. هنگامی که برآیند انقلابی بزرگ (انقلاب ۵۷) با مشارکت گسترده مردمی، در استقرار قانون حجاب اجباری متبلور می‌شود، این امر به خودی خود می‌تواند بازتاب‌دهندهٔ ماهیت و جنس فرهنگ سیاسی غالب بر جامعه ما نیز تلقی شود. چرا که به نظر می‌رسد در تاریخ معاصر کشور ما ایران، عدم دلبستگی روشنفکران و کمبود توجه روشمند نخبگان و نیروهای پیشرو جامعه نسبت به «شیوه‌ی گذار دموکراتیک»، در مجموع سبب شده که تلاش نیروهای فعال جامعه (که موتور محرکه تغییر برای دست‌یابی به مطالبات بوده‌اند) اغلب بدون توجه به روش‌های دموکراتیک تحقق این مطالبات، صورت گیرد و این امر نیز باعث تکرار چرخه‌ی تولید و بازتولید «نظم غیردموکراتیک سیاسی» (چه در شکل مذهبی و چه غیرمذهبی آن) بوده است، و متأسفانه این کم‌توجهی را حتا امروز هم می‌توانیم بین نیروهای فعال که گفتمان‌های سیاسی

امروز را برای شکل‌دهی به آینده‌ی ایران می‌سازند مشاهده کنیم. به‌طوری که هنوز که هنوز است گاه نقدهایی که به «قانون حجاب اجباری» در میان بخش-هایی از اپوزیسیون در جریان است بیشتر در حوزه چالش و رقابت‌های سیاسی و ایدئولوژیک است تا این که اساس «دخالت گری دولت در حوزه خصوصی شهروندان» و تبعات منفی این دخالت‌گری را به چالش بگیرد و مرکز نقدهای خود قرار دهد.

از همین روست که به نظر می‌رسد، معضلاتی مانند پوشش و حجاب زنان که همواره در تاریخ معاصر ما به چالشی سیاسی تبدیل شده، بیش از آن که نیازمند نقد و افشاگری و یا تأیید «فلسفه و محتوای حجاب» باشد، ضرورت دارد که از منظر رابطه حجاب با چگونگی استقرار نظمی دموکراتیک در جامعه‌ی چندفرهنگی ایران مورد بررسی قرار گیرد. چرا که اگر حجاب و پوشش زنان در ارتباط با استقرار نظم و سامانه‌ای دموکراتیک مورد چند و چون قرار نگیرد و نقد «دخالت‌گری دولت در حوزه خصوصی شهروندان» از قلم بیفتد، و صرفاً به عنوان «یک باور مذهبی» به چالش کشیده شود بی‌شک باز هم ظرفیت آن را دارد که در آینده نیز همچنان در چالشی ایدئولوژیک‌سیاسی میان نیروهای گوناگون مورد سوءاستفاده قرار گیرد و در نتیجه، به «حق انتخاب» زن ایرانی و حوزه خصوصی شهروندان جامعه تجاوز شود.

واقعیت این است که از هشتاد سال پیش تا به امروز، تلاش ایرانیان برای گذار به جامعه‌ای دموکراتیک، چندان موفقیت‌آمیز نبوده است. در واقع، تلاش برای درهم شکستن نظم سنتی «اندرونی/ بیرونی» و استقرار «نظم مدرن» در زمان رضاشاه پهلوی، و نیز تلاش برای بازگشت به «اصل» و «خویشتن خویش» و استقرار همان نظم سنتی «اندرونی / بیرونی» پس از انقلاب ۵۷، همگی به نظم‌های غیردموکراتیک در جامعه ما رهنمون شدند. در واقع هر دو رویکرد در سایه فقدان دلبستگی به ارزش‌های دموکراتیک (که پایه آن بر تفکیک حوزه خصوصی و عمومی و استقلال و تحکیم جامعه مدنی است) و کم بهاء دادن به

استقرار نهادهای دموکراتیک صورت گرفت که سرآخر منجر به استقرار «نظم امنیتی» در فضای جامعه ایران شد که متأسفانه هیچ‌کدام از این دو رویکرد، «انتخاب آزادانه پوشش برای زنان» را به رسمیت نشناختند. در واقع حلقه مفقوده در گفتمان‌های مسلط در میان نیروهای عمل‌کننده در وقایع تاریخی کشورمان، اتفاقاً ناباوری به استقرار نظم دموکراتیک بوده است؛ منظورم از نظم دموکراتیک، نظمی است که می‌تواند ظرف و ساختاری مناسب برای حضور نیروهای گوناگون با عقاید مختلف در کنار یکدیگر و محترم شمردن حق انتخاب شهروندان و استقرار یک جامعه مدنی قوی باشد که بتواند در برابر دخالت دولت در حوزه خصوصی شهروندان، ایستادگی کند، و این ایستادگی، مبتنی بر نهادهای مستقل و توانمند برای حفاظت از حقوق شهروندی و حوزه خصوصی مردم باشد. اما درست برخلاف این روند، در طول چند دهه اخیر، چالش اصلی میان نیروهای گوناگون سیاسی در جامعه ما، به جای یافتن راهی برای چگونگی همزیستی و تعامل مسالمت‌آمیز در سامانی دموکراتیک، همواره تلاش برای حذف نیروی مقابل و رقیب خود، بوده است تا از طریق «حذف» نیروی غیرخود، نظم دلبخواه گروه خود (آرمانشهر خود) را در کل کشور پیاده کنند؛ و در این میانه نیز حجاب زنان یکی از مهم‌ترین کانون‌های چالش میان این نیروها بوده است. چالش‌هایی که همواره با ایجاد «نظمی امنیتی و اقتدارگرا» حل و فصل شده و نه با رواداری و ایجاد گفتمان‌ها و سامانه‌های دموکراتیک.

در حال حاضر، گفتمان‌های موجود در میان اپوزیسیون و حتا در میان فمینیست‌های ایرانی، به همه ما هشدار می‌دهد که مسئله حجاب زنان همچنان می‌تواند در آینده نیز از موضوع «حق انتخاب زنان» به ابزاری برای «چالش‌های قهرآمیز سیاسی» تنزل یابد. از این رو به نظر می‌رسد مقوله پوشش زنان (با توجه به حافظه تاریخی مردم ایران) اگر به طور مشخص در رابطه با مقوله دموکراسی و احترام به حقوق شهروندی و عدم مداخله‌گری دولت در حوزه خصوصی

تبیین نشود و همچنان در حوزه‌ی درگیری دو قطب ایدئولوژیکِ «مذهبی/ غیرمذهبی» باقی بماند باز هم پتانسیل آن را خواهد داشت که زندگی اجتماعی زنان و حق انتخاب آنان را به شکلی دیگر در روابط پیچیده خود، به زیر سایه استبداد بکشد. بنابراین در فصل‌های پنجگانه این کتاب در حد بضاعت تلاش کرده‌ام تا گفتمان‌های عمده و مسلطی که در مقاطع سرنوشت‌سازتاریخی بر محور حجاب و پوشش زنان وجود داشته به بحث گذاشته شود، و فاصله این گفتمان‌ها با ارزش‌های دموکراتیک (که یکی از میزان‌هایش عدم مداخله دولت در حوزه خصوصی شهروندان است) مورد بررسی قرار گیرد.

همین جا لازم به تأکید است که خوشبختانه تاکنون تحقیقات بسیار جامعی در مورد تاریخ تحولات جنبش زنان و دیدگاه‌های مسلط جنسیتی در تاریخ معاصر توسط برخی از نظریه پردازان مدافع برابری و پژوهش‌گران فمینیست ایرانی منتشر شده که عمدتاً به بررسی نگرش‌ها و رویکردهای جنسیتی دولت-هایی که در یکصدساله اخیر بر سر کار بوده‌اند، پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها اتفاقاً بسیار دقیق و آموزنده هم هستند و توانسته‌اند به پرسش‌ها و ابهامات بسیاری که در این زمینه مطرح بوده، به خوبی پاسخ گویند. اما من در بخش-های گوناگون این کتاب ـ که برخی از قسمت‌های آن به شکلی خلاصه پیشتر در فضای اینترنتی منتشر کرده‌ام ـ صرفاً بر رویکردها و گفتمان‌هایی که در میان روشن‌فکران پیشرو و معاصر ایران (درباره «حجاب») وجود داشته تمرکز کنم و نسبت آن را با «حق انتخاب زنان برای پوشش خودشان» برجسته سازم. بنابراین روشن است که مطالب این کتاب، رویدادهایی مثل «کشف حجاب» یا «حجاب اسلامی پس از انقلاب» را به طور همه جانبه مورد بررسی قرار نمی‌دهد بلکه بیشتر سعی دارد تا به نقش و نگاه خود زنان کنش‌گر و روشن‌فکران و بازیگران اجتماعی و برخی از نخبگان سیاسی ایران نسبت به حجاب در تاریخ معاصر کشورمان بپردازد و تأثیر گفتارها و عمل آنها را بر اتفاقاتی که حول مسئله حجاب رخ داده است بازنماید. بنابراین، بیش از آن که کلیات را بررسی کنم

به جزییات پرداخته‌ام و بیش از آن که به اسناد و مطالبی که به نحوه برخورد دولت‌مردان با این مسئله می‌پردازد رجوع کنم، به خاطرات به‌جای‌مانده از این دوران و نگاه و قضاوت فعالان زن ارجاع داده‌ام. چرا که سعی داشته‌ام به جای تمرکز و قرارگرفتن در دایرهٔ عملکرد دولت‌ها، عمدتاً به کنش و واکنش مدافعانِ تغییر در بطن جامعه نگاه کنم. زیرا تاکنون تحلیل‌های جامعی از منظر جنسیتی توسط نظریه‌پردازان فمینیست ایرانی در مورد دوره‌های مختلف تاریخ معاصر کشورمان منتشر شده که بی‌شک آن تحلیل‌ها می‌تواند چشم‌انداز روشنی از این دوره‌های تاریخی، برای فعالان جنبش زنان فراهم نماید، اما من به عنوان یک کنش‌گر جنبش زنان، هدف‌ام در این بررسی موجز و جزءنگر، صرفاً دستمایه قرار دادن تجربه‌های عملی گذشته برای به‌کارگیری در جنبش امروز زنان است و امیدوارم نگاه جزءنگر این کتاب به سهم خود بتواند در کنار تحلیل‌های جامع و کلان‌نگر موجود، به فعالان مسالمت‌جوی جنبش زنان کشورم در اتخاذ استراتژی‌های کارآمدتر یاری رساند.

نگاهی به مطالب فصل‌های پنج‌گانه کتاب

مطالب **فصل اول** کتاب حاضر، عمدتاً به شرایطی که منجر به «کشف حجاب» توسط رضاشاه شد و تأثیر و نقش روشن‌فکران پیشرو در این حادثه، اختصاص یافته است. زیرا کشف حجاب که سال **۱۳۱۴** خورشیدی در کشور ما اتفاق افتاد بی‌اغراق یکی از مهم‌ترین حوادث سیاسی در تاریخ معاصر ایران بوده است به این دلیل که اهمیت و تأثیر عظیم آن، از دوره کوتاه خود (حداکثر ۶ سال)، بسیار فراتر رفته و پیامدهای چند وجهی‌اش، سبب‌ساز مناقشه و تأثیر بسیار عمیق در فرهنگ و سبک زندگی و نیز در ساختار روابط قدرت در ایران معاصر بوده است، تا جایی که در طول هشتاد سال اخیر، فعالان حقوق زنان را به دو گروه عمده‌ی موافقان و مخالفان، تقسیم‌بندی کرده است. اما به رغم همه این موافقت‌ها و مخالفت‌ها، سعی نگارنده در این فصل، نشان دادن نقش

روشن‌فکران و نیروهای پیشرو جامعه در بروز واقعه‌ی کشف حجاب و نیز نحوه واکنش فعالان جنبش زنان در آن زمان به این رخداد، بوده است.

فصل دوم: عمده‌ی مطالب فصل دوم بر چگونگی و نحوه بازخوانی «کشف حجاب» پس از خروج رضاشاه از کشور تمرکز دارد. در این فصل، سعی کرده‌ام بافت جنبش زنان درفاصله سال‌های **۱۳۲۰** تا **۱۳۴۲**، دنبال کرده و همراه با آن، شیوه «بازخوانی جهت‌دار کشف حجاب» توسط نیروهای مختلف سیاسی و مذهبی (و توسط خود مدافعان حقوق زنان) را طی این دوران پی بگیرم. در واقع در فصل دوم، بخش عمده تلاش‌ام این بوده است که استراتژی‌هایی که گروه‌های فعال در جنبش زنان در قبال مطالبات عمومی ملت و جنبش‌هایی نظیر «نهضت ملی شدن صنعت نفت» اتخاذ کردند را بررسی کنم و در عین حال، حوادث تأثیرگذار و گفتمان‌های مسلط (از جمله نحوهٔ برخورد با واقعه کشف حجاب) را که در سال‌های بعد، بسترساز قطب‌بندی میان گروه-های مختلف جنبش زنان شد و جنبش ضدشاه بر چنین بستری توانست بنیاد جنبش معاصر زنان را زیر سئوال ببرد، نشان بدهم.

فصل سوم: مطالب این فصل با توجه به دنباله‌روی و تمکین گروه‌های زنان از گفتمان قهرآمیز جنبش ضدشاه و مسلط شدنِ تدریجی گفتمانی که بین منافع زنان خط‌کشی ایدئولوژیک برقرار می‌کرد، نوشته شده است؛ یعنی ایجاد همان خط‌کشی ایدئولوژیک که سرآخر باعث شد جایگاه جنبش زنان (به عنوان کلیتی که نمایندگی بخشی از زنان را برعهده داشت)، ساقط نماید. در ادامه مطالب این فصل سعی کرده‌ام با نتیجه‌گیری از این دو رویکرد، موضوع را به تحولات پس از انقلاب **۵۷** بکشانم. در واقع کوشش کرده‌ام تا در حد بضاعت، نشان بدهم چه حوادث و عوامل مختلفی در جنبش ضدشاه دست به دست هم دادند که پس از سقوط سلطنت محمدرضاشاه پهلوی و پیروزی انقلاب در سال **۵۷**، حجاب برای زن ایرانی در مقام الزام و اجبار در هیئت و لباس قانون، به اجرا درآید.

فصل چهارم: در این فصل در حد دسترسی به مکتوبات و اسناد موجود، وقایع بعد از انقلاب در مورد «روش برخورد زنان» نسبت به اجباری شدن حجاب را مورد بررسی قرار داده‌ام و سعی کرده‌ام به روند پُر چالش مقاومت-هایی که در برابر اجباری شدن حجاب در جامعه زنان ایجاد شد نگاهی داشته باشم. این مقاومت‌های مستقل زنانه، برای نخستین‌بار بود که در تاریخ معاصر سرزمین ما اتفاق می‌افتاد. مقاومت‌هایی که با آغاز زمزمه‌های اجباری شدن حجاب در ماه‌های اول پس از پیروزی انقلاب، در اغلب شهرهای بزرگ کشورمان رخ نمود ولی به هزار و یک دلیل، نه ادامه یافت و نه در میان لایه-های مختلف زنان گسترش پیدا کرد و نه حتا سبب شد که میان گروه‌های گوناگون زنان، اتحادی یکپارچه را نهادینه سازد، با این حال اما بازتابی از مقاومت مسالمت‌آمیز زنانه‌ای است که در برابر «انقلابی مردانه» قد علم کرد و زنان معترض، بسیار بیشتر از حد و توان و حتا فراتر از وسعت اعتراض‌های خود، هزینه پرداختند. در ادامه مطالب فصل چهارم، به فراز و فرودهای سیاست‌گذاری حاکمیت در قبال بدحجابی و چالش‌های متعدد میان جناح‌های گوناگون حاکمیت در رابطه با شیوه برخورد به پدیده حجاب و بدحجابی پرداخته‌ام؛ چالش‌هایی که سبب شد از همان ابتدای پیروزی انقلاب، موضوع پوشش اسلامی برای زنان، نه تنها یک «تنش بیرونی» بلکه به یک تنش درون-حکومتی و بیناجناحی نیز تبدیل شود و تا امروز، بی‌وقفه ادامه یابد.

فصل پنجم: این فصل نگاهی مختصر به نتایج برخی از تحقیقات میدانی و پژوهش‌های انجام شده در دانشگاه‌های کشور دارد زیرا این تحقیقات که عمدتاً در یک دهه اخیر در رابطه با نظرات جوانان (به‌ویژه دانشجویان) در مورد حجاب صورت گرفته است می‌تواند ما را به آن‌چه امروز در ذهنیت جامعه در رابطه با حجاب می‌گذرد ، نزدیک‌تر سازد. هر چند پژوهش‌هایی که در این فصل به آنها استناد شده، به دلایل مختلف، نمی‌تواند تصویری کامل و جامع از ذهنیت امروز جامعه ایران را بازتاب دهد اما مطالعه آن‌ها بی‌شک می-

تواند به ما زنان یاری رساند تا روش‌ها و رویکردهای‌مان را با وسواس و دقت بیشتری بر اساس واقعیت‌های جامعه تنظیم کنیم. چرا که به نظر می‌رسد بحث حجاب در میان بخشی از نیروهای سکولار درون جنبش زنان (نیروهایی که با تفکیک سکولاریسم از دموکراسی، به سکولاریسم اولویت می‌دهند)، به نوعی با «حق انتخاب آزادانه پوشش» زاویه پیدا کرده است.

با توجه به مطالب فصل‌های پنج‌گانه کتاب شاید بتوان نتیجه گرفت که بحث اصلی در تمامی بخش‌های مختلف این کتاب عمدتاً بر محور «روش برخورد جامعه» و نشان دادن دیدگاه‌های غیردموکراتیک در میان نیروهای پیشرو و روشن‌فکران و نخبگان ایرانی در رابطه با حجاب و حق انتخاب زنان، دور می‌زند، و شاید به همین دلیل بوده است که عمدتاً بر نقاط ضعف نیروهای مترقی و پیشرو در جامعه و برجسته‌کردنِ روشِ غیردموکراتیکِ مواجهه آنان با مسئله حجاب و پوشش زنان، تمرکز یافته است تا از این رهگذر شاید در جنبش معاصر زنان، حساسیت بیشتری نسبت به این نقطه ضعف‌ها به وجود آید و احیاناً گفتمان و روش و منش دموکراتیک‌تری نسبت به مسئله حجاب ـ که همواره چالشی سیاسی و پیچیده در ایران بوده است ـ به نفع زنان پی‌ریزی شود ــ به این امید.

نوشین احمدی خراسانی. تهران، ۱۳۹۰

فصل اول

حجاب زدایی از «کشف حجاب»

بازخوانی «گفتمان حجاب» از منظر نگرش «جامعه محور»

به نظر می‌رسد در جنبش زنان، معمولاً تحلیل‌ها از واقعه کشف حجاب و از آنچه بر سر زنان رفته است غالباً «دولت محور» بوده‌اند. یعنی نقدهای‌مان معمولاً از رفتار دولت‌ها آغاز و سرآخر به رفتار دولتمردان ختم می‌شود تا جایی که برخی از کتاب‌ها و متن‌های پژوهشی منتشرشده در سال‌های اخیر (چه موافق یا مخالف کشف حجاب)، اغلب به توضیح و بررسی آیین‌نامه‌های اجرایی (عادی یا محرمانه) و یا صرفاً به قضاوت در نحوهٔ عملکرد آشکار و پنهان نهادهای دولتی محدود شده‌اند. از این رو به ندرت پیش آمده که بر رویکَردهایی که نیروهای سیاسی و اجتماعی گوناگون (از جمله خود زنان) درون جامعه نسبت به واقعه کشف حجاب اتخاذ کرده‌اند انگشت بگذاریم و از این رهگذر به نقش و تأثیر ـ مثبت یا منفی ـ فرهنگ سیاسی غالب بر عملکرد اشخاص و نیروهای اجتماعی، که اتفاقاً بسترساز چنین وقایعی هم هستند، بپردازیم.

البته منظور آن نیست که تحلیل‌های «دولت محور» فاقد ارزش‌اند بلکه در جای خود، اتفاقاً ضروری‌اند اما برای ما کنشگران جنبش زنان شاید بیش از آن که خود وقایع و رویدادهای اجتماعی، مهم باشد شناخت از روندها و گفتمان-

های حاکم بر نیروهای سیاسی و اجتماعی درون جامعه می‌تواند دارای اهمیت بیشتری باشد. چرا که از بستر چنین شناختی است که امروز می‌توانیم تاحدودی پیش بینی کنیم که گفتمان‌های غالب و روندهایی که اکنون در جامعه جاری است ممکن است به چه تحولاتی در آینده بیانجامد و از این رو حساسیت و دغدغه لازم را در جهت تاثیرگذاری در این روندها و گفتمان‌های جاری به دست آوریم.

همانطور که در ادامه خواهد آمد، واقعه کشف حجاب یک «اتفاق» ساخته شده صرفاً توسط یک فرد (رضاشاه) نبود بلکه روند و گفتمانی بود که از زمان مشروطه در میان روشنفکران تجددگرا آغاز شده بود و در نهایت در دوره‌ی حاکمیت رضاشاه عملا تحقق یافت. بنابراین شناخت از رویکردها و گفتمان-هایی که در طی زمان نسبت به مسئله حجاب (پیش از کشف حجاب) در میان نیروهای پیشرو جامعه وجود داشته به ما کمک می‌کند که به جای واکنش صرف و «اعلام برائت» در برابر روش اقتدارگرایانه دولت رضاشاه، کمی عمیق‌تر به ابعاد مختلف آن نگاه کنیم تا ببینیم اقتدار رضاشاهی در روند کشف حجاب، واقعاً چه پشتوانه‌هایی بین نیروهای مؤثر و پیشرو در جامعه‌ی آن زمان داشته است.

کسب این شناخت عمیق‌تر همچنین باعث می‌شود که امروز نیز بتوانیم نسبت به دیدگاه‌های غیردموکراتیک موجود در مورد رویکردهایی که در میان نیروهای سیاسی در رابطه با مسئله زنان به طور کلی و در مورد حجاب و «حق انتخاب زنان» به طور خاص وجود دارد کنجکاوی و دقت لازم را به خرج دهیم تا شاید در مقابل خطرات ناشی از وقایعی مشابه، جامعه زنان کشورمان را بیمه کنیم. اما اگر «کشف حجاب» را به گونه‌ای بازسازی کنیم که صرفاً برآمده از «اراده‌ی اعمال شده از سوی یک نفر» تلقی و تفسیر گردد، بی‌شک چنین تحلیلی با سلب مسئولیت از جامعه، سبب می‌شود که شناخت درستی از میزان مسئولیت و سهم نیروهای بیرون از ساختار دولت، به دست نیاوریم و در

نتیجه برای پیشگیری از وقایع مشابه آینده، حساسیت لازم را نیز از کف بدهیم.

از سوی دیگر نگاه «جامعه محور» به ما کمک می‌کند که از گفتمان غالب و مخرب «قربانی سازی» از خود و مردم، فاصله بگیریم، گفتمانی که به نظر می‌رسد یکی از مشکلات جدی در فرهنگ سیاسی ماست. حکومت‌های ما معمولا در ریشه یابی حوادث سیاسی، اغلب به دنبال سرنخ «دشمن خارجی» و رَدِ پای «امپریالیسم»، «مزدوران داخلی» و دیگر عوامل «بیرونی» (بیرون از سیستم حکومتی و عملکرد خودشان) می‌گردند و از این منظر به نوعی از خود «سلب مسئولیت» می‌کنند. ما مردم نیز از همین فرهنگ «سلب مسئولیت»، و تأکید بر «عوامل بیرونی» (دولت‌های داخلی و یا خارجی) دنباله روی می‌کنیم. شاید همین احساس و عادت به فرافکنی، باعث تقویت و استمرار نگرش «دولت محور» هم شده باشد.

این نگاه به «بیرون از خودمان» آنقدر عمیق است که مثلا بارها شاهد بوده‌ایم که در بررسی یک واقعه تاریخی اگر بخواهیم کوچکترین بحثی در مورد مسئولیت مردم نسبت به آن واقعه مطرح کنیم بلافاصله برخی از روشنفکران توده‌گرا و پوپولیست را برآشفته می‌سازد و بی‌مهابا انگ می‌زنند که «چرا قربانی و مظلوم را محکوم می‌کنید»!! و با نسبت دادن این اتهام، به راحتی از زیر بار پذیرش مسئولیت هر خطایی، شانه خالی می‌کنند. اما سلب مسئولیت کامل از جامعه و مردم و همه تقصیرها را به گردن «یک فرد» یا یک «دولت خارجی یا داخلی» انداختن و مردم را از هرگونه خطا و تقصیری مبرا دانستن، نه تنها یک ملت و یا یک گروه اجتماعی ــ حتا یک جنبش ــ را توانمند نمی‌کند بلکه «بی قدرتی» و نگرش توطئه بینی و قضاوقدری (تسلیم به سرنوشت محتوم) را در میان این «مظلومان همیشگی تاریخ»!! تقویت می‌کند. از همین روست که در ادامه سعی خواهم کرد که تأثیر رویکرد «نیروهای پیشرو و مترقی» درون جامعه در اقدام رضاشاه برای «کشف حجاب» را بیشتر پُررنگ کنم تا نشان بدهم که رضاشاه به نمایندگی از چه دیدگاهی در درون جامعه به «کشف

حجاب» اقدام کرد.

پروژه‌های فمینیستی متناسب با ناخودآگاه جنسیتی جامعه

مشکل دیگری که به نظر می‌رسد در میان ما فمینیست‌ها در بررسی وقایع و تاریخ جنبش زنان وجود دارد آن است که معمولا قضاوت و داوری مان نسبت به رخدادهای گذشته، از همین جا که ایستاده‌ایم (یعنی در دهه دوم قرن ۲۱، و جهانی شدن ارزش‌های حقوق بشری و حقوق زنان) صورت می‌گیرد. در حالی که به نظر می‌رسد بررسی گذشته و همینطور میزان جهت‌گیری مثبت و یا منفی دولت‌ها یا نیروهای سیاسی –اجتماعی نسبت به حقوق زنان باید بر اساس میزان «فهم فمینیستی همان دوره تاریخی» و نیز بر مبنای گزینه‌ها و بدیل‌هایی که در آن مقطع تاریخی در ایران وجود داشته انجام گیرد و نه بر اساس گزینه‌های امروز و فهم اکنونی مان. شاید آوردن مثال بتواند به درک بهتر از این مسئله کمک کند: در زمان انقلاب مشروطیت، می‌توان گفت که گفتمان «ادغام زنان در پروژه‌ی مدرنیت و تجددگرایی»، گفتمانی فمینیستی محسوب می‌شد همانطور که در زمان رضاشاه گفتمان «ادغام مسئله حقوق زنان در ناسیونالیسم تجددخواه»، می‌تواند پروژه‌ای فمینیستی تلقی شود. در این دوره‌های تاریخی با توجه به سطح آگاهی عمومی جامعه نسبت به مسئله جنسیت، آن گفتمان‌ها در واقع می‌توانند پروژه‌هایی فمینیستی و به نفع حقوق زنان تلقی شوند، درحالی که امروز آن پروژه‌های فمینیستی (با توجه به پیشرفت جامعه و ارتقاء درک و دیدگاه‌های امروز ما فمینیست ها)، می‌تواند حتا به مرز پروژه‌هایی «ضدحقوق زنان» تعبیر شود. اما اگر «پروژه‌های فمینیستی گوناگون» و در زمان‌های مختلف را با توجه به گفتمانی که همان دوره بر کل جامعه نسبت به زنان و ناخودآگاه جنسیتی در میان عموم مردم وجود داشته است بسنجیم، می‌توانیم به درک عینی و چرایی پیشبرد آن‌ها توسط فمینیست‌های اولیه کشورمان دست یابیم. از این منظر است که می‌توان گفت که در زمان مشروطه، کنشگران پیشکسوت حقوق

زنان که تلاش داشتند تصویر زن ایرانی را به «مادر تحصیل کرده و به عنوان شریک زندگی مرد» در گفتمان مشروطه، ارتقاء دهند، در واقع یک پروژه فمینیستی را نسبت به دیدگاه‌های پدرسالار موجود آن زمان پیش برده‌اند. در آن زمان تحقق عملی چنین تصویر و آرزویی در جامعه (که زن را «مادر تحصیل کرده و همسری برای شراکت زندگی مرد» می‌خواست) در واقع یک پروژه کاملا فمینیستی و مدرن در دوره مشروطه تلقی می‌شد. چرا که آن تصویر (که در حال حاضر ممکن است برای ما، نه تنها تصویری جذاب و آوانگارد محسوب نشود بلکه بسیار هم «سنتی» و ابتدایی تلقی شود) به راستی نسبت به تصویر سنتی حاکم بر آن دوره، گزینه و تصویری پیشرو و مترقی محسوب می‌شد. در آن زمان بر خلاف امروز، «مادر» نه در مقام «تربیت کننده» و مدیر و آموزش دهنده‌ی فرزندان بلکه عموماً «جنس ماده»ای فقط برای «زاییدن بچه» و تداوم‌بخش نسل و جنم مردان، بود، بنابراین، گفتمان فمینیستی آن دوره برای پیشبرد تصویر «زن» به عنوان «مادر»، (در مقام تربیت کننده نسل) و نیز به عنوان «مدیر خانه» (در مقام شریک زندگی مرد)، تصویری مدرن و فمینیستی محسوب می‌شد.

پس از آن نیز ادغام گفتمان حقوق زنان در پروژه‌ی ملی‌گرایی تجددخواه به نوعی می‌تواند یک پروژه فمینیستی محسوب شود، و از همین روست که می‌بینیم یکی از مهم‌ترین کارهایی که تشکل‌های زنان در آن دوره پیگیری می‌کردند: استقلال و هویت ملی، و حمایت از صنایع ملی و تولیدات داخلی است، یعنی برجسته کردن منافع و حقوق زنان در گفتمان منافع ملی و سرنوشت مملکت. حاملان و مدافعان آن پروژه هم برای مشارکت هرچه بیشتر زنان در توسعه اقتصادی و گسترش تولیدات ملی، خواهان گسترش تحصیلات برای زنان و ورود آنان به کارخانه‌ها و عرصه اشتغال، و حرکت‌هایی از این دست بودند که در پروژه‌ی ناسیونالیسم مدرن آن زمان، زنان را به موقعیت و جایگاهی بهتر ارتقاء می‌داد.

این رویکرد یعنی ادغام زنان در گفتمان ملی‌گرایی تجددخواهانه در میان فعالان جنبش زنان در دوره رضاشاه، صرفاً مختص ایران نبود، بلکه برای نمونه در ترکیه و مصر نیز فعالان زن، گفتمان و پروژه‌هایی کم و بیش مشابه را برای تلاش‌های فمینیستی خود شکل داده بودند. به‌طوری که برای نمونه می‌بینیم «دو نفر از زنان فعال: در مصر هدا شعراوی و در ایران صدیقه دولت آبادی از بسیاری جهات راهی را که رفتند مشابه بود. جالب توجه است که هر دو متولد سال ۱۲۶۱ ش. بودند. هر دو با فعالیت فرهنگی آغاز به‌کار کردند. هدا در سال ۱۲۸۹ ش. و صدیقه در سال ۱۲۹۶ ش. این دو زن، مدرسه دخترانه تأسیس کردند. هدا در تظاهرات ۱۳۰۲ ش. علیه حکومت انگلیس در مصر زنان را رهبری کرد و شهرت یافت. صدیقه به مخالفت با قرارداد ۱۲۹۸ ش و انتقاد در روزنامه زبان زنان که خودش تأسیس کرده بود پرداخت و روزنامه تعطیل شد... هر دو پس از سفر به اروپا ترک حجاب کردند» (اتحادیه، ص ۲۴).

در مجموع شاید بتوان گفت «پروژه‌های فمینیستی» در هر دوره‌ای با توجه به دیدگاه‌های غالب بر جامعه و میزان درونی شدن آگاهی جنسیتی در افکار عمومی جامعه، قابل درک هستند. امروز هم ما فمینیست‌ها با توجه به میزان درک و جایگاه زنان در جامعه و شرایط اجتماعی و سیاسی خودمان است که «پروژه‌های فمینیستی» خود را تعریف می‌کنیم و بی‌شک پروژه‌های فمینیستی امروز ما، اگر به طور مکانیکی با «پروژه‌های فمینیستی» که در دستور کار فمینیست‌ها در کشورهای دموکراتیک غربی اتخاذ می‌کنند، سنجیده شود می‌تواند به نوعی «غیرفمینیستی» و چه بسا سنتی تلقی شود. البته منظور آن نیست که «هرچه در گذشته اتفاق افتاده» درست بوده و نباید مورد داوری و نقد فمینیستی امروز قرار بگیرد، بلکه منظور آن است که نمی‌توان گفتمان‌ها و پروژه‌های فمینیستی را از زمینه و بستر آن جدا ساخت و بدون در نظر گرفتن آن بستر، به نقد رویکردهای اتخاذ شده پرداخت. بنابراین، «پروژه‌های فمینیستی» در هر دوره تاریخی با توجه به درک کلی روشنفکران و سطح

آگاهی عمومی مردم در شرایط مشخص تاریخی هر جامعه‌ای مفهوم می‌یابد و می‌تواند مورد داوری و قضاوت منصفانه قرار گیرد یعنی اگر این پروژه‌ها را از مکان و زمان تاریخی و خاص خودشان، خارج سازیم هرگز نمی‌توانیم از چگونگی و نحوه‌ی تحقق مطالبات و مسیر رنج خیز و پُر هزینه‌ای که مادران و مادربزرگ‌های‌مان برای پیشرفت و ارتقاء جایگاه زنان طی کرده‌اند به درستی آگاه شده و به اهمیت دستاوردهای‌شان پی ببریم.

از همین روست که می‌توان گفت «ناخودآگاه جنسیتی جامعه» در زمان مشروطه، زن را صرفاً «دستگاه تداوم نسل» می‌دید و با توجه به چنین سطحی از ناخوآگاه جنسیتی جامعه، پروژهٔ «مادر به عنوان تربیت کننده نسل ها» (که نسل اول فمینیست‌های ایرانی مطرح کردند) می‌تواند «پروژه‌ای فمینیستی» تلقی شود. اما نکته کلیدی ـ و اغلب پنهان ـ اینجاست که فراموش نکنیم که در هر جامعه‌ای، مثبت بودن و موفقیت پروژه‌های فمینیستی بستگی به آن دارد که جنبش زنان در آن مقطع چقدر کار و تلاش کرده و تا چه حد توانسته است «آگاهی‌های جنسیتی» را در افکار عمومی مردم آنقدر درونی کند تا به سطح «ناخودآگاه جنسیتی» جامعه ارتقاء یابد. این موضوع، پارامتر بسیار مهم و تعیین کننده‌ای است برای تعریف «پروژه‌های فمینیستی» در هر جامعه، و نه لزوماً چشم‌اندازهای پیشرفته فمینیستی در سطح جهانی.

حال با توجه به مجموعه نکات اشاره شده در بالا است که در ادامه سعی خواهم کرد به واقعه «کشف حجاب» در زمان رضاشاه نگاهی دوباره ــ و از منظر عملکرد و تأثیر روشنفکران و کنشگران زن ـ داشته باشم.

«کشف حجاب» و انقلاب ۵۷

«مرگ بر ارثیه رضا کچل» یکی از شعارهایی است که پس از انقلاب ۵۷ در برابر مخالفان حجاب اجباری، سر داده می‌شد. آن مردان جوان انقلابی و

حزب‌الهی که این شعار و دیگر شعارهای انقلابی ـ از جمله یا روسری یا توسری ـ را در برابر خواهران هموطن خود (که چیزی غیر از «اختیاری بودن پوشش شان» نمی‌خواستند)، سر می‌دادند نه در زمان رضاشاه زیسته بودند و نه احتمالا چیزی از تاریخ آن دوران خوانده بودند. آنان شعارهایی را تکرار می‌کردند که برآمده از محتوای نطق‌ها و اطلاعیه‌های رهبران جنبش ضدشاه بود. رهبرانی که واقعه «کشف حجاب» را همچون واقعه‌ای جانگداز، و به کمک خوانشی برانگیزاننده و دردآور، به ابزاری برای تحقیر و سرکوب الگوی زن مدرن (الگویی که می‌گفتند ثمرهٔ سلطنت پهلویان است) ساخته و پرداخته کرده بودند. سر دادن این شعارها و خوانشی چنین تأثیرگذار، همراه با تحلیل رایجی که از فردای انقلاب اجباری شدن حجاب را نتیجه‌ی «واکنش جامعه در برابر کشف حجاب اجباری رضاشاه می‌داند» نشانه آن است که بازتولید وقایع تاریخی، می‌تواند بسیار فراتر از خود آن واقعه، عمل کند و در مقاطع مختلف، تأثیراتی متفاوت داشته باشد.

آیت‌الله خمینی در هفدهم دی ماه ۱۳۵۷ حدود دو ماه مانده به پیروزی انقلاب چنین اظهار می‌دارد: «امروز هفده دی است. من یادم هست (هر کس سنش به سن ماهاست یادش هست) که هفده دی چه شرارتی کرد این آدم. چقدر به این ملت فشار آورد. چه اختناقی ایجاد کرد. چه محترماتی را هتک کرد. چقدر سقط جنین شد در هفده دی و این اطراف هفده دی. چقدر مأموران این و دژخیمان این به مردم تعدّی کردند و به زن‌ها تعدّی کردند و زن‌ها را از توی خانه‌ها بیرون کشیدند. این مال پدر شما که من می‌توانم شرحش را بدهم. آن کارهایی که کرده است می‌شود شرحش را داد. این در آن عالم معلوم می‌شود. در این عالم می‌توانیم ما بفهمیم، می‌توانیم بفهمیم چه جانوری بود» (سیمای زن در کلام امام خمینی، ص ۴۳)

همچنین در هفدهم اسفندماه همان سال که نظام سلطنتی واژگون و انقلاب پیروز شده بود باز هم آیت‌الله خمینی در مقام رهبر بلامنازع انقلاب اسلامی در

سخنرانی دیگری در مورد کشف حجاب رضاشاه چنین اظهار داشت: «در زمان رضاخان که شاید اکثر شما یادتان نباشد، ما شاهد چه صحنه‌ها بودیم در همین قم و نسبت به بانوان محترم این قم و در همه شهرها نسبت به بانوان محترم شهرها. این به تبع از کسانی که تعلیم به او می‌دادند به اسم کشف حجاب؛ هتک حرمت اسلام، هتک حرمت مؤمنین، هتک حرمت بانوان ما را چقدر کرد. و مأمورهای او با خانم‌ها و با مخدرات ما چکار کردند، چه سلوک کردند، چقدر پاره کردند چادرهای آن‌ها را، چقدر به یغما بردند چادرها و روسری‌های آن‌ها را. ما شاهد بودیم و شماها هم شاهد این پسر بودید که به اسم تمدن بزرگ با این مملکت چه کرد» (همان، ص ۴۴)

اما پس از گذشت بیش از ۸۰ سال، هنوز هر جا سخن از «حجاب» است نام «رضاشاه» و آنچه بر «ناموس ملت» رفته است به گوش می‌رسد. در مردادماه ۱۳۹۰ با انتشار «ویژه نامه خاتون» ضمیمه رایگان روزنامه ایران، که به مسئله حجاب و گشت‌های ارشاد ـ و نقد چادر سیاه ـ پرداخته است باز هم انگار «روح رضاشاه» در این روزها بار دیگر حلول یافته است. آیت‌الله عباس کعبی، عضو ارشد جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در تقبیح هنجارشکنی در ویژه نامه خاتون گفت:«هنجارشکنی صورت گرفته قابل تشبیه با عصر رضاخان است»[1] و یا لاله افتخاری نماینده مردم تهران و رئیس فراکسیون زنان مجلس «طی سخنانی در جلسه علنی مجلس تاکید کرد که شاهد جریان رضاخانی در مقابله با حجاب هستیم» و یا حجت الاسلام علی بنایی نماینده مردم قم گفت: «جریان انحرافی امروز با حجاب همان می‌کند که رضاخان در دوره اصلاحات فرهنگی کرد.»[2]

---

[1] http://rajanews.com/Detail.asp?id=99607

[2] http://zxcvbb-2.blogfa.com/post-110.aspx

بنابراین به نظر می‌رسد این «ارثیه رضا کچل» چه بخواهیم و چه نخواهیم، بند ناف‌اش با حجاب ما زنان گره خورده است. اما به راستی واقعه «کشف حجاب» در تاریخ ما چگونه رخ داد؟

آغاز کشف حجاب

«وقتی کشف حجاب شد، توفانی در شهر برپا گردید. روضه خوان‌ها بالای منبر برای زن‌ها از بلای بی‌حجابی حرف می‌زدند و حرف و شایعات نیز بسیار بود... می‌گفتند: ستاره دنبال دار درآمده است و این، علامت آخر دنیاست. می‌گفتند اول بی‌حجابی می‌شود و بعد بیماری وبا می‌آید و سپس دنیا به آخر می‌رسد و نسل بشر منقرض می‌شود... در یک مراسم روضه خوانی حاجی خانمی برای زن‌های دیگر تعریف می‌کرد که همسایه ما یک گورکن است، این مرد گورکن قسم می‌خورد که چند روز پیش یکی از زن‌های بی‌حجاب مرده بود و نعش او را برای خاکسپاری به قبرستان بیرون دروازه شاهزاده عبدالعظیم آورده بودند همین که من برای آن زن قبر کندم و جنازه را توی قبر گذاشتیم ناگهان چند مار سیاه از دور بر قبر جستند و رفتند توی کفن آن زن... و ما فرار کردیم و رفتیم و وقتی دوباره آمدیم نه کفن بود و نه مارها، و قبر خالی مانده بود».(پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۳۴-۳۶)

شرح بالا به نوعی وضعیت افکار عمومی و تلقی بخش بزرگی از توده مردم ایران را از رخداد «کشف حجاب» نشان می‌دهد. بی‌شک «کشف حجاب» اتفاق مهمی در کشور ما بوده است، نه از آن جهت که «آخر دنیا رسیده بود» بلکه به این دلیل که اهمیت و تأثیر عظیم آن، از دوره کوتاه خود بسیار فراتر رفت، دوره کوتاهی که بیش از ۶ سال به طول نیانجامید و این در تاریخ یک ملت، لحظه‌ای بیش نیست اما مسئله آن است که پیامدهای چند وجهی این رخداد (که ناشی از تأثیر گسترش یابنده‌اش در زندگی اجتماعی زنان و نیز به واسطه‌ی بازخوانی جهت دار آن، در طول ۸۰ سال گذشته بوده)، سبب‌ساز

مناقشه و تأثیر بسیار عمیق در فرهنگ و ساختار روابط قدرت در ایران معاصر بوده است.

برخی از فمینیست‌های ایرانی بر انبوه دستاوردهای مثبت این دوره‌ی کوتاه بر زندگی و پیشرفت زنان تأکید می‌ورزند و برخی دیگر، این دوره‌ی شش ساله را به دلیل آن که باعث شد خانواده‌های سنتی از رفتن دخترهای‌شان به مدرسه ممانعت کنند و به نوعی سبب دو قطبی شدن جامعه زنان به «بی حجاب / با حجاب»، و اختلال در روند آرام و طبیعی حجاب برداری شد مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهند. اما کشف حجاب هر چه بود امروز اکثر قریب به اتفاق فمینیست‌های ایرانی نحوه برخورد و فشاری که رضاشاه برای کشف حجاب اعمال کرد را نکوهش می‌کنند، اما نقد و نکوهشِ اجبار و سرکوب در روند «کشف حجاب»، چیز غریبی نیست و صرفاً به زنانِ فمینیست محدود نمی‌شود بلکه پسر رضاشاه، یعنی محمد رضا شاه پهلوی پس از نشستن بر تخت سلطنتی نیز رفتار قلدرمنشانه پدر را در این زمینه نکوهیده است: «پدرم دستور منع حجاب را صادر کرد. به موجب این دستور هیچ زن و یا دوشیزه‌ای حق پوشیدن نقاب و چادر نداشت و اگر زنی با روبند و چادر در کوچه پیدا می‌شد... جبراً چادر او را بر می‌داشتند و تا زمانی که پدرم سلطنت می‌کرد در سراسر کشور این منع برقرار بود... عاقلانه آن بود که اقدامات اصلاحی با رویه دموکراتیک تعقیب شود تا نتایج عالی‌تری عاید کشور گردد... همین که پدرم از ایران خارج شد در اثر پاشیدگی اوضاع در دوران جنگ جهانی دوم، بعضی از زنان مجدداً به وضع اول خود برگشتند و از مقررات مربوط به کشف حجاب عدول کردند. ولی من و دولت از این تخطی چشم پوشی کردیم و ترجیح دادیم که این مسئله را به سیر طبیعی خویش واگذاریم و برای اجرای آن به اعمال زور متوسل نشویم...» (تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد، ص ۴۱۹ - ۴۲۰)

حتا برخی از زنانی که در زمان محمدرضا شاه مسئولیت‌های دولتی هم

داشته‌اند رونـد اجبـاری کشـف حجـاب را مـورد انتقـاد قـرار داده‌انـد از جملـه «مهرانگیز دولتشاهی» اولین زن سفیر و از اولین زنان نماینده مجلس در ایران در زمان شاه، نیز در مورد قانون کشف حجاب در زمان رضاشـاه مـی‌گویـد: «یـک خورده زیادی بود. بعضی‌ها می‌گویند که در کشورهایی مثل ایران یـک مقـدار زور برای این کارها لازم است. از یک طرف ما خودمـان مـی‌دانـیم کـه بـاز در کشورهایی مثل ایران وقتی دولت یک چیزی را اشاره می‌کند خیلی‌هـا آن کـار را می‌کنند و زیاد در مقابلش مقاومت نمی‌کنند. حالا که دولت اشاره کرده بود و مردم هم این کار را می‌کردند، اما ایـن کـه در خیابـان، پاسـبان چـادر زنـی را می‌گرفته و می‌کشیده و پاره می‌کرده شـاید اگـر نمـی‌شـد بهتـر بـود.» (مهرانگیـز دولتشـاهی، خـاطرات) بنـابراین در مـورد نقـد و نکـوهش «روش اعمـال زور» در کشف حجاب از سوی رضاشاه پهلوی، بـه قـول معـروف «بـین علمـا» اختلافـی نیست و حتا پسر ارشد رضاشاه نیز از روش اقتدارگرایانه‌ی پدرش، اعلام برائت کرده است چه برسد به ما فمینیست ها.

حجاب زنان در دوره‌ی رضاشاه به مثابه «اندرونی»

حجابی که رضاشاه آن را «کشف» کرد چیزی فراتر از حجابی بود که امروز مـا آن را به عنوان «حجاب» می‌شناسیم و حتا فراتر از چادر سیاه بود. حجـاب زنـان در آن روز ایران (یعنـی چـاقچور و چـادر و پیچـه و روبنـده) را شـاید بتـوان بـا «برقع‌پوشان امروز در اروپا» مقایسه کرد. یعنـی بـا همـان مشخصـاتی کـه امـروز برخی از فمینیست‌های منتقد در نقد زنان برقع‌پـوش در اروپـا مطـرح مـی‌کننـد: «پوششی همراه با جـدایی کامـل از جامعـه». در حقیقـت حجـاب زنـان در آن زمان ادامه همان فضای اندرونی‌ها بود. به‌طوری کـه مـثلا نـوع پوشـش صـدیقه دولت‌آبادی پس از «کشف حجاب اش» خیلی پوشیده‌تر از حجـابی اسـت کـه امروز بسیاری از ما زنان در ایرانِ بعد از انقلاب، به سـر داریـم. مـریم فیـروز، از اولین زنان ایرانی که در کادر رهبری یک حزب سیاسی – حـزب تـوده – وارد

شد در مورد حجاب زنان در آن دوره می‌گوید: «در آن زمان حجاب به صورت امروز نبود... اکثر زنان شهری بودند که چادر به سر می‌کردند که خوب البته آنچه هم آنان داشتند حجاب نبود.» سپس می‌افزاید: «من عمل رضاخان را تایید نمی‌کنم. او در این مورد به زور متوسل شد و کار بسیار غلطی بود. من از روز اول مخالف توسل به زور بودم ولی آن چادری که ما سر می‌کردیم، حجاب نبود.» (مریم فیروز، ص ۱۶۰)

ازاین منظر اگر به قضیه بنگریم خواهیم دید که «کشف حجاب» برای جامعهٔ روشنفکر آن دوره نیز ارتباط خیلی زیادی با حقوق زنان و انتخاب پوشش نداشت، بلکه «حجاب» در آن دوره به نوعی نمایندهٔ تداوم سبک و ساختار زندگی سنتی (اندرونی) بود و از این رو «کشف حجاب» هم بیشتر از منظر بهم ریختن همین ساختار سنتی (اندرونی/ بیرونی) به منظور ایجاد ساختار جدیدی در جامعه نگریسته می‌شد. برای نمونه پیش از کشف حجاب، یکی از دانشجویان ایرانی که در کشور مصر مشغول تحصیل بود در مقاله‌ای در مجله ایرانشهر می‌نویسد: «تا روزی که این پرده سیاه که مایه بدبختی زنان ایرانی است و عبارت از سد بزرگی است که در مقابل ایران و تمدن اروپا حایل شده است از میان برداشته نشود تا روزی که این کفن سیاه زن‌های ایرانی را زنده به خود پیچیده... از میان برداشته نشود ایران ترقی نخواهد نمود» (ایرانشهر، ش ۱۲، ۱۳۰۴)

برای آن که بهتر درک کنیم که مردان و پدران حتا روشنفکر آن زمان، از «حجاب» چه مفهومی در سر داشتند و از «حجاب برداری» چه منطقی را دنبال می‌کردند می‌بایست به خاطرات و مکتوبات زنان آن دوره رجوع کنیم. برای نمونه مریم فیروز در خاطرات خود از نحوه نگاه پدرش نسبت به حجاب می‌گوید: «آن چادری که ما سر می‌کردیم، حجاب نبود. اشاره کنم که من یک‌بار با چادر و جوراب روشن در اتومبیل نشسته بودم و می‌رفتیم. در بین راه پدرم مرا دید و بعد سئوال کرد که تو با پای برهنه رفته بودی؟ گفتم: خیر، جوراب

روشن پوشیده بودم. گفت: وقتی که من آن جوراب را اشتباه بگیرم و خیال کنم که پایت برهنه بوده، دیگران هم همین تصور را خواهند داشت. دیگر حق نداری این جوراب را بپوشی. ولی همین پدر می‌گفت: چادر را بینداز دور، این به درد نمی‌خورد.» (مریم فیروز، ص ۱۶۰)

با استناد به تجربه‌ها و مکتوباتی از این دست، و اسناد به جای مانده از آن دوران، شاید بتوان گفت که مردان مترقی و تجددخواه (و برخی از فعالان جنبش زنان) مرادشان از «کشف حجاب» لزوماً تعریفی در حوزه «حق انتخاب برای زنان» در مورد پوشش نبود، بلکه برای آنان تصویرگر یک «نظم اجتماعی متفاوت» بود که با انحلال نظم سنتی و تحول در ساختارهای کلان اجتماعی و ساختن و جایگزین کردن نهادهای نوین، به دست می‌آمد. و در این میان برای برخی از زنان پیشرو آن زمان نیز «کشف حجاب» مفهومی بیشتر از «آزادی نوع پوشش» داشت یعنی برای آنان نیز تداعی‌گر تغییر ساختارهایی بود که می‌توانست زنان را از «اندرون» به «بیرون» بکشاند. برای نمونه مهرانگیز دولتشاهی نیز با همین برداشت از تحول نظم اجتماعی، روز اعلام رسمی کشف حجاب (۱۷ دی) را روزی مهم و تعیین کننده برای پیشرفت زنان و جامعه ایران می‌بیند و می‌گوید: «رویداد ۱۷ دی نقطه چرخشی در تاریخ اجتماعی ایران و نه تنها کنار گذاشتن چادر بود. این دگرگونی و حضور زن در اجتماع به عنوان انسان برابر و همکار و همگام مرد، رویدادی بود که سال‌های بعد، پیامدهای آن تا سپاهیان دانش و بهداشت و ترویج و انواع فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی دیده شد.» (مهرانگیز دولتشاهی، سخنرانی).

مریم فیروز هم که به لحاظ عقاید سیاسی در نقطه مقابل مهرانگیز دولتشاهی قرار داشت نیز در مورد ۱۷ دی و کشف حجاب، و تأثیر مثبت این واقعه تاریخی در تحول زندگی اجتماعی ایرانیان، می‌گوید: «طبیعی است هر تغییری، آمادگی بیشتری ایجاد می‌کند. بعد از این تغییر هم، زنان برای شرکت در جلسات و هر کاری آماده‌تر شدند. این تحول در اثر گذشت ده‌ها سال، زن را

آماده‌تر کرد که از خانه بیرون بیاید، شاغل شود، در مجالس شرکت نماید و صحبت کند. و تمام تلاش خود را به‌کار برد تا موفق‌تر شود. در گذشته، این‌ها نبود و زنان بسیار محدود بودند. پس طبیعی است که کشف حجاب یک تحولی را ایجاد کرد ولی در عین حال نکات منفی هم به همراه داشت. در حقیقت راه برای همه باز شد. مدارس، مدارس عالیه، و دانشگاه‌ها بر روی زن‌ها باز شد و به هرحال یک تحولی ایجاد گردید.» (مریم فیروز، ص ۱۵۹).

فرخ رو پارسای، اولین زنی که در ایران به وزارت رسید، نیز در خاطرات خود وقتی از دلایل و بسترهای بازگشت حجاب در دهه ۱۳۴۰ می‌گوید، حجاب زمان رضاشاه را چنین توصیف می‌کند: «چادر به نظر من دیگر آن معنی و نقشی را که در سال‌های ۱۳۱۴ و قبل از آن نداشت. آن روزها چادر مانعی بود در راه تحصیل کردن و مدرسه و دانشگاه رفتن و اصولا دختری که چادر به سر داشت فکر می‌کرد که تحصیل علم هم نباید بکند، ولی امروز دیگر این فکر وجود ندارد» (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴-۱۲۰)

در حقیقت می‌توان گفت ساختار سنتی جامعه قبل از کشف حجاب، کاملا بر اساس «اندرونی و بیرونی» آرایش گرفته بود یعنی جامعهٔ ما به شکل و شمایل امروزی («عرصه خصوصی و عمومی») در نیامده بود. شاید به همین خاطر باشد که دغدغه‌ی اغلب پیشکسوت‌های جنبش زنان (همچون: بی‌بی خانم استرآبادی، طوبا آزدموده، صفیه یزدی، و...) بیش از تغییر ساختار سنتی جامعه، حول بهبود شرایط زنان در همین «اندرونی ها» دور می‌زد، یعنی تغییر و ارتقاء «سن ازدواج» (چون بسیاری از خود فعالان جنبش زنان قربانی آن بودند و در سنین خیلی پایین به خانه شوهر رفته بودند)، و نیز کنترل «تعدد زوجات» و به‌خصوص انتقاد به «امَردبازی شوهران شان»، و یا آموزش دختران، از طریق همین ساختار اندرونی بود. در واقع فعالیت‌های جانانه‌ی نسل اول فمینیست‌های ایرانی که به طور ویژه بر تعلیم و تربیت و «آموزش خواندن و نوشتن به زنان» تمرکز داشت، هنوز از عرصه «اندرونی» مجزا نشده بود و زنان پیشکسوت و

ترقی خواه، کلاس‌های تدریس را اغلب در منازل‌شان برپا می‌کردند و آموزش‌ها نیز در چارچوب نیازهای زنان در اندرونی شکل می‌یافت و نه به منظور ادغام زنان در عرصه «بیرونی» و مثلا برای دستیابی به شغل و درآمد. بعدها در دوران رضاشاه بود که با پیگیری پروژه ادغام زنان در گفتمان ناسیونالیسم تجددخواه، آموزش و تحصیل زنان عمومی شد و به نوعی از حوزه «اندرونی» فاصله گرفت و جرقه‌های ورود زنان به بازار کار در مواد آموزشی دختران گسترش یافت. در واقع «آموزش زنان» در دوران مشروطه بر اساس گفتمان «زن به عنوان مدیر خانه» پی ریخته شده بود و در فضای اندرونی بود و بعدها در زمان رضاشاه و پس از آن بود که آموزش و تحصیل زنان به‌تدریج از این گفتمان، عملا فاصله گرفت و به سمت گفتمان «زن به عنوان عضوی از ملت» حرکت کرد.

به این ترتیب درحالی که در دوران مشروطه، زنان برای ارتقاء وضعیت‌شان در درون خانه و در مرزهای «اندرونی» تلاش می‌کردند، مردان روشنفکر و ترقی خواه که نه در عرصه «اندرونی» بلکه در عرصه «بیرونی» فعال بودند عمدتاً مشکل جامعه و زنان را «حجاب برداری» می‌انگاشتند و برای تحقق آن، به طور جدی تلاش می‌کردند. چرا که فکر می‌کردند با کشف حجاب، فضای عمومی کشورشان، از وضعیت سنتی، خارج می‌شود، و نوسازی جامعه، محتاج تغییر بنیادین ساختار «اندرونی/ بیرونی» است. در واقع بحث مردان روشنفکر و تجددگرا عمدتاً بر سر بهم ریختن و فروپاشاندن ساختار سنتی «اندرونی و بیرونی» برای آرایش مجدد جامعه (شکل دهی به عرصه عمومی و خصوصی در شکل نو) و ایجاد و بسط ساختارهای مدرن اجتماعی بود. زیرا «حجاب زنان» با آن شکل و شمایلی که داشت (چادر و چاقچور و پیچه) نماد و تثبیت کننده «اندرونی» بود تا «حجاب» به شکل امروز آن. می‌خواهم بگویم که این دیدگاه نسبت به حجاب برداری و آرایش نوین ساختارهای جامعه در زمان رضاشاه، لزوماً به افکار و سلیقه یک «شخص نظامی اقتدارگرا به نام سردار سپه»

خلاصه نمی‌شد بلکه رویکردی عمومی در میان اغلب تجددگرایان و روشنفکران مرد (و بخشی از زنان) هم بود.

شاید مشکل کانونی که در گفتمان روشنفکری و نیروهای پیشرو و تجددخواه وجود داشت آن بود که متاسفانه رابطه میان استقرار «نظمی مدرن» (حوزه عمومی/ خصوصی) به عنوان جایگزینی برای نظم سنتی اندرونی/ بیرونی، با «نظم و روشی دموکراتیک» خیلی روشن و مشخص نبود و در میان روشنفکران این پرسش، به درستی مطرح نشده بود که چگونه این نظم مدرن می‌تواند به گونه‌ای استقرار یابد که اقشار گوناگون جامعه به شکل وسیع از آن بهره مند شوند، و یا در این روند گذار، حداقل صدمه نبینند. به‌طوری که مثلا به حذف بخش‌هایی از زنان مذهبی از نظام آموزشی و تحصیلی منجر نشود؟

از طرفی می‌دانیم که این رویکرد و گفتمان تجددگرایان در فضای اجتماعی و فرهنگی آن زمان، در اقلیت قرار داشت با این حال مردان روشنفکر و تجددخواه که عمدتاً در خارج از کشور تحصیل کرده و به کشورهای همسایه (از جمله ترکیه) رفت و آمد داشتند، توانستند از طریق قدرت رضاشاه و همراه کردن او، این رویکرد تازه را در جامعه پیاده کنند. و از آنجا که این خواسته اساساً در اقلیت قرار داشت، راهی به جز «اعمال زور» برای پیاده کردن آن نمی‌دیدند. چرا که وقتی اکثریت یک جامعه‌ی معین در برابر یک خواسته قد علم کنند، بی‌شک یا باید امید داشت که آن رویکرد در بلندمدت و به طریق آرام و اصلاح‌گرایانه و «غیرخشونت‌آمیز» مقبولیت عام به دست آورد و یا باید با اعمال زور ـ در کوتاه مدت ـ آن را به کل جامعه تحمیل کرد. همانطور که امروز نیز «حجاب اجباری» تنها از طریق «اعمال زور» میسر است، چرا که اولا موضوعی است که در زندگی روزمره و حتا در سبک زندگی اکثریت جامعه تاثیرگذار است و از آن جایی که اکثریت جامعه با آن مخالف است پس حاکمیت به عنوان نماینده اقلیتی از جامعه، برای اجرای آن راهی به جز توسل به زور و خشونت ندارد.

فشار مردان تجددخواه: تغییر نقش رضاشاه از «میانجی گر» به «عامل»

اگر به دوره‌ی نخست حکومت پهلوی اول (به سلطنت رسیدن رضاشاه) نگاهی بیاندازیم متوجه می‌شویم که رضاشاه طی ۵- ۶ سال اول حاکمیت‌اش، سعی کرد بین اکثریت مردم سنتی (نیروهای مذهبی محافظه‌کار طرفدار حجاب)، و اقلیت کوچکی که به دنبال تغییر حجاب و پوشش سنتی زنان بودند (و خود رضاشاه نیز با خواسته‌های این اقلیت همراه بود)، نقش میانجی را بازی کند، از این رو در منازعات میان اکثریت سنت‌گرا با اقلیت تجددخواه، به طور غیر علنی و در خفا از این اقلیت کوچک حمایت می‌کرد و گاهی نیز برای آن که مخالفت خوانی‌ها و آشوب‌هایی را که اکثریت جامعه به رهبری روحانیون محافظه‌کار و متعصب علیه اقلیت تجددخواه جامعه اعمال می‌کرد را مهار بکند سعی می‌نمود با ظاهرسازی، برای این اقلیت حتا مجازات‌هایی هم مقرر بکند، ولی عملا قصدش آن بود که آنان را از خشم سنت‌گرایان افراطی و مردم عوام که می‌توانست حتا به مرگ‌شان بیانجامد حفظ کند. در واقع «زنانی که [کشف حجاب] می‌کردند... به‌ویژه در پایتخت با به قدرت رسیدن رضاشاه تعدادشان افزایش یافته بود. زیرا رضاشاه برای نیروهای انتظامی فرامین محرمانه و شدیدی صادرکرده بود تا از این زنان در برابر اراذل و اوباش حفاظت شود.» (ساناساریان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰) در واقع دستگاه‌های دولتی به طور مخفیانه و دور از چشم جامعه، از گروه‌های مخالف حجاب، حمایت می‌کردند. برای نمونه می‌توان به شرح حالی که «ابوالقاسم مراغه ای» از فعالیت‌های انجمن زنان که حول حجاب برداری زنان به همراه همسرش، «شهناز آزاد» ایجاد کرده بود رجوع کنیم. ابوالقاسم مرغه‌ای در این شرح حال، مذاکرات خود را با اداره شهربانی در سال ۱۳۰۲ به منظور پیشگیری از تحریکات احتمالی سنت‌گرایان افراطی که ممکن بود برای خود و خانواده و همفکران‌شان خطراتی به وجود آورد بازگو می‌کند و می‌گوید که برای همین منظور رئیس شهربانی را به جلسات انجمن دعوت می‌کند تا به او نشان بدهد که کاری برخلاف حاکمیت انجام

نمی‌دهد. رئیس شهربانی هم موافقت می‌کند: رئیس شهربانی «وعده داد و ده دقیقه هم پیش از وقت آمد. چون اکثریت حاصل شد، خانم ناظم جمعیت (نوابه خانم صفوی) در پشت میز ریاست و خانم منشی جمعیت (خانم مریم رفعت زاده) در پهلوی وی نشسته، رویداد جلسه را خواند. سپس اعلام کرد که امروز بانو عطیه کسمایی در موضوع حقوق زن در جامعه، سخنرانی خواهند کرد. بانو عطیه پشت تریبون ایستاد، نطق غرایی کرد که همه حضار حتا رئیس شهربانی را رقت قلب دست داد» (سلامی و نجم آبادی، ص ۲۹۰) پس از این مذاکره‌ی موفقیت‌آمیز با شهربانی بود که «انجمن بانوان» سعی در گسترش کار خود کرد: «در جلسه فردای همان روز همه جریانات را به هم مسلکان شرح دادم. از آن جایی که رئیس دولت و معاون نظمیه هر دو آگاه شدند و ممانعت نکردند. همه شاد شدیم و خواستیم یک گام جلوتر برداریم. پس از شور به این نتیجه رسیدیم که نام انجمن بانوان را مبدل کنیم به گروه بانوئیان و برای کتمان نیت اصلی‌مان بگوییم که ما فقط طرفدار تعلیم و تربیت زنان هستیم. در حقیقت حزبی را به آن نام تاسیس و رسما مرامنامه و نظامنامه و کاغذ و پاکت مارک دار و برگ‌های تقاضای عضویت و کارت کارمندی چاپ کردیم. این سبب شد که در اندک مدت، شمار جمعیت ما تقریباً به دو هزار خانواده رسید و با داشتن چندین حوزه در محلات تهران، خانه من برای مرکزیت کافی نبود». (همان، ص ۲۹۱)

مراغه‌ای سپس شرح می‌دهد که «در سال ۱۳۰۴ به رغم حکومت نظامی در تهران، اما اجتماع جلسات انجمن که دیگر باشگاهی برای آن درست کرده بودند و بیش از ۳ هزار عضو داشت» ادامه یافت: «تا شمار نمایندگان مجلس که با جدیت مرحوم داور، رسما عضو انجمن شده بودند به هیجده نفر رسید و قرار بود یک فراکسیون مخصوص تشکیل داده یک طرح قانونی برای آزادی زنان به مجلس داده شود. موضوع خلع احمدشاه و سلطنت رضاشاه پیش آمد و تا آخر دوره پنجم مجلس، موقع مناسب را برای انجام مقصود مزبور نیافتیم ولی

کارهای ما کما فی السابق تا خرداد ۱۳۰۶ دوام داشت. چون اقربای بعضی از علمای روحانی درجه اول تهران... داخل جمعیت ما شده دارای افکار و اعمال متجددانه گردیده، چندان اعتنا به روگیری نداشتند، شرحی به رضاشاه پهلوی نوشته، حبس و مجازات شدید مرا خواستار شدند. با این که شاه اجمالا و تیمورتاش تفصیلا از کارهای من اطلاع داشتند و راضی بودند مع ذلک چون اوایل سلطنتش بود و نمی‌خواست علما را از خود برنجاند دستور بازداشت و تبعید مرا داده ضمنا گفته بود هر جا خودش میل دارد بفرستید.» (همان، ص ۲۹۲).

ابوالقاسم مراغه‌ای ۶ ماه تبعید شد اما در این تبعید، باز هم شعبه‌ای از انجمن را به پشتیبانی رئیس شهربانی، در مراغه ایجاد کرد که اغلب مدیران و رؤسای ادارات دولتی، به عضویت آن درآمدند. : «رئیس شهربانی مراغه تا یک ماه و نیم مرا در خانه خودشان مهمان نگاه داشت، چون اکثریت اهل مراغه بسیار فناتیک هستند، می‌گفتند کسی که برخلاف روگیری زنان باشد از دین اسلام خارج و نجس العین می‌باشد لذا ناچار در خانه یک ارمنی پانسیون و با اجازه و مساعدت آقای جعفر قلیخان، شعبه گروه بانوئیان را به طور سری دایر کردم. غالب رؤسای ادارات با خانم هایشان داخل شدند» (همان، ص ۲۹۴). بدین ترتیب از لابلای شرح حال مراغه‌ای می‌توان به وضوح حمایت دولت را از فعالیت-های کسانی که در راه ترویج حجاب برداری تلاش می‌کردند مشاهده کرد.

فعالیت‌های کمی و کیفی خانواده‌های ترقی خواه و معتقد به برابری حقوق زنان و مردان، همچنان رو به فزونی داشت از جمله فخر آفاق پارسای (مادر فرخ رو پارسای) به همراه همسرش در فعالیت‌های آزادیخواهانه به شدت فعال بودند. آن‌ها هم به مانند آن زوج دیگر (ابوالقاسم آزاد و شهناز رشدیه)، به شکل پنهانی از سوی حاکمیت وقت مورد حمایت قرار می‌گرفتند، به‌طوری که همسر فخر آفاق پارسای می‌نویسد: «نخست وزیر در عین حالی که طرفدار فعالیت‌های اجتماعی فخرآفاق خانم بود و ما از دوستانه دیرینه او هستیم معهذا

از ترس روحانیون قشری و مذهبی، افراد خانواده ما را هر چند یک‌بار با یکدیگر و گاهی جدا و تنها به گوشه‌ای از کشور تبعید می‌کرد.» (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۲۴)

نمونه دیگر از پشتیبانی و حمایت دولت از فعالان جنبش زنان را می‌توان در مورد صدیقه دولت آبادی یافت: «یک روز خانم صدیقه دولت آبادی در لباس دوخت اروپایی و بی‌حجاب با دسته‌ای از زنان چاقچوری در پشت مسجد سپهسالار مواجه شد که از روضه خوانی بر می‌گشتند. یکی از زنان او را شناخت و فریاد زد: آهای این خودش است همان کافر ملعون است، اوست که می‌خواهد زن‌ها را با گیس باز روانه بازار کند، بریزید و او را بکشیم... سایر زنان هجوم بردند.. صدیقه خانم بدو، و آن‌ها بدو... کارآگاهی که به طور مخفیانه مراقب خانم دولت آبادی بود به پاسبان پست خبر داد و درست در لحظاتی که زن‌ها به صدیقه خانم رسیده بودند و می‌خواستند او را با چنگ و دندان پاره پاره کنند پاسبان با اسلحه به میان مهاجمین دوید... و آن دو نفر زنی که محرک قضیه بودند به کلانتری جلب شدند... صدیقه خانم از زن‌ها شفاعت کرد و آزادشان ساخت». (همان، ص ۲۸) به این ترتیب «در سال ۱۳۱۰ زنانی که مایل بودند، می‌توانستند چادر از سرشان بردارند و شهربانی از آن‌ها حمایت می‌کرد» (رنجبر عمرانی، ص ۶۴)

در واقع همانطور که در اسناد مختلف آمده، می‌بینیم که دستگاه‌های دولتی به صورت مخفی و دور از چشم سنت‌گراهای متعصب، از چنین روشنفکرانی حمایت و حتا با آن‌ها همکاری می‌کردند. با این حال، همین روشنفکرانی که رضاشاه در خفا از آنان برای انجام فعالیت هایشان در رابطه با حجاب برداری پشتیبانی می‌کرد تلاش کردند تا رضاشاه را راضی کنند که «کشف حجاب اجباری» را به عنوان اقدامی از طرف دولت، در پهنه جامعه گسترش دهد. در واقع می‌توان گفت جامعه روشنفکری و به‌ویژه مردان روشنفکر در آن زمان در «اعمال زور» توسط رضاشاه برای «کشف حجاب» نقش پُر رنگی داشتند و حتا

با احتیاط می‌توان گفت «کشف حجاب»، عمدتاً حاصل اندیشه و عمل مشترک مردان روشنفکر و خارج رفته آن زمان با رضاشاه بود. هر چند فعالان جنبش زنان که «حجاب» (به شکل روبنده و چاقچور و چادر) مانع بسیار بزرگی برای حضورشان در جامعه محسوب می‌شد از زندگی خود مایه می‌گذاشتند تا به طریقی «آرام و مسالمت آمیز» بتوانند در این زمینه تغییراتی ایجاد کنند، اما در تحلیل نهایی، همدستی مردان روشنفکر آن زمان با رضاشاه و از سوی دیگر سرسختی و عدم انعطاف روحانیت محافظه‌کار در جهت مدارا کردن با زنان بی‌حجاب در جامعه و خواسته‌های آنان، بالاخره سبب شد که «کشف حجاب» به صورت اجباری و با اقتدار دولتی در ایران پیاده شود.

با توجه به روند پُر اُفت و خیز ماجراها و بحث‌ها و اسناد موجود، به نظر می‌رسد «کشف حجاب» رضاشاه در مجموع، برآیند خواسته روشنفکران و تجددگرایان آن زمان بود و لزوماً نمی‌توان آن را اقدامی خلق الساعه از سوی یک نفر (رضاشاه) و با الگو گرفتن از اتاتورک، تلقی کرد. هرچند سفر رضاشاه به ترکیه و ملاقات وی با مصطفی کمال آتاتورک و دیدن وضعیت مدرن شده‌ی جامعه ترکیه، بر عزم رضاشاه پهلوی برای اجرای کشف حجاب، تأثیر گذاشت. با این همه اما مردان روشنفکر خارج رفته یکی از نیروهای مهم و اثرگذار در روند لابی و فشار بر رضاشاه برای اجرای «کشف حجاب» بودند و به نظر می‌رسد رضاشاه خود را به نوعی نماینده این بخش از جامعه ـ یا حداقل پاسخگو به نیازهای این بخش ـ می‌دانسته است. در حالی که در بسیاری از متون تاریخی، اجرای این قانون صرفاً به «سفر رضاشاه به ترکیه» و خواست فردی او حواله داده شده است.

شکل‌گیری ایده‌ی «کشف حجاب»

پیش زمینه شکل‌گیری ایده «کشف حجاب» در ذهن رضاشاه را می‌توان در جامعه روشنفکری آن زمان و حتا در آراء و دیدگاه شخصیت‌ها و افراد پُر نفوذ

در دربار نیز جستجو کرد، به‌طوری که مهرانگیز دولتشاهی این ایده را به زمانی که «عبدالحسین تیمورتاش»، وزیر دربار رضاشاه بود و نیز نگرش و تفکر پدر خودش (میرزا دولتشاهی ملقب به مشکوة الدوله، که پس از تیمورتاش در دربار رضاشاه پست و مقام گرفت)، رجوع می‌دهد: «یکی از چیزهایی که پدرم تلقین می‌کرد به رضا شاه، مسئله چادر بود. پیش از او تیمورتاش بود که همیشه این را می‌گفت و تذکر می‌داد و بعد از او هم پدرم بود. رضاشاه خیلی علاقه داشت که راجع به ناپلئون چیزهایی بداند. خودش که فرانسه نمی‌دانست. آن وقت پدرم شب‌ها کتاب‌هایی راجع به ناپلئون می‌خواند و روزها برای رضاشاه سرگذشت ناپلئون یا بعضی کتاب‌هایی که راجع به او نوشته شده بود را تعریف می‌کرد. در مورد چادر تا مدتی رضاشاه تعلل داشت. یک آدمی بود که خارج نرفته بود و ندیده بود، برایش غیر قابل قبول بود که چطور می‌شود این کار را کرد. یک مدتی پدرم و تیمورتاش هر دو در دربار بودند. پدرم در دربار بود که رضاشاه تیمورتاش را معزول کرد. تیمورتاش اصرار می‌کرده و می‌گفته که کشف حجاب جزو ترقیاتی است که برای مملکت لازم است. رضاشاه گفته بود خیلی خوب، اگر واقعاً این امر لازم باشد، و یک روزی لازم باشد که همه زن‌ها چادرشان را بردارند، من هر دو تا زن هایم را طلاق می‌دهم. اول این طور فکرش بود. وقتی رفت ترکیه و دید که نه، عیبی ندارد، نظرش عوض شد.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات)

اما ابوالقاسم آزاد مراغه‌ای، یکی دیگر از روشنفکران خارج رفته‌ی آن زمان که پیشتر از فعالیت‌های وی و همسرش نقل کردیم، از تحت تأثیر قرار دادن تیمورتاش و رضاشاه در مورد لزوم کشف حجاب، ماجرایی را شرح می‌دهد که شنیدنی است : «من از فراغت مراغه استفاده کرده کتاب دلایل لزوم و وجوب رفع حجاب را از نثر به نظم فارسی سره تبدیل کرده بودم. در ۲۶ /۶/ ۱۳۰۶ شاه آمد به مراغه یک شب مانده رفت به طرف رضاییه و کردستان. همین که از بازگشتش به تهران خبردار شدم شرحی بر مقدمه کتاب افزودم و

در برخی جاهایش مختصر تغییر مناسب داده، آن را بـه همـراه یـک عریضـه بـه شاه،[فرستادم و در آن ذکر کردم که] شایسته اسـت کـه اعلیحضـرت بـا اقـدام جدی به رفع حجاب، نیکنامی ابـدی را بـرای خـود ذخیـره و ایرانیـان را از ایـن ننگ بین المللی مانند آتاتورک رستگار فرمایید».(سلامی و نجم آبادی، ص ۲۹۵)

باز هم شنیدنی است که وقتی این مسایل توسط تیمورتاش به گوش رضاشاه می‌رسد وی دستور می‌دهد که مراغه‌ای را به تهران برگردانند. تیمورتاش بـرای مراغه‌ای نقل می‌کند که: «در هنگامی که نامه و کتاب‌های شما رسید چهار روز نزد خود نگاهداشته در ساعت فراغت خواندم.... سه روز به انتظار بودم تا وقـت خوب و مساعد یافته، نامه و کتاب‌های شما را به شـاه تقـدیم و مفـاد همـه را بـه عرض رسانیده، حتا بعضی از قسمت‌ها را که نشان کرده بودم برایشـان خوانـدم. خوشش آمد و فرمود به منصور تلگراف کنید که مخارج کـافی داده بـه تهـران بفرستد.» (همان) مراغه‌ای می‌گوید «فردای آن روز مرا بـه حضـور شـاه بردنـد. شاه به من فرمودند: احوالـت چطـوره؟ آیـا در مراغـه خـوش گذشـت؟ عـرض کردم... برای پیشوایی مرام مقدسـی تبعیـد شـدم کـه تـا آن کـاملا عملـی نشـود ایرانیان روی سعادت را نخواهند دید، به دلایلـی کـه در آن دو کتـاب تقـدیمی مشروحاً بیـان کـرده‌ام. شـاه فرمودنـد: صـحیح اسـت و در موقـع مناسـب اقـدام خواهد شد... من از اظهار موافقت شاه با رفع حجاب بـی‌نهایـت شـاد و امیـدوار گردیدم.» (همان، ص ۲۹۶)

لازم به یادآوری است که ابوالقاسم آزاد مراغه‌ای، یک سال پـیش از اعـلان مشروطیت در ایران از راه روسیه و اسلامبول به اروپا سپس بـه مصـر و حجـاز و هند رفته و در آغـاز جنـگ جهـانی اول، بـه ایـران بـاز مـی‌گـردد. مراغـه‌ای در خاطرات خود نخستین اقدام‌اش را پس از بازگشت از این سفر چنـین بیـان مـی-کند: « نخستین اقدام من ایـن بـود کـه کتـاب کـوچکی را در دلایـل شـرعی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی لزوم و وجوب رفـع حجـاب نوشـتم. چـون مـی-دانستم اجازه چاپ آن را نخواهند داد با ژلاتین یـک صـد جلـد تهیـه کـرده بـه

بعضی از علما و رجال روشنفکر دادم». (همان، ص ۲۸۸) البته پیش از ابوالقاسم مراغه‌ای نیز بسیاری از مردان روشنفکر در دوران مشروطه بر «حجاب برداری» زنان تاکید و پافشاری داشتند. مریم فیروز، در این مورد می‌گوید: «موضوع کشف حجاب مربوط به رضاخان نیست. اگر کتاب‌های عشقی، عارف و ایرج میرزا را بخوانید، می‌بینید چقدر نسبت به چادر مخالفت شده است.» (مریم فیروز، ص ۱۵۸) در واقع پیش زمینه لزوم پیاده کردن کشف حجاب، در زمان مشروطه تدارک شده بود. برای نمونه تاج السلطنه، دختر ناصرالدین شاه در خاطرات‌اش می‌نویسد: «هزارها مفاسد اخلاقیه از همین روی بستن زن‌ها در این مملکت نشر داده شده است»(اتحادیه، ۱۳۶۱).

میرزاده عشقی نیز از جمله شاعران پُرآوازه‌ای است که در آن دوره، همچون برخی دیگر از شاعران معترض، شعری انتقادی در همین مورد (چادرو روبنده و چاقچور) سروده است:

در حجاب است سخن گرچه بود ضدحجاب
از حجاب است که این قوم خرابند خراب
بس خرابی ز حجاب است که ناید بحساب...
چیست این چادر و روبنده‌ی نازیبنده
گر کفن نیست هلا چیست پس این روبنده

میرزاده عشقی سپس اظهار امیدواری می‌کند که چند نفری نیز با او در این زمینه همراه شوند تا این ایده در جامعه گسترش یابد:

با من ار یک دو سه گوینده هم آواز شود
کم کم این زمزمه در جامعه آغاز شود (بامداد، ص ۹۰)

در همین دوره و زمانه‌ی میرزاده عشقی و همفکران اوست که فعالان جنبش زنان به طور شبانه روزی و با قبول خطرات بسیار زیاد، برای گسترش تحصیل و تأسیس مدارس دخترانه تلاش می‌کردند اما لزوماً بر «حجاب برداری سریع زنان» تاکید عاجل و فوری نداشتند و حتا در میان خود فعالان زن در آن زمان،

در مورد حجاب برداری، توافق گسترده‌ای هم وجود نداشت. به‌طوری که در یکی از مهم‌ترین نشریات زنانه آن زمان به نام نشریه «شکوفه»(۱) که در عین حال، ارگان یکی از بزرگترین انجمن‌های زنان آن دوران بود (انجمنی که در عرض کمتر از ۵ هفته، بیش از ۵ هزار عضو پیدا کرده بود)، در مقاله‌ای انتقادآمیز نسبت به گرایش روز افزون حجاب برداری زنان ایران، با عنوان «فلسفه حجاب» در ۱۲ بهمن ۱۲۹۲ خورشیدی می‌نویسد: «چقدر جای افسوس است که زنان مسلمه هند و قفقاز با آن همه اشکالات و محذوراتی که از برای عدم اجرای قوانین مذهبی آن‌ها تهیه شده است به چه اندازه در امر حجاب اهتمام می‌ورزند... ولی خواتین ایرانی که اسباب اجرای همه‌گونه احکام دیانتی و لوازم پیشرفت از همه قسم قوانین مملکتی از برای آن‌ها موجود است تا چه حد اهمیت حجاب را از میان برداشته‌اند... در بخارا و بعضی از نقاط قفقاز هر نقابی [هر زن محجبه ای] در سال سی منات مالیات باید بدهد و فقیرترین زنان مسلمان در آنجا این مالیات را می‌دهند [تا بتوانند حجاب‌شان را حذف کنند] و دست از قانون دیانت بر نمی‌دارند ولیکن در ایران با کمال افسوس شاید بعضی‌ها باشند که حاضر از برای دادن سالی سی تومان هم باشند تا حجاب را از خودشان مرتفع نمایند» (شکوفه، سال دوم، ۵ شهر ربیع الثانی؛ ۱۳۳۲؛ ش ۲۴، ص ۳).

این اسناد تاریخی و مدارک مشابه آن، سه نکته مهم و قابل تعمق را به ما زنان یادآوری می‌کند: **نکته اول**، اسناد به جای مانده از آن دوران نشان می‌دهد که از همان سال‌های ۱۲۹۰، (یعنی بیش از یک دهه قبل از حضور رضاشاه پهلوی در ساختار قدرت و سیاست ایران) موضوع «کشف حجاب» بین زنان ایرانی به طور جدی مطرح بوده تا جایی که در نشریات‌شان هم منعکس می-

---

۱. مریم عمید (مزین السلطنه) صاحب امتیاز مجله شکوفه بود که در سال ۱۲۹۲ منتشر شد. او مدرسه دخترانه‌ای را نیز تاسیس کرد که یکی از آن‌ها را در سال ۱۳۳۰ قمری به نام مدرسه مزینیه بنیاد نهاد و در سال ۱۳۳۲ نیز شعبه «دارالمعلم و صنایع مزینیه» را تاسیس کرد. او در سال ۱۲۹۸ درگذشت. (به نقل از سالنمای زنان ایران، به کوشش نوشین احمدی خراسانی، تهران ۱۳۷۸)

شده است. **نکته دوم** و حائز اهمیت در این مورد، نبود توافق و همدلی و اجماع گسترده بین گروه‌های مختلف زنان در مورد حجاب برداری است. که همین مقاله‌ی نشریه شکوفه، یا بعدتر، در سخنرانی‌های ایرادشده در «کنگره نسوان شرق» که این کنگره سه سال پیش از کشف حجاب در تهران برگزار شد، و دیگر اسناد مشابه، بازتاب مخالفت گروه‌هایی از زنان روشنفکر و مدافع برابری، نسبت به عدم ضرورت طرح حجاب برداری است. و بالاخره **نکته سوم**، این که نحوه‌ی برخورد زنان به تغییر پوشش خود و آزادی عمل در این زمینه، پیش از کشف حجاب همراه با مسالمت و اعتدال و به شکلی تدریجی انجام می‌گرفت.

این درحالی است که مردان روشنفکر به‌خصوص شاعران آزادیخواه ـ از جمله «ایرج میرزا» در نقد رویه تدریجی و اعتدالی نسبت به حجاب برداری زنان چنین می‌سراید:

به اعتدال ازین پرده‌مان رهایی نیست
مگر مساعدتی دست انقلاب کند (بامداد، ص. ۹۲).

شاعر آزادیخواه دیگری به نام «عارف قزوینی» چنین می‌سراید:

ترک حجاب بایدت‌ای ماه، رو مگیر
در گوش پند واعظ بی‌آبرو مگیر...
بالا بزن به ساعد سیمین نقاب را
گر هر چه شد بگردنم آنرا فرو مگیر (همان؛ ص ۹۱)

پس از مشروطه نیز «در سال ۱۳۰۲ که هنوز رضاخان پهلوی، شاه نشده بود ابراهیم خواجه نوری (معروف به: الف. خواجه نوری) نیز مقاله‌ای علیه حجاب در نشریه نامه جوانان نوشته بود که مورد تعقیب قانونی در دادگستری واقع شد و او را به محاکمه کشیدند» (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص. ۳۲).

ملوک ضرابی، یکی از اولین خوانندگان زن ایرانی، در سال ۱۳۰۶ ترانه‌ای با نام «دختران سیروس» می‌خواند که ترانه‌اش را گویا امیر جاهد نوشته است و در آن، به «حجاب» زنان می‌پردازد و از زنان ایران می‌خواهد که حجاب را

کنار بگذارند.. در این ترانه چنین آمده است:

چند در حجابی تا به کی در خوابی
از وجود شیخان بین که دل خرابی[1]

صادق بروجردی نیز در نشریه عالم نسوان در سال **۱۳۰۴** می‌نویسد: «بهتر این است زن‌های ایران هم مثل زن‌های ترکیه از این کفن که در اسلام بدعتی بیش نیست و اسمش را حجاب گذاشته‌اند بیرون بیایند و اجتماعات مملکت را دو برابر کنند» (عالم نسوان، ش ۴، سال سیزدهم) اما این فقط ترکیه نیست که مد نظر است بلکه افغانستان نیز از جمله کشورهایی است که به آن برای رفع حجاب استناد می‌شد: «ملت ایران هم باید به این دو ملت همجوار اسلامی (افغانستان و ترکیه) تأسی جسته و در رفع نقایص اجتماعی بکوشد» (عالم نسوان، ش. ۶، سال هشتم) و سپس نویسنده این مقاله در ادامه می‌افزاید: «طرفداران حجاب بدانند که برافتادن حجاب، انقلابی است فکری که به خودی خود به ظهور پیوسته و خواه ناخواه نتیجه خود را خواهد بخشید»(همان)

ابوالقاسم لاهوتی نیز در سال **۱۳۰۵** در شعری با عنوان «خنجر زحمت» چنین می‌سراید:

ای دختر نامدار ایران
از روی خود این نقاب بردار
چون دخترکان اوزبکستان
چادر بنه و کتاب بردار (کلیات ابوالقاسم لاهوتی، ص ۲۹۵)

از این دست نمونه‌ها که مردان روشنفکر (اعم از نویسندگان، شاعران آزادیخواه، روزنامه نگاران و متفکران مشروطه‌خواه) در مورد حجاب و لزوم کشف هر چه سریعتر آن سخن گفته‌اند (از مشروطه تا سال‌های بعد از آن)، فراوان است. اما به رغم همه این ها، غیرمنصفانه است اگر بگوییم که تمامی

---

[1] http://www.radiofarda.com/content/o2_new_song/402334.html

مـردان روشـنفکر و تجـددخواه آن زمـان، بـا کشـف حجـاب اجبـاری توسـط رضاشاه موافق بوده‌اند و هیچ هشـدار یـا مخـالفتی از سـوی مـردان تجـددخواه، وجود نداشته اسـت. چـرا کـه مـا نمونـه‌هـایی از مـردان روشـنفکر آن زمـان ـــ همچون کاظم زاده‌ی ایرانشهر، محمدعلی جمالزاده، و... ـــ هـم داریـم کـه بـر روند طبیعی کشف حجاب و ضرورت تدریجی بودن روند آن، تاکید کرده‌اند. برای نمونه در نشریه «دختران ایران» که توسط زندخت شیرازی منتشـر مـی‌شـد در دومـین شـماره آن بـه تـاریخ شـهریور ۱۳۱۰، مـتن تحریرشـده‌ی سـخنرانی «کاظم زاده ایرانشهر و صحبت‌های مجلس محصلین ایرانی در برلن» منتشر شده که در آن کنفرانس، کاظم زاده ایرانشـهر در مـورد حجـاب، چنـین مـی‌گویـد: «حجاب یکی از بدبختی‌های زندگی خانوادگی می‌باشد و بسیاری از مضرات و معایب فوق الذکر در زیر همین حجاب پرورش می‌یابد» با این حال، کاظم زاده در بخشی دیگر از سخنان خود به صـراحت بـر «اجبـاری شـدن تعلـیم و تربیـت دختران» انگشت مـی‌گـذارد سـپس خیلـی روشـن و قـاطع، بـر «اختیـاری بـودن پوشش زنان» پای می‌فشارد و راه حل منطقی و مورد نظرش را هم ارائه می‌دهد: «درباره حجاب این طور به نظر می‌رسد که این مسئله باید به اختیار و بـه‌تـدریج حل شود یعنی قانونی وضع شود که هر کس در برداشت حجاب، آزاد و مختار است. و به همـین وسـیله بـه‌تـدریج و بـدون زحمـت و اجبـار، حجـاب از میـان برداشته می‌شود ولی در این ضمن جوانان و مردان نیز تا یک درجه باید تربیـت بشوند تا رفع حجاب، مایه ازدیاد فساد اخلاق نگردد.» (دختران ایران، سـال اول؛ ش ۲، شهریور ۱۳۱۰، ص ۳۰ و ۳۱)

و یا می‌توان به مخالفت دکتر محمد مصدق به نحوهٔ اجـرای کشـف حجـاب اشاره کرد که اگرچه وی موافق دستیابی زنان به حقـوق‌شـان بـود (بـرای نمونـه همسر دکتر مصدق در سفرهای اروپا بدون حجاب بود)، بـا ایـن حـال، مصـدق معتقد بود که این کار باید «به واسطه تکامل اهل مملکت باشد نه به واسطه یک کسی که قدرتی پیدا کرده و یک زوری پیدا کرده که من اینجور می‌خـواهم و

این جور باید بشود» (صلاح، ص ۱۸۱-۱۸۲)

مقدمات «کشف حجاب»

اعلام «کشف حجاب» آنچنان که گفته می‌شود، بدون مقدمه، و یکباره و دفعتی صورت نگرفت به‌خصوص که از سال ۱۳۰۵ زمزمهٔ برقراری کشف حجاب، با ورود ملکه افغانستان بدون حجاب به ایران (به همراه امان‌الله خان پادشاه افغانستان) شدت گرفته بود، از این رو طبیعی است که در این ایام، بحث در مورد حجاب برداری و کشف حجاب در رسانه‌ها ، بسیار مطرح بود و این تبلیغات که با هدف آمادگی افکار عمومی انجام می‌شد از قضا شدت هم گرفته بود.

از سوی دیگر یکسری اقدامات اولیه (هرچند ناکافی و غیرسیستماتیک) برای آگاهی و آمادگی در افکار عمومی، پیش از اجرای آن، صورت گرفت. همانطور که محمدرضاشاه در خاطرات خود بیان کرده: کشف حجاب، «نخست از حوزه معارف آغاز شد و در راستای آن از پاییز سال ۱۳۱۲ دولت با صدور اعلامیه‌ای، مردم را برای پذیرش آموزگاران زن بی‌حجاب آماده کرد.» (رستاخیز، ش ۵۱۱، ۱۶ دی ۱۳۵۵)

بدرالملوک بامداد، یکی از فعالان جنبش زنان در آن زمان نیز، در این مورد می‌نویسد: «پیش از روز تاریخی ۱۷ دی، وزارت فرهنگ به امر اعلیحضرت رضاشاه کبیر برای برداشتن حجاب، به زمینه چینی و تهیه مقدمات پرداخت از جمله اقداماتی که شد این بود که بازرسان وزارت فرهنگ ماموریت یافتند به مدارس دخترانه بروند و به‌تدریج با پندها و سخنان مستدل خود، شاگردان را آماده ترک چادر بکنند. یکی از بازرسان خانم شمس الملوک جواهر کلام بود که در آن موقع به مدارس دخترانه‌ی جنوب شهر اعزام شد» (بامداد، ص ۴۳) هر چند این مقدمات برای انجام «کشف حجاب» با توجه به بافت جامعه ایران به راستی ناکافی بود به‌طوری که حتا «در جنوب شهر و محله قنات آباد بی‌چادر

رفتن، خطرناک بود» چه برسد تبلیغ و اقدام برای ترویج بی‌حجابی در میان دختران آن منطقه (همان). وانگهی، خود معلمان مدرسه‌های دخترانه نیز در برابر پند و اندرزهای حجاب براندازانه بازرسان وزرات فرهنگ می‌ایستادند، به‌طوری که خود شمس الملوک جواهرکلام می‌گوید: «برای دخترها از فواید بی‌چادر شدن صحبت می‌کردم و به آن‌ها مژده می‌دادم که به زودی این پرده سیاه به دور می‌افتد و شما از این قید و بند آزاد می‌شوید و می‌توانید با اجتماع همکاری کنید... خانم مدیره به کلاس آمد و با تغّیر گفت من اصلا بازرس لازم ندارم... من همانطور سرجایم ایستاده و گفتم: خانم محترم من از پیش خود نیامده‌ام امر وزارتخانه است باید به‌تدریج دخترها آگاه شوند که بفرمان اعلیحضرت رضاشاه کبیر از این پرده ننگین سیاه آزاد می‌شوند... خانم مدیره که گوشش به این صحبت‌ها بدهکار نبود گفت الان پاسبان خبر می‌کنم که شما را توقیف کند و می‌گویم این زن بی‌حجاب از خدا بی‌خبر آمده است که دخترهای مردم را از راه در ببرد.» (همان، ص ۴۴)

نحوه برخورد خود زنان، حتا در میان زنان معلم در مدارس، نسبت به تبلیغات برای «کشف حجاب» نشان می‌دهد که زنان فعال در آن دوره نیز تمایل زیادی به انجام این کار نشان نمی‌دادند. درحالی که مردان روشنفکر و تحصیلکرده‌ی آن زمان (که اغلب‌شان به اروپا و ترکیه و روسیه سفر کرده بودند) تمرکز و تأکیدشان بر کشف حجاب بود و فکر می‌کردند که بدون از بین رفتن حجاب سنتی زنان، نمی‌توانند جامعه خود را به جرگه‌ی تمدن برسانند. از این زاویه گفتگوی ابوالقاسم مراغه‌ای با زن مورد علاقه‌اش (شهناز آزاد) که قصد ازدواج با او را داشت جالب است. مراغه‌ای در بخشی از خاطرات‌اش این گفتگو را چنین شرح می‌دهد: «با دختر نوشین روان حاج «میرزا حسن رشدیه» بنیانگذار آموزشگاه‌های جدید در ایران ازدواج کردم و در نخستین روز به وی گفتم که شما نباید از مردان رو بگیرید و باید برای رفع حجاب و آزادی زنان از کفن سیاه اقدامات کنیم. همسرم (بانو شهناز آزاد) در

پاسخ گفت: اغلب و اکثر ملت و زمامداران و پیشوایان ایران کاملا مخالف این مرام هستند، ما را تکفیر و واجب القتل خوانده از هیچگونه اضرار و آزار کوتاهی نخواهند کرد. جواب دادم اقدامات سرّی و با احتیاط خواهیم کرد و امیدوارم با تدابیر لازمه به مقصود برسیم. وانگهی چون مرام ما مقدس و نجات بخش ایران است، بر فرض اگر خون ما را بریزند سبب آبیاری درخت مبارک آزادی زنان بیچاره و ستمکش این کشور خواهد شد. همسرم از بیانات من متأثر گردیده، پذیرفت.» (سلامی و نجم آبادی، ص. ۲۸۷).

به رغم اصرار مردان روشنفکر بر «حجاب برداری» به عنوان دروازه‌ای برای پیشرفت جامعه، اما نه تنها بخشی از زنان معلم در مدارس دخترانه بلکه فمینیست‌های آن دوره نیز تمایل زیادی به فشار آوردن به زنان در مورد کشف حجاب نداشتند به‌طوری که سه سال پیش از «کشف حجاب» توسط رضاشاه، در تیرماه ۱۳۱۱ خورشیدی «صدیقه دولت آبادی» در مطلبی که در مجله «عالم نسوان» منتشر کرد نوشت: «اکنون آزادی زنان ایران از حیث کشف حجاب، می‌خواهم با جرأت بگویم که بامعنی‌تر از سایر ملل، مخصوصا ترکیه است. چونکه وقتی در ترکیه اعلان کشف حجاب از طرف دولت شد زنان را مجبور به بی‌حجابی نمودند. البته در میان آنان نارضایتی بسیار بود و شنیدم که اکثر از نارضایان یعنی زنان متعصب به مذهب برای داشتن آزادی از حجاب، آزادی از زندگی را بدرود گفتند و با خود عهد کردند که تا زنده‌اند به خانه بمانند و این آزادی اجباری را قبول نکنند. اما برای ما آزادی و کشف حجاب به طور خیلی طبیعی پیش آمده، که دولت و افکار منور روی این زمینه، زنان را در کشف حجاب مختار گذاشته‌اند، تا هرکس میل دارد با حجاب و هر کس مایل است بی‌حجاب معاشرت کند. بنابراین، دوم آزادی است که ما از اروپاییان کامل‌تر داریم». (صنعتی و نجم آبادی، جلد اول، ص ۲۶۰).

نمونه دیگر نامه فروغ ظفربختیاری، رئیس «شیر و خورشید سرخ بانوان ایران» به زندخت شیرازی است که سه سال قبل از کشف حجاب منتشر شد. او

در این نامه می‌نویسد: «بنده انتظار داشتم که چنانچه ملت و مملکت ایران در زیر سایه اعلی حضرت شاهنشاه پهلوی اروحنا فدا تا این درجه در مدت کم، ترقی و تغییرات محیرالعقول نمود، ما نسوان نیز تغییری پیدا کنیم نه این که خوشوقت باشیم که می‌توانیم در این عصر سینما برویم یا با چادر در کافه‌ها ظاهر شویم و افتضاحات خود را که روش کبک و کلاغ است بیش از پیش جلوه دهیم...» (نشریه دختران شیراز، ۱۳۱۱، ص ۷). زندخت شیرازی نیز که در زمره فمینیست‌های رادیکال آن زمان محسوب می‌شد و بعدها یکی از طرفداران سر سخت رضاشاه و کشف حجاب بود، اما در سال **۱۳۰۷** خورشیدی، در یکی از سخنرانی هایش درباره کشف حجاب می‌گوید: «من فعلا نه طرفدار کشف حجابم و نه کاری به این موضوع دارم. فقط مقصود من این است که این کمین دوشیزه با اتحاد خواهرهای گرامی خویش مسلکی را پیروی کنیم که سعادت حال و آینده ایرانیان بدان منوط باشد» (بصاری، ص ۱۴۶).

در واقع پیش از برقراری «کشف حجاب»، زنان فمینیست در مجموع، این مسئله را ضرورتی عاجل تلقی نمی‌کردند، به‌طوری که در خلال برگزاری «کنگره نسوان شرق» و سخنرانی‌هایی که در این همایش بزرگ منطقه‌ای صورت گرفت باز هم «حجاب برداری»، به عنوان یک موضوع محوری و اصلی، مطرح نشد و برخی از زنانی که در این اجلاس به ایراد سخنرانی پرداختند حتا با آن مخالفت هم کردند. این همایش بزرگ زنانه در سال **۱۳۱۱** (هنگامی که کمتر از یک سال از تصویب قانون منع عقیده اشتراکی گذشته است) به دعوت و میزبانی «جمعیت نسوان وطنخواه» در تهران برگزار شد و گروه‌های مختلفی از جنبش‌های زنان منطقه، نمایندگان خود را به این همایش فرستادند. خانم «نورحماده» رییس این کنگره در سخنرانی خود گفت: «مسئله حجاب مستقلا موضوع بحث ما نخواهد بود و زن باحجاب هم می‌تواند فاضله و با تربیت بشود» (سلامی و نجم آبادی، ص ۱۶). استدلال نورحماده برای عدم ضرورت طرح کشف حجاب این بود: «مرا عقیده این می‌باشد که در اولین

وهلـه بـه دنبـال مقصـودی روان گـردیم کـه تمـاس مسـتقیم بـا آداب و رسـوم جماعت داشته باشد» (همـان، ص ۲۵۴). بقیه سخنرانانی که از فعالان جنـبش زنـان در ایران بودند نیز در این همـایش عمـدتاً بـر ایـن مسـئله کـه «کشـف حجـاب» خواسـته اصـلی زنـان نیسـت صـحه گذاشـتند. فعـالان ایرانـی حقـوق زن در سخنرانی‌های خود، مبارزه برای کشف هر چه سریع‌تر حجاب را به دلیل «آماده نبودن جامعه برای پذیرش آن» غیر ضروری دانسته و رد کردنـد. در عـین حـال «آنها راه علاج مشکلات زنان را گسترش تعلیم و تربیـت دختـران و زنـان مـی-دانستند که می‌بایست با همگانی شدن تعلیم و تربیت و توسعه مدارس در سـطح کشور به انجام می‌رسید.» (همان، ص ۱۷). همچنین در لیست **۲۱** مـاده‌ای کنگـره اول نیز که در نتیجه‌ی توافق میان فعالان جنبش زنان در منطقـه بـه دسـت آمـده بود؛ کشف حجاب دیده نمی‌شد. در حقیقت نه تنها ضرورت حجاب برداری و رها شدن از چادر و چاقچور و پیچه در بین بخش‌هایی از کنشگران جنبش زنان ایران، قابل پذیرش نبوده است بلکـه در کشـورهای منطقـه نیـز کشـف حجـاب جزو لیست درخواست‌های عاجل بخشی از فعالان جنبش زنان نبوده است.

واقعیت انکارناپذیر دیگر هـم آن بـود کـه پـیش از اعـلام «کشـف حجـاب» توسط رضاشاه، زنان روشنفکر و مدافع حقوق برابر، دروازه پیشرفت برای زنـان را مسئله «سـواد و آمـوزش» مـی‌دانسـتند و بـه همـین سـبب نیـز از همـان دوران مشروطه «آموزش خواندن و نوشتن بـرای پیشـرفت زنـان» را بسـیار ضـروری و واجب می‌دانستند و بر «بالا رفتن سـن ازدواج دختـران از هشـت سـال» تأکیـد و پافشاری می‌کردند. برای نمونه «درخشنده گوهر نراقی، یکی از اولـین موسسـان مدرسـه دخترانـه کـه در سـال **۱۳۱۴** مدرسـه آقـا بـزرگ را در کاشـان بنیـان گذاشت معتقد بود: بدبختی زن قبل از حجاب، از بیسوادی و بی‌اطلاعی و جهل او ناشی می‌شود، زن از بهداشت آگاهی نداشت. فکر و اندیشه روشن نداشت و به حق خود آشنا نبود و شان و مقام و منزلت خود را به رسمیت نمـی‌شـناخت و موجودی بی‌خبر و بی‌اطلاع بود که حتا اطاعتش از مـرد نیـز کورکورانـه بـود و

بزرگترین ارمغان و هدیه‌ای که می‌توان به زنان تقدیم کرد آزادی تعلیم و تربیت و تحصیل بود که مثل نور آسمانی بر روح و ذهن زن می‌تابید و درهای بسته را می‌توان گشود.» (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

فمینیست‌های ایرانی: تغییر مسالمت‌آمیز سبک پوشش

فعالان جنبش زنان پیش از کشف حجاب، موضوع «حجاب» به عنوان عاملی بازدارنده در برابر آموزش زنان، برایشان مطرح بود، ولی برای پس زدنِ این عامل بازدارنده، سیاستی گام به گام، مسالمت‌آمیز (و گاه بسیار خلاّق و همَراه با ابتکارهای فردی) را در پیش گرفته بودند و با اعتدال و احتیاط عمل می‌کردند: از ایجاد رفورم در رنگ چادر تا برداشتن روبنده و سپس چاقچور برداری، تا طراحی لباس‌های پوشیده اما آزادتر برای فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی!

در واقع زنان فعال در آن دوره، هم در عمل و هم در نظر و تئوری، در رابطه با پوشش خود حرکتی اصلاحی را در پیش گرفته بودند و از اجبار در این زمینه حمایت نمی‌کردند. برای نمونه «افضل وزیری» دختر «بی بی‌خانم استرآبادی»[1] در سال **۱۳۰۹** خورشیدی در مورد تغییر وضعیت حجاب زنان و نحوه‌ی پوشش آنان، بر «بی طرفی دولت» قویاً تاکید و پافشاری می‌کند و می‌گوید: «شروع به هرکار باید از روی یک روش منطقی باشد. باید دولت را موافق کرد که جلوگیری نشود و ابتدا شروع از شاگردان مدارس بشود. یعنی این سختگیری را که از طرف تعلیمات عمومی به مدارس نسوان برای سر کردن چادر می‌کند ملغا و هر کسی را به عقیده خود آزاد بگذارند، نه حکم بی‌چادری را بدهند و نه از بی‌چادران جلوگیری کنند. کم کم به فاصله دو ماه در

---

[1] بی بی‌خانم، اولین بنیانگذار مدرسه دخترانه در ایران و نویسنده اولین متن فمینیستی به نام «معایب الرجال» است.

هر مدرسه پنجاه دختر که بی‌چادر رفت، سرایت به سایر دختران می‌کند. آن وقت قبح کار از بین اولیاء اطفال و پدران مستبد فاسدالعقیده می‌رود... از طرف دیگر وقتی غرض خانم‌ها توالت و نمایش لباس و اندام نباشد، با طرز ساده و شنل مخصوصی که باید برای این‌کار در ابتدا تهیه شود بیرون بروند، دیگر چندان مورد ایراد هم نخواهند بود. اگر این طور که عقیده بنده است شروع بشود نه محتاج به طول و تفصیل و نه جنگ و جدل و نصف شب رفتن خانم‌ها به جلوی بهارستان می‌شویم. این هم عیناً مثل همان برداشتن چاقچور و روبند و کفش نعلین و... است.این‌ها بدون کشت و کشتار در اثر «بی طرفی دولت» محو شد، این هم باید در همان اثر بشود. فقط دولت باید موظف به حفظ انتظام و سوء رفتار آقایان نسبت به خانم‌ها باشد..» (نجم آبادی، ص ۹۴ -۹۵)

جالب است که در زمینه طرز لباس‌های «پوشیده» نیز کنشگرانی از جنبش زنان که مشخصاً فعالیت اجتماعی داشتند، عملکردشان کمتر رنگ و بوی «نفی‌گرایانه» داشت، و همانطور که پیشتر اشاره شد آن‌ها عمدتاً به دنبال ایجاد تغییر و اصلاحاتی مبتکرانه در همان شکل و شمایل مرسوم پوشش بودند تا بتوانند روند آموزش و سوادآموزی زنان را با ایجاد رفورم‌هایی در نوع پوشش-شان، تسهیل کنند. خود «افضل وزیری» نیز که از طراحی یک نوع «رولباس و شنل، و کلاهی که از پشت یقه به آن وصل است» برای دختران مدرسه، خبر می‌دهد «که زن می‌توانست به جای چادر از آن استفاده کند که دستانش آزاد باشد برای تحصیل و رفتن به مدرسه». (همان، ص ۹۵) نکته اینجاست که رفورم-طلبی و مسالمت‌جویی زنان آگاه و برابری خواه به رغم آن که با هوشیاری انجام می‌گرفت تا واکنش کمتری را در جامعه سنتی برانگیزد، اما باز هم برای آنان هزینه دربرداشت. برای نمونه بدرالملوک بامداد «به یک گروه از چنین زنانی در شیراز اشاره می‌کند که آن‌ها فقط رنگ چادر خود را تغییر داده بودند ولی هم از طرف مردان متعصب و هم زنان آن ها، در خیابان مورد حمله قرار گرفته و به شدت زخمی شده بودند.» (ساناساریان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰)

اگر بخواهیم به مدارک و اسناد بیشتری در اثبات روش ابتکاری و اعتدالی زنان ترقی خواه نسبت به تغییر مسالمت‌آمیز پوشش سنتی رجوع کنیم می‌توان مکتوبات بجای مانده از فعالیت‌های کنشگران زن در دوران پیش از کشف حجاب را مطالعه کرد. در این تجربه‌های مکتوب می‌بینیم که اغلب‌شان سعی در تغییر دادن آن شکل و شمایل قفس مانند چادر و پیچه و چاقچور داشته‌اند. برای نمونه در مورد چگونگی مبارزه فردی و مسالمت‌آمیز «بدرالدرجی» (مهرتاج رخشان) با نوع پوشش آن زمان، مطالب خواندنی و درس‌آموز، بسیار است. مهرتاج رخشان یکی از اولین پایه گذاران مدارس دخترانه در ایران بود و در سال ۱۲۸۰ خورشیدی «ام المدارس» را تاسیس کرد و «تا سال ۱۳۱۱ بیش از پنج هزار دختر زیر نظر او باسواد شدند» (سلامی و نجم آبادی، ص. ۳۲۱). وی در مورد چگونگی ایجاد رفورم‌های خلاق و ابتکاری در پوشش خود (به منظور تسهیل آموزش زنان) می‌گوید: «اولین ناراحتی من چادر و چاقچور و روبنده بود... راه درازی را بایستی پیاده بروم و هر روز نیز چندین کتاب قطور مدرسه‌ای و یک ظرف غذا نیز با خود داشتم. حمل کردناین‌ها و چادر به اتفاق، برایم خیلی مشکل بود و همیشه در این فکر بودم که چکار کنم تا از این عذاب راحت بشوم. خلاصه بعد از مدتی به این نتیجه رسیدم که باید لباسی درست کنم که از هر جهت پوشیده باشد و در عوض دست هایم آزاد باشند. بالاخره طرح لباسی را ریختم که تمام سر و صورت و بدنم را می‌پوشاند اما دست هایم را آزاد می‌گذاشت. ولی پوشیدن همین لباس غوغایی در شهر به پا کرد و سر و صدای عده زیادی را در آوردم. همه مرا متهم به بی‌حجابی می‌کردند و چندین نفر پدرم را تهدید کردند که بالاخره مرا در خیابان می‌کشند... خواهش و تمنای پدرم و حالت دلواپسی و نگرانی او به قدری بالا گرفت که من مجبور شدم برای راحتی او آن لباس را کنار بگذارم و دوباره چادر سر کنم» (همان، ص ۳۲۱)

مهرتاج رخشان در مورد ابتکارهای دیگرش در مورد اصلاح پوشش سنتی

می‌نویسد: «من اولین زنی بودم که چاقچور را کنار گذاشتم.» البته بلافاصله می‌افزاید: « و جوراب پوشیدن را بین خانم‌های اعیان و اشراف و روشنفکر آن دوره مُد کردم. یک‌بار نیز به همین علت مرا به کلانتری بردند و رئیس کمیسری مرا مورد مواخذه قرار داد که چرا بی‌حجاب به کوچه می‌روم. من درجوابش گفتم چه کسی تا به حال ذره‌ای از گوشت بدن مرا دیده که شما می‌گویید بی‌حجاب. من تمام بدنم پوشیده است و حرف شما را قبول ندارم. خلاصه هر طور بود رئیس کمیسری مرا رها کرد و خود مرا مسئول عواقب کار دانست. من هم قبول کردم و بیرون آمدم» (همان، ص ۳۲۳) همانطور که از توضیحات مهرتاج رخشان مشخص است، در آن زمان برای فعالان جنبش زنان کنار گذاشتن «چاقچور» (که چیزی فراتر از حجاب بود) مسئله‌ای محوری به شمار می‌رفت. آن‌ها صرفاً می‌خواستند با لباس‌هایی که حتا پوشیده‌تر از حجاب زنان محجبه امروز ایران است در بیرون از خانه ظاهر شوند نه با چاقچور و روبنده که اصلا حضور آنان را در کوچه و خیابان کاملا محو می‌کرد و مانع تحصیل و سوادآموزی آنان می‌شد. مهرتاج رخشان در پاسخ به این که در همه دوران مبارزات‌اش قبل از کشف حجاب، چادر داشته یا نه می‌گوید: «بله با چادر ولی بدون چاقچور. حتما بنویسید بدون چاقچور، چون نپوشیدن چاقچور را من در تهران رواج دادم.» (همان، ص ۳۲۵)

اما همین فعالان جنبش زنان همچون صدیقه دولت آبادی که «آزادی و مختار بودن در مورد داشتن یا نداشتن حجاب» را می‌ستودند و در مجموع عملکردشان در مورد حجاب عمدتاً حول رفورم و تغییرات آرام و مسالمت‌آمیز تمرکز داشت، پس از اعلام کشف حجاب توسط رضاشاه، از اعمال فشاری که بر زنان محجبه وارد می‌شود انتقادی نمی‌کنند. بسیاری از آنان در همان ابتدا از «کشف حجاب» حمایت می‌کنند، نمونه آن پروین اعتصامی شاعر بلندآوازه ایران است (که پدرش میرزا یوسف خان، کتاب تحسین شده‌ی «تحریر المرئه» نوشته‌ی قاسم امین مصری را به فارسی با نام «تربیت نسوان» ترجمه و در تبریز

چاپ کرده بود). پروین اعتصامی یکی از زنان جوانی بود که از کشف حجاب دفاع کرد و در مورد روز ۱۷ دی یعنی روز کشف حجاب چنین سرود: «زن در ایران پیش از این گویی که ایرانی نبود / پیچه‌اش جز تیره روزی و پریشانی نبود... چشم و دل را پرده می‌بایست اما از عفاف / چادر پوسیده بنیاد مسلمانی نبود». (بامداد، ص. ۸۵)

اگر به عملکرد و زندگی دیگر فعالان جنبش زنان نیز رجوع کنیم می‌بینیم که گرچه روش و منش آنان با زور و سرکوب مخالف بوده است اما اکثرشان نه تنها از اقدام رضاشاه برای کشف حجاب حمایت کردند بلکه او را «ناجی خود» می‌دانستند. در شرحی که از زندگی مهرتاج رخشان (بدرالدجی) در روزهای پایانی عمرش نوشته شده چنین آمده است: بدرالدجی که «در چادر کوچکش یک تختخواب کهنه با رختخوابی نامرتب و یک پیانوی قدیمی [وجود داشت] ... روی پیانو یک تابلو بزرگ که عکس او را در دوران جوانی و در حال پیانو زدن نشان می‌دهد گذاشته بود. قاب عکس بزرگی از شاهنشاه و شهبانو به دیواره چادر سنجاق کرده و با علاقه عجیبی مواظب بود کسی به آن دست نزند. می‌گفت: خاندان پهلوی زن ایرانی را از اسارت و بدبختی نجات دادند و رضاشاه کبیر ناجی بزرگ زنان مملکت ماست» (سلامی و نجم آبادی، ص ۳۱۷-۳۱۸)

«زندخت شیرازی» نیز که در آن دوره به عنوان فمینیستی رادیکال شناخته می‌شده است و در سال ۱۳۰۶ «مجمع انقلابی نسوان» را تاسیس نمود و در سال‌های ۱۳۱۰-۱۳۱۱ نشریه‌ای با نام «دختران ایران» منتشر می‌کرد و از این رو مدام مورد حملات و نقدهای شدیدی قرار می‌گرفت (نشریه‌اش پس از ۷ ماه توقیف شد) با این حال به رضاشاه علاقه بسیار داشت، به‌طوری که در کتابی که در مورد او نوشته شده، می‌خوانیم که: «زندخت به رضاشاه کبیر علاقه‌ای عجیب داشت و او را ناجی ایران به‌خصوص ناجی زنان می‌دانست و بسیاری از سروده هایش شاهدی صادق بر این مدعاست»(بصاری، ص ۲۴).

زنـدخت شـیرازی در زمـان اعـلام کشـف حجـاب در یکـی از مقـالات خـود، معترضان به کشف حجاب زنان و کلاه پهلوی برای مردان را محکوم می‌کنـد و می‌نویسد: «در بسیاری از نقاط وطن ما برای تغییر لباس و شکل کلاه، شورش و اغتشاش می‌شود و این ملت شش هزار ساله و مملکـت شاهنشـاهی مـا در انظـار عالم نالایق و بی‌مقدار جلوه‌گر می‌گردد.» (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷)

شاید یکی از دلایـل موافقـت فعـالان جنـبش زنـان بـا اقـدام رضاشـاه بـرای «کشف حجاب»، به رغم روش و منش مصلحانه‌شان آن بود کـه فعـالان جنـبش زنان در زندگی روزمره‌شان متوجه شده بودند که حتا زور و اقتدار پـدر و افـراد ذکـور خـانواده نیـز بـرای آن کـه دختـران جـوان بتواننـد از روبنـده و چـادر و چاقچور و پیچه به در آیند، کافی نیست. از این رو ناگزیر بوده‌اند که در مقابـل افراط و خشونت و تعصب بی‌حد و مرز بنیادگرایـان مـذهبی، از اقتـدار و هیمنـه دولت برای حمایت از چاقچوربرداری‌شان، پشـتیبانی کننـد. زیـرا همـانطور کـه پیشتر در خاطرات برخی از این کنشگران آمـده اسـت آن‌هـا بـه رغـم موافقـت پدرشان برای تغییر در پوشش‌شان، باز هـم بـا خطـر ضـرب و شـتم و تهدیـد بـه مرگ از سوی جامعه مذهبی و سنت‌گرایان متعصـب روبـرو مـی‌شـدند و بارهـا دیده بودند که به واسطه این فشـارها و تهدیـدها، و خطـرات جـانی، در نهایـت پدران‌شان هم عقب نشینی کرده و آنـان را بـه دلیـل مخـاطرات (خطـر جـانی و خطر ریختن آبرو و رسوا شدن در ملاءعام)، به بازگشت به همان پوشش سـابق، ترغیب می‌کنند.

و شاید هم یکی دیگر از دلایل همراهی فعالان جنبش زنان این بود که آنـان پس از کشف حجاب، خود را در خـط میانـه‌ی دو جبهـه جنـگ و زورآزمـایی میان مردان تجددگرا با مردان سنتی و روحانیون یافتنـد کـه هـر کـدام بـه دنبـال ایجاد ساختار ایده‌آل خود برای جامعه بودند و ایـن سـاختار را مـی‌خواسـتند بـه وسیله نوع پوشش آنان، مستقر سازند. بی‌شک وقتی برای فعـالان جنـبش زنـان، روند حـوادث بـه گونـه‌ای پـیش رفـت کـه چنـین «دو راهـی» و چنـین انتخـاب

دشواری در میان بوده و حق انتخاب دیگری نداشته‌اند فعالان جنبش زنان سر آخر ترجیح داده‌اند از این فرصت پیش آمده استفاده کنند و در نتیجه به گسترش آموزش و تحصیل و سواد خواندن و نوشتن در میان زنان پرداخته و از رضاشاه به عنوان «پدری که اجازه کارهایی را داد که پدران خودشان ندادند» قدرشناسی نموده و با حمایت از او تلاش کردند که در حوزه آموزش زنان تلاش‌شان را چندین برابر کنند و نظام آموزشی زنان را با نقد و فعالیت‌های گسترده خود، تصحیح نمایند. حتا وقتی رضاشاه تشکل‌ها و نشریات مستقل آنان را توقیف کرد، باز هم از امکانات موجود بهره بردند و در «کانون بانوان» خود را سازمان دادند تا بتوانند شعله‌های جنبش مسالمت‌آمیز خود را روشن نگه دارند.

اعتراف به این که: فعالان جنبش زنان در خط میانه جنگ «پدران» (پدران سنتی و پدران تجددخواه) تاحدودی منفعل عمل کردند البته که هیچ امتیازی را از روش و انتخاب هوشمندانه آنان نمی‌کاهد. شاید آنان با توجه به بیسوادی اکثر قریب به اتفاق زنان مملکت‌شان، و در شرایطی که «اقتدار مرد» سایه سنگینی بر زندگی زنان داشت و حتا خود فعالان جنبش زنان نیز نمی‌توانستند به راحتی از آن رهایی یابند، فکر می‌کردند حضور «اقتدار پدر دولتی» (رضا شاه) که قدرت و توانمندی آن را داشت که از خواسته‌ها و اهداف زنان پیشرو، در برابر اکثریت مردان سنت‌گرا و بنیادگرایان مذهبی، حفاظت کند، مغتنم است.

در واقع عملکرد فعالان جنبش زنان در آن دوره نشان می‌دهد که آنان برای پیشبرد خواست «کشف حجاب»، بسیار مصلحانه و با در نظر گرفتن آرایش قوا و شرایط آن روز جامعه، عملکردی بسیار ظریف و برنامه‌ای هوشیارانه برای جلوگیری از واکنش منفی سنت‌گرایان در جامعه داشتند ولی وقتی به دور از اراده آنان روند «درگیری مردان سنتی و تجددخواه» به جایی کشیده شد که سرانجام «کشف حجاب اجباری» پیش آمد آنان به رغم رویکرد مصلحانه و صلح آمیزشان، از رضاشاه و روش اقتدارگرایانه او حمایت کردند. در واقع در

آن زمان فعالان جنبش زنان، حتا با روش مصلحانه خود نمی‌توانستند از تیغ حملات اکثریت جامعه مذهبی که توسط بخشی از روحانیت محافظه‌کار و بنیادگرا بسیج می‌شدند رهایی یابند و این بخش از روحانیون بنیادگرا حتا در مورد آموزش و تحصیل زنان و خواسته‌های حداقلی زنان نیز هیچ‌گونه انعطافی از خود نشان نمی‌داد و در عوض تلاش می‌کردند هرگونه فعالیت به نفع زنان را با بسیج توده‌وار مردم عوام، در نطفه خفه کنند. این نحوهٔ برخورد تعصب-آلود روحانیت محافظه‌کار در برابر هرگونه خواسته کوچک و حداقلی زنان، پیوسته فعالان جنبش زنان را فلج می‌کرد. در واقع اگر این کلیشه تکرار شده را قبول کنیم که «حجاب اجباری در زمان انقلاب ۵۷» نتیجه واکنش جامعه مذهبی در برابر «کشف حجاب رضاشاه» بود، لابد باید این را هم قبول کنیم که «کشف حجاب اجباری» نتیجه واکنش و مقاومت جامعه روشنفکر و آزادیخواه آن زمان، برای ایجاد تغییر نسبت به سد غیرقابل نفوذی بود که روحانیت محافظه‌کار به همراه بسیج توده وار مردم در برابر هرگونه تغییر به نفع زنان ایجاد کرده بود.

در واقع فعالان جنبش زنان که با انعطاف و احتیاط بسیار، خواسته‌هایی چون آموزش زنان و محدود کردن سرکوب زنان در خانواده با نقد تعدد زوجات و بالا بردن سن ازدواج دختران را پیش می‌بردند، باز هم با مانعی غیرقابل نفوذ در برابر خود، روبرو می‌شدند از این رو شاید وجود چنین شرایط پیچیده‌ای بود که سبب شد آنان به رغم منش مصلحانه‌شان، از «کشف حجاب اجباری» رضاشاه حمایت کنند. در نهایت تغییر و تحولاتی که برای جامعه زنان ضروری بود، با توجه به عدم انعطاف جامعه مذهبی ـ به رهبری و بسیج‌گری از سوی روحانیت محافظه‌کار ـ هم به ضرر خود این نیروهای محافظه‌کار تمام شد و هم اختلالات بسیار جدی را در روند طبیعی دستیابی زنان به وضعیت بهتر و عادلانه، ایجاد کرد. همانطور که امروز نیز عدم انعطاف پذیری حاکمیت در برابر «سبک زندگی زنان» و نوع پوشش‌شان (حتا در قالب مقررات مربوط به

قانون فعلی حجاب) و سرکوب «بدحجابی» (و نه لزوماً بی‌حجابی)، می‌تواند به واکنش غیرمنطقی دیگری در آینده بیانجامد.

گفتمان«کشف حجاب» گفتمانی در اقلیت

گفته شد که در زمان روی‌کار آمدن رضاشاه پهلوی فعالان جنبش زنان و مردان حامی آنان، در جامعه ایران در اقلیت بودند و بی‌وقفه از سوی جامعه اکثریت مذهبی و سنت‌گرایان افراطی، مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند و به رغم آن که قانونی برای حجاب اجباری وجود نداشت ولی اکثریت مردم، «حجاب اجباری» را از پایین و با شدت و حدت بیشتر و با روش‌های گاه خشن‌تری نسبت به امروز، به اجرا درمی‌آوردند و تخطی‌گران از این «قانون مردم نوشت» را خود به مجازات می‌رساندند. در واقع در آن دوره فعالان جنبش زنان و گفتمان فمینیستی‌شان حتا در جامعه زنان نیز پایگاه توده‌ای وسیعی نداشت زیرا در آن زمان «مسئله زن» اساساً موضوع جدید جامعه رو به مدرن شدن بود و زمینه‌های مادی لازم‌اش نیز در بافت فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی فراهم نبود. بنابراین جنبش حقوق زنان، جنبشی در اقلیت بود و «بیشتر پیشگامان این جنبش از اقشار مرفه جامعه بودند... تبلیغ و ترویج حقوق مساوی در میان زنان با میزان بی‌سوادی ۹۵ درصد بسیار دشوار بود. زنان تحصیل کرده در جنبش زنان حامیان اندکی در میان توده مردم داشتند. در عین حال که همواره رهبران مذهبی نیز در شهرهای مختلف در برابر فعالیت‌های زنان مانع ایجاد می‌کردند.» (ساناساریان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰)

در حقیقت بخش روشنفکر جامعه در زمان رضاشاه، به دلیل آن که در اقلیتی کوچک قرار داشتند، از سوی جامعه مذهبی و روحانیت محافظه‌کار که قدرت گسترده و نفوذ بسیار در جامعه داشت، دائماً مورد تهدید بودند. برای نمونه زندخت شیرازی در شرح احوال خود می‌نویسد: «به علت آزادیخواهی و خواستن آزادی نسوان بارها مورد تحقیر و تکفیر ملایان و بی‌مهری یاران و

آشنایان قرار گرفته ام» (بصاری ، ص ۲۱) و در جای دیگر می‌خوانیم: «زن‌های عضو جمعیت نسوان وطنخواه از جمله فخرآفاق پارسای و نورالهدی منگنه و میرفخرائی و خواجه نوری از ترس تحریم کلاس‌ها و صدور فتوای کافر بودن، حتا در جلسات جمعیت خود نیز نمی‌توانستند علناً بگویند که باید چادر را از سر برداشت و نقاب از چهره زن برانداخت چرا که اگر فکر خود را علنی می‌کردند لعن و نفرین و سنگسار می‌شدند.» (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۳۲)

از این دست تجربیات تلخ برای فعالان جنبش زنان در آن زمان بسیار است. نمونه دیگر آن، فخرالسلطنه فروهر بود که او نیز به خاطر چاپ مقاله‌ای در روزنامه شفق سرخ در مورد حجاب، با مشکلات عدیده روبرو شد به‌طوری که « انتشار آن مقاله باعث شد که علی دشتی (سردبیر روزنامه شفق سرخ) را بیست روز به قم تبعید کردند و در تمام روزهای ماه رمضان وعاظ در بالای منبر به خانم فخرالسطنه فروهر بد و بیراه می‌گفتند.» (همان، ص ۳۲).

اگر بخواهیم به نمونه‌ای دیگر از این فشارها اشاره کنیم می‌توان به زندگی فخرآفاق پارسای و همسرش که در مشهد مجله «جهان زنان» را منتشر می‌کردند، رجوع کنیم. فخرآفاق پارسای در «جهان زنان» مقاله‌ای نوشت که سر و صدای زیادی به راه انداخت و «ناشر و سردبیر نشریه با مخالفت روحانیون قشری مواجه شدند و احمد قوام (قوام السلطنه) والی خراسان، دوستانه از فخر آفاق پارسای و فرخ دین پارسای خواست تا به تهران برگردند» (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۲۲). اما این زوج در تهران هم مورد آزار قشریون قرار می‌گرفتند: «عکس العمل انتشار شماره پنجم جهان زنان در تهران، علاوه بر در تنگنا قرار دادن دولت، به جایی رسید که عده‌ای از اوباش و سنت‌گرایان افراطی بنای فحاشی و بدگویی مخصوصا به فخر آفاق پارسای را گذاردند تا جایی که وقتی مادر جان، خود و فرزندان را در خطر دید و از ترس آن که مبادا مردم نادان بر ضد او شورش کنند و به خانه‌اش بریزند و بلایی بر سر بچه هایش بیاورند مدتی در منزل آشنایان در پایتخت مخفی شد» (همان، ص ۲۴).

در این میان حتا اقداماتی هم که پیش از اعلام «کشف حجاب» به منظور تبلیغ میان مردم صورت می‌گرفت با بن بست و واکنش میان اکثریت مردم حتا خود زنان روبرو می‌شد. برای نمونه صدیقه دولت آبادی در کانون بانوان پیش از اعلام این روز «مقرر کرد که خانم‌های بازرس مدارس به‌تدریج حجاب از سر بردارند و پیراهن‌های بلند و آبی رنگ پوشیده‌ای بر تن کنند و بی‌حجاب به مدارس سرکشی کنند. ضمنا به کلانتری‌ها و مأمورین اطلاع داده بودند که مراقب حفظ امنیت این بانوان نیز باشند. یکی از بانوان بازرس (مفتشه) که معمولا با چادر و نقاب و جوراب‌های کلفت سیاه به بازرسی مدارس آن هم در جنوب شهر می‌رفت در یکی از آن روزها که بدون حجاب برای تفتیش به مدرسه مخدرات رفته بود در راه به آخوند روضه خوانی برخورد می‌کند که سوار بر الاغ خود تند و تند راه می‌رفت و به محض دیدن خانم بازرس بدون حجاب، افسار الاغ خود را کشیده و نزدیک زن آمده و سینه صاف و سپر کرده و اخ و تف غلیظی بر سر و روی زن می‌اندازد و سپس شروع به ناسزا گویی می‌کند و در ضمن مردم را نیز برای رویارویی با زن به کمک می‌خواهد و چیزی نمانده بود که خانم بازرس را تکه تکه کنند که مامورین به کمک آمده و بانوی بازرس را نجات می‌دهند و سالم به مدرسه می‌رسد و اما عجیب آن که تا زن بازرس وارد مدرسه می‌شود، خانم مدیره مدرسه فورا چادر خود را بر سر انداخته و از زن رو می‌گیرد و می‌گوید: زنی که بی‌حجاب است و از مردها رو نمی‌گیرد نامحرم است و سپس دستور می‌دهد که دخترهای مدرسه هم چادر نماز خود را بر سر کنند چون به عقیده خانم مدیر، زن بازرس و بی‌حجاب، نامحرم است. خانم بازرس با ناراحتی و دلخوری به وزارت خانه برمی‌گردد و مشاهدات خود را طی گزارشی تقدیم می‌کند و این‌بار قرار بر آن می‌شود که خانم بازرس به اتفاق آقای اعتصام جهت بازرسی به همان مدرسه سری بزنند. آقای اعتصام الذاکرین هم روضه خوان بود هم در اداره تعلیمات نسوان کار می‌کرد. در روز موعود به همراه بازرس به مدرسه مخدرات می‌روند

و آن‌ها موظف بودند که درباره برنامه کشف حجاب با خانم مدیره مدرسه گفت و گو کنند. این‌بار خانم مدیر چادر سیاه بر سر و نقاب بر چهره، بازرسین را به حضور می‌پذیرد و آقای اعتصام به طور شوخی و جدی می‌گوید: خانم دیشب خواب دیدم که شما کشف حجاب کرده‌اید و زانو به زانوی من نشسته اید. خانم مدیر مدرسه که زن سخنور و حاضر جوابی نیز بود در جواب می‌گوید: لابد دیشب اشکنه و ترشی بادمجان خورده بودید و سر دلتان سنگین شده و خواب پریشان دیده‌اید و سپس با همان لحن استهزاآمیز می‌گوید: «صنار بده آش؛ به همین خیال باش که مرا بی‌چادر و بی‌پیچه و نقاب ببینی. اگر خانم بی‌حجاب می‌خواهی که بغل دستت نشسته است» (همان، ص ۳۸).

در مجموع این فشارهای گسترده و واکنش‌ها از سوی اکثریت مذهبی جامعه سبب شد که روشنفکران مدافع بی‌حجابی، که گروهی اقلیت محسوب می‌شدند، به دولت فشار آوردند تا برای حمایت از آنان از «قدرت و قهر مشروع دولتی» بهره ببرد. در واقع «گروه‌های زنان از علاقه حکومت جدید به مسایل زنان استقبال کردند. زیرا آن‌ها مدت‌های طولانی به تنهایی و بدون هیچ حمایتی فعالیت کرده بودند. بنابراین حمایت بخشی از دولت که قدرت اجرایی داشت مایه مسرت و خوشحالی آنان بود.» (ساناساریان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱) از همین روست که ما می‌بینیم اقلیت بودگی بخش پیشرو جامعه آنان را به این سمت کشاند که نه تنها در برابر اعمال فشار رضاشاه ایستادگی نکنند بلکه سعی و تلاش بسیاری به خرج دادند تا رضاشاه از «نقش میانجی‌گرایانه‌اش بین اکثریت و اقلیت جامعه»، به سوی نقش پیاده کننده آمال‌ها و آرزوهای‌شان با اعمال زور و به‌کارگیری زور و فشار دولتی، سوق یابد.

کشف حجاب و چالش‌های امروز ما

بنا به گزارشی در اولین روزهای اعلام کشف حجاب در تهران «تخمین زده می‌شد که از ۳۰۰ هزار نفر جمعیت مرد و زن تهران، نزدیک به ۴۰۰۰ زن،

رفع حجاب کرده باشند» (صلاح، ۱۹۶) این آمار (البته تأیید نشده) نشان می‌دهد که در زمانه کشف حجاب، هنوز بخشی از زنان جامعه که به دنبال تغییر سبک زندگی خود بودند، در اقلیت قرار داشتند، حال چه این آمار بخشاً، نشانهٔ واهمهٔ زنان از برخورد خشن جامعه سنتی یا مردان خانواده باشد و چه از سر ترس و اکراه از ترک عادت و تغییرسبک زندگی، و یا نشانهٔ عدم اعتقاد به آن، تعبیر شود. از سوی دیگر با توجه به مجموعه رخدادها و مباحث مطرح شده در این فصل، می‌توان گفت کشف حجاب، نه فقط خواسته‌ی شخصی و اقدام فردی یک «پادشاه اقتدارگرا» بلکه خواسته‌ی نیروهای روشنفکری پیشرو در جامعه‌ی آن روز ایران هم بود که در اقلیت قرار داشتند. این خواسته‌ی روشن‌اندیشانه اما در نبود سازوکارها و قواعد دموکراتیک، نهایتاً به «فرمان از بالا و دستوری نظامی» تبدیل شد تا در برابر «رفتار خشن اکثریت مردان سنتی و متعصب جامعه» بتواند به تحقق بپیوندد. در واقع شاید بتوان گفت که یکی از مشکلات جامعه ایران در طول صدسال اخیر این بوده است که حاکمان‌اش همواره نماینده «اقلیتی از جامعه» بوده‌اند و با توجه به این موقعیت (در اقلیت بودگی) برای پیشبرد خواسته‌های اقلیت جامعه‌ای که نمایندگی‌اش را داشته‌اند، به استفاده از «زور» متوسل شده‌اند.

هنگامی که خواسته و گفتمانی در «اقلیت» است و اکثریت یک جامعه‌ی معین در برابر آن قد علم می‌کند، بی‌شک گروهی که حامل آن گفتمانِ در اقلیت است یا باید امیدوار باشد که آن گفتمان تازه و نو در پروسه‌ای بلندمدت و با رواداری و گسترش آرام و صلح‌آمیز، مقبولیت عام به دست آورد و سپس به بخشی از قرارداد اجتماعی میان مردم و یا میان مردم و دولت تبدیل شود. یا راه دوم، اعمال قدرت و زور است. یعنی با اعمال زور می‌شود آن مسیر طبیعی و البته درازمدت را «میان بُر» زد و ـ در کوتاه مدت ـ آن را به جامعه تحمیل کرد. همانطور که امروز نیز حجاب اجباری تنها از طریق «اعمال قهر و قانون» میسر است، چرا که این خواسته نیز در اقلیت قرار دارد. و چون اکثریت جامعه

آن را به طور داوطلبانه نمی پـذیرد، پـس حاکمیـت بـه عنـوان نماینـده اقلیتـی از جامعه، ناچار است برای تحقق آن، به اهرم «قهر و قانون » متوسل شود.

بی شک بحث من در اینجا در چارچوب بحث «اقلیـت و اکثریـت» در یـک دموکراسی پیشرفته نیست، بلکه عمدتاً معطوف به «روش» دستیابی به آن سـامانه دموکراتیک و معطوف به بنیادها و زیربنای اولیه ی دستیابی به چنـین سـامانه‌ای است که پس از تثبیت این پی‌ستون، آن‌گاه حقوق اقلیت و اکثریت بتوانـد معنـا و جایگاه خود را به دست آورد. طبعاً یکی از این بنیادها، «عدم دخالـت دولـت در حوزه خصوصی» افراد است. در حقیقـت وقتـی جامعـه‌ای بـر ایـن اصـل کـه «دولت‌ها حق مداخله در حوزه خصوصی افراد را ندارند» بـه توافـق مـی‌رسـد و روابط اجتماعی اش را بر این مبنا، می‌سازد، آنگاه نه اقلیت به فکر مـی‌افتـد کـه مثلا از طریق دولت یا جناحی از دولت به دخالت در حوزه خصوصـی اکثریـت بیاندیشد و نه اکثریت به دنبال دخالت در حوزه خصوصی اقلیت‌ها خواهد بود.

اما در طول تاریخ معاصر، نیروهای اقلیت و اکثریت جامعه‌ی ما، در بزنگاه‌ها و سـرپُل‌هـای مهـم و سرنوشـت‌سـاز متأسـفانه روی سـازوکارها و قواعـد بـازی دموکراتیک برای رسیدن به تفاهم و همزیستی بین طرفین منازعه، توافق وسیعی نداشته‌اند و به جای آن که با رواداری (پذیرش غیرخودی ها)، حضور یکـدیگر را تحمل و به رسمیت بشناسند متأسفانه هر کدام‌شان مطالبات و نیازهای خود را ـ به نمایندگی از «کل جامعه» ـ مطـرح مـی‌کردنـد و گـاه پـیش آمـده کـه ایـن خواسته‌ها را آنچنان «برحق» دانسته‌اند که حتا برای پیشـبرد و تحقـق حتمـی آن، به دخالت «دولت» در زندگی خصوصی افراد نیز مشروعیت داده‌اند.

از سوی دیگر این نیروهای سیاسی و انقلابی متأسفانه فقط خواسته‌های خـود را مطلقاً برحق دانسته‌اند و در نتیجه، حقانیتی برای نیروهای مخالف خـود، قائـل نبوده‌اند. در حالی که پاشنه آشیل قضیه ــ که اغلب هم از دیده‌ها پنهان می‌مانـد ــ این است که در پروسه جستجو برای کشف راه‌های گـذار بـه دموکراسـی و مدرنیت، اتفاقاً موضوع بر سر «حقانیت» خواسته‌ها نیست، بلکه در پروسه گـذار

جامعه به سوی تحقق سامانی دموکراتیک، «چگونگی» و روش تحقق خواسته-های متنوع اقشار و گروه‌های اجتماعی است که روند دموکراتیک در یک جامعه چندفرهنگی را رقم می‌زند. گرچه ممکن است مطالبات اقشار مختلف اجتماعی، گاه با یکدیگر در تعارض و تضاد قرار بگیرد ولی در یک سامان دموکراتیک اجتماعی، از قضا یکی از موضوعات کلیدی و بسیار مهم، چگونگی حل صلح‌آمیز این تضادها و تعارض‌هاست و نه حذف و سرکوب یک طرف منازعه به بهانهٔ جلوگیری از این تضادها.

می خواهم بگویم که ما هنوز که هنوز است پس از این همه تجربه در مواجهه با «دولت‌هایی که نماینده اقلیت» بوده و هستند، باز هم «دولت ایده آل»مان را دولت و حاکمیتی می‌دانیم که صرفاً خواسته‌های ما را تحقق بخشد و فقط نماینده «ما» باشد، و نه دولتی که بین نیروهای مختلف و گاه متضاد در جامعه نقش «میانجی» را بازی کند و بتواند میان خواسته‌های گاه متضاد گروه-های اجتماعی، همزیستی ایجاد کند! یعنی نهادی باشد که با قراردادهای اجتماعی و بی‌طرفانه (و ناشی از توافق جمعی) با «صندوق رأی و انتخابات و رفراندوم» میان نیروهای گوناگون و گاه متضاد، میانجی‌گری کند. از همین روست که محور «سیاست» در میان گروه‌های سیاسی و انقلابی معمولا بر سر «کسب قدرت و هژمونی » به منظور اجرا و پیاده کردن خواسته‌ها، آرزوها وآرمانشهرهای صرفاً گروهی و جناحی و ایدئولوژیک است و نه بر سر مکانیزم «توزیع عادلانه قدرت در جامعه‌ای متکثر و متنوع» و چگونگی و روش «همزیستی» نیروهای متضاد در جامعه به شکل و شیوه‌ای که به نفع هیچ گروهی بر گروهی دیگر ظلم و خشونت و حذف، روا نشود.

برای همین است که تصور می‌کنم تجربه «کشف حجاب» می‌تواند نمونه بسیار خوبی برای جامعه امروز ما باشد چرا که دیدیم وقتی بخش اقلیت روشنفکر، در برابر اکثریت سنتی جامعه، ناتوان می‌شود نه تنها در پشت اقتدار رضاشاهی سنگر می‌گیرد بلکه حتا رضاشاه را تشویق و مجاب می‌کند که با

اعمال زور و اقتدار، و به هر وسیله شده، وظیفه خود را برای تحقق خواسته این اقلیت، به‌کار گیرد. البته این روحیه و رویکرد، فقط روشنفکران سکولار را شامل نمی‌شود بلکه نیروهای اسلام‌گرا نیز هدف‌شان از «دستیابی به قدرت» پس از انقلاب، برای «اثبات و تحقق آرزوها و آرمانشهر خود» با استفاده از اهرم قهر حکومتی بود و از این رو به قهر و قانون و مجازات برای همگانی کردن «حجاب اسلامی» دست زدند. و ای بسا امروز نیز گروه‌های سیاسی در بخش رادیکال و انقلابی اپوزیسیون وجود داشته باشند که برای کسب خواسته‌ها و آرزوهای خود، حاضرند دوباره «دولت‌ها و حکومت‌هایی اقتدارگرا» را به حاکمیت برسانند.

نقش حفاظت از «حریم خصوصی»، در تحکیم فرایند گذار به دموکراسی

همانطورکه گفته شد، یکی از چالش‌های امروز ما در رابطه با بحث «کشف حجاب» به نقش دخالت دولت در حریم خصوصی و عدم شکل‌گیری گفتمانی مشخص و دموکراتیک در رابطه با «استقلال حوزه خصوصی و عمومی» از دولت در طول یک صد سال اخیر بر می‌گردد. برای آن که بتوانیم چالش‌های امروز جامعه روشنفکری کشورمان را در رابطه با اسلوب و روش‌های کشف‌حجاب، بهتر درک کنیم، شاید بتوان به بحث‌ها و نقدهای پاره‌ای از روشنفکران ایران در رابطه با قانون «ممنوعیت برقع در فرانسه» رجوع کنیم. چراکه به نظر می‌رسد نحوهٔ نگاه و نقادی روشنفکران ایرانی نسبت به «قانون ممنوعیت برقع در فرانسه»[1] می‌تواند بازتاب همان حلقه مفقوده‌ای باشدکه بیش

[1] قانون ممنوعیت برقع، قانونی است که در فرانسه به تازگی به تصویب رسیده است که طبق آن در صورتی که زنان بالغ و بزرگسال در اماکن عمومی در فرانسه برقع بپوشند، پلیس آن ها را جریمه نقدی می کند. این قانون با قانونی که پیش از آن در مورد ممنوعیت استفاده از سمبل های مذهبی در مدارس دولتی در فرانسه به تصویب رسید متفاوت است وماهیتا نیز با آن فرق دارد چرا که قانون قبلی در رابطه با کودکان (افراد نابالغ) و نیز صرفا در مراکز آموزشی بود، ولی این قانون معطوف به انتخاب زنان بزرگسال و بالغ است و در اماکن عمومی اجرا می شود.

از یک‌صدسال جامعه روشنفکری ایران را برای گذار به مناسباتی دموکراتیک، ناتوان کرده است. البته من به راستی نمی‌دانم بحث و گفتگوها در رابطه با «قانون ممنوعیت برقع» در میان خود فرانسویان و دیگر کشورهای غربی چه سمت و سویی داشته است اما بحث و استناد من به نظرات و مقالاتی است که روشنفکران فارسی‌زبان، در نقد برقع، منتشر کرده‌اند. زیرا تصور می‌کنم بسته به این که روشنفکران ایرانی در رابطه با این قانون در فرانسه چه موضعی اتخاذ می‌کنند به طورغیرمستقیم بر آینده جامعه ایران و موضوع حجاب ما زنان در داخل کشور، اثر می‌گذارد.

اکنون با توجه به این نکات، در ادامه به یکی از مقالات جدی که در زمینه «قانون ممنوعیت برقع در فرانسه» توسط یک روشنفکر ایرانی نوشته شده می‌پردازم. نویسنده مقاله، در جایگاه یکی از مدافعان دخالت دولت در قانون مجازاتِ برقع‌پوشان می‌نویسد: «مداخله دولت دموکراتیک و قانون –به مثابه برآیند خرد جمعی ـ در حوزه خصوصی در همین جاست. جایی که ارزش‌ها واصول دموکراتیک دستاویز ستم و سرکوب می‌شوند. به بهانه استقلال حوزه خصوصی، زنی وکودکی کتک می‌خورد و مکانیسم قدرت بدوی در نشانه برقع، سرکوب را نمایشی عمومی می‌دهد. قانون [ممنوعیت] برقع، قانونی است در جهت مراقبت از ارزش‌های دموکراتیک و اهمیت آزادی‌های فردی و شخصی. در واقع می‌توان آن را انعکاس خرد جمعی در حوزه عمومی در جهت حفظ ارزش‌های زن در جامعه دانست.»(امین بزرگیان، رادیو زمانه)[1] آقای بزرگیان برای پشتیبانی از استدلال خود، به توجیه دخالت دولت در امر پوشش زنان می‌پردازد و در ادامه می‌نویسد: «بسیاری از منتقدان سکولار قانون برقع، بحث درباره جدایی حوزه خصوصی از حوزه دولت را به عنوان یکی از دستاوردهای دموکراسی پیش می‌کشند. از نظر آنها این قانون، آزادی افراد در

---

1. http://zamaaneh.com/idea/2010/10/post_826.html

حوزه خصوصی را به رسمیت نمی‌شناسد. حقوق بشر در جامعه دموکراتیک بر این تأکید دارد که افراد در انتخاب پوشش و نوع لباس آزادند و دولت‌ها نمی‌توانند برای حوزه خصوصی قانون بگذارند. این منتقدان می‌گویند همانگونه‌که مجبورساختن زنان به داشتن حجاب در کشوری مثل ایران نقض آزادی بشر در انتخاب پوشش است قانون برقع نیز نوعی بی‌حجابی اجباری و به همان میزان تجاوز به آزادی زنان است.» (همان)

همان‌طور که می‌بینیم، نویسنده این مقاله، قانون ممنوعیت برقع را از زاویه «حفظ ارزش‌های زن در جامعه» مطرح می‌سازد و در نهایت «مداخله دولت» در «حوزه خصوصی» را برای حفظ «اصول دموکراتیک جامعه» توجیه می‌کند. درحالی که یکی از مهم‌ترین «اصول دموکراسی» که جوامع غربی بر پایه آن، به چنین رشد دموکراتیکی رسیده‌اند اتفاقاً همین اصل عدم مداخله دولت در حوزه خصوصی شهروندان است و شاید بتوان گفت هیچ جامعه دموکراتیکی در جهان یافت نمی‌شود که بدون رعایت این اصل مهم و پایه‌ای، به دموکراسی دست یافته باشد. عکس این قضیه هم صادق است که اگر جامعه ما تاکنون به دموکراسی دست نیافته است یکی از دلایل عمده‌اش این بوده که شأن و حرمت «حوزه خصوصی» و ممنوعیت مداخله دولت در آن، تاکنون به رسمیت شناخته نشده است. در حقیقت: «آنچه در جوامع مدرن، رابطه اسارت‌بار دولت و شهروندان را بدل به رابطه‌ای دموکراتیک و آزاد می‌کند، استقلال حوزه خصوصی است، یعنی آزادی این حوزه از قدرت دولت و حتا نهادهای حوزه عمومی. به واسطه این تمایز، شهروند آزاد و مستقل، هویتی فردی، یگانه و خودمحور پیدا می‌کند» (میرسپاسی، ۱۳۸۸). و می‌دانیم که در کشورهای دموکراتیک غربی، عمدتاً «محافظه‌کاران» و «نیروهای متعصب مذهبی» بوده‌اند که عدم دخالت دولت در حوزه خصوصی را بر نتافته‌اند و همواره خواهان مداخله دولت بوده‌اند.

مردمانی که نسل بعدِ نسل در کشورهای دموکراتیک زیسته‌اند بهتر از ما

می‌دانند که تفکیک «حوزه خصوصی و عمومی»، تا چه حد در زندگی دموکراتیک آنان نقش داشته است و از این رو در مقابل هر نوع تجاوز و خدشه وارد شدن به آن، به شدت موضع گیری می‌کنند، ولی ما که نسل بعدِ نسل در کشورهای استبدادی زیسته‌ایم اولین گزینه برای حل معضلات اجتماعی‌مان را اغلب در «دخالت دولت» می‌بینیم و به جای آن که مانند شهروندان دموکراتیک بیندیشیم که یکی از ضوابط و معیارهایی که «حکمران بد» را از «حکمران خوب» متمایز می‌کند همین اصل «عدم مداخله در حریم خصوصی ماست»، برعکس تصور می‌کنیم مشروعیت مداخله دولت در حوزه خصوصی‌مان را، «خوب بودن» یا «بد بودن» حاکمان تعیین می‌کند. یعنی اگر «دولت خوبی» داشته باشیم (که موافق ارزش‌های ماست) می‌توانیم برای تحقق «آمال‌های‌مان»، از مداخله آن حاکم خوب، در حوزه خصوصی شهروندان بهره ببریم و برای رفع مشکلات اجتماعی‌مان به راحت‌ترین راه متوسل شویم و مثلا برای «حل و فصل یک موضوع امنیتی» به «دولت‌های خوب»، مجوز بدهیم که به طور موقت، بنیان‌های اصلی دموکراسی (یعنی جدایی حوزه خصوصی از مداخله دولت) را زیر پا بگذارد. اما شهروندان جهان دموکراتیک، «بد بودن» و «خوب بودن» حاکمان‌شان را بر اساس عدم مداخله آنان در حوزه خصوصی-شان می‌سنجند و نه برعکس. شاید یکی از دلایلی که سبب شد در اوایل انقلاب، «مای ایرانی» هیچ ابزار مشروعی برای جلوگیری از «مداخله دولت در حوزه خصوصی زنان» (حجاب) نداشته باشیم اتفاقاً همین ذهنیت بود که فکر می‌کردیم «حاکم انقلابی جدید» که «حاکم بد قدیم» را از مملکت بیرون کرده، بنابراین «مشروعیت» دارد برای حفظ انقلاب از «خطرات احتمالی و امنیتی» از سوی «هواداران حاکم بد سابق»، حتا به حوزه خصوصی زندگی‌مان وارد شود!

برخوردهای «قهری» و مداخله در حوزه خصوصی حتا توسط یک «دولت دموکراتیک» و به هر بهانه‌ای که صورت گیرد، ممکن است که به طور موقت،

یک «معضل» را حل کند اما در عین حال می‌تواند در بلندمدت به ضرر بنیان‌ها و اساس دموکراسی خاتمه یابد. دلیل‌اش نیز روشن است زیرا مداخله دولت در حوزه خصوصی، در واقع «اساس» و بُن‌مایه‌ی دموکراسی را توسط «خود نمایندگان آن ساختار دموکراتیک (دولت)»، مورد پرسش قرار می‌دهد و این ضربه، واقعاً عمیق‌تر و کاری‌تر از ضربه‌ای است که ممکن است گروه‌های کوچک «غیردموکراتیک» (برقع پوشان) به جامعه وارد کنند. معنی این سخن آن است که وقتی خود حاکمیت دموکراتیک، قوانین و ارزش‌ها و اساس به وجود آمدن خود را نقض کند، ضربه‌ای که به دموکراسی می‌زند بسیار مهلک‌تر از ضربه‌ای است که یک گروه یا یک حزب می‌تواند به آن جامعه وارد نماید.

می خواهم بگویم نظام دموکراتیک بی‌شک مانند هر نظام دیگری چالش-هایی را نیز با خود به همراه دارد، ولی خردمندانه نیست که برای رفع این چالش ها، نخبگان و تصمیم گیران بیایند و بنیان‌های همان نظام دموکراتیک را زیر سئوال ببرند، که این کار نابخردانه اگر صورت بپذیرد اتفاقاً به جای رفع چالش، چالش‌های بزرگ و بنیادین برای جامعه ایجاد می‌کند. مثالی بزنم: کشوری منزوی در سطح بین‌المللی را در نظرآورید که قوانین بین‌المللی را نفی و نقض می‌کند، حال اگر یک کشور قدرتمند و مؤثر و فعال در سطح جهانی که خود را سمبل و آیینه و حامی این قوانین می‌داند بخواهد به بهانه «پاسداشت قوانین بین‌الملل»، آن کشور کوچک را مجازات کند و برای این کار به «روشی غیردموکراتیک» (مثلا حمله نظامی یا هر روش دیگری، بدون در نظر گرفتن قوانین و مقررات سازمان ملل متحد) توسل جوید، در نهایت سبب می‌شود که اساس و بنیان‌های قوانین و مقرارت بین‌المللی در افکار عمومی و در پهنه‌ی بسیار وسیعی، مورد پرسش و تردید قرار بگیرد.

حمله نظامی به کشور «یاغی» که ناقض مقررات بین‌المللی است چه بسا ممکن است چالش‌های بین‌المللی را موقتاً کاهش دهد، اما «مجازات خارج از

معیارهای دموکراتیک بین‌المللی» سبب می‌شود که اساس ساختار و کل قوانین و مشروعیت سازمان ملل متحد، مورد تردید قرار گیرد و این، بی‌شک ضربه‌ی سنگین‌تری بر قوانین و روابط بین‌الملل فرود می‌آورد.

در سطح ملی نیز همین مسئله صادق است. برای نمونه وقتی مسئولان و حاکمان یک کشور، قوانینی که خود وضع کرده‌اند را به راحتی نقض می‌کنند، بی‌شک ضربه‌ای که آنان به اساس و بنیان حاکمیت‌شان و به کل مملکت می‌زنند به مراتب عمیق‌تر و مخرب‌تر از نقض همان قوانین از سوی شهروندان است. چرا که مسئولان و حاکمان یک کشور فقط «قوانین» را نقض نمی‌کنند بلکه با این اعمال فرا قانونی‌شان، «مشروعیت آن قوانین» و «زیربنای امنیت عمومی» را نیز در بین مردم جامعه‌ی خود، به شدت زیر سئوال می‌برند.

تجربه زندگی در کشوری همچون ایران نیز به ما نشان می‌دهد که دخالت «دولت» در حوزه‌ی خصوصی می‌تواند «بسیار خطرناک و زیانبار به حال زنان و اقشار فرودست» باشد. آن هم در جامعه و فرهنگ سیاسی ما که هنوز اساس و حرمت «عدم مداخله دولت در حوزه خصوصی مردم» حتا از سوی «روشنفکران‌اش» به رسمیت شناخته نشده چه برسد به دولت‌هایش. در ثانی اگر ما زنان مدافع حقوق برابر نیز به دخالت دولت در حوزه خصوصی مشروعیت بدهیم، پس مطمئن باشیم که دیگر، مهارکردن این دخالت، و نیز این که «دولت درکجا و چه موقع دخالت خواهدکرد» واقعاً قابل پیش‌بینی وکنترل نخواهد بود. به‌خصوص‌که در جهانِ ایرانی، تصویر پذیرفته‌شده از حضور و هیمنهٔ دولت همواره تصویری بزرگ، پُررنگ، فراگیر و سایه‌گستر بوده است.

در هر صورت هدف‌ام از این بحث و مثال‌ها، تأکید و پافشاری بر «خطرات احتمالی» و حساسیت قضیه‌ی دخالت دولت در حوزه خصوصی‌مان در جامعه ایران است. چرا که به نظر می‌رسد طرح «دخالت دولت در حوزه خصوصی» (از جمله دخالت در امر پوشش و حجاب)، حتا در میان روشنفکران اروپایی مدافع‌اش نیز (آن‌چنان‌که برخی از ایرانیان به این سهولت و سرراستی در

تأییدش حکم می‌رانند)، به این غلظت و شدت مطرح و پذیرفته‌شده نیست. به‌ویژه برای ما ایرانیان که به نظرم با این همه فجایع پُر درد در زندگی تاریخی و اجتماعی‌مان، حالا حالاها محتاج «تأکید حتا بیش از اندازه» بر تفکیک حوزه خصوصی و عمومی هستیم تا بلکه بتوانیم یکی از مهم‌ترین پایه‌های دموکراسی یعنی همین «عدم مداخله در حریم خصوصی»مان را در افکار عمومی جامعه، پی بریزیم تا درآینده شاید به وضعیت معقول و طبیعی (حداقل‌ها) در زندگی اجتماعی‌مان دست یابیم. ما درکشوری زندگی می‌کنیم که دولت‌های‌مان بیش از صد سال است از همین مشروعیت اصل «مداخله دولت در حوزه خصوصی» (پذیرفته شده در فرهنگ سیاسی‌مان) بهره‌ها برده‌اند، و آن چنان جامعه را دستکاری‌کرده‌اند که امروز ما با مردمانی سرشار از حس تلخ ناامنی، بی‌اعتمادی، ترس‌خوردگی، توطئه‌بینی، و در نهایت جامعه‌ای بیمار سر وکار داریم.

فصل دوم

قطب‌بندی در جنبش زنان و کشمکش دوباره بر سر «کشف حجاب»

تأثیر بازخوانی وقایع تلخ در جامعه

مردمان ساکن سرزمین‌های مختلف همواره در مسیر زندگی اجتماعی خود، در کنار پیشرفت‌ها و دستاوردها، نقاط تاریکی هم داشته‌اند. تاریخ اغلب جوامع انسانی با نسبت‌هایی معین ـ گاه بیشتر و گاهی کمتر ـ مملو از وقایع دردناک و نه چندان افتخارآمیز است؛ اما این که مردمان و نخبگان یک جامعه چگونه حوادث و کانون‌های رنج‌آور تاریخی‌شان را بازخوانی و با چه انگیزه‌هایی این وقایع را در حافظه‌ی جمعی و زندگی اجتماعی‌شان بازآفرینی می‌کنند طبعاً در بالارفتن یا تقلیل هزینه‌های انسانیِ پیشرفت‌های جامعه‌شان، اثرگذار است. بسیار پیش آمده که یک ملت (به خصوص در جوامع غیردموکراتیک) هنگام بازخوانی وقایع تلخ و نقاط تاریک تاریخ جمعی خود، چنان خوانش غیردموکراتیک و عاطفی از آن ارائه می‌دهند که متأسفانه به نتایج وارونه و نقاط تاریک دیگری منجر می‌شود. نمونه‌هایی از این نوع بازنگری، در کشور خودمان فراوان است از جمله نحوه‌ی بازخوانی واقعه «کشف حجاب» توسط نیروهای سیاسی گوناگون است. زیرا به نظر می‌رسد که خوانش دوباره و بازتولید واقعه «کشف حجاب» در حافظه تاریخی جامعه ایران ـ به‌ویژه در

جنبشی که علیه محمدرضاشاه شکل گرفت و به انقلاب ۵۷ منجر شد ـ به جای آن که به نقطه اتکاء مهمی برای نهادینه شدن «حق انتخاب پوشش زنان» تبدیل شود مسیر وارونه‌ای را طی کرد و از قضا به نقطه‌اتکایی برای حذف گسترده‌تر ارزش‌های دموکراتیک و نهایتاً به «حجاب اجباری» پس از انقلاب رهنمون شد.

این درحالی است که معمولا می‌بینیم در برخی از جوامع دموکراتیک، حوادث تلخ و دردناک، اتفاقاً به مستندی تاریخی در خدمت تعمیق ارزش‌های دموکراتیک و نفی اقتدارگرایی تبدیل می‌شود و از همین روست که می‌توانند جوامع خود را به رغم رخدادهای تلخ و غیردموکراتیک همچنان تصحیح و گفتمان‌های دموکراسی‌خواهانه را در آن بازتولید و زنده نگه دارند. نمونه‌ای از این خرد جمعی و مسئولانه را می‌توانیم در جامعه امروز نروژ ببینیم. پس از واقعه بمب گذاری و کشتار جوانان توسط یک بنیادگرای مسیحی در نروژ (۱) در سال ۱۳۹۰، از گوشه و کنار می‌شنویم که افکار عمومی جامعه نروژ، به خود آمده و به دنبال یافتن نقاط کور و اشکالات نهفته در بطن فرهنگ و جامعه خود می‌گردد که احیاناً بسترساز این فاجعه تلخ انسانی بوده است. اولین واکنش جامعه نروژ در برابر این واقعهٔ خونبار این بود که آن‌ها از این که انتقادات خود را به جامعه مهاجر این کشور در چند ساله اخیر به شکلی خشن گسترش داده بودند احساس شرمندگی می‌کردند و آن را بسترساز وقوع چنین واکنش خونباری می‌دا نستند. این نشاندهنده آن است که جامعه نروژ و روشنفکران این کشور قصد دارند این فاجعه تاریک را به نقطه‌ای روشن برای

---

۱. «آندرس بهرینگ بریویک»، مرد ۳۲ ساله‌ی نروژی، عصر جمعه ۲۲ جولای ۲۰۱۱ میلادی در دو اقدام تروریستی جداگانه مجموعا ۷۷ انسان را به قتل رساند. ابتدا مقر دولت نروژ را در اسلو با یک بمب جاسازی شده در اتوموبیل ویران کرد که در این عملیات تروریستی ۸ نفر جان خود را از دست دادند. حدود دو ساعت بعد به کمپ تابستانی سازمان جوانان حزب کارگر (حزب حاکم) حمله کرد و ۶۹ نفر را ــ که بیشترشان نوجوان بودند ــ به گلوله بست.

چگونگی برخورد بـه جامعـه «چنـد فرهنگـی» در رونـدی دموکراتیـک تبـدیل سازند. درحالی که این واقعه می‌توانست به گونـه‌ای در جامعـه نـروژ بـازخوانی شود که اتفاقاً به «گسترش خشونت‌هـا و تروریسـم گسـترده تـر» علیـه مهـاجران بیانجامد.

اما نمونه دیگری که مـی‌توانـد درس‌آمـوز هـم باشـد واقعـه «۱۱ سـپتامبر» و انفجار برجهای دوقلوی تجارت جهانی در نیویورک است که بـه مـرگ تعـداد بسیار زیادی از انسـان‌هـای بیگنـاه منجـر شـد. طـی یـک دهـه کـه از آن واقعـه گذشته، می‌بینیم که دو نیروی سیاسی در ایالات متحده آمریکا تلاش دارنـد تـا این واقعه را با دو جهت‌گیری کاملا متفاوت (که اولی رو به خشونت و دیگری رو به گفتگو و تعامل دارد) در حافظـه تـاریخی مـردم آمریکـا بازسـازی کننـد. یعنی‌گرایش تندرو در هیئت حاکمه این کشور در طول ۱۰ سال گذشـته سـعی کـرده از واقعـه ۱۱ سـپتامبر در جهـت محدودسـازی «دموکراسـی» در جامعـه آمریکا بهره ببرد، ولی گرایش اعتدالی و دموکراتیک سعی کـرده از آن واقعـه دستمایه‌ای بسازد برای رواداری و گفتگو با جوامعی با دین و فرهنگ متفـاوت، و تثبیت دموکراسی موجود در جامعه آمریکا.

با این مقدمه از شیوه برخورد به وقایع تلخ و گاه فاجعـه‌بـار تـاریخی، تـلاش خواهم کرد که در این فصل از کتاب، به چگونگی بازخوانی «کشـف حجـاب» پس از خروج رضاشاه از کشور و لغو «کشف حجاب» از سوی نیروهای سیاسی در طول دوران سلطنت محمدرضاشاه بپردازم و نشان بـدهم کـه بازتولیـد واقعـه «کشف حجاب» در بین سال‌های ۱۳۲۰ تا انقلاب سال ۱۳۵۷ بـه شـکلی انجـام گرفت که نه تنها تأثیر منفی این واقعه را در جامعه کاهش نـداد بلکـه بـازخوانی جهت دار این واقعه در جنبش ضدشاه، در نهایت بـه «حجـاب اجبـاری» پـس از انقلاب کمک کرد.

شعله‌های آتش «حجاب / بی‌حجابی» پس از خروج رضاشاه از کشور

اجباری بودن «کشف حجاب»، شش سال بیشتر طول نکشید، همانطور که خود حکومت رضاشاه نیز بیش از ۱۶ سال دوام نیاورد. پس از خروج رضاشاه، حجاب دوباره به جامعه بازگشت به‌طوری که «شرایط به گونه‌ای دگرگون شد که عبارت مغازه‌ها نیز تغییر کرد و بسیاری از فروشگاه‌ها اعلام داشتند که به خانم‌های بی‌حجاب جنس نمی‌فرشیم...» (صلاح، ص ۲۰۸) این واکنش‌ها درحالی صورت می‌گرفت که با رفتن رضاشاه، وقتی پسرش محمدرضا شاه، جای پدر نشست هرگونه الزام در مورد حجاب برداری، از میان رفته بود و متعاقب آن نیز بیش از یک دهه آزادی کامل بوجود آمد (که برخی از پژوهشگران، آن دورهٔ ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ را نه آزادی که هرج و مرج می‌نامند). طبعاً در آن دوره، اجبار برای کشف حجاب به کل از میان رفت: «گویی سد بزرگ لبالبی ناگهان فرو ریخته باشد، تمام مردم متوجه شدند دیگر از نظام پلیسی رضاشاه خبری نیست و می‌توانند آزادانه هر چه مایل‌اند بر زبان بیاورند یا بنویسند.... زنان هم که به زور چادر از سرشان برداشته شده بود، دوباره همان چادرهای سیاه را بر سر کردند و از آزادی دوباره به دست آمده در مورد پوشش خودشان، شادمان بودند...» (فرمانفرماییان، ص ۱۵۸-۱۵۹).

در همین زمان است که دو تن از روحانیون به نام‌های حاج آقا حسین بروجردی و حاج سید محمدتقی خوانساری در مورد لزوم حجاب و تحریم بی‌حجابی فتوا صادر می‌کنند و آیت‌الله کاشانی هم از رفتار مأموران شهربانی نسبت به زنان محجبه شکایت می‌کند. (صلاح، ص ۱۸۸). کارزار شکایت از مأموران تا بدانجا بالا می‌گیرد که عده‌ای حتا خواستار محاکمه مأمورانی می‌شوند که در جریان کشف حجاب، زنان محجبه را مورد آزار قرار داده بودند. آیت‌الله قمی نیز در همین زمان از عراق به ایران می‌آید و به محض ورود، از دولت ایران می‌خواهد که چادر را برای زنان ایران آزاد اعلام کند و مدارس مختلط را هم تعطیل نماید و از همه مهمتر آموزش شرعیات مذهبی را در

برنامه‌های ابتدایی و متوسط دانش‌آموزان دختر بگنجاند.

دولت وقت هم به خاطر جو ضد رضاشاه که در آن شرایط بر سراسر کشور حاکم شده بود به ناگزیر به همه این خواست‌ها تن داد. اما بحث «کشف حجاب» ادامه یافت و توسط نیروهای مذهبی به عنوان یکی از «اقدامات ننگین» حکومت رضاشاه مرتباً در جامعه بازتولید شد. برای نمونه آیت‌الله روح الله خمینی در کتاب «کشف الاسرار» که در سال **۱۳۲۳** منتشر شد، نوشت: «این کشف حجاب ننگین برای کشور ضررهای مادی و معنوی دارد و به قانون خدا و پیغمبر حرام است» (کشف الاسرار، ص **۲۱۳**)

در حقیقت پس از سال **۱۳۲۰** و خروج رضاشاه، «حجاب فراگیرتر شد و با حمایت و تحریک عناصر مذهبی راست‌گرا زنان بی‌حجاب مورد آزار و اذیت قرار گرفتند.» (ساناساریان، **۱۳۸۴**، ص ۱۱۷)

در این میان در سال **۱۳۲۲** «اولین جامعه اسلامی در تهران به همت حاج شیخ عباسعلی اسلامی تاسیس گردید. این جمعیت که به نام راهنمای تعلیمات اسلامی شهرت یافت... اقدام به تاسیس مدارس اسلامی دخترانه و پسرانه نمود» (صلاح، ص ۱۸۸). از سوی دیگر همین «جامعه اسلامی» بود که در سال **۱۳۲۷** فتوایی صادر کرد که «ضمن تأکید بر لزوم حجاب، به شاه نیز یادآور می‌شد که نسبت به حفظ شعائر اسلامی قسم یاد نموده و حفظ حجاب یکی از آن جمله شعائر است» (همان، ص **۱۸۹**)

نگرانی نسبت به آزار و اذیت زنان بی‌حجاب و دست‌اندازی به حقوق زنان پس از برکناری رضاشاه، از همان سال **۱۳۲۰** در میان فعالان جنبش زنان آنچنان بود که صدیقه دولت آبادی پس از **۲۰** سال که از توقف مجله «زبان زنان» می‌گذشت، انتشار آن را در سال **۱۳۲۱** از سر گرفت و هدف‌اش را از انتشار مجدد نشریه زبان زنان چنین عنوان کرد: «اینک یک عامل مهم، وظیفه، با یک صدای مهیب زبان زنان را به میدان مبارزه کشیده و می‌گوید: مگر نمی‌بینی آزادی زنان دستخوش این و آن شده و در پیرو آزادی، حیثیت بانوان

دانشمند ایران در خطر است» (زبان زنان، ش ۱، آذرماه ۱۳۲۱)

نه تنها زنانی مانند صدیقه دولت آبادی (که توسط «رضاشاه» به ریاست «کانون بانوان ایران» برگزیده شده بود و از سیاست‌های رضاشاه در رابطه با زنان حمایت می‌کرد) پس از سال‌های ۱۳۲۰ نگران «آزادی زنان» بودند بلکه زنی مانند نجمه علوی که یکی از بنیانگذاران تشکیلات زنان حزب توده ایران بود نیز در خاطرات خود دغدغه‌های مطرح شده در اولین نشست تأسیس این گروه زنانه را (در خرداد ۱۳۲۲) فشار سنت‌گرایان متعصب در بازگشت اجباری حجاب و جلوگیری از تحصیل دختران نام می‌برد و می‌نویسد: «فعالیت زنان در برابر ارتجاع درحال قدرت‌گیری که مجدداً مسئلهٔ بی‌حجابی و تحصیل دختران در دبیرستان و دانشگاه را خلاف اسلام می‌دانستند و.. صحبت‌های مقدماتی آن جلسه بود» (علوی، ص. ۵۶).

صدیقه دولت آبادی که احساس می‌کرد عده‌ای از متعصبان با هدف سرکوب دوباره زنان، بر شعله ور کردن آتش کینه و خشم نسبت به «کشف حجاب» دامن می‌زنند، و به تجربه می‌دانست که این رویکرد انتقامجویانه و کین گستر، ای بسا می‌تواند صدمات و خطرات زیانباری برای جامعه و به‌خصوص برای آینده زنان داشته باشد در خردادماه سال ۱۳۲۳ قلم به دست می‌گیرد و در مقاله‌ای در نشریه «زبان زنان» می‌نویسد: «۹ سال است بانوان ایران از آزادی و حقوق اجتماعی بهره مند هستند.... در مدت۹ سال زنان ایران فقط از آزادی برخوردار شدند، ولی شخصیت حقوقی و اجتماعی آنان معنی واقعی خودش را در بر ندارد، به دلیل آن که وقتی آن قوه‌ای که آزادی را به طور اجبار به زنان ایران داد، متزلزل شده، طبقه مخالف، مردان خودپرست، اول تیری که در ترکش گذاردند هدف‌شان قلب آزادی زنان بود.... منکر نیستم که در مدت به دست آمدن آزادی بانوان ترقی‌های فوق‌العاده نشده و خارج از انتظارها به وجود نیامده است. اما چون می‌دانم در هر انقلابی اغتشاشی است، به دفع اغتشاش به نوبت خود باید پرداخت، نه آن که سبب ترقی را از میان

برداشت». (زبان زنان، خرداد ۱۳۲۳) و سپس ادامه می‌دهد: «در صورتی که در یک موقع بسیار باریک و خطرناکی هستیم، آتش حجاب / بی‌حجابی را در میان طبقه بانوان منورالفکر و زنان نادان دامن می‌زنند. نزاع میان پدران و دختران، زنان و شوهران برمی‌انگیزند». او در ادامه چنین نوشته است: «بسیار کارهای لازم داریم که ممکن است برای اصلاح آن‌ها اقدام نمود. از قبیل جلوگیری از فحشاء... حفظ نظافت اجتماعی، جمع آوری کودکان بی-سرپرست، منع وافورکشی در تمام قهوه خانه ها، جلوگیری از رشوه دادن و رشوه گرفتن و دزدی‌های علنی و مخفی و... همه این‌ها مخالف با مذهب اسلام است اما کوتاه نظران و تاریک بینان تمام این امور مهمه را روا داشته، فقط حجاب را مورد بحث قرار داده‌اند. در صورتی که در دین مبین اسلام آزاد بودن صورت و دست زن، مجاز و زنان را به داشتن حجاب عفت و عصمت امر داده‌اند.» (همان)

روزنامه ترقی یک ماه بعد (در تیرماه **۱۳۲۳**) می‌نویسد: «از دوره دیکتاتوری دو چیز باقی مانده بود که کفارهٔ گناهان شاه سابق محسوب می‌شود یکی تعلیمات دخترانه و یکی اتحاد لباس و کشف حجاب و این دو هم در دوره دموکراسی از بین رفت» (ترقی، ش ۵، تیرماه **۱۳۲۳**) صدیقه دولت آبادی نیز سه ماه بعد از انتشار این مطلب در روزنامه ترقی، در **۹** مهرماه **۱۳۲۳** در سخنرانی خود در کانون بانوان بار دیگر در مورد خطر از کف دادن دستاوردهای زنان چنین اظهار می‌دارد: «اکنون روز به روز تحریکات در موضوع برگشت حجاب بیشتر است و مرتجعین دارند به مقاصد شوم خود می-رسند و نمی‌دانند با اقدام‌های تندرو به کجا می‌روند. بدبختانه زنان از همه جا بی‌خبر، کورکورانه به جای پای آن‌ها قدم می‌گذارند. به شما قول می‌دهم که اشخاص مختلف در مکان‌های مختلف برای خفه کردن زنان یعنی نیمی از بدن افراد ایرانی، آستین‌های فراخ را بالا زده و در جیب‌های گشاد را باز کرده‌اند که شما و مرا خفه کنند...» (زبان زنان، **۱۳۲۳**)

صدیقه دولت آبادی برخلاف فضای سال‌های اولیه خروج رضاشاه که عموماً جوی علیه او و سیاست هایش بود، از کارهای رضاشاه در رابطه با زنان دفاع و از آنچه در آن زمان برای «آزادی زنان» کسب شده حمایت می‌کرد. وی به رغم این که، آن را آزادی اجباری برای زنان می‌دانست ولی معتقد بود که این آزادی اجباری را باید پاس داشت. از همین روست که می‌نویسد: «یک ملت که نیمی با قلم و قدم به جان یکدیگر افتاده و نیمی دیگر حکم این میز را دارند که روزی من که بر آن مسلطم میل دارم این رومیزی را از روی آن برمی چینم و روزی دیگر به روی آن پهن می‌کنم، چه حق دارند و با چه لیاقتی می‌خواهند در ردیف مردمان زنده دنیا باشند؟

از سوی دیگر اما صدیقه دولت آبادی به تجربه می‌داند که نیروی اندک زنان برای مقابله با این سیل مردسالار کافی نیست و اگر زن ایرانی می‌خواهد آزادی اختیار پوشش خود را نگه دارد مجبور است که اولا مردان روشنفکر و تجددخواه را نیز به سنگر ایستادگی و مقاومت، جذب کند و در ثانی به ایجاد همبستگی و اتحاد میان خود زنان حق خواه، بپردازد. اما می‌داند همه این اقدامات باید بر اسلوب مبارزه صلح آمیز و خردمندانه و بدون جنجال، استوار باشد زیرا به خوبی می‌داند که اولین قربانیان فضای خشونت آمیز، زنان هستند. در نتیجه سعی می‌کند مبارزه زنان را به جرگه مبارزه‌ای بی‌خشونت سوق دهد. در نتیجه می‌افزاید: «...چه طور مبارزه ای؟ مبارزه عقلانی، نه هیاهو. امروز عده ما بسیار کم و عده زنان کهنه پرست و فریب خورده زیاد است. آیا شما حاضرید زیر پای جهال خرد شوید؟» (همان)

او سپس نسبت به خطر درگیری و حملات فیزیکی که برخی از متعصبان می‌خواهند علیه زنان بی‌حجاب در فضای عمومی جامعه راه بیندازند هشدار می‌دهد و می‌گوید: « اگر روزی رسید که تاریک نشینان و پست طینتان بخواهند علناً بر ضد ترقی و تعالی زن قیام کنند و آزادی ده ساله ما را برگردانند و حیثیت زن ایرانی را لکه دار نمایند، باور کنید بدون این که پشت

سرم را نگاه کنم یا در خانه‌ام را پیش بکشم، بی‌درنگ با یک علامت سفید به نام آزادی زنان در میان جمع مردانی که نمی‌فهمند کور و کر کردن مادر، خواهر، و زن و دخترشان جنایتی عظیم است و نمی‌خواهند بفهمند که اگر مادران آن‌ها عاقل و تربیت شده نباشند عفت اسلام هم محفوظ نمی‌ماند و این چادری که می‌خواهند بر سر زنان بکنند پرده بی‌عفتی است که به روی اعمال فواحش می‌کشند، نه آنچه آن‌ها برای خودشان مذهب ساخته‌اند... آن وقتی که در موقع چادربرداری در قم بعد از قضایای خراسان، در قبرستان در مقابل حرم مطهر حضرت معصومه بالای کرسی به پا ایستادم و زنان را به وظیفه خودشان آشنا ساختم، عده کثیری آخوند در آنجا حاضر و سخنان مرا گوش می‌دادند و من شهدالله، امید به این که از کرسی خطابه زنده به زیر می‌آیم نداشتم و از کشته شدن هم هراسان نبودم.... اکنون هم مطمئن باشید که مرگ آنی را به مردن تدریجی در اثر بی‌حسی و بی‌لیاقتی زن ایرانی ترجیح می‌دهم...» (صنعتی و نجم آبادی، ص ۳۷۶-۷)

باز هم در همین ایام است که روزنامه ترقی با اشاره به اطلاعیه‌ای که در قم توزیع کرده‌اند «و در آن از مردم درخواست شده دختران خود را به رعایت حجاب ملزم نمایند، آن را یک سیر قهقهرایی و ارتجاعی تلقی کرده، از مردم می‌خواهد مواظب این جریان باشند.» (صلاح، ۲۰۸) این روزنامه سپس در آذرماه همین سال (۱۳۲۳) به «بسته شدن مدارس جدید توسط طرفداران حجاب و مخالفان بی‌حجابی در شهرهای کشور اشاره کرده و می‌افزاید: چند روز پیش، از خرمشهر اطلاع دادند که آخرین مدرسه دخترانه آنجا را بستند. همچنین در کاشان و یزد و غیره مدارس دخترانه بسته شده و یا در شرف بسته شدن است...» (همان، ص ۲۰۹)

به رغم انتقادها و هشدارها و مطالب جسته وگریخته‌ای که در برخی از نشریات آن زمان در نقد بازگشت اجبار در پوشیدن چادر و چاقچور و بسته شدن مدارس دخترانه، منتشر می‌شد اما روند «بازگشت» انگار بنای ایستادن

نداشت. به همین دلیل صدیقه دولت آبادی در سال بعد (خردادماه ۱۳۲۴) در نشریه زبان زنان مطلبی با عنوان «دیروز و امروز» در همین رابطه منتشر می‌کند: «دیروز بانوان متین و موقر بی‌حجاب نزد مردان عادی، مثل کاسب، درشکه چی، شوفر و مستخدمین جزء ادارات احترامی داشتند و اگر برحسب اتفاق به کمکی در معابر احتیاج پیدا می‌کردند، همان مردان با کمال ادب (در حدود فکرشان) کمک می‌کردند. امروز خانم‌های محترم بی‌حجاب مورد طعن و لعن و مسخره این قبیل مردان بی‌تربیت هستند. چرا؟... دیروز تنها ترقی نهایی و با نتیجه‌ای که حاصل شده بود آزادی بانوان از قید حجاب ... و تشویق و ترغیب کردن ایشان به تحصیل علوم و فنون بود. اما امروز برای بی‌ثبات و بی‌فکر نشان دادن ایرانی نه تنها چادر بر سر زن‌های بی‌خبر از عالم انسانیت می‌گذارند تا بازار عوامفریبی رواج گیرد بلکه اشخاص دانشمندی که بانوان را به وسیله کنفرانس و مقالات مفید آگاه به حقوق مشروع خود می‌کنند، مورد طعن و لعن قرار می‌دهند. چرا؟...» (زبان زنان، خرداد ۱۳۲۴)

در مجموع محتوای مطالب متعددی که صدیقه دولت آبادی در سال‌های پس از ۱۳۲۰ به نگارش درآورده نشان از آن دارد که در این سال‌ها یکی از درگیری‌های اصلی در جامعه، بحث «حجاب زنان» و فشار برای «بازگشت» به همان دوران پیش از «کشف حجاب» است. در این دوره زنان بی‌حجاب مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند تا تسلیم فضای رعب و وحشت شوند و به «حجاب» باز گردند. در این میان نیروهای متعصب مذهبی و برخی از روحانیون محافظه‌کار تلاش می‌کنند «کشف حجاب» را به نماد و سمبلی از دیکتاتوری حاکمیت رضاشاه تبدیل کنند و با پیوند زدن استبداد رضاشاهی با بی‌حجابی، اساس «انتخاب آزادانه پوشش» در جامعه را نشانه بروند و از این طریق، دیگر نیروهای سیاسی را نیز در برابر «انتخاب پوشش زنان» خنثا سازند.

در واقع پس از سال ۱۳۲۰ «کشف حجاب اجباری» از میان می‌رود اما از طریق بازتولید گفتمان جهت دار تلاش می‌شود که اصل و اساس «حق انتخاب

در پوشش» مورد تعرض قرار بگیرد. چرا که نیروهای روشنفکر و پیشرو جامعه نیز همانطور که قبلا گفته شد بحث‌شان در مورد «حجاب و بی‌حجابی»، موضوعی حول افزایش قدرت «انتخاب آزاد زنان» نبود، بلکه در آن دوره نیز بحث «کشف حجاب» عمدتاً بحثی «تجویزی» برای تغییر و تحول ساختار سنتی جامعه بود، در نتیجه، گفتمانی که حول «حجاب و بی‌حجابی» شکل گرفت، نوک پیکان‌اش بر تحقق «آزادی انتخاب زنان» نشانه نرفته بود بلکه عمدتاً بر نحوه نوسازی و سازمان دهی ساختارهای جامعه نظر داشت. از این رو هنگامی که پس از سال ۱۳۲۰ فضای باز سیاسی در ایران به وجود آمد و از پرتو این فضای باز سیاسی، زمینهٔ «آزادی انتخاب» نیز فراهم شد متاسفانه گفتمانی منطبق بر آن در میان نیروهای سیاسی برای حمایت از آن وجود نداشت زیرا مرز و معیار نیروهای سیاسی آن زمان را عمدتاً «مخالفت با رضاشاه» و سمبل‌های به جای مانده از او، تعیین می‌کرد. حتا صدیقه دولت آبادی که از مدافعان آزادی زنان بود، هر چند در مورد «اجبار در آزادی زنان» انتقاد و صحبت می‌کند ولی به نقد محتوای این روش و «اعمال زور دولتی» در مورد «آزادی زنان» نمی‌پردازد و «کشف حجاب» را تنها به دلیل «مترقی بودن» آن قابل دفاع می‌داند.

می خواهم بگویم که گفتمان سیاسی غالب در پیش از کشف حجاب نیز حول گفتمان ثنویت‌گرای «ارتجاعی/ مترقی» و سپس «نزدیکی/ دوری با حکومت رضاشاه» شکل گرفته بود، از این رو تفکیک نیروهای سیاسی بیرون از ساختار دولت نیز عمدتاً بر مبنای نیروهای ارتجاعی و نیروهای مترقی انجام می‌گرفت، بنابراین سنت نقادی و یا گفتمان جدی و قابل پذیرش از سوی نیروهای مختلف در مورد «روش‌های دموکراتیک» و حقوق شهروندی (از جمله انتخاب نوع پوشش) وجود نداشت تا بر مبنای آن گفتمان «انتخاب آزادانه» محلی از اعراب پیدا کند. بنابراین تعیین و تکلیف درگیری‌ها و نزاع‌های سیاسی نیز با نادیده گرفتن «روش» نیروهای گوناگون، متأسفانه حول میزان «زورمندی» نیروها و قدرت بسیج آنها، شکل می‌گرفت. به همین دلیل است که

نهایتا صدیقه دولت آبادی و دیگر فعالان جنبش زنان در آن دوره، به منظور دفاع از حق انتخاب پوشش خود، به پاسداشت «روز کشف حجاب» (۱۷ دی) به عنوان «روز آزادی زنان» متوسل می‌شوند و در مقابل، نیروهای اسلام‌گرا نیز به تقبیح و تحقیر این روز به عنوان «روزی ننگین» می‌پردازند.

تأکید بر «۱۷ دی» روز کشف حجاب

همانطور که گفته شد پس از سال ۱۳۲۰ و خروج رضاشاه از کشور، انتخاب پوشش برای زنان آزاد شد اما زنان بی‌حجاب دوباره گرفتار فشار از سوی نیروهای سنت‌گرای مذهبی در جامعه شدند. از این رو بخشی از فعالان جنبش زنان برای از دست ندادن دستاوردهای دوران رضاشاه، تلاش کردند تا با پاسداشت روز ۱۷ دی (روز «کشف حجاب») به زنان یادآوری کنند که دستاوردهایی که داشته‌اند می‌تواند به راحتی از بین برود. در آذرماه ۱۳۲۱، مطلبی با عنوان «از مادرم فکر می‌کردم» در نشریه زبان زنان در مورد روز ۱۷ دی نوشته شده بود: «نکته سنجان، افتادگی زن را بدبختی بزرگی برای جامعه ایرانی تشخیص داده و رفع حجاب را آرزومند بودند، تا زنان شجاعت فطری خود را به دست آورده؛ در میدان زندگی تکیه گاه شوهر شوند و همان زنان، مادر فرزندان خانواده و مربی اجتماع گردند. در نتیجه مادر دانشمند، افراد نیرومند برای کشور بپروراند. خلاصه چون ملال به سرحد کمال رسید، خورشید سعادت روز مقدس ۱۷ دی طلوع، تاریکی‌ها را روشن ساخت، مأیوسان را امیدوار کرد و در میان امواج بدبختی، یک خوشبختی غیرقابل تصوری نصیب ایرانیان گشت. راه منزل مقصود به دست آمد، پرتو آزادی نورافکن شد. هر کسی به خود می‌بالید که اکنون موقع عمل رسیده است، بانوان در سایه علم و عمل خواهند فهماند که حجاب مسبب شرافتمندی نیست؛ بلکه عقل و دانش و تدبیر؛ عفت و عصمت مشخص ذات پُربهار زن است.» (صنعتی و نجم آبادی، ص ۳۲۸) در این مقاله سپس می‌افزاید: «روز مقدس ۱۷ دی

که یادگار سال ۱۳۱۴ و تنها سعادتی است که در قرون متمادی نصیب جامعه ایرانی شده؛ پایداری‌اش بسته به فداکاری و نیک رفتاری بانوان است.» (همان، ص ۳۲۹)

در فروردین ۱۳۲۴ در نشریه زبان زنان بیانیه‌ای به مناسبت ۱۷ دی، روز کشف حجاب منتشر می‌شود که در آن نوشته شده بود: کانون بانوان روز ۱۷ دی این روز مقدس را همه ساله جشن برپا می‌داشت ولی «در سال‌های ۲۲ و ۲۳ به احترام ایام عزاداری حضرت سیدالشهدا علیه السلام جشن [۱۷ دی] را متروک داشته است، ولی روز پُرافتخار ۱۷ دی همیشه برای ما محترم می‌باشد» (همان، ص ۴۰۴). در ادامه این بیانیه آمده بود: «از سی سال پیش خوب به خاطرها مانده که یک انقلاب بی‌سر و ته و یک هیجان غیرمستقیمی در موضوع حجاب زنان در میان مردان و زنان آن هنگام پدیدار شد. عاشقان ترقی بانوان که تنها علاج خمودگی آنان را به علت قرن‌ها پیچیدگی در ردای سیاه مردان خودخواه می‌دانستند مانند تشنه آب حیات در تقلای جستن راه صواب می‌شدند، تا از این انقلاب استفاده کرده نیم بدن فلج فرد ایرانی را از حالت فلاکت نجات دهند. اما به هر دری پناه می‌بردند، هیولایی از جهل در کمین نشسته می‌دیدند... تا آن‌که اتفاقاً دو شخصی که جرعت و شهامت را به اعلی‌درجه رسانده بودند هم‌عصر واقع شدند و بلکه با یکدیگر روبرو گشتند. آن دو نفر احکام و قوانین دین مقدس اسلام را ورق زدند و دیدند زن که مادر پدر است همان حق را در عالم انسانیت دارد که جنس مذکر آن را داراست. در همین اوان بود که در ترکیه و ایران نهضت مهمی روی داد و به همت پیشوایان دو کشور، زنان مسلمان را از نعمت آزادی برخوردار نموده با مردان مساوی و همدوش قرار دادند. بدیهی است چون از اغتشاش اولیه که نتیجه هر انقلابی است گذشتیم، زنان در سایه استقلال فکر و عمل توانا و دانا خواهند شد، حس وطن پرستی در وجود آنان قوی می‌شود و برای پایندگی ایران و ایرانی، خود را مجهز می‌کنند و این نکته را یک اصل مسلم می‌دانند که خانه را زن باید آباد

کند..» (همان، ص ۴۰۲-۴۰۳)

این بیانیه کانون بانوان با عنوان «به یاد ۱۷ دی» در واقع از نگرانی و ابهام و ترس از وضعیتی که علیه زنان بی‌حجاب در کشور به وجود آمده بود صادر شده و نشان می‌دهد که همین نگرانی و ترس از شعله ور شدن کینه و دشمنی و کتک زدن به زنان بی‌حجاب در کوچه و خیابان، آن‌ها را هرچه بیشتر به سمت مناسبت‌های رسمی و بویژه «پاسداشت مجدد روز کشف حجاب» می‌کشاند. چرا که پیش از این بیانیه همانطور که قبلا هم ذکر شد، صدیقه دولت آبادی در سخنرانی خود در کانون بانوان، ابتدا خود گروه‌های زنان را تشوق به اتحاد در برابر بروز خشونت‌ها علیه زنان بی‌حجاب کرده بود ولی سه ماه بعد از آن است که این بیانیه از سوی کانون بانون برای پاسداشت مناسبت رسمی «روز ۱۷ دی» صادر شده است. در این بیانیه آمده است: «حالا پرسش می‌کنیم آیا اعطاء چنین نعمت پربهایی شایسته سپاسگزاری نیست؟ بدون شک هست و شاید کتمان آن باعث از کف دادن آزادی است... بنابراین زنان ایران موظفند به پاس به دست آوردن این نعمت گرانبها بکوشند تا استقلال فکر و تقویت قوای روحانی و جسمانی را به دست آرند و در سایه علم و عمل به دنیا ثابت کنند که ایشان لایق بروز لیاقت‌اند نه قابل پیچاندن در جوال سیاه...؟... ما را عقیده بر این است که ما هنوز کاملا حقشناس نشده‌ایم و اگر تاریک نشینان و مرتجعین از این کفر نعمت کردن ما استفاده کرده، مثل مارهای گزنده سر از گوشه و کنار درآورده و زنان عوام را مانند کودکان فریب می‌دهند، و لای لفاف می-پیچند، این گناه آن‌ها نیست، بلکه تقصیر ما است.» (صنعتی و نجم آبادی، ص ۴۰۳)

تاثیر وقایع آذربایجان بر مسئله زنان

در این میان، وقایع و اتفاقات دیگری در جامعه ایران به وقوع می‌پیوندد که بحث کانونی فعالان جنبش زنان را از «حجاب/ بی‌حجابی» به‌تدریج به سوی موضوع مهم «حق رأی برای زنان» می‌کشاند. در واقع در سال ۱۳۲۳ حزب

دموکرات کردستان که به تازگی تأسیس شده بود، «جمهوری دموکراتیک خودمختار» را تشکیل می‌دهد. یک حکومت جمهوری و مشابه آن نیز در آذربایجان مستقر می‌شود. حزب دموکرات آذربایجان در **۱۳۲۴**، خواستار خودمختاری آذربایجان به‌عنوان بخشی از ایران می‌شود و دولتی ایالتی انتخاب و مواضع نظامی در آذربایجان را اشغال می‌کند. حزب دموکرات آذربایجان بخش زنان را با نام «تشکیلات زنان آذربایجان» تأسیس و کنفرانسی را در تبریز با شرکت **۳۰۰** زن در **۱۳۲۴** برگزار می‌کند. «در مصوبه‌ای از کنفرانس اعلام شد که ما به خاک مقدس سرزمین‌مان آذربایجان قسم می‌خوریم که تا آخرین نفس در کنار برادران‌مان برای حفظ آزادی بجنگیم... ما تا آخرین نفس برای رهایی زنان ستم‌دیدهٔ ایران که در زنجیرهای بی‌عدالتی و اسارت زندگی می‌کنند مبارزه می‌کنیم» (جنس دوم، ج. ۴، ص. ۷۴).

با تشکیل حکومت ملی آذربایجان در **۱۳۲۴** «زنان آذربایجان برای اولین‌بار در انتخابات مجلس ملی شرکت کردند و حکومت ملی آذربایجان حقوق مساوی با مردان را در تمام شئون اجتماعی به آنان اعطا کرد، و برای کار برابر زنان و مردان، مزد برابر در نظر گرفته شد و به کارگران زن، حق استفاده از مرخصی زایمان هم داده شد». (همان) در این میان فعالان جنبش زنان در پایتخت ایران نیز وقایع آذربایجان را دنبال می‌کردند. فاطمه سیاح یکی از فعالان تاثیرگذار آن زمان در مقاله‌ای با عنوان «درس عبرت از وقایع آذربایجان» می‌نویسد: «حوادثی که در این اواخر در آذربایجان رخ داده افکار تمام ایرانیان میهن پرست را مشوش ساخته است... صرف نظر از نفوذ بیگانگان باید با کمال صداقت به این حقیقت باز اعتراف نمود که در هر ناحیه‌ای باید زمینه و کم و بیش برای استماع و پذیرفتن تبلیغات سازگار باشد زیرا در فقدان شرایط مساعد ممکن نیست هیچ‌گونه نفوذ مثمرثمر واقع شود. خلاصه هر شورش و انقلابی که تا حال به ظهور پیوسته است همیشه در اثر موجود بودن زمینه مساعد توانسته است آشکار شود. مهم‌ترین آن شرایط همان ناراضی بودن

از یک رژیم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است که در بین طبقات مختلف توده ملت حکمفرما می‌باشد... محققاً بعضی از این اشکالات از منبع خارجی ناشی بوده و به علل حضور قوای اجنبی در مملکت و اختلال وضعیت اقتصادی در دنیا و غیره پیش آمده است که دولت‌های ما نمی‌توانستند بر این مشکلات فائق آیند. ولی آنچه که کاملا محقق است قسمت عمده اشکالات به علل داخلی و ناشی از معایب و نواقص داخلی خودمان بوده بنابراین دولت می‌توانسته به خوبی آن‌ها را برطرف نماید... انقلاب مشروطیت سال ۱۹۰۷ اساس رژیم جدید (تشکیل مجلس شورای ملی و طرح قانون اساسی جدید) را بنا نهاد بدون آنکه یک مشی صحیح اقتصادی و سیاسی برای یک کشور فلاحتی و ملوک‌الطوایفی ما مستقر سازد...» فاطمه سیاح در ادامه می‌افزاید: «اینجانب افتخاراً از طرف جمیع خانم‌های اعضای حزب زنان ایران عقاید آن‌ها را چنین ابراز می‌دارد که دولت باید تغییر اساس کشاورزی را با توزیع عادلانه اراضی بین زارعین به مورد اجرا گذارد. این اقدام بایستی به همان سرعتی که اینک در آذربایجان به اجرای آن شروع شده است عملی گردد و بدین وسیله می‌توان از اشاعه تبلیغات مضر در سایر نواحی کشور جلوگیری به عمل آورد و از توسعه دامنه اغتشاشات داخلی میان طبقات توده ملت ممانعت نمود». (گلبن، ص ۳۶۱-۳۶۹) به این ترتیب می‌بینیم که فعالان جنبش زنان در این دوره به بحث‌های کلان سیاسی روی آورده و حتا از طرف «حزب زنان ایران» که یکی از مهم‌ترین سازمان‌های زنان در آن زمان است، به دولت پیشنهاد اصلاحات ارضی به مانند آذربایجان را می‌دهند.

از سوی دیگر این اتفاقات در آذربایجان و دستیابی زنان به حق رأی در آن بخش از کشور که خودمختار اعلام شده بود، سبب شد که بحث «حق رأی زنان» و رابطه‌اش با دموکراسی که از اوایل سال‌های ۱۳۲۱ آغاز شده بود پررنگ‌تر شود و چالش‌های نظری و محل نزاع سیاسی در میان طرفداران حقوق زن و مخالفان آن، به موضوع «حق رأی برای زنان» کشیده شود. البته در

این میان نیروهای محافظه‌کار و متعصب مذهبی تلاش کردند که «حق رأی زنان» را به مسئله «کشف حجاب» پیوند بزنند و به این ترتیب «مسئله حجاب زنان» را از کانون توجه خود دور نسازند، چرا که مسبب اصلی همه تحولات و دگرگونی‌ها در موقعیت اجتماعی زنان را ناشی از همان «کشف حجاب» و پیامدهای گسترش‌یابندهٔ آن تلقی می‌کردند. اما در این دوره ما شاهد تغییر روند دیگری در جنبش زنان هستیم، یعنی ورود زنان به احزاب سیاسی. در واقع در این دوره است که زنان فعال و کنشگر جامعه که به دنبال دستاوردهای «بزرگ تری» برای زنان و جامعه‌شان می‌گشتند، سر از «احزاب سیاسی» درآوردند. احزابی که پس از اقدامات رضاشاه در مورد زنان، دیگر نمی‌توانستند در برابر مسئله‌ای به عنوان «مسئله زن»، بی‌تفاوت باشند.

ورود زنان به احزاب سیاسی و تفوّق گفتمان «زن در هیئت شهروند سیاسی»

در دوران مشروطیت و سپس در دورهٔ پهلوی اول، فعالان جنبش زنان همّ و غم خود را برای پیشبرد خواسته «آموزش و تحصیل زنان» گذاشته بودند و در این میان پروژهٔ فمینیستی که پیش می‌بردند حول تغییر تصویر زن ایرانی از «موجودی صرفاً برای تداوم نسل» به «تربیت کننده‌ی نسل» بود. از این رو آنان توانستند گفتمان «مادر تحصیل کرده» و «زن به عنوان شریک زندگی» را به عنوان عنصری ضروری و حیاتی برای پیشرفت جامعه، در مرکز گفتمان «ملی-گرایی» آن دوره بر کرسی بنشانند و از این طریق در تحولات سیاسی و عمومی جامعه، به ارتقاء جایگاه زنان یاری رسانند. اما پس از خروج رضاشاه از کشور و تغییر شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه، رویکردهای پیشین فعالان زن نیز دستخوش تحولاتی شد. آنان با توجه به شرایط جدید سیاسی توانستند گفتمانی جدید را پیش ببرند. پروژه فمینیستی و عنصر اصلی گفتمانی جنبش زنان در این دوره‌ی جدید، تغییر و ارتقاء مجدد تصویر زن این‌بار از «تربیت کننده نسل» به «شهروندی با حقوق سیاسی» بود.

از این رو یکی از مهم‌ترین رویکردهای آن دوره، روی آوردن مدافعان حقوق زن به سوی احزاب سیاسی است. در این دوره بافت و ترکیب فعالان جنبش زنان نیز تغییر کرد چرا که زنانی که در خارج تحصیل کرده بودند و نیز فارغ التحصیلان دانشگاه‌های داخل کشور، به صف فعالان جنبش زنان افزوده شدند مانند: فاطمه سیاح، مهرانگیز دولتشاهی، صفیه فیروز، مهرانگیز منوچهریان، ... و از سوی دیگر فضای باز آن زمان (۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲) که سبب حضور احزاب سیاسی شده بود، موضوع «صندوق رأی» و «انتخابات» را به نهاد اصلی درگیری و چالش سیاسی تبدیل کرده بود. در آن دوره جنبش زنان تمرکز خواسته‌اش را بر «کسب حق رأی» و «مشارکت زنان در مدیریت سیاسی» متمرکز کرده بود و این خواسته را در ارتباط مستقیمی با احزاب سیاسی و بحث «دموکراسی» تدوین کرد. بنابراین، پروژه فمینیستی که فعالان زن در این دوره پیش می‌بردند، تبیین «زن به عنوان شهروند» و دارای حقوق سیاسی بود که بازتاب آن را می‌توانیم در بسیاری از مقالات و مصاحبه‌ها و گزارش‌های این دوره، مشاهده کنیم. از جمله در گفتارهای «فاطمه سیاح» به عنوان سخنگوی «حزب زنان ایران»، که وی به نمایندگی از این حزب زنانه، در یکی از مقالاتش صراحتاً به طرح مسایل و مطالبات زنان کشورش اشاره می‌کند و می‌نویسد: «اگر به ما بگویند که زن‌ها نباید در مسائل سیاسی مداخله نمایند و به زمامداران کشور نصیحت بنمایند، ما چنین جواب می‌دهیم که حزب ما در سرلوحه برنامه خود تساوی حقوق و آزادی و ترقی زنان را ذکر نموده است. با جمعیت اقداماتی که ما نزد دولت و مجلس نموده‌ایم به تجربه به ما ثابت شده که آزادی و ترقی با جمیع شئون سیاسی و اجتماعی کشور رابطه مستقیم دارد و اگر واقعاً یک دموکراسی حقیقی در مملکت ما حکمفرما نشود منظورهای ما برآورده و عملی نخواهد شد» (گلبن، ص ۳۶۹).

در سایه چنین تلاش‌های نظری و اجتماعی است که جنبش زنان در آستانه‌ی برآمد «نهضت ملی شدن صنعت نفت»، مطالبات خود را، و چگونگی ورود

به گفتمان «دموکراسی خواهی» از زاویه حقوق زنان، (و حتا نحوه‌ی ورود به احزاب سیاسی) را با هوشیاری و خردِ جمعی، تبیین می‌کند و به سازماندهی ائتلاف‌های گسترده‌ای در این زمینه همت می‌گمارد.

در سال **۱۳۲۱ – ۱۳۲۲** «حزب دموکرات ایران» و همینطور «حزب توده ایران»، دو حزب لیبرال و چپ بودند که فعالانه به جذب زنان و ایجاد بخش زنان وابسته به احزاب‌شان پرداختند. در همین سال (**۱۳۲۲**) «حزب زنان ایران» نیز به رهبری «فاطمه سیاح» به وجود آمد. نقش «حزب زنان ایران» که بعدها نام‌اش به «شورای زنان» تغییر یافت در جنبش زنان و در شکل‌گیری تمرکز بر «حق رأی زنان» نقش کلیدی بود. این سه حزب در کنار تشکل با سابقه‌تری بنام «کانون بانوان ایران» که از سالها قبل با مدیریت «صدیقه دولت آبادی» فعالیت می‌کرد و نیز دیگر تشکل‌های زنان، به عنوان ستون‌های اصلی (با محوریت «حزب زنان ایران») فعالیت‌های ائتلافی وسیعی را به نفع کسب «حق رأی برای زنان» به ثمر رساندند.

الف: در ۱۷ مهر **۱۳۲۱** حزب توده ایران کنفرانس ایالتی تهران را «به منظور ارائه‌ی برنامه و خط مشی حزب برای مبارزه تشکیل داد و از جمله مواردی که به خواست‌های برنامه‌ی حزب اضافه گردید دادن حقوق سیاسی به زنان کشور بود» (کامبخش، ص. ۵۶). مریم فیروز که یکی از زنان شاخص در تشکیلات زنان حزب توده بود، در مورد نحوه ورودش به این حزب می‌گوید: «وقتی من برنامه حزب [توده] را دیدم که نوشته است: در این سازمان، زن مثل یک مرد، حق دارد و باید برای حقوق زن کوشش کرد و از آن دفاع کرد، این برای من انگیزه مناسبی بود، زیرا من یک هدف داشتم و آن یافتن جایی بود که بتوانم از زن‌ها دفاع کنم. دیدم این تنها جایی است که برای زن ارزش وجود دارد». (مریم فیروز، ص ۳۱ -۳۲) او سپس می‌افزاید: «بعد از فوت اسکندرمیرزا، ما توانستیم این نکته را بقبولانیم که یک حزب بدون حضور زن معنی ندارد و به این ترتیب بود که گروهی از خانم‌ها در حزب پذیرفته شدند... با گذشت دو،

سه سال، سازمانی به نام "سازمان زنان" تشکیل دادیم» (مریم فیروز، ص. ۳۹).

ب : در آن سوی دیگر، «مهرانگیز دولتشاهی» پس از پایان یافتن دوره تحصیلات عالیه خود به ایران می‌آید و برای فعالیت در حوزه زنان به «حزب دموکرات» می‌پیوندد. در **۱۳۲۱** احمد قوام السلطنه که پیش‌تر توسط رضاشاه تبعید شده بود، حزب دموکرات ایران را تاسیس می‌کند و در برنامه‌ی این حزب نیز شرکت زنان در انتخابات گنجانده می‌شود. مهرانگیز دولتشاهی در خاطرات خود چگونگی ورود خود را به حزب دموکرات ایران شرح می‌دهد: «در آن موقع من هم آمادگی داشتم که شروع بکنم به کارکردن. حزب دمکرات ایران تازه تشکیل شده بود... من آنجا قوام السلطنه را دیدم. صحبت شد که من از آلمان آمده‌ام و تحصیل کرده‌ام و از این چیزها... بعد معلوم شد که حزب دمکرات ایران می‌خواهد یک سازمان زنان درست بکند...من اول تعجب کردم که این آقایان و این پیرمردها به تشکیلات زنان و تساوی حقوق زن عقیده دارند و می‌خواهند این تشکیلات را درست کنند و به من هم همه جور امکانات را می‌دهند.... یک روز در رادیو شنیدم که فلان روز خانم‌هایی که عضو حزب‌اند بیایند. به من هم تلفن زدند که بیا. من رفتم... از همه طبقه‌ای بودند... خانم عصمت الملوک دولت داد، ناهید فخرائی، فخر ایران ارغون، بعداً هم خانم فاطمه سیاح آمد. » (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات)

ج : در همین زمان فاطمه سیاح و صفیه فیروز به همراه صدیقه دولت آبادی و هاجر تربیت، از میان **۱۵۰** زنی که گرد هم آمده بودند، انتخاب شدند که اساسنامه حزب زنان ایران را بنویسند: «در مرداد **۱۳۲۲** گروهی چهل نفره از زنان نگران از سیرقهقهرایی نهضت بانوان پس از شهریور **۱۳۲۰** گرد هم آمدند و پایه‌های تشکلی به نام حزب زنان ایران را پی‌ریزی کردند.» (اتحادیه، ص ۱۸۷) از اهداف این حزب تأکید بر ارتقاء موقعیت اجتماعی زنان، افزایش آموزش و آگاهی بین زنان بود. این حزب نشریه‌ای به نام زنان ایران داشت که کسانی همچون سیمین دانشور و... در آن فعالیت داشتند. بعدها حتا

بدرالملوک بامداد (که خود جمعیت زنان ایران را در همان سال‌ها تاسیس کرده بود) در حزب زنان ایران فعالیت عمده‌ای داشت و نشریه‌اش (زن امروز) را به صورت غیررسمی، بلندگوی این حزب کرده بود. در واقع «هماهنگی در فعالیت‌های انجام شده در جمعیت زنان و حزب زنان ایران در سال **۱۳۲۲** وجود داشته است» (ساناساریان، **۱۳۸۴**، ص ۱۱۵).

در رابطه با فعالیت‌های مشترک «حزب دموکرات» و «حزب زنان ایران» مهرانگیز دولتشاهی در خاطرات خود می‌گوید: «در این ضمن صحبت از این شد که بعضی از جمعیت‌های دیگر به حزب ملحق بشوند. از جمله ما با حزب زنان ایران صحبت کردیم و اینها یک روز آمدند با معاون قوام السلطنه، یعنی مظفر فیروز، صحبت کردند، امّا معامله‌شان نشد چون حزبی‌ها می‌خواستند که زنان کاملا جزو حزب دموکرات بشوند اما زنان می‌خواستند که استقلال خودشان را حفظ بکنند و فقط همکاری با حزب بکنند. بعد برای این که بعضی از خانم‌هایی که درآن تشکیلات هستند بتوانند در حزب عضو بشوند قرار شد که آن‌ها اسم‌شان را عوض بکنند. این تصمیمی بود که بین خود خانم‌ها گرفته شد و بر اساس آن تصمیم، نام سازمان‌شان شد شورای زنان. بعضی هایشان، مثل خانم سیاح که عضو شورای زنان بود، عضو حزب هم شدند.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات)

جالب است که حزب زنان ایران نه تنها برای پیشبرد خواسته «حق رأی زنان» با حزب دموکرات همکاری می‌کرد بلکه از سوی دیگر با تشکیلات زنان در حزب توده نیز همکاری داشت به‌طوری که در مجله بیداری ما، که ارگان تشکیلات زنان حزب توده بود در مردادماه **۱۳۲۴** خبر از تشکیل «ائتلافی بین حزب زنان، تشکیلات زنان، و جبهه آزادی» را منتشر ساخت. جبهه آزادی نیز حزبی بود که «ایراندخت تیمورتاش» (بیوه‌ی سیاستمداری که توسط رضاشاه مورد غضب گرفته بود) در آن فعالیت می‌کرد و در سال **۱۳۲۱** روزنامه رستاخیز ایران را به عنوان نشریه وابسته به «حزب میهن» و عضو جبهه آزادی

منتشر می‌کرد.

نقطه وصل اغلب فعالیت‌های مشترک زنان در این دوره، عمدتاً اعضای «حزب زنان ایران» بودند به‌طوری که صدیقه دولت آبادی از همایشی با عنوان «اتحادیه زنان ایران» خبر می‌دهد که در آن همایش، ایراندخت تیمورتاش نیز سخنرانی می‌کند: «پنجم تیرماه **۱۳۲۳** اولین جلسه عمومی اتحادیه زنان ایران در دارالفنون تشکیل یافت. دو ناطق مبرز ما از طبقه فاضل و جوان بانوان بودند. خانم ایران تیمورتاش و خانم مهرانگیز منوچهریان» (صنعتی و نجم آبادی، ص ۳۵۰).

مهرانگیز دولتشاهی نیز در مورد برنامه مشترکی که بین «گروه‌های راست و چپ» برگزار کردند چنین می‌گوید: «یک روز، یا یک شبی، قرار گذاشته بودند که گروه زنان چپ و زنان راست بحثی راه بیندازند. فکر می‌کنم محل-اش در تالار گراندهتل بود. وقتی ما رفتیم دیدیم که شورای زنانی‌ها [همان حزب زنان ایران] طرف راست سالن نشسته بودند، تشکیلات زنانی‌ها و مریم فیروز طرف چپ نشسته بودند. من این جا تازه اولین‌بار دیدم که آن زن‌های دست راستی چه می‌گویند و آن زن‌های دست چپی چه می‌گویند. واقعا یک مقدار همه‌مان یک چیزی می‌خواستیم. ما که نمی‌توانستیم چند جور چیز بخواهیم.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات)

به این ترتیب ما می‌بینیم که پیش از برآمدن نهضت ملی شدن صنعت نفت، همگرایی و همراهی گروه‌های زنان حول «حق رأی برای زنان» به شکلی گسترده وجود داشته است به‌طوری که در نهایت هنگامی که گروه‌های زنان خود را به دستیابی به این خواسته نزدیک می‌بینند، در سال **۱۳۳۱** حرکت‌های جمعی‌شان را در پهنه جامعه هرچه بیشتر می‌گسترانند: «ائتلافی از گروه‌های مختلف زنان بیانیه‌ای مبنی بر تقاضای حقوق سیاسی و اقتصادی صادر کردند.... که در حمایت از این بیانیه، صدها هزار امضاء جمع شد. نسخه‌هایی از این بیانیه به نخست وزیر وقت دکتر محمد مصدق و نیز نمایندگان مجلس و حتا

سازمان ملل فرستاده شد.» (ساناساریان، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۷-۱۱۸).

در طول سال‌های ۱۳۲۱-۱۳۳۲ فعالان برجسته جنبش زنان در «حزب زنان ایران» همکاری می‌کردند. این تشکل، از پرنفوذترین و تاثیرگذارترین تشکل-های زنان این دوره از تاریخ ایران بود که پیکار مدنی وسیعی برای کسب «حق رأی زنان» را (البته به شکل و شیوهٔ ائتلافی با گروه‌های دیگر) سازمان می‌داد. به این ترتیب جنبش زنان توانست «رابطه مسائل زنان را با دموکراسی» در طول یک دهه به‌تدریج تدوین کند. به‌طوری که در سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۳۲ به هنگام اوج‌گیری خیزش عمومی در قالب «نهضت ملی شدن صنعت نفت»، جنبش زنان در این دوره کارنامه درخشانی را از فعالیت در حوزه زنان ــ در پیوند با یک جنبش ملی و سراسری ــ از خود به جای گذارد. به رغم آن که فعالان زن در این دوره به احزاب سیاسی روی آورده بودند اما گفتمانی مستقل را به نفع زنان پیش می‌بردند. در نتیجه توانستند در همپوشانی با نهضت‌های سراسری و ملی (مانند «نهضت ملی شدن صنعت نفت») از زاویه تعهد فمینیستی دست به عمل بزنند.

همانطور که در خاطرات مهرانگیز دولتشاهی و یا مریم فیروز (به عنوان دو سمبل از دو طیف مختلف فکری که فعالیت خود را با دغدغه زنان از دو حزب سیاسی مختلف آغاز کردند) آمده است، فعالان جنبش زنان در این دوره با نگرشی برابری‌خواه و تعهدی فمینیستی به احزاب سیاسی روی آوردند و قصدشان از ورود به احزاب، دغدغه‌ی احقاق حقوق زنان (به خصوص کسب حق رأی برای زنان) بود. حتا «نجمه علوی» در مورد جمع زنانه‌ی «بیداری ما» که در نزدیکی به حزب توده ایجاد شده بود می‌نویسد: «در آن موقع هیچ‌کدام از زنان فعال در بیداری ما عضو حزب توده نبودند. البته خط سیاسی ـ فکری حزب توده برای ما جاذبه داشت چون سیاست کلی حزب توده و مسایلی که در رابطه با حقوق زنان مطرح می‌کرد نه تنها مغایرتی با مطالبات زنان مترقی نداشت بلکه آن‌ها را مورد تأیید قرار می‌داد... بعدها اندک شماری مثل مریم

فیروز و من از آن ترکیب [بیداری ما] عضو حزب توده شدیم.» (علوی، ص. ۶۰-۵۸).

جنبش زنان در سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۳۲: حمایت از «دکتر مصدق»

حزب زنان ایران که نام‌اش را به «شورای زنان» تغییر داده بود «اگرچه در مسایل سیاسی در گذشته تنها خواستار اعطای حق رأی به زنان بود، اما در سال‌های ملی شدن نفت به دفاع از دولت ملی دکتر مصدق پرداخت و در خرداد ۱۳۳۰ هنگامی که دولت ایران به منظور ملی کردن صنعت نفت، سخت درگیر مسئله خلع ید از بریتانیا و مذاکره با نمایندگان دولت انگلیس بود با فرستادن پیامی به «اتحادیه بین‌المللی زنان» از نمایندگان بیش از ۵۰ کشور درخواست کرد دعاوی دولت ایران را به گوش دولت‌های خویش برسانند.» (اتحادیه، ص ۱۸۹-۱۹۰) حزب زنان ایران در مهرماه سال ۱۳۳۰ نیز بیانیه‌ای خطاب به ایرانیان صادر کرد و همگان را به پشتیبانی از دولت مصدق دعوت کرد. حزب زنان ایران شعبه‌هایی در دیگر شهرها ایجاد کرده بود از جمله در شیراز. شعبه شیراز حزب زنان ایران نیز در سال ۱۳۳۰ هنگام سفر دکتر مصدق به شورای امنیت، بیانیه‌ای صادر کرد و خطاب به شورای امنیت سازمان ملل به صراحت اعلام داشت: «پیام زنان فارس به شورای امنیت: ملت ایران از دولت‌های آزادی که در شورای امنیت عضویت دارند انتظار دارد که جانب انگلستان را رها کرده و جانب صلح و حقیقت را نگه دارند... ملت ایران از دولت‌های آزاد دعوت می‌کند که به خاطر حفظ صلح، بازوی دکتر مصدق را تقویت کنند» (همان).

علاوه بر حمایت گروه‌های مختلف زنان از سیاست‌های ملی دکتر مصدق، هنگامی که در دی ماه ۱۳۳۰ دولت وی، اوراق قرضه ملی را منتشر کرد، گروه‌های گوناگون زنان، خرید اوراق قرضه ملی را به حرکتی زنانه و شورانگیز تبدیل کردند. به‌طوری که کانون بانوان ایران به رهبری صدیقه دولت آبادی، چندین جلسه و گردهمایی به منظور تشویق زنان به خرید اوراق قرضه

برگزار کرد و به طور مستقیم در خرید اوراق قرضه مشارکت کرد. «جمعیت زنان ایران» به رهبری بدرالملوک بامداد نیز که همکاری نزدیکی با حزب زنان ایران (شورای زنان) داشت و به نوعی شعبه‌ای از آن محسوب می‌شد از همه گروه‌های زنان در رابطه با خرید اوراق قرضه پیشی گرفت. به‌طوری که بر اساس گزارشی که در روزنامه‌های وقت آن زمان منتشر شد، درحالی که دکتر مصدق دویست و پنجاه هزار ریال اوراق قرضه ملی خریده بود، جمعیت زنان ایران در عرض چند روز توانست یک میلیون و صدو شصت هزار ریال اوراق قرضه بفروشد. اعضای جمعیت زنان ایران، برای خرید اوراق قرضه توسط زنان، روز «۱۷ دی ماه» (یعنی روز کشف حجاب») را اعلام کردند و از زنان خواستند در این روز به جلوی بانک ملی اجتماع کنند و این اوراق قرضه ملی را خریداری کنند. (همان، ص ۱۹۶)

اما در این میان مشارکت گروه‌های زنان صرفاً حمایتی نبود و آنان تلاش کردند در میانه‌ی این حرکت‌های حمایت‌گرایانه، حقوق و منافع تاریخی خود را نیز پیش ببرند، به‌طوری که در سال ۱۳۳۱ هنگامی که بحث «حق رأی زنان» در لایحه انتخاباتی توسط دولت دکتر مصدق مطرح می‌شود، گروه‌های گوناگون زنان و به‌ویژه حزب زنان ایران (شورای زنان) به طور گسترده تلاش می‌کنند تا دیدگاه‌های مخالفان علیه حق رأی زنان را به چالش بگیرند و بر آنان فشار بیاورند و از این طریق از حذف «حق رأی زنان» در لایحه انتخاباتی جلوگیری به عمل آورند. چرا که برخی از روحانیون محافظه‌کار مذهبی و همینطور نیروهای محافظه‌کار سکولار درون جبهه ملی با «حق رأی زنان» مخالفت می‌کردند. از این رو دکتر محمد مصدق به دلیل این فشارها که تا حد تهدید به مرگ او پیش رفت، بالاخره ماده‌ی پیشنهادی حق رأی زنان را از پیش‌نویس لایحه‌ی انتخابات حذف کرد.

دو رویکرد متفاوت در برابر حذف حق رأی زنان: در برابر حذف «حق رأی زنان» از لایحه انتخاباتی دکتر مصدق، دو رویکرد در جنبش زنان در برابر آن

اتخاذ شد که شاید بتوان این دو رویکرد متفاوت را به طور مشخص در موضع‌گیری صدیقه دولت آبادی به عنوان مسئول «کانون بانوان»، و در مواضع «تشکیلات زنان حزب توده ایران» یافت:

در دی ۱۳۳۱ تشکیلات زنان حزب توده نسبت به حذف «حق رأی زنان» در لایحه انتخاباتی مصدق، اعتراض می‌کند و اعتراض خود را به صورت اطلاعیه‌ای به مجامع بین المللی می‌فرستد: «تلگراف سازمان زنان ایران [تشکیلات زنان حزب توده] به سازمان ملل متحد: قانون جدید انتخابات، زنان را از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم می‌نماید. ما به نام زنان و مادران ایرانی اعتراض جدی خود را علیه این قانون ابراز داشته، از سازمان ملل متحد می‌خواهیم احترام به منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر را مصراً از دولت ایران بخواهد. امضاء: سازمان زنان ایران» (اسناد و دیدگاه‌ها، ص. ۲۷۸-۲۷۷).

این درحالی است که صدیقه دولت آبادی در برابر «سرخوردگی» ناشی از حذف «حق رأی زنان» در لایحه انتخاباتی، در نامه‌ای به دکتر مصدق، خود را ناچار به پذیرش سکوت دانسته و چنین می‌نویسد: «محترماً اجازه می‌خواهم در خصوص قانون انتخابات و موضوع محرومیت زنان، از حضورتان محرمانه استفسار کند. آیا عقیدهٔ شخص حضرت عالی اینست که زنان امروز در مقابل قانون دوره‌ی اول مشروطیت پست‌تر و محدودتر در انظار بیگانگان باید معرفی شوند؟ چنانچه بفرمایید بلی و صلاح مملکت چنین است، بنده اطاعت نموده، متجاوز از دو هزار نفر زنی که در حوزه‌ی اینجانب هستند با منت آن‌ها را بنابه مصلحت وقت، ساکت نگاه می‌دارم..»(صنعتی و نجم آبادی، ص.۱۶۷)

همانطور که می‌بینیم رویکرد صدیقه دولت آبادی در برابر نادیده گرفتن حق رأی زنان توسط دکترمصدق که در رأس «نهضت ملی شدن صنعت نفت» قرار داشت، اعلام سکوت و صبر بوده است، درحالی که تشکیلات زنان حزب توده، از طریق رجوع به «مجامع بین المللی» به اقدام دولت دکتر مصدق، علناً

دست به اعتراض زده است.

در واقع می‌بینیم که در رابطه با اقدام «حذف حق رأی زنان» از لایحه انتخاباتی دولت دکتر مصدق، اتفاقاً گروه‌های مستقل زنان که ارتباط انداموار با احزاب سیاسی نداشته‌اند، موضع‌شان سکوت و صبر است درحالی که مثلا سازمان زنان حزب توده که طبیعتاً سیاسی‌تر هستند، موضع‌گیری شدیدتری دارند، به‌طوری که در همان موقع تمام نشریات حزب توده در اعتراض به حذف حق رأی زنان از لایحه، از مطالب انتقادی پُر بوده و حتا به مجامع بین‌المللی به خاطر این مسئله اعتراض می‌کنند. در حالی که در بین اسناد به جای مانده از آن دوران، اسناد زیادی در اعتراض شدید «گروه‌های غیر حزبی و مستقل زنان» به چشم نمی‌خورد (البته تا جایی که نگارنده به اسناد این دوره دسترسی داشته است). به هر صورت یکی از دلایل چنین موضع گیری‌های متفاوتی از سوی دو گروه از زنان، شاید آن باشد که گروه‌هایی از زنان که مستقل از احزاب سیاسی بودند در مجموع وجود و حضور دولت دکتر مصدق را در مجموع به نفع زنان می‌دانستند و از این رو تمایل زیادی نداشتند که به رغم فشارهای همه جانبه‌شان برای دستیابی زنان به حق رأی، دولت مصدق را تضعیف کنند. درحالی که گروه‌های زنان وابسته به احزابی همچون حزب توده که در آن مقطع خاص، در رقابت با دولت مصدق بودند تمایل داشتند از این مسئله به نفع حزب خود بهره ببرند. هر چند دولت دکتر مصدق پس از آن، دوام زیادی نیاورد که بتوان چگونگی برخورد گروه‌های زنان را در درازمدت با چنین تصمیم‌گیری از سوی دولت مصدق، مورد سنجش و داوری قرار داد.

آنچه در مجموع از این دورهٔ متلاطم تاریخ جنبش زنان یعنی از سال ۱۳۲۰-۱۳۳۲ مشخص است آن که: گروه‌های زنان در این دوره با ورود به عرصه سیاسی به دفاع از حقوق خاص خود می‌پردازند و حرکت هایشان در این دوره به رغم تمایل به گروه‌های سیاسی و احزاب مختلف، اما به شدت در جهت احقاق حقوق مستقل زنان، بسیار همگرایانه و ائتلافی است. ولی پس از

حوادث و رویدادهای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سرکوب و غیرقانونی کردن احزاب و گروه‌های سیاسی، بخشی از زنانی که به گروه‌های سیاسی وابستگی کامل داشتند به راهی رفتند که احزاب و گروه‌های سیاسی‌شان پی گرفتند، در حالی که آن بخش از فعالان زن که همکاری با احزاب سیاسی را صرفاً به خاطر تسریع و تسهیل طرح مطالبات مستقل خود، برگزیده بودند، دوباره پس از یک دوره رکود ناشی از سرکوب، به‌تدریج به تجدید سازمان‌های خود و پیگیری مطالبات زنان پرداختند.

اما موضوعی که شاید در این میان برای ما نسل معاصر جنبش زنان حائز اهمیت است این که از سال ۱۳۴۰ به بعد، ما دیگر شاهد چنین گرایش همگرایانه و ائتلافی بین زنان از گروه‌های فکری گوناگون برای کسب حقوق برابر نیستیم. چرا که در سال ۱۳۴۱ احزاب و گروه‌های سیاسی نه تنها برای به کرسی نشاندن حق رأی برای زنان، همراه گروه‌های زنان نبودند، بلکه به نوعی در مقابل اغلب گروه‌های زنان برابری خواه قرار گرفتند و به این ترتیب آن دسته از گرایشات سیاسی که زمانی به دولت دکتر مصدق برای «حذف حق رأی زنان» اعتراض کرده بودند، وقتی محمدرضاشاه می‌خواست بالاخره حق رأی زنان را در قانون به رسمیت بشناسد، کم و بیش این حق را ناچیز و «عوام فریبانه» تلقی کردند. از این روست که باید به طور جدی و مسئولانه ـ و بدون پیش داوری ـ جستجو کرد و دید که چه گفتمان‌ها و اتفاقاتی سبب شد که بخشی از همین زنان فعال که تا یک دهه قبل برای احقاق حقوق خود، دوشادوش یکدیگر تلاش و پیکار و همدلی و مقاومت می‌کردند، ناگهان رو در روی یکدیگر قرار گرفتند.

پیوند «ضدیت با حق رأی زنان» و«کشف حجاب»

در طول هشتاد سال اخیر همواره بحث «حقوق زنان» با مسئله «حجاب زنان» پیوند خورده است، یعنی هرگاه زنان ایران خواستار تحقق مطالباتی بوده‌اند،

نیروهای مخالف حقوق زنان، آن خواسته را با پیوند زدن به مسئله پوشش زنان تخطئه کرده‌اند. برای نمونه در سال ۱۳۳۱ با گسترش بحث «حق رأی برای زنان» در لایحه اصلاح قانون انتخابات که دکتر مصدق به مجلس ارائه کرد، باز هم مسئله «حق رأی زنان» توسط نیروهای مخالف حقوق زنان به بحث پوشش زنان و «کشف حجاب» پیوند خورد. در آن زمان برخی از رهبران نهضت فداییان اسلام از دکتر مصدق خواسته بودند که نماز جماعت در ادارات و وزارت خانه‌ها برگزار شود و حجاب در سراسر کشور اجباری گردد و مشروبات الکی نیز ممنوع و کارمندان زن هم از سازمان‌های دولتی اخراج شوند. البته دکتر مصدق به خواسته‌های آنان توجهی نکرد، اما در ادامه این فشارها سید عبدالحسین واحدی نفر دوم فداییان اسلام در راستای فشار به دولت و تضعیف اقتدار آن، گروهی را به نام «جمعیت پلیس‌های مخفی اسلام» به راه انداخت که کار اصلی‌شان ایجاد آشوب و حمله به مغازه‌ها و زنان بی-حجاب، زیر عنوان مبارزه با فحشا، بی‌حجابی و مشروبات الکی بود. همزمان با گسترش فشار بر حجاب زنان، «حق رأی زنان» نیز مخالف اسلام خوانده شد به-طوری که «تعداد زیادی از روحانیون رده بالا، مصدق را از مخالفت شدید خود درباره حق رأی و حق انتخاب شدن زنان، مطلع ساختند و حق رأی زنان را ضداسلام اعلام کردند.» (ساناساریان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸)

در سال ۱۳۴۱ دوباره با مطرح شدن «حق رأی برای زنان» از سوی محمدرضاشاه باز هم حق رأی زنان به مسئله «کشف حجاب» پیوند خورد، به-طوری که در همین سال آیت‌الله خمینی در سخنان خود چنین بیان داشت: «قیام برای نفس است که چادر عفت را از سر زن‌های عفیف مسلمان برداشت و الان هم این امر خلاف دین و قانون در مملکت جاری است و کسی بر علیه آن سخن نمی‌گوید» (سیمای زن در کلام امام خمینی، ص ۴۳)

در پی اعلام لایحه انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی و طرح شدن حق رأی برای زنان، مخالفت‌ها چنان بالا گرفت که این لایحه لغو شد و پس از

اعلام لغو این لایحهٔ آیت‌الله روح الله خمینی در پیامی به مردم ایران بـه مناسـبت لغو لایحه از مردم تشکر کرد و در همان روز ضمن آغـاز دروس حـوزهٔ علمیـه قم به همین مناسبت، سخنرانی ایراد کرد.

اما در میانه این چالش سیاسی، هم طرفداران و هـم مخالفـان حـق رأی زنـان در لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، مرتباً این حق را با واقعه «کشـف حجـاب» می‌آمیزند. به‌طوری که آیت‌الله خمینی در ۱۱ آذرماه ۱۳۴۱ چنین اظهـار مـی-دارد: «چرا جشن هفده دی را آزاد مـی‌گذارنـد؟این‌هـا وسـیله منفوریـت اسـت. منفور نکنید سلطان مملکت را. ما نصیحت می‌کنیم، این هفـده دی را بـه وجـود نیاورید. ما مفاسد را می‌دانیم. حفظ کنیـد، ایـن مملکـت بـه هفـده دی نیسـت». (سیمای زن در کلام امام خمینی، وزارت ارشاد، ص۴۴) و ادامـه مـی‌دهـد: «شـما ببینیـد بیست و چند سال از این کشف حجاب مفتضح گذشته است، حساب کنیـد چـه کرده‌اید؟ زن‌ها را وارد کردید در ادارات، ببینید در هر اداره‌ای که وارد شـدند، آن اداره فلج شد. فعلاً محدود است، علما می‌گویند توسعه ندهید، بـه اسـتان‌هـا نفرستید. زن اگـر وارد دسـتگاهی شـد، اوضـاع را بـه‌هـم مـی‌زنـد، مـی‌خواهیـد استقلال‌تان را زن‌ها تأمین کنند؟! کسانی که شما از آن تقلید می‌کنید، دارند بـه آسمان می‌پرند، شما با زن‌هـا ور مـی‌رویـد؟... ایـن‌هـا دردهـایی اسـت، ایـن‌هـا نصیحت است، ولی چه سود. آن‌ها که باید بشنوند نیستند. اگر هم کسـی باشـد، آن‌چه را که قلب ما از آن درد دارد، نخواهد رساند» (صحیفه امام، ص. ۱۱۸).

امـا بـا لغـو تصـویب‌نامـه انتخابـات ایـالتی و ولایتـی، فعـالان زن نیـز از پـای ننشستند، و به دفاع از حقوق خود برخاستند. اما آنان نیز مسئله حق رأی زنـان را به مسئله روز «کشـف حجـاب» پیونـد مـی‌زدنـد. بـه‌طـوری کـه «شـورای عـالی جمعیت‌های زنان» که شامل ائتلافی از گروه‌هـای گونـاگون زنـان بـود، در دی ۱۳۴۱ اعلام می‌کند که جشن سالگرد کشف حجـاب اجبـاری را تحـریم و در عوض در اعتراض به لغو قانون جدید انتخابات در کاخ نخسـت‌وزیـری تحصـن می‌کننـد. در پـی ایـن بیانیـه‌هـا، در ۲۰ آذر سـال ۴۱، آیـت‌الله روح الله خمینـی

خطاب به نمایندگان اعزامی رژیم شاه در باره‌ی اقدامات زنان گفت: «در تلویزیون قصد دارند نمایش زنان سابق و امروزی را در ۱۷ دی بدهند و در روز مزبور، زنان نیز در مقابل عدم اجرای لایحهٔ انجمن‌های ایالتی و ولایتی تظاهراتی نمایند. از همین حالا عده‌ای از اهالی تهران و شهرستان‌ها به ما مراجعه نموده‌اند که اگر چنین عملی صورت گیرد، ما هم در همان روز عکس‌العمل نشان خواهیم داد و مجلس یادبودی برای کشته‌شدگان مسجد گوهرشاد می‌گیریم. آیا چنان‌چه در مقابل دسته‌ای از جنس لطیف، دستجات اوباش و چاقوکش راه بیفتند، تصور نمایید چه پیشامدهایی خواهد شد؟ روی این فکر، جواب این اشخاص را ما دادیم که معلوم نیست چنین عملی انجام شود. خوب است آقایان به ادارات مرکزی خود گزارش دهند که مراسم روز ۱۷ دی را بیش از آن‌چه که هست جلوه ندهند و مردمی را که اعصاب‌شان تحریک شده، [به] وسیله دستگاه تلویزیون بهایی‌ها تهییج ننمایند» (همان، ص. ۱۲۲ و ۱۲۳).

اما زنان در ۱۷ دی ماه «روز کشف حجاب» ضمن تحصن در کاخ نخست‌وزیری خطاب به شخص نخست‌وزیر بیانیه‌ای صادر کردند: «نظر به تداوم انکار حقوق مشروع زنان و خصوصاً شکست دولت در برگزاری انتخابات محلی که در آن حق رأی به زنان داده شده بود، شورای عالی جمعیت‌های زنان ایران به عموم مردان و زنان پیشنهاد می‌کند که به نشانه اعتراض، جشن ۱۷ دی برگزار نشود» (بامداد، ص. ۱۱۷). اعتراض فعالان حقوق زن، البته دو روز بعد، یعنی در ۱۹ دی ۱۳۴۱، هنگامی که شاه طرح شش ماده‌ای خود معروف به «انقلاب سفید» را اعلام می‌کند، فروکش می‌کند، چرا که یکی از مواد این طرح به نوعی بر حق رأی زنان صحه می‌گذارد و از همین روست که پس از آن، اپوزیسیون ضدشاه، کلیت «طرح ۶ ماده ای» شاه را مورد حمله قرار می‌دهند، اما همچنان بحث «کشف حجاب» و روز ۱۷ دی، محل نزاع و کشمکش بین حاکمیت و اپوزیسیون باقی می‌ماند و به بهانه‌های مختلف

و در هر فرصتی شعله ور می‌شود.

سلب عاملیت از جنبش زنان پس از حوادث ۱۳۴۲

پس از واقعه خونین ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ با توجه به گسترش فضای امنیتی در داخل کشور و گسترش گفتمان جنگ سرد در سطح جهانی، و تحت تأثیر این دو رویکرد عمده سیاسی، سرانجام، گفتمان «انقلابی گری» در ایران، غلبه یافت. غلبه‌ی دیسکورس انقلاب قهرآمیز، در مجموع باعث شد که جنبش زنان نیز مرعوب جو انقلابی شود و نتواند در برابر این قطب‌بندی که در جامعه ایجاد شده (و رو به گسترش نهاده بود) گفتمان مستقل خود را پی بریزد. گسترش فضای امنیتی از سوی حاکمیت از یک سو و تسلط گفتمان انقلاب قهرآمیز در سطح جهانی از سوی دیگر، نهایتاً سبب شد که جنبش زنان نیز به دو پاره متخاصم و رو در روی یکدیگر تبدیل شود. در واقع در این دوره، جنبش زنان نتوانست گفتمان واحد و یکپارچه‌ای را که بتواند زنان و منافع آنان را حول آن سازمان دهد، شکل و قوام بخشد و در افکار عمومی روشنفکران و نیروهای طبقه متوسط مدرن شهری، بگستراند.

هم از این روست که می‌بینیم از این دوره به بعد (یعنی از سال ۱۳۴۲ تا ۵۷) به رغم آن که گروه‌های مختلف جنبش زنان، به نفع حقوق و موقعیت زنان به تلاش‌های گسترده می‌پردازند، اما گفتمان مستقل و تاثیرگذاری که نه تنها از بالا، بلکه در پایین و در میان جامعه نیز به اندازه کافی مشروع و تاثیرگذار باشد، وجود ندارد. چرا که تفوّق و تسلط رویکرد زن‌ستیزانه در جنبش ضدشاه پس از سال‌های ۱۳۴۲ سبب می‌شود که اساساً «زن بودن»، برای کنش اجتماعی و سیاسی، مشروعیت و هویت‌بخشی خود را از دست بدهد. از دست رفتن این مشروعیت، به تدریج باعث می‌شود که از «جنبش زنان» به عنوان یک نیروی اجتماعی تاثیرگذار در میان اپوزیسیون، سلبِ اعتبار گردد. گفتمان ثنویت‌گرای «زنان مزدور/ زنان مبارز»، «زن مدرن / زن اصیل»، یا «زن

شهرنشین/ زن روستایی»، یا «زن فاسد کارمند/ زن مقدس کارگر» و امثال این دوگانه‌انگاری‌های ایدئولوژیک که در مقابله با «حقوق زنان» ساخته و پرداخته می‌شد، متأسفانه جای مفهومی یکپارچه از «زن» به عنوان «فاعل و عامل مستقل اجتماعی» نشست.

نیرومندی و تسلط روزافزون قطب‌بندی در سطح جهان و در سطح ملی (که سبب تفوّق رویکرد «انقلابی گری» به جای «پیکار مدنی» است) و نیز گسترش دیدگاه‌های زن‌ستیزانه در جنبش ضدشاه، به‌ویژه رویکرد ضدفمینیستی و انباشته از سوءظن در دیدگاه چپ (که اساساً «حرکت مستقلی برای زنان» را در آن زمان به رسمیت نمی‌شناخت) در کنار زن‌ستیزی حاکم بر نیروهای اسلام‌گرا (که بر بستر نگرانی شدید جامعه پدرسالار آن زمان نسبت به افزایش حضور زنان در اجتماع، به واکنش و غلیان درآمده بود)، جملگی سبب می‌شود که اپوزیسیون ضدشاه در کل، اصل وجودی جنبش فمینیستی را به عنوان پایگاهی برای حفظ منافع مشترک زنان به چالش بکشد و در نهایت، وجود و ضرورت جنبش زنان را به عنوان یک «کل واحد» زیر سئوال ببرد.

از هم پاشیدگی گفتمانی و تحمیل گفتمان «تفاوت میان زنان» بر جنبش زنان از سوی نیروهای انقلابی فعال در جنبش ضدشاه، بر خلاف غرب، به نفع ایجاد «جنبش‌های گوناگون زنان» (که نمایندگی منافع گروه‌ها و طبقات گوناگون زنان ایران را داشته باشند) خاتمه نیافت بلکه متأسفانه اصل و اساس «جنبش مستقل زنان» به عنوان پایگاهی برای حفظ منافع مشترک زن ایرانی را از بین برد. به این ترتیب «زن بودن» به عنوان «فاعل مستقل اجتماعی» که طی چند دوره در جنبش‌های سراسری ایران از جمله در جنبش مشروطیت و نهضت ملی شدن صنعت نفت، داشت به‌تدریج نضج می‌گرفت، پس از سال ۱۳۴۲ در یک چرخش آرام صد و هشتاد درجه‌ای، از «فاعل اجتماعی و یا حتا سیاسی» به یک «سوژه سیاسی» برای جنبش‌های عمومی فروکاسته شد. طُرفه آن که پس از سال‌های اوایل دهه ۴۰، «زن بودن» به عنوان یک نقطه اشتراک میان زنان از

دست رفت و به تبع آن «کلیت جنبش زنان» که از «اشتراک عمل و گفتمان میان زنان» تغذیه می‌کرد، از فاعلیت به زیر کشیده شد و بخش مهمی از پیکره و موتور حرکت جمعی زنان (که همواره از میان زنان طبقه متوسط شهرنشین مدرن بوده و هستند)، در گفتمان‌های قهرآمیز احزاب سیاسی اپوزیسیون، منحل شد.

لازم به یادآوری است که در غرب و کشورهای دموکراتیک سرمایه داری فعالان جنبش زنان پس از دستاوردهای مهم در موج اول فمینیسم، به‌تدریج بحث «تفاوت میان خود زنان» را پیش کشیدند، این تحول، بر خلاف ایران، از بطن و متن درونی جنبش فمینیستی غرب بیرون آمد یعنی پس از طی کردن یک مرحله مهم، در خود جنبش زنان و بر اساس تجربه‌های متفاوت زندگی زنان این جوامع صورتبندی شد. از این رو ظهور گفتمان «تفاوت میان خود زنان» در جنبش فمینیستی غرب، در نهایت سبب خیر شد و «جنبش‌های گوناگون و جدید زنان» از دل این بحث «تفاوت»، فراروییدند.

اما در ایران قضیه یکسره متفاوت است. یعنی در آن سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی، تأکید بر «تفاوت در میان زنان» و (قطب‌بندی در میان زنان) نه بر اساس تجربه زندگی و مبارزات مستقل خود زنان بلکه با معیارهای ایدئولوژیک و زیر تأثیر القائات اپوزیسیون مردسالار و نیز واهمه و وحشت جامعه مردان از حضور گسترده زنان در حوزه عمومی، اتفاق افتاد. از همین رو بود که از دل آن، مهم‌ترین قطب‌بندی میان زنان یعنی تصویر سیاه و سفید «زن مدرن/ زن اصیل» (زن مدرن که می‌گفتند برساختهٔ حکومت پهلوی و دنباله‌رو غرب و امپریالیسم است) به وجود آمد و سمبل‌های «حجاب/ بی‌حجابی» از دل این تصاویر سیاه و سفید ظهور یافت.

به این ترتیب اگر در غرب، «تفاوت میان زنان» بستر ظهور جنبش‌های گوناگون زنان شد و به رغم گوناگونی‌شان، با هم‌افزایی با یکدیگر، کنشگری و فاعلیت را در مقام «زن بودن» تقویت می‌کردند، اما در ایران گسترش این

گفتمان، به تفاوت‌های غیرواقعی و تخاصم‌آمیز سیاسی میان زنان فعال در جامعه دامن زد.

می خواهم بگویم که سرکوب «زنان» در جنبش ضدشاه حول گفتمان پردازی علیه ضرورت وجودی جنبش زنان و نفی «کنشگری در مقام زن» نضج گرفت؛ در نتیجه، اساس و سرمنشاء این نیاز را در میان فعالان زن در اپوزیسیون، از بنیاد، منتفی کرد. چرا که زنان در احزاب سیاسی مخالف نظام پادشاهی، برخلاف دوران **۱۳۲۰-۱۳۳۲**، دیگر به عنوان «کنشگر زن» با هدف دستیابی به حقوق «مستقل» خودشان به رسمیت شناخته نمی‌شدند بنابراین، ضرورت توجه به «احقاق حقوق خاصِ زنان» بود که در جنبش انقلابی ضدشاه زیر سئوال رفت.

می دانیم که فعالان زن و مدافعان برابری، چه در زمان مشروطه و چه پس از آن، همواره تلاش می‌کردند تا در گفتمان‌های عمومی، به نوعی جایگاه زنان و منافع آنان را تعریف کرده و از آن زاویه و در مقام«زنی کنشگر » در حرکت-های عمومی مشارکت کنند، اما پس از سال‌های **۱۳۴۲**، به‌تدریج عدم احساس ضرورت در به رسمیت شناختن جایگاه زنان در جنبش‌های عمومی، به گفتمان غالب تبدیل شد. در نتیجه اگر تا پیش از آن، زنان حق‌خواه ایران در مقام «کنشگران زن» و زیر لوای هویتی زنانه به مبارزه علیه استعمار و مبارزات عمومی و ملی‌گرایانه می‌پرداختند، در جنبش ضدشاه این چتر و هویت مشترک از سر زنان برداشته شد و آنان حتا باید از ابراز «جنسیت» و هویت جنسی خود به نفع خواسته‌های سیاسی و ایدئولوژیک احزاب انقلابی چشم پوشی می-کردند. در حقیقت مسئله این نبود که زنان در مبارزات عمومی شرکت می-کردند بلکه مسئله آن بود که «زن»ها با هویت «زن بودن» که تداعی‌گر «منافع مشترک میان زنان» است متأسفانه جایی در این مبارزات انقلابی نداشتند.

بی‌شک در جایگاه اپوزیسیون و نیروهای اجتماعی خواهان تغییر، «حذف» نهایی و خشونت‌آمیز حاملان یک دیدگاه، ابتدا از طریق گفتمان‌سازی و «عدم

به رسمیت شناختن» آن‌ها آغاز می‌گردد و در قدم بعد، قائل نبودن به مشارکت آنان در فرآیند دستیابی به زندگی بهتر، زمینه‌ساز گام دیگر در جهت حذف نهایی آن‌هاست. تجربه‌های فراوان و متعدد در طول تاریخ معاصر نشان داده‌اند که اتفاقاً همین آغاز شوم و نامبارک (حذف گفتمانی و خشونت زبانی) است که در آینده وقتی با ابزارهای دیگر قدرت می‌آمیزد، تا حذف فیزیکی نیز تعمیم یافته است. همانطور که گفتمان ضدیت با «زن مدرن» و «مزدورسازی از زنان فعال در زمان شاه»، سرانجام پس از انقلاب به شکل حذف بخشی از زنان، خود را نشان داد؛ و در مواردی حتا به حذف فیزیکی برخی از همین زنان هم منتهی شد.

در هر صورت چرخش و تغییر گفتمان در اپوزیسیون ضدشاه که نیاز به «جنبش زنان» را از اساس منتفی می‌کرد، خواه ناخواه پیامدهای عملی و قصدناشده به همراه داشت، از جمله: عدم رسمیت‌بخشی به کنشگری در مقام «زن بودن»، و نیز دامن زدن به تقابل و تضاد میان فعالان زنان که در نهایت هم دیدیم که متأسفانه بخش‌های مختلف زنان فعال در جامعه را در برابر یکدیگر قرار داد.

در اکثر تحلیل‌ها واقعه «کشف حجاب» سبب‌ساز ایجاد و گسترش قطب-بندی در میان زنان دانسته می‌شود درحالی که به نظر می‌رسد «کشف حجاب» با این که برای بخش‌هایی از توده زنان ایجاد محدودیت‌هایی کرد ولی در بافت «جنبش زنان» (به عنوان نمایندهٔ خواسته‌های زنان) نتوانست این تفرقه و قطب‌بندی تقابلی را ایجاد کند. درحالی که غلبه گفتمان «تفاوت میان زنان» و عدم وجود مشترکات در میان آنان (که معیارش را بر نزدیکی و دوری از دولت شاه و سمبل‌های آن یعنی «زن مدرن» گذاشته بود) از دهه ۴۰ به بعد سبب شد که در میان زنان فعال در جامعه قطب‌بندی و تقابل ایجاد کند، و اساساً مفهومی به نام جنبش زنان را عملا ناچیز، فرعی، و نهایتاً بلاموضوع جلوه دهد. به این ترتیب، تشکل‌ها و فعالیت گسترده زنان برای کسب حقوق خاص-

شان از «سوژه اجتماعی و فاعل مستقل» در جنبش عمومی، به «ابژه»ای برای جنبش عمومی و اهداف نیروهای سیاسی‌انقلابی، تنزل یافت.

غلبه‌ی گفتمانِ «مزدورسازی / شاه داده»

از سال **۱۳۴۲** به بعد و با «اضمحلال ضرورت وجودی جنبش زنان»، سه گفتمان در میان فعالان زن به‌تدریج حاکم شد، **یکم:** گسترش گفتمان «مزدورسازی» و نسبت دادن این تهمت به کنشگران جنبش زنان که در چارچوب‌های قانونی حرکت می‌کردند. **دوم:** تأکید فعالان جنبش زنان بر تفویض و حواله کردن دستاوردهای جنبش زنان، به عنوان «دستاوردهای شاه داده» (اعطایی شاهنشاه). و **سوم:** در اپوزیسیون ضدشاه نیز «مسئله زن» که پیش از آن، «ابزار عاملیت بخشیدن به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی زنان» و مشروعیت بخشیدن به یک گروه اجتماعی همبسته و مشترک (نهضت زنان) بود متأسفانه تبدیل شد به «ابژه» فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی در جنبش ضدشاه یعنی صرفاً به «ابزاری برای افشاگری علیه حاکمیت» تبدیل و تنزل مرتبه یافت.

استفاده ابزاری از «مسائل زنان» صرفاً برای «افشاگری» ــ که در دست اپوزیسیون انقلابی قرار گرفته بود ـ تا بدان حد پیش رفت که حتا برای نفی حکومت شاه، توسل به ابزار و اسلحه «حجاب» (و همکاری گروه‌های غیرمذهبی با نیروهای اسلام‌گرا) نیز مشروعیت یافت. درحالی که اوایل دهه **۱۳۲۰** و پس از خروج رضاشاه از کشور، «یکی» از مسائلی که فعالان جنبش زنان را حتا با وجود تنوع عقیده و مشرب‌های فکری مختلف، به اتحاد و همکاری وامی داشت از قضا خطر بازگشت حجاب و سرکوب مجدد حق اختیار و آزادی پوشش زنان، بود. به‌طوری که حتا در میان زنان با دیدگاه چپ نیز بازگشت حجاب و اذیت و آزار زنان بی‌حجاب، زنگ خطری تلقی می‌شد. در واقع در اوایل دهه **۱۳۲۰** و با رفتن رضاشاه، کنشگران جنبش زنان متمایل

به حزب توده با دیگر فعالان جنبش زنان (از جمله صدیقه دولت آبادی) در مورد حفاظت از حق انتخاب پوشش در برابر فشار و خشونت نیروهای مذهبی محافظه کار، همدل و هم عقیده بودند، اما پس از سال‌های **۱۳۴۲**، در همین احزاب اپوزسیون، با **۱۸۰** درجه چرخش در رویکردشان، به‌کارگیری سمبل حجاب به نقطه همبستگی با نیروهای اسلام‌گرای مخالف نظام پادشاهی، تبدیل شد.

عامل بعدی، غلبهٔ گفتمان تقابلی «مزدورسازی/ شاه داده» بود که به «اضمحلال وجودی جنبش زنان» و دوقطبی شدن هر چه بیشتر صف متحد زنان، کمک زیادی کرد و سنت حسنه «همگرایی» در جهت تحقق خواسته‌های زنان را که از زمان مشروطه رایج بود، در سایه قرار داد.

جدایی «مهرانگیز دولتشاهی» از «مریم فیروز»: دو سمبل با دو رویکرد

اگر به خط سیر زندگی و فعالیت اجتماعی دو مدافع حقوق زنان («مریم فیروز» و «مهرانگیز دولتشاهی») نگاهی بیاندازیم، می‌بینیم که این دو زن به عنوان «دو سمبل متفاوت فکری در جنبش زنان»، چگونه تا سال‌های **۱۳۳۲** برای احقاق حقوق زنان با یکدیگر همکاری می‌کردند، به‌طوری که مهرانگیز دولتشاهی با اشاره به این همگرایی، در خاطرات خود از فعالیت‌اش در حزب دموکرات چنین می‌گوید: «بین دوستان حرف‌هایی می‌زدم از لحاظ اصلاحاتی که لازم است و همچنین در مورد مسائل زنان. آن‌ها می‌گفتند این حرف‌ها را نزن. می‌گفتم چرا نزنم؟ می‌گفتند می‌گویند توده‌ای هستی. می‌گفتم یعنی چه، این حرف‌ها چیزهایی است که برای پیشرفت اجتماع، برای پیشرفت زن لازم است، خوب اگر توده ای‌ها هم این حرف را می‌زنند پس آن‌ها هم درست می‌گویند.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات).

پس از سال **۱۳۳۲**، مریم فیروز در روند پُرشتاب مهاجرت شماری از اعضای حزب توده، او نیز به خارج از کشور می‌رود و عمدتاً فعالیت‌هایش

حول «افشاگری علیه حاکمیت در کنفرانس‌های بین‌المللی» و یا «کمک به خانواده‌های زندانیان سیاسی» و... محدود می‌شود. به‌طوری که خود وی در خاطرات‌اش از نوع فعالیت‌هایی که در خارج از کشور انجام می‌داده چنین شرح می‌دهد: «زمانی که جریانات ایران تغییر کرد و کارها و فعالیت‌های حزبی شروع شد... در این هنگام رادیو پیک ایران که در بلغارستان مستقر بود، تمام وقت ما را پُر می‌کرد،... هر حادثه‌ای در ایران پس از یکی دو روز از طریق رادیو پیک ایران به گوش مردم می‌رسید... ما اخبار را جمع آوری، تنظیم و تدوین و نهایتاً به زبان‌های مختلف ترجمه می‌کردیم و به روزنامه‌های اروپا جهت انتشار، ارسال می‌کردیم.» (مریم فیروز، ص ۷۲ -۷۳) مریم فیروز در مورد کنگره‌ای که اشرف پهلوی به عنوان رئیس سازمان مبارزه با بی‌سوادی، به سازمان‌های بین‌المللی گزارش ارائه می‌کرد چگونگی افشاگری هایش را علیه حاکمیت، این‌گونه شرح می‌دهد: «در کنگره هلسینکی که ما هم حضور داشتیم، من با نمایندگان ایران درافتادم، و ادعاهای آنان را در گزارش‌های ارائه شده به کنگره بی‌اساس خواندم. و از طرف مدعوین هم مورد تحسین قرار گرفتم» (همان)

اما در همین زمان بود که مهرانگیز دولتشاهی «در سال **۱۳۳۴** «جمعیت راه نو» را به همراه: مهری آهی، سعیده زنجانی، پریچهر شمس الملک آرا، قمر آریان (زرین‌کوب)، پروین خانلری، فروغ شهاب، شکوه ریاضی و مهری صادقی نژاد تأسیس می‌کند.» (اطلاعات بانوان، ش. ۸۹، دی ۱۳۳۷). «جمعیت راه نو» طی سال‌های **۱۳۳۴- ۱۳۴۲** نقش کلیدی در اتخاذ رویکرد جدید (رویکردی که کانون‌اش بر تغییر و اصلاح قوانین مربوط به زنان، آگاهی رسانی و گسترش خدمات مختلف به زنان، پررنگ شدن بحث حقوق بشر و... بود) در جنبش زنان داخل کشور ایفا می‌کند. این جمعیت در کنار بسیاری از گروه‌ها و انجمن‌های زنان، پس از سرکوب سال‌های **۱۳۳۲** دوباره تلاش می‌کنند که فعالیت‌های خود را در شرایط و موقعیت جدید، همچنان ادامه دهند.

البته پس از آن، مهرانگیز دولتشاهی افزون بر فعالیت در «جمعیت راه نو» به همراه تعدادی از فعالان جنبش زنان، احتمالا با همان انگیزه‌ای که در سال ۱۳۲۱ سبب شد تا به حزب دموکرات بپیوندد، به حزب «ایران نوین» پیوستند تا بتوانند از طریق این حزب، کاندیدای مجلس شوند و برای قانون‌گذاری در حوزه زنان به طور مستقیم از طریق مجلس اقدام کنند. در واقع فعالیت‌های آگاهانه‌گرایانه (از جمله تهیه و توزیع جزوات آموزشی حقوق و قوانین مربوط به زنان در میان زنان) بوسیله اعضای «جمعیت راه نو»، و سپس در مقام نماینده مجلس و تلاش جانفرسا از طریق ارائه لایحه حمایت از خانواده به مجلس بود که در نهایت در سال ۱۳۴۶ جنبش زنان به یکی از آرزوهایش رسید و «لایحه حمایت از خانواده» که در آن زمان، نه تنها در ایران بلکه در سطح منطقه نیز قانونی مترقی و به نفع زنان قلمداد می‌شد در مجلس شورای ملی به تصویب رسید.

در خاطرات این دو زن فعال و حق‌خواه (مهرانگیز دولتشاهی، مریم فیروز) به خوبی می‌توان دید که این دو کنشگر ــ به عنوان دو نماینده شاخص از دو طرز فکر ـ که در خلال سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۲ مبارزه برای حق رأی زنان را با همدلی و اتحاد و به همراهی گروه‌های دیگر زنان پیش بردند، اما وقتی که بخشی از آنان (مریم فیروز و زنان همفکر او) جدا شده و راه «انقلاب قهرآمیز» را پیشه کردند، دولتشاهی و زنان همفکر او از سال ۱۳۳۲ به بعد تلاش کردند تا بار دیگر جنبش حق خواهی زنان را با توجه به شرایط جدید سیاسی حاکم بر کشور، بازآفرینی کنند و البته که دستاورد عظیمی هم داشتند از جمله تصویب «لایحه حمایت از خانواده» در سال ۱۳۴۶ (که مشخصاً از سوی زنانی همچون مهرانگیز دولتشاهی و یاراناش انجام گرفت) و یا پیشبرد «طرح تنظیم خانواده»[1]

---

[1] به طوری که در سال ۱۳۴۵ واحد جدیدی به نام تنظیم خانواده در وزارت بهداری افزوده می‌شود و طی ۱۰ ماه در سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۶ تعداد ۱۱۵ مرکز بهداشت و تنظیم خانواده در کشور ایجاد می‌شود (ستوده، ص. ۱۵۳)

برای اولین بار در ایران، و نیز ایجاد سیستم «مددکاری نوین» برای ارائه خدمات به خانواده‌های فرودست (که از سوی زنانی همچون ستاره فرمانفرمائیان و... بنیادگذارده شد و پیش رفت) و به عنوان تاثیرگذارترین طرح‌های حقوقی و خدماتی به نفع زندگی زنان ایران عمل کرد. همینطور در سال ۱۳۴۰ نیز یکی از قوی‌ترین و بی‌بدیل‌ترین مجموعه‌ی وکلای مدافع حقوق زنان (یعنی اتحادیه زنان حقوقدان ایران) با همت مهرانگیز منوچهریان و یارانش تأسیس شد. همچنین ایجاد مهدکودک‌ها به شکلی گسترده و نیز تبیین حقوق زنان در محیط‌های شغلی به منظور تأمین رفاه زنان مزد و حقوق بگیر، تأمین برابری حقوق زنان در هنگام طلاق، و توانمندسازی زنان برای کسب موقعیت‌های شغلی و مدیریت اداری... (که از سوی زنانی همچون مهناز افخمی و یارانش در سازمان زنان پیش رفت)؛ و یا ایجاد تغییراتی در سیستم آموزشی به منظور تبعیض‌زدایی در کتاب‌های درسی (توسط زنانی همچون فرخ‌رو پارسای پیش گرفته شد) و... همه این زنان کوشنده، پیکار مدنی عظیمی را به نفع بهبود شرایط زنان و احقاق حقوق آنان پیش بردند.

از سوی دیگر اما خود این زنان کوشنده، به رغم آن همه دستاوردهایی که حاصل تلاش رنج خیزشان بود نیز ناآگاهانه (و چه بسا برای دسترسی سهل‌تر به «خواسته هایشان»)، از ابزار نادرستی بهره بردند که همانا «توسل به خاندان سلطنتی» بود. هر چند توسل به خدان سلطنتی، فرمالیته بود و آنان به خوبی می‌دانستند که بدون تلاش و همت شبانه روزی خودشان در جامعهٔ مردسالار آن زمان، هرگز قادر به نهادینه کردن حقوق زنان نبودند با این وجود، در میان کنشگران جنبش زنان که در چارچوب‌های قانونی فعالیت می‌کردند این رویکردِ تفویض دستاوردها به خاندان سلطنتی یا همان گفتمان «شاه داده» (اعطایی ملوکانه) به‌تدریج رشد کرد و حق اهلیت کسب کرد. درحالی که در آن سوی ماجرا یعنی در میان زنان در احزاب انقلابی اپوزیسیون، گفتمان «مزدورسازی» از زنان فعال در هر نوع حرکت و پیشرفت به نفع زنان، هر روز

قدرت بیشتری می‌گرفت. مهناز افخمی، رئیس «سازمان زنان ایران» و دومین وزیر زن در تاریخ ایران، در مورد عملکرد و نقش خود در رابطه با مسئله زنان و تفوق گفتمان «دستاوردهای شاه داده» در میان فعالان زن در داخل کشور می‌گوید: «به شیوه مرسوم آن زمان آن چه را که تیم ما با استقلال کامل و با انرژی و عشق زیاد و با همفکری و همبستگی برنامه‌ریزی می‌کرد و به مرحله اجرا می‌گذاشت به عنوان آنچه «امر و مقرر» شود مطرح می‌کردیم. اگر گفته می‌شد که والاحضرت اشرف و یا اعلیحضرت به مسئله‌ای علاقمند هستند و یا نظر خاصی دارند برخی از سدها را از پیش پای ما برمی‌داشت و یا ما خیال می‌کردیم این طور می‌شود. بعد از مدتی هم برای جلوگیری از هرنوع کارشکنی احتمالی، این کار را می‌کردیم. تصور می‌کنم این اشتباه بزرگی بود که برخی از گروه ها، به‌خصوص روشنفکران مخالف رژیم، را نسبت به سازمان بدبین کرد.» (مهناز افخمی، خاطرات). مهرانگیز دولتشاهی نیز در همین رابطه می‌گوید: «ممکن است بعضی‌ها خیال بکنند که همین جوری شاه یک چیزی را دستور می‌داد که فوری انجام می‌شد، ولی این جور نبود...» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات). وی در خاطراتش به تلاش‌های خود برای گرفتن امتیاز از خاندان سلطنتی به نفع تصویب «لایحه حمایت از خانواده»، اشاره می‌کند.

بی شک چنین تلاش‌هایی (یعنی همراه کردن بخش‌هایی از هیئت حاکمه از سوی کنشگران جنبش زنان برای پیشبرد حقوق و منافع زن ایرانی) همواره در جنبش‌های زنان در سراسر جهان امری پذیرفته شده و اتفاقاً ضروری بوده است اما به نظر می‌رسد که آنچه واقعاً ضرورت نداشت انتصاب این همه تلاش و همت و از خودگذشتگی فعالان جنبش زنان (و دستاوردهایش) به خاندان سلطنت بود.

رویکرد تقابلی میان زنان، دست برتر می‌یابد

با توجه به روندهای فوق‌الذکر، از سال **۱۳۴۲** گفتمان مزدورسازی و دیالوگ

تقابلی در جنبش زنان ایران، دست برتر پیدا می‌کند و طولی نمی‌کشد که به طور انکارناپذیری، بر فضای سیاسی و فکری آن دوره تسلط می‌یابد و به‌تدریج در سازمان‌ها و احزاب سیاسی اپوزیسیون، تثبیت و نهادی می‌شود.

البته گفتمان «مزدورسازی» از فعالیت زنانی که در چارچوب قوانین حاکم در درون کشور سعی می‌کردند به نفع حقوق زنان تلاش کنند را پیش از سال‌های ۱۳۴۲ نیز می‌توانیم سراغ بگیریم. برای نمونه در سال۲۴- ۱۳۲۳ گفتگویی بین مریم فیروز و صدیقه دولت آبادی در می‌گیرد که تلویحاً حاوی همین معنای «مزدورسازی» است، اما چنین دیالوگ‌ها و نحوهٔ برخورد در دهه ۲۰ خورشیدی، بسیار حاشیه‌ای است درحالی که پس از سال ۱۳۴۲، گفتمان «مزدورسازی» به عنوان یک ترم غالب در ادبیات فعالان زن، جا افتاد و سبب بسیاری از آفت‌ها شد.

مریم فیروز در سخنرانی که در ۱۲ تیرماه ۱۳۲۴ در حزب زنان ایراد کرده بود در نقد کارهایی که در زمان رضاشاه انجام شده و بر علیه «کانون بانوان» که ریاست آن برعهده صدیقه دولت آبادی بود، گفت: «قبل از زمامداری رضاشاه زنان و مردان روشنفکر آزادیخواه برای رفع حجاب و آزادی بانوان اقداماتی نموده و با بیداری نسوان، مشغول کار آزادی زنان بودند. افسوس که در دوران حکومت دیکتاتوری، کانون بانوان، استخرهای شنا، و پیشاهنگی، مانع ترقی زنان شد.» (نشریه فرهنگ و توسعه) اما صدیقه دولت آبادی در پاسخ به مریم فیروز نوشت: «کسانی که برای بیرق داری، یک مشت زن از همه جا بی‌خبر را با کامیون از کرج به تهران می‌آورند و دنبال مردانی می‌اندازند که آن‌ها هم نمی‌دانند برای چه منظور زیر علامت‌های مختلف جمع شده‌اند، ملتفت این نکته نیستند که ممکن است همین تظاهرات بی‌معنی منجر به اسارت ابدی‌شان بشود... آزادی به وسیله دیگران برای ما اسارت است. قدم برداشتن در راه آزادی، تامل، تعمق و متانت می‌خواهد، رنگ و روش ملی لازم دارد...» (صنعتی و نجم آبادی، ص ۴۴۱- ۴۴۴) این سخنان صدیقه دولت آبادی خطاب به مریم

فیروز امروز بیش از گذشته برای ما می‌تواند به عنوان یک آینده نگری و دوراندیشی، تعبیر شود که اتفاقاً در سال ۵۷ متحقق شد.

جالب است که این دیالوگ در آن زمان، به دلیل غلبه گفتمان «همگرایی» در میان کنشگران و استحکام روحیه تعاون و همکاری میان گروه‌های مختلف جنبش زنان، تاثیر زیادی بر جدایی و احیاناً تفرقه میان گروه‌های زنان نداشت، اما پس از آن و از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ این نوع دیالوگ تقابلی و طرد یکدیگر، تفوق کامل یافت. به‌طوری که مهرانگیز دولتشاهی می‌گوید: «بعضی-ها به این فکر بودند که ایجاد یک همکاری‌هایی بکنند، ولی می‌دانید که کمونیست‌ها در هیچ جا با غیر کمونیست‌ها همکاری نمی‌کنند. من خودم بعدها در کارهای بین المللی‌ام از راه شورای بین المللی زنان خیلی سعی کردم ایجاد یک همکاری‌هایی بکنم با دستگاه‌های کمونیست، ولی نمی‌شد. آن‌ها همکاری نمی‌کنند.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات).

در واقع غلبه‌ی گفتمان مزدورسازی، به‌تدریج حتا به هرگونه تماس با اعضای خاندان سلطنتی هم تعمیم می‌یابد، به طور نمونه مریم فیروز که در سال‌های ۱۳۲۵ در «انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی» با روحیه‌ای انعطاف پذیر و گشاده‌رویی، با همه گروه‌های گوناگون تماس داشته (از جمله با شمس پهلوی)، اما در سال‌های پس از ۱۳۴۲، زنانی را که حتا در خود حزب توده تماسی کوچک با یکی از اعضای خاندان سلطنتی داشتند را به شدت محکوم می‌کند. برای مثال مریم فیروز در خاطرات‌اش می‌گوید: «حدود سال-های ۱۳۲۳-۲۴ توسط نوشین به انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی راه یافتم و فعالیتم را در زمینه معرفی ایران آغاز کردم.... با همکاری من... اولین نمایشگاه نقاشی در ایران از طریق این انجمن برگزار کردیم. برای این منظور یکی از قصرهای شاه را گرفتیم و تابلوها را به دیوارهای آن نصب نمودیم.... در جلسات هر کسی تمایل داشت شرکت می‌کرد. حتی به خاطر دارم یک روز گفتند برای یکی از جلسات، شمس پهلوی را دعوت کنیم. گفتم عیبی ندارد،

ولی از من نخواهید که جزو پذیرایی کنندگان باشم، در عین اینکه او می‌دانست من آنجا هستم، آمد ولی برخورد خاصی بین ما پیش نیامد» (مریم فیروز، ص ۴۹-۵۰). اما همین مریم فیروز پس از سال‌های **۱۳۴۲** در خاطرات‌اش در مورد شهناز اعلامی ـ یکی دیگر از اعضای حزب توده ـ چنین اظهار می‌دارد: «چیزی که برای من زننده می‌نمود ارتباط او [شهناز اعلامی] با دستگاه ایران و به‌خصوص اشرف پهلوی بود. و این را خودش هم پنهان نمی‌داشت. در گفتگویی که با هم داشتیم شهناز اظهار داشت که وقتی برای انجام مأموریتی از طرف سازمان زنان به اروپا رفته بودم در آسانسوری با اشراف پهلوی بودم. این همیشه برای من سئوال بود که این ارتباط نزدیک چگونه میسر و ممکن است» (مریم فیروز، ص ۶۷) او سپس می‌افزاید: «من به چشم خودم دیده‌ام که او [شهناز اعلامی] در کنگره‌ها خودش را پنهان می‌کرد که مبادا عکس‌اش بیفتد چون با ساواک همکاری می‌کرد». (همان، ص ۶۸)

بی‌شک، قضاوت در نوع روابط تشکیلاتی و یا ارزش‌گذاری بر گفته‌ها و مواضع مریم فیروز، در اینجا مطرح نیست بلکه می‌خواهم تأکید کنم که اگر در زمانی‌که تشکیلات زنان حزب توده در کشور فعال بود و مریم فیروز به عنوان یکی از افراد برجسته و مؤثر آن عمل می‌کرد، نشستن و برخاستن در جلسه‌ای با حضور فاطمه شمس پهلوی، او را به «مزدور رژیم» تبدیل نمی‌کرد ولی در سال‌های بعد، به دنباله‌روی از رویکرد احزاب اپوزسیون و جو سیاسی قهرآمیز (ناشی از جنگ سرد بین دو ابرقدرت آمریکا و شوروی)، ایشان نیز هرگونه دیالوگ و ارتباط با اعضای خاندان سلطنتی را (حتا «قرار گرفتن در یک آسانسور با اشرف پهلوی») به عنوان یک خط قرمز تلقی می‌کند. این مسئله نشان می‌دهد که تنفر و قطب‌بندی‌های تقابلی میان کنشگران زن، به چه میزان عمیق و گسترده شده بود.

گفتمان «مزدور سازی» تا سال‌های اوایل انقلاب نیز رایج و مسلط بود، برای نمونه در مقاله‌ای که در سال **۱۳۵۸** در «نشریه دنیا» ارگان حزب توده ایران

منتشر شد می‌توان آن را به وضوح دید: «انقلاب سفید شاه که بـه دروغ خـود را ناجی زنان ایران قلمداد می‌کرد، جز اقدامی نواستعماری نبود که هـیچ زنجیـری را از دست و پای زنـان نگشـود... محمدرضـا شـاه پهلـوی سـازمان‌هـای اصـیل پیکارجوی زنان را منحل کرد و سازمان زنان درباری را بـه ریاسـت خـواهرش اشرف برپا داشت، تا مبارزه زنان را از مسیر صحیح به کجراهـه بـرد... زنـانی بـه نام نمایندگان زن بر کرسی‌های مجلس شورا و سنا تکیه زدند که جز دریوزگی خاندان پهلوی و ثناخوانی درباریان فاسد، هنری نداشتند» (نشریه دنیـا، سـال ۱۳۵۸، شـماره ۳، ص ۹۶). در واقع زنان انقلابی کـه در احـزاب انقلابـی و در اپوزیسـیون سیاسی علیه شاه فعال بودند به جای آن که پیکـار جانفرسـای کنشـگران حقـوق زن را تشویق و به کسب دستاوردهای بیشتر برای زنـان ترغیـب بکننـد و از ایـن زاویه بخواهند مثلا ضدیت‌شان با حاکمیت شاه را با کمبودهـای حقـوق زنـان و ناکامل بودن دستاوردها به پرسش بگیرند، متأسفانه تلاش و پیکار مسالمت‌آمیـز فعالان زن را نشانه رفته و آن را مزدوری برای حاکمیت تلقی می‌کردند.

یکی دیگر از گروه‌های مهم و تاثیرگذار در اپوزیسیون خارج از کشور، کـه در زمرهٔ تشکل‌های مطرح و فعال اپوزیسیون بـه شـمار مـی‌رفـت «کنفدراسـیون دانشجویان ایرانی خارج از کشور» بود، که این گروه نیز از سال‌هـای **۱۳۴۲** بـه بعد، همدوش جریان اپوزیسیون اسلام‌گرای سیاسی، از «مسائل زنـان» صـرفاً بـه عنوان «ابزاری جهت افشاگری» علیه حاکمیت شاه، بهـره مـی‌گرفـت و گفتمـان «مزدورسازی» نسبت به زنان کنشگر که در داخـل کشـور تـلاش مـی‌کردنـد را تقویت می‌کرد. این درحالی بود که کنفدراسیون دانشـجویان خـارج از کشـور در میان جنبش دانشجویی داخل کشور تاثیر بسیار داشت، بـه‌طـوری کـه سـتاره فرمانفرماییان در خاطرات خود می‌گویـد: «کوشـش‌هـای مـن در جلـوگیری از نفوذ افکار و عقاید تند انقلابی در بین دانشجویان ثمری نداشت. ایـن ایـده‌هـای انقلابی توسط جنبش دانشجویان خارج از کشور ترویج و تبلیغ مـی‌شـد و نفـوذ افکار انقلابی، تمام مراکز تحصیلی کشور را در بر گرفته بود.» (فرمانفرماییـان، ص

۳۳۰-۳۲۹)

حمید شوکت، از فعالان سرشناس کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور، در مورد شکل‌گیری این کنفدراسیون و سیر تحولات آن می‌نویسد: «تا این دوره [سال ۱۳۳۹]، خواست‌های دانشجویان مسایل صنفی و اجتماعی بود که از جمله تقاضای اعطای حق رای به زنان را نیز شامل می‌شد.... با سقوط دولت امینی، هنگامی که آخرین امکان دستیابی به حقوق دمکراتیک در سالهای برزخی ۱۳۴۲- ۱۳۳۹ از میان رفت و رژیم آخرین گروهها و احزاب اپوزیسیون خواهان اجرای قانون اساسی را از دخالت در فعالیت‌های سیاسی باز داشت، کنفدراسیون نیز بنا بر سیر وقایع جاری در ایران و تحولات بین المللی، بیش از پیش به‌مبارزه‌ای رادیکال کشیده شد و از این فاصله تا سقوط نظام سلطنت در ایران، عملاً به مهم‌ترین جریان عرفی اپوزیسیون در برابر رژیم شاه بدل گردید». (شوکت، ۲۰۱۰)

حمید شوکت سپس می‌افزاید: «دانشجویان ایرانی مقیم خارج از کشور در چهارمین کنگره خود که در دی ماه ۱۳۴۴ در شهر کلن آلمان برگزار شد، چنین اعلام کردند:"... در سالهای اخیر هیئت حاکمه به موجب فرمان تاریخ و ضرورت زمان، با توجه به پیدایش و گسترش نهضت ملی ایران به خاطر منحرف کردن نهضت و ایجاد شکاف در بین گروههای تشکیل دهنده آن دست به مانورهای موذیانه زده است. از یک طرف با ظاهرفریبی و ریا دم از انقلاب شاهانه زده و با طرح برنامه‌های میان تهی و عوام فریبانه در داخل و خارج دست به تبلیغات وسیع زده است... تجاوز سربازان گارد شاهنشاهی به دانشجویان دختر دانشگاه تهران، پر کردن زندان‌ها از زنان مبارز نهضت ملی و در مقابل، فرستادن اشرف فاسدالاخلاق به نام نماینده زنان ایران به کنفرانس‌های بین‌المللی، نشان می‌دهد که هیئت حاکمه معتقد به چه نوع آزادی و مساوات برای زنان می‌باشد». (همان)

در واقع «کنفدراسیون که در آغاز کار خود خواستار اعطای حق رای به

زنان و اعزام دیپلمه‌ها به روستاها برای مبارزه با بی‌سوادی شده بود، هنگامی که این دو اصل جزو ارکان اصلی اصلاحاتی قرار گرفت که در ششم بهمن ۱۳۴۱ طی یک همه پرسی در ایران به رای گذاشته شد، به مخالفت برخاست و اعلام کرد: ... با وجود اینکه حق رای به زنان یکی از موارد شش گانه کذایی است، در عمل جز عده‌ای زن خودفروخته درباری، حق اظهاروجود ندارد... رژیم ارتجاعی و ضدخلق محمدرضا شاه با طرح مواد به اصطلاح انقلابی درباره زنان از قبیل "آزادی انتخابات" و "تساوی حقوق زن و مرد"، "قانون حمایت خانواده" و غیره دست زده است و می‌خواهد به تحمیق زنان بپردازد و با جلوگیری از رشد آگاهی آنان، مانع شرکت‌شان در مبارزات خلق گردد». (شوکت، همان)

«کمیته زنان دانشجوی انجمن دانشجویان ایرانی» در شمال کالیفرنیا نیز در همین ایام بود که اعلام کرد: «شاه در موارد انقلاب سفید کذایی از آزادی زن صحبت می‌دارد و یکی از لایحه‌های دستوری مانند "قانون حمایت خانواده" و یا "قانون شرکت دختران در سپاه دانش" و غیره را از غلتک مجلس می‌گذراند... حکومتی که پایه‌هایش در نظام نیمه فئودالی، نیمه مستعمره نهاده شده است چگونه می‌تواند در جهت ضد منافع خودش گام بردارد؟ ... شاه که خود در این مورد شووینیست است و مدافع نظام خانواده فئودالی پدرشاهی، چگونه خواهان تساوی زنان با مردن می‌تواند باشد؟ در کشورهایی که هنوز نظام فئودالی پدرشاهی با استواری برقرار است، چگونه می‌توان از آزادی زن در پرتو قانون صحبت کرد؟ تازه این قانون‌های شه‌ساخته نیز با هزار پیچ و خم دیگر، همان محتوای ارتجاعی قدیمی را حفظ کرده و بدینسان از نظام حاضر نگهداری می‌کنند. آخر چه آزادی انتخاباتی، هنگامی که خود انتخابات آزاد نیست؟ چه قانون طلاقی، هنگامی که دادگاهی که حکم طلاق باید صادر کند، خود از یک مشت مرتجع شوینیست متشکل شده است؟» (همان)

لازم به یادآوری است که حمید شوکت که تاکنون چندین کتاب و مقاله

پژوهشی در زمینه شناخت کنفدراسیون و جنبش چپ منتشر کرده است در مورد گرایش کلی در کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور می‌نویسد: این کنفدراسیون «به حمایت کامل از نیروهای اسلام‌گرا و روحانیانی که علیه حاکمیت شاه فعالیت می‌کردند پرداخت و تمام اطلاعیه‌های آیت‌الله روح الله خمینی را در نشریات خود به چاپ می‌رساند...و مطالبی را، به‌ویژه پیرامون سازمان مجاهدین خلق ایران منتشر می‌ساخت... انتشار اعلامیه‌های آیت‌الله خمینی در نشریات کنفدراسیون، نمونه‌ی دیگری از پشتیبانی آن سازمان از مبارزه‌ی نیروهای مذهبی محسوب می‌شد... کنفدراسیون در پشتیبانی از شورش پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ طی پیامی خطاب به آیت‌الله خمینی،... اعلام کرد: "ای رهبر روحانی، ما دانشجویان ایرانی.... با نهضتی که روحانیون محترم و بالاخص شما در داخل کشور به وجود آورده‌اید، همگام هستیم... تا زمانی که با همه برادران مسلمان خود غول استبداد و استعمار را از پای درنیاوریم، آرام نخواهیم نشست و در این راه همواره به اتحاد و اتفاق بین همه افراد مملکت و نیروهای معنوی و پشتیبانی شما محتاجیم. ما برای همه‌ی مبارزات شما و کلیه نیروهای روحانی ارجی عظیم قایلیم و پشتیبانی بی‌دریغ خود را از آن اعلام می‌داریم...» (شوکت، ۲۰۱۰)

تأمل‌برانگیز است که در میان این موضع‌گیری‌ها، فقط دستاوردهای حقوقی و اصلاح قوانین به نفع زنان نبود که در اپوزیسیون ضدشاه تقبیح و ناچیز قلمداد می‌شد بلکه حتا ورود زنان به عرصه کار و اشتغال زنان نیز از سوی انقلابیون مورد تمسخر قرار می‌گرفت. «شهلا لاهیجی» در مورد موضع‌گیری‌های کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور در این مورد می‌گوید: «به یاد دارم که در کنفدراسیون بحث ورود زنان به بازار کار به شدت مورد مخالفت قرار می‌گرفت. مثلا کارخانه نوغان مازندران (ابریشم بافی) تمام کارگران‌اش زن بودند. در آن زمان نشریه پارسی متعلق به کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور نوشت که وارد کردن زنان به بازار کار، استثمار مضاعف زنان است.»

(شهلا لاهیجی، مصاحبه). در واقع مخالفت با هر آنچه حاکمیت انجام می‌داد تا بدانجا کشیده می‌شد که حتا «کار و اشتغال زنان» که یکی از پایه‌های مهم و ضروری استقلال زنان در اکثر دیدگاه‌های گوناگون فمینیستی در جهان (از سیمون دوبووار[1] تا رُزا لوکزامبورگ و...) شناخته شده بود از سوی اپوزیسیون ضدشاه به سهولت نفی می‌شد. بنابراین اغراق نخواهد بود اگر گفته شود که مبنای موضع‌گیری‌هایی از این دست که بی‌مهابا به نفی و تخطئهٔ همه دستاوردهای زنان و خوارداشتِ هر نوع انگیزه برای پیشرفت را سبب شده بود همان دیدگاه مزدورسازی و برچسب اتهام مزدوری بود که به کنشگران مدافع حقوق زنان (فعالانی که در چارچوب قوانین و با رعایت خط قرمزهای حاکمیت به نفع زنان تلاش می‌کردند) زده می‌شد؛ و باز هم تأمل برانگیز است که به نسبت هر گام که جامعه به انقلاب ۵۷ نزدیک‌تر می‌شود این رویکرد نیز گسترده‌تر، جدی‌تر و از نظر بسیاری از انقلابیون، هرچه بیشتر مورد پذیرش قرار می‌گرفته است.

ناصر تکمیل همایون عضو جبهه ملی ایران در آستانه انقلاب ۵۷ در مقاله خود با عنوان «می خواستند زن ایرانی عروس فرنگی باشد» مدارس دخترانه ملی و دولتی را به دلیل دور بودن از آموزش‌های سنتی، ابزاری برای غربی کردن زنان ایرانی دانسته و اغلب فعالیت‌های عصر پهلوی را با هدف غربی کردن زنان زیر سوال می‌برد و می‌نویسد: «این گروه ویران‌ساز و چپاولگر و هرزه با این‌که کوشش کردند به نام آزاد کردن زنان و شرکت دادن آنان در

---

[1] برای نمونه سیمون دوبووار ـ آن هم در کشوری صنعتی مثل فرانسه ـ ورود زنان به عرصه‌ی اشتغال و تولید و تأمین اقتصادی را اولین گام در رهایی آنان می‌داند و می‌گوید: «به عنوان اولین گام، زنان باید خَارج از خانه کار کنند... آنچه برای استقلال واقعی آن‌ها مهم به شمار می‌آید، داشتن شغل است. من این را به تمام زنانی که در این باره می‌پرسند، توصیه می‌کنم. این شرط لازمی است که به آن‌ها اجازه می‌دهد در صورت نیاز، از همسران خود جدا شوند. با داشتن شغل آنان می‌توانند خرج خود و فرزندان‌شان را تأمین نمایند و بدون وابستگی زندگی خود را پیش ببرند... به خوبی می‌دانم که کار در جامعه امروزی نه تنها رهایی بخش نیست بلکه انسان را با خود، بیگانه می‌کند. اما در نهایت زنان باید میان یکی از این دو نوع از ـ خود ـ بیگانگی، دست به انتخاب بزنند: خانه‌داری یا اشتغال بیرون از خانه!...»

انتخابات قلابی و وکیل ساختن چند زن در همان سیستم رستاخیزی اختناق و ترور و عدم آزادی و دموکراسی، به نوعی نیرنگ دست یازند و به اصطلاح بیان دارند که زنان ایران را از سیاه‌چال‌های قرون‌وسطایی بیرون آورده‌اند اما هدف اصلی آنان که تشکیل پروسه غربی کردن حیات اجتماعی زنان آن هم در سطح بسیار مبتذل فرنگی بود، خوشبختانه به یمن حرکت عظیم اجتماعی و سیاسی ملت ستمدیده ایران و شرکت زنان دلیر و هوشمند، ناتمام ماند و مسلما خطر تزلزل بدفرجامی که خانواده‌های ایرانی و زنان (و مردان) کشور را تهدید می‌کرد در شکل و ترکیب جدید پیکار ملی و خودسازی‌های فرهنگی برطرف خواهد شد.» (کیهان، ۱۶ بهمن ۵۷)

به رغم همه‌ی مخالفت خوانی‌ها که توسط نیروهای انقلابی علیه حقوق به دست آمدهٔ زنان، صورت می‌گرفت و انقلابیون، همه دستاوردهای حقوقی زنان را به شخص شاه نسبت می‌دادند و آن را باطل و مضر به حال زنان می‌دانستند مهرانگیز دولتشاهی در خاطرات خود در مورد چگونگی تصویب «لایحه حمایت از خانواده» و رنج‌ها و تلاش‌هایی که طی چندین سال برای تصویب و پیشبرد این لایحه انجام شده شرح مفصلی می‌دهد: «همان ماه‌های اولی که رفته بودیم به مجلس، در جمعیت راه نو نشستیم با هم مشورت کردیم که حالا چه جوری عمل بکنیم با قانون حمایت خانواده. تصمیم گرفتیم که یک نامه به رئیس مجلس بنویسیم و شش تا هم به شش وکیل زن، یعنی یک نسخه هم از این طرح یا لایحه برای‌شان بفرستیم و از آن‌ها خواهش بکنیم که به این امر رسیدگی بکنند... رفتیم پیش رئیس و او هم به اصطلاح سختی نشان نداد، آسان کنار آمد... قرار شد ما یک کمیسیون خصوصی تشکیل بدهیم... این کار تقریباً سه سال طول کشید... ابتدا در این کمیسیونی که نماینده‌های مجلس را دعوت کرده بودیم، که سه سال هم طول کشید، این طرح تا اندازه‌ای پخته شد. بعد صحبت از این شد که طرح را چه جوری بدهیم به مجلس. چون راه تقدیم لایحه به مجلس سه تاست... دولت هم نمی‌خواست لایحه بدهد و ترجیح می-

دادند که به وسیله خود وکلا و حزب انجام بشود. در خلال این مدت هم حزب ایران‌نوین درست شده بود... حالا صحبت از این شد که پس فراکسیونِ ایران‌نوین این لایحه را بدهد به مجلس. برای این کار در حزب مذاکره شد که ما سمیناری تشکیل بدهیم برای بررسی مسائل زنان به طور کلی، آن وقت از درون سمینار این لایحه در بیاید...ما یک روزی در تالار فرهنگ دعوتی کردیم و شهبانو آمدند... اعلیحضرت هم راه‌دست‌شان بود که این کار بشود و به یک صورتی حمایت شهبانو بیاید پشت این کار... در سنا هم۲ نفر بودند، شمس‌الملوک مُصاحب و مهرانگیز منوچهریان.... خانم منوچهریان همیشه فعالیت این جوری داشت و کتابی نوشته بود راجع به قوانین مربوط به زن ها. او هم نظریاتی شبیه ما داشت، چون بالاخره برای حمایت خانواده همین چیزها بود که می‌شد گفت. وقتی باهم صحبت کردیم دیدیم هردو شبیه هم است. آن‌ها هم همین چیزها را پیشنهاد می‌دهند که ما می‌دهیم...» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات). این تلاش‌های مهرانگیز دولتشاهی و یاران‌اش، و در مقابل، بی‌اهمیت کردن آن توسط اپوزیسیون (از جمله برخورد تحقیرآمیز کمیته زنان کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور نسبت به مبارزات حقوقی زنان) نشان می‌دهد که تا چه حد، فاصله و شکاف میان فعالیت زنان کنشگر در آن دوران وجود داشته است. در واقع، تفوّق گفتمان «تخاصم و قطب بندی»، سبب شده بود که بسیاری از واقعیت‌ها به راحتی نادیده گرفته شوند و سرنوشت زنان، قربانی این تخاصم ایدئولوژیک و غیرواقعی، گردد.

یکی از مشکلات فرهنگ غالب سیاسی در کشور ما اتفاقاً همین است که «حقوق شهروندی» و تلاش برای احقاق این حق پایه‌ای، همواره با شکاکیت و توطئه‌بینی و با بحث «انگیزه یابی» مورد تردید قرار گرفته است. تحت تأثیر این قضاوت مرسوم (نگرش توطئه)، طبعاً این حقوق به عنوان حقوق انسانی ـ و فراتر از درگیری‌های سیاسی ـ نتوانسته در جامعه ما نهادینه شود. در بین ما ایرانیان، کم نیستند افراد و نیروهای سیاسی گوناگونی که مسیر دشوار دستیابی

به خواسته‌ها و حقوق مدنی و سیاسی گروه‌های مختلف جامعه را اغلب با چند و چون درباره انگیزه‌های هیئت حاکمه یا احزاب سیاسی گره می‌زنند. به عنوان مثال، این نیروها به جای آن که در مسیر مبارزه برای «حقوق شهروندی»، پس از دستیابی به «یکی از حقوق شهروندی»، از آن پیروزی مقطعی، سکویی بسازند به منظور ورود به گام بعدی و مبارزه برای کسب دیگر حقوق شهروندی، متأسفانه با شکاکیت و چند و چون درباره «انگیزه های» هیئت حاکمه در مورد اعطای احتمالی آن حق، مبارزه را نه تنها به سطح بالاتر که به سطحی پایین‌تر فروکاسته‌اند. و به جای نهادینه ساختن آن حق، با وابسته ساختن آن به «خوب یا بد بودن» انگیزهٔ حاکمیت، آن را نفی و تخطئه کرده‌اند. این فرهنگ غالب سیاسی چه در اپوزیسیون ضدشاه و چه در حال حاضر در اپوزیسیون حاکمیت فعلی، همچنان بازتولید شده است.

پروسه ایجاد «سازمان زنان»: کمک به قطبی شدنِ هرچه بیشتر جنبش زنان

همانطور که در اپوزیسیون ضدشاه، «کنشگری در چارچوب جنبش زنان» در سایه‌ی بازتولید گفتمان زن‌ستیزانه مضمحل می‌شد و «گفتمان مزدورسازی از زنانی که در چارچوب نظم سیاسی حاکم» به نفع حقوق زنان فعالیت می‌کردند به‌تدریج و گام به‌گام بر فضای فکری جنبش ضدشاه و بر ذهن و باور روشنفکران انقلابی سیطره می‌یافت؛ در سوی دیگر نیز نحوه‌ی شکل‌گیری «سازمان زنان ایران» (که نه به شکلی مستقل بلکه از دل «ائتلافی متشکل از گروه‌های جنبش زنان در جامعه مدنی» ظهور کرد) به طور غیرمستقیم سبب تقویت آن گفتمان‌های تقابلی در جنبش ضدشاه شد. بی‌شک ایجاد «سازمان زنان ایران» به عنوان یک تشکل سراسری با حمایت‌های دولتی، نه تنها برای جنبش زنان می‌توانست مشکل‌ساز نباشد بلکه اتفاقاً به نفع نهضت حق‌خواهی زنان و گسترش هرچه بیشتر آن بود، اما متأسفانه نحوه‌ی شکل‌گیری «سازمان زنان ایران» به گونه‌ای بود که ناخواسته به تقویت و مشروعیت گفتمان جبهه

مخالفان (مزدورسازی از کنشگران حقوق زن) کمک کرد. چرا که سازمان زنان می‌توانست به شکل طبیعی از دل دغدغه‌های زنان نزدیک به حاکمیت شکل بگیرد و باتوجه به ابزارهایی که در اختیارش بود، نقش و تأثیر مثبت خود را بر بهبود وضعیت زنان بگذارد، ولی این سازمان از دل ویرانه‌های ائتلاف گروه‌های جنبش زنان (شورای عالی جمعیت‌های زنان) شکل گرفت و این «شروع ناخوشایند» سبب شد که در بلندمدت، تأثیر منفی بگذارد.

اما حالا پس از گذشت **۴۵** سال که بار دیگر به عقب باز می‌گردیم و روند شکل یابی این سازمان زنانه را در فضایی متفاوت، مورد مطالعه قرار می‌دهیم متوجه می‌شویم که پروسه تشکیل «سازمان زنان ایران» که از دل «سازمان همکاری جمعیت‌های زنان» بیرون آمد، روندی محتوم و مقدّر و «توطئه‌ای سازمان دهی شده» نبود و اکنون با فاصله‌ای نزدیک به نیم قرن، می‌توان تصور کرد که «سازمان همکاری جمعیت‌های زنان» به عنوان نهاد و ائتلافی از گروه-های زنان در جامعه مدنی می‌توانست بر جای خود بماند و فعالیت‌های مثبت و مؤثر خودش را ادامه بدهد، و در کنار آن نیز «سازمان زنان ایران» (به صورت مستقل از این ائتلاف)، تأسیس و کار خود را آغاز کند و در نهایت این دو نهاد با حوزه تاثیرگذاری متفاوت - اما هم جهت‌شان ـ به یکدیگر کمک کنند. اگر چنین می‌شد آن وقت گفتمان «مزدورسازی» از فعالان زن توسط اپوزیسیون محمدرضاشاه و خوارداشتِ همه دستاوردهای حقوقی زنان، امکان مشروعیت کمتری در جامعه به دست می‌آورد وچه بسا جای امیدواری وجود داشت که جنبش زنان دراین حالت می‌توانست به عنوان نیرویی میانی، نگرش تقابلی حاکمیت و اپوزیسیون‌اش را حول حقوق زنان واقعاً تعدیل کند.

شکل‌گیری «سازمان زنان»: پس از واقعه تاریخی سال **۱۳۴۱** و دست‌یابی زن ایرانی به «حق رأی»، به‌تدریج در جنبش زنان بحث هماهنگی میان گروه‌های گوناگون زنان به منظور تاثیرگذاری بیشتر و فعالیت‌های منسجم‌تر، به طور

گسترده و جدی مطرح شد. در کنار این رویکرد، «تمایل حاکمیت برای ایجاد تغییراتی به نفع زنان» نیز خود را به طور مشخص نشان می‌داد و گروه‌های مختلف جنبش زنان را وسوسه می کرد که از این تمایل حاکمیت به ارتقاء جایگاه زن ایرانی به بهترین وجه استفاده کنند. بی‌شک بهره بردن از این تمایل (که سابقه و دستاوردهای روشنی نیز در زمان رضاشاه داشت) آن هم در شرایطی که نیروهای محافظه کار مذهبی به همراه اپوزیسیون انقلابی و... همچنان علیه «هر تغییری به نفع زنان» موضع گیری می کردند، می‌توانست فرصت خوبی برای نهضت حق‌خواهی زنان باشد. اما «بهره بردن از فضای مثبت موجود در هیئت حاکمه به نفع بهبود شرایط زنان» در میان کنشگران جنبش زنان عمدتاً به شکل «بهره بردن از موقعیت زنانِ خاندان سلطنتی» بروز یافت. به این ترتیب ابتدا «اشرف پهلوی» به ریاست صوریِ شوراهایی متشکل از گروه-های گوناگون زنان انتخاب شد. سپس در سال **۱۳۴۵** این ریاست صوری، به ایجاد و شکل گیری نهادی یاری رساند که پشتوانه‌اش بیشتر در حاکمیت بود و لاجرم به اضمحلال نهادی کمک کرد که پایگاه‌اش عمدتاً در جامعه مدنی بود و به این ترتیب بر آرایش نیروهای درون جامعه مدنی زنان تاثیر گذاشت.

در **۲۸** آبان **۱۳۴۵** «شورای عالی جمعیت‌های زنان» (با تشکیل اولین مجمع عمومی و برگزاری انتخاباتی با حضور پنج هزار نفر از سراسر کشور، به سازمان بزرگ‌تری به نام «سازمان زنان ایران» تبدیل شد. این تغییر و تحول اما به یک باره انجام نگرفت بلکه به مرور و طی چندین مرحله اتفاق افتاد. یعنی از سال **۱۳۳۵** که «سازمان همکاری جمعیت‌های زنان» ایجاد شد تا سال **۱۳۴۵** که سرانجام، «سازمان زنان» به طور رسمی فعالیت‌اش را آغاز کرد، ۱۰ سال به طول انجامید. در این پروسه ۱۰ ساله، چهار گفتمان در میان خود فعالان جنبش زنان سبب شد که شکل گیری «سازمان زنان» ناخواسته به اضمحلال ائتلاف گروه‌های زنان در جامعه مدنی کمک کند. منظور آن است که این روند شکل گیری، توطئه و محتوم نبود بلکه بخشاً از دل اشتباهات و بی‌تجربگی خود

فعالان جنبش زنان بیرون آمد. اما این چهار گفتمان چه بودند:

گفتمان اول: اولین گفتمانی که کمک کرد تا این پروسه ۱۰ ساله، به چنین نتیجه‌ای برسد، بحث «بهره بردن از زنان خاندان سلطنتی برای گسترش فعالیت در حوزه زنان» بود، اما این گفتمان «بهره بردن»، متاسفانه به‌تدریج به «ریاست-گرایی زنان خاندان سلطنتی» تبدیل شد.

گفتمان دوم، بحث «هماهنگی میان گروه‌های زنان به منظور فشار موثرتر» بود که متأسفانه این بحث نیز در طی زمان تبدیل شد به «کاستن از اهمیت گروه ها» و تفوق امتیاز کنشگری فردی. از سوی دیگر این بحث «هماهنگی میان گروه ها» نیز به‌تدریج به تفوّق «تمرکزگرایی» انجامید. یعنی «تمرکزگرایی» به جای گسترش و تعمیق «هماهنگی» نشست.

گفتمان سوم: گفتمان دیگری که در این پروسه پیش رفت، بحث «جوان-گرایی» بود. اما «جوان‌گرایی» به جای «هم افزایی نیروهای جوان به جنبش زنان» متأسفانه به کاهش سرمایه اجتماعی جنبش منجر شد و پس از مدتی، به ابزاری فروکاسته شد برای تسویه حساب و «منزوی ساختن افراد باتجربه» در نهضت حق‌خواهی زنان. برخی کسان با این ابزار و در نبود (یا کمبود) افراد باسابقه که پیچیدگی‌های جنبش زنان را طی بیش از دو دهه، تجربه کرده بودند به راحتی توانستند میان کنشگران جوان نسبت به «کیش شخصیت» با تجربه-ترها، حساسیت و واکنش به جود آورند. طبعاً در چنین فضایی، به‌طور اتوماتیک، حس عظمت‌طلبی در سرشت نیروهای جوان بر علیه «قدرت‌مندی باتجربه‌ترها»، آرام، آرام به غلیان درآمد و فعالان جوان‌تر، زیر تأثیر عظمت-طلبی و ماجراجویی‌های سنین جوانی، به طور اتوماتیک به مسیری غیردموکراتیک برای حذف رقبای با تجربه، سوق یافتند و به این ترتیب شکل-گیری «سازمان زنان» از دل «ائتلاف گروه‌های زنان» سهل‌تر شد.

گفتمان چهارم: و بالاخره گفتمان دیگری که سبب شد این پروسه ۱۰ ساله به نتایج بهتری نیانجامد، بحث تأکید بیش از اندازه بر «حضور و تاثیرگذاری در

عرصه بین المللی» بود. زیرا این بحث، تحت تأثیر قدرت و جاذبه‌ی فضای بین-المللی اما متأسفانه تبدیل شد به «گرایش افراطی نسبت به فضای بیرون از مملکت». گرایش روزافزون به حضور در مجامع بین‌المللی و تأثیرگذاری از «بیرون به درون»، به نوبه خود سبب شد که بخش قابل‌ملاحظه‌ای از انرژی و خلاقیت کنشگران جنبش زنان، از فضای درونی جامعه، فاصله بگیرد. یعنی به جای آن که کار و پیکار مدنی در داخل کشور هرچه بیشتر عمق و ریشه یابد و با خلاقیت و ابتکار بتواند قشرهای وسیع‌تر جامعه (به خصوص زنان در لایه‌های فرودست) را در کسب حقوق خویش، درگیر سازد، نیرو و انرژی اندک فعالان زن (از هر دو جبهه‌ی مخالف و موافق حاکمیت) عمدتاً در فضای کشمکش‌ها و چالش‌های فی‌مابین در عرصه بین‌المللی صرف شود. همچنین باعث شد که عده‌ای از زنان که فاقد انگیزه برای کسب حقوق برابر بودند را صرفاً با وسوسهٔ بهره بردن از موقعیت و امکانات بین‌المللی، به سمت جنبش زنان بکشاند.

اگر بخواهیم چگونگی عملکرد این گفتمان‌های چهارگانه و تأثیرات‌اش را در سازمان‌دهی و آرایش نیروهای جنبش زنان در آن دوره به طور دقیق‌تر بررسی و درک‌کنیم باید به گفتگوهای تاریخ‌شفاهی وخاطرات مکتوب‌شدهٔ فعالان زن در همان دوره، رجوع کنیم. برای نمونه مهرانگیز دولتشاهی در مورد شکل‌گیری «سازمان همکاری جمعیت‌ها» که ائتلافی از گروه‌های زنان در آن دوره بود و بعدها در طی چند مرحله زمانی، به «سازمان زنان» تبدیل شد، در خاطرات خود می‌گوید: «شاید یک سالی بود که از تأسیس جمعیت راه نو گذشته بود، شاید درسال **۱۳۳۵** بود، جمعیت‌های مختلف زنان به فکر این افتادند که با هم جمع بشویم و ایجاد یک همکاری‌کنیم. مقدمه این هم، آن تشکیلاتی شد که ما با وزارت کار داشتیم. چون دکتر نصر که دلش می-خواست که زن‌ها را به یک کارهایی بکشد، یک چیزی در کنار وزارت‌کار، درست کرده بود و از همه‌ی جمعیت‌ها هم دعوت‌کرده بود. درنتیجه ما آن جا یک سری همکاری‌هایی می‌کردیم البته با همکاری وزارت‌کار. بعد به این

فکر افتادیم که خودمان بیاییم یک سازمان همکاری درست کنیم، که همان جورکه خیلی جاهای دنیا هست، فدراسیونی باشد از جمعیت‌ها... این وسط یک جمعیت هم درست شد به نام جمعیت ۱۷ دی، که نیامد در سازمان همکاری و حتی هیچ خوشش نیامد. ...رئیس‌اش خانم قمر ناصر بود... او به اتکاء این‌که خانم وزیر بود، می‌خواست به مجامع بین‌المللی برود... سالی که سازمان همکاری تشکیل شده بود می‌خواستیم یک جشن ۱۷ دی مفصلی بگیریم به نام سازمان همکاری. مقدماتش فراهم شده بود و صحبت کرده بودیم که ملکه ثریا می‌آید به جشن، و او هم قبول‌کرده بود. از این طرف گفتم رییس جمعیت ۱۷ دی با این سازمان همکاری، روی خوشی نداشت. او رفته بود با کانون بانوان صحبت کرده بود که جشن را آن‌ها با هم بگیرند. کانون بانوان هم از لحاظ وابستگی به وزارت فرهنگ یک موقعیتی داشت، مخصوصاً چون خانم صدیقه دولت آبادی رییس‌اش بود همه برای کانون بانوان یک احترامی قائل بودند. جلسه‌ای درباره ۱۷ دی بود در سازمان همکاری و صحبت شده بود که جشن را چگونه برگزار می‌کنیم. اتفاقاً آن روز من حضور نداشتم، تصمیم گرفته بودند که من سخنران روز ۱۷ دی باشم. من از طرف جمعیت راه نو در سازمان همکاری بودم. روزی که در وزارت فرهنگ جلسه بود برای این‌کار، قرار شد من بروم. من هم رفتم. وزارت فرهنگ می‌خواست پا درمیانی کند که جمعیت ۱۷ دی و کانون بانوان و ما با همدیگر، همکاری کنیم. گفتم با کمال میل، اشکالی ندارد. ما یک سازمانی هستیم از چهارده جمعیت، اقدام کرده‌ایم، ملکه را دعوت کرده‌ایم. ولی، خوب، البته با همدیگر کار می‌کنیم. خانم ناصر می‌خواست کاری بکند که اسم سازمان همکاری نباشد.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات)

قمرتاج ناصر، رییس جمعیت ۱۷ دی بود که از سوی محمدرضا شاه نشان درجهٔ چهار تاج را دریافت کرده بود و همسرش نیز وزیر دارایی وقت بود. جمعیت ۱۷ دی تنها جمعیتی بود که اساسنامه‌ی آن حتا قبل از ثبت، به تأیید

شاه رسیده بود و جلسات آن در یکی از اتاق‌های سازمان شاهنشاهی برگزار می‌شد. (اطلاعات بانوان، ش. ۱۱۶، ۲۰ تیر ۱۳۳۸). همانطور که در خاطرات مهرانگیز دولتشاهی آمده، قمرتاج ناصر از جمله کسانی بود که ابتدا با جمعیت همکاری‌های زنان به شدت مخالفت می‌کرد. اما شاید بتوان گفت که این قمرتاج ناصر بود که پای «ریاست‌گرایی زنان خاندان سلطنتی» را به جنبش زنان بازکرد. مهرانگیز دولتشاهی قضیه تغییر «سازمان همکاری جمعیت زنان» به «شورای عالی جمعیت‌های زنان» که به ورود «اشرف پهلوی» انجامید را این-گونه شرح می‌دهد: «حالا چه شد که سازمان همکاری جمعیت‌های زنان مبدل شد به شورای عالی جمعیت‌های زنان. چون این سازمان همکاری را وقتی ما درست کردیم با همدیگر مشورت کردیم که آیا از ملکه، از خواهرهای شاه، دعوت بکنیم که ریاستش را قبول بکنند یا نه. جنبه‌های مثبت و منفی‌اش را که سنجیدیم، خانم‌ها گفتند که فعلا نکنیم این کار را. از یک جهت آن‌ها پشتیبانی‌هایی می‌کنند ولی از یک طرف ما تعهدهای بی‌جایی پیدا می‌کنیم. یا ممکن است به خاطر آن‌ها یک اشخاصی، به‌خصوص از مردها، مداخله‌هایی بکنند در کار ما، پس بهتر است فعلا این کار را نکنیم و صبر بکنیم، روی پای خودمان بایستیم که نشان بدهیم که ما زن‌ها بدون حمایت خاصی توانستیم که یک تشکیلاتی را [سازمان] بدهیم.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات) اما در ادامه خاطرات مهرانگیز دولتشاهی می‌بینیم که گروه‌های زنان در رقابت با قمرتاج ناصر به این کار تن در می‌دهند و اولین مشکل را برای حرکت مستقل خود به وجود می‌آورند. به‌طوری که مهرانگیز دولتشاهی در ادامه می‌گوید: «خانم ناصر که جمعیت ۱۷دی را درست کرده بود رفت و تقاضا کرد از والاحضرت اشرف که ریاست عالیه آن جمعیت را قبول بکنند. ایشان هم قبول کردند. بعضی از جمعیت‌ها و بعضی از این خانم‌ها گله کردند که خوب والاحضرت چرا این جور می‌کنند، چرا ریاست یک چنین جمعیتی را قبول می‌کنند. اگر هم می‌خواستند این کار را بکنند، می‌بایستی چیز بهتری باشد... آقای علاء این

گله‌ی خانم‌ها را به شاه می‌گوید که خانم‌های دیگر گله می‌کنند که والاحضرت ریاست عالیه آن جمعیت را قبول کردند. اعلیحضرت هم گفتند که بله والاحضرت نباید که تبعیض بگذارند، اگر قبول می‌کنند باید همه را قبول بکنند. یعنی سازمان همکاری را هم قبول بکنند. یک روز دعوتی از ما شد، از همه جمعیت ها، دعوت به اسم اشخاص بود ولی همه آن افراد در سازمان همکاری بودند، در سالن مدرسه پرستاری اشرف پهلوی. والاحضرت اشرف هم آمدند و گفتند که خیلی خوب، خواستید که من ریاست را قبول بکنم، متشکرم و قبول می‌کنم.» (همان)

این آغاز راهی بود که به «سازمان زنان ایران» ختم شد. تا پیش از آن، سازمان‌های زنان سعی می‌کردند از «زنان خاندان سلطنتی» به عنوان ابزار و اهرم «تبلیغاتی و حمایتی» برای فعالیت هایشان استفاده ببرند که می‌توانست کاربرد خوبی هم داشته باشد و برای آنان در آن زمان، و در مواجهه با قدرت عظیم نیروهای محافظه‌کار در بیرون و درون حاکمیت، حتا راهگشا باشد، اما قمرتاج ناصر که جمعیت «۱۷ دی» را تاسیس کرده بود نه تنها برگزاری مجدد جشن-های ۱۷ دی را به نوعی نهادینه کرد بلکه پای «خاندان سلطنتی» را به عنوان «سرپرست و رییس» به درون سازمان‌های زنان باز کرد. البته این که بعدها قمر ناصر در فعالیت‌های زنان چه کرد، خیلی مشخص نیست.

و اما، در پروسه‌ی جایگزینی «سازمان همکاری جمعیت‌های زنان» به «سازمان زنان ایران» در سال ۱۳۴۵ (که به نوعی سبب شد که «جنبش زنان» در آن دوره، مسیری به سمت هر چه «قطبی‌تر شدن» دو گروه از زنان بپیماید)، به نظر می‌رسد یک مرحله مهم دیگر نیز اتفاق افتاد و آن منزوی کردن برخی از زنان پیشکسوت و با تجربه در «سازمان همکاری جمعیت زنان» بود، زنانی همچون: فرخ رو پارسای، مهرانگیز منوچهریان و... که در جنبش زنان سابقه زیادی داشتند و در مقابل تبدیل شورای عالی زنان به سازمان زنان ایران واکنش نشان می‌دادند.

منصوره پیرنیا در کتاب سالار زنان؛ ماجرا را این‌گونه شرح می‌دهد: «شش ماه قبل از آن در جریان کنگره‌ی سالیانه‌ی شورای عالی زنان، انتقادها و نارضایتی‌ها در زمینهٔ بی‌اثری شورا شروع شده بود و نشریات حامی حقوق زن صراحتاً نوشتند که شورای عالی زنان در شکل و هیئت موجود، سازمانی نیست که بتواند پناهگاه زن محروم ایرانی باشد و بنیان تز مترقی شاه را در مورد آزادی و تساوی حقوق زن و مرد تقویت کند و طرح‌هایی برای رفاه اجتماعی زن ارائه دهد. نشریات زنان به صراحت نوشتند که جمعی از عناصر و اعضای تشکیل‌دهندهٔ شورای عالی، خانم‌های متشخصی هستند که سال‌های سال بالا نشسته‌اند و به علت قدمت خود در رأس مناصب و مشاغل، کم‌کم حکم متولی‌باشی را پیدا کرده‌اند و دختران و زنان جوان و روشنفکر را به حریم شورا راه نمی‌دهند که مبادا دایرهٔ نفوذشان محدود شود. و حال آن‌که نهضت نوخاسته‌ی آزادی زن ایرانی بیش از "متولی"، به سرباز و پارتیزان نیاز داشت تا دور از محافظه‌کاری و حب و بغض شخصی با جرأت توأم با تدبیر، سینه‌ی مشکلات و موانع را بشکافد و چرخ نهضت آزادی و تساوی حقوق زن را به جلو براند و محیط آلوده به تعصب و فناتیسم و سوء تفاهمات موجود که زندگی زن ایرانی را محصور کرده بود راهی به‌سوی روشنایی و آزادگی بگشاید.» (پیرنیا، ۱۳۷۴، ص. ۱۱۵ و ۱۱۶).

البته دیدگاه منصوره پیرنیا در موافقت کامل با نحوهٔ شکل‌گیری «سازمان زنان ایران» است از این رو بدون کمترین اشاره‌ای به نقش تعیین‌کننده‌ی اشرف پهلوی در روند ریاست‌گرایی این سازمان، در ادامه می‌نویسد: «انتقاد مطبوعات همگام با انتقادات جناح مترقی ولی در اقلیت شورای عالی، مورد توجه والاحضرت اشرف قرار گرفت و یک هیئت شش نفری از کارشناسان روشنفکر به‌طور محرمانه مأمور مطالعهٔ وضع تشکیلات شورای عالی زنان و بررسی نقاط ضعف آن شدند و گزارش آن هیئت تحقیق [گزارش هیئت مأمور بر مطالعهٔ شورای عالی جمعیت‌های زنان ایران، خرداد ۱۳۴۵] که به حق باید

آن‌را هیئت "شجاع و روشن‌بین" عنوان داد در سیصد صفحه، روز اول خرداد ماه سال **۱۳۴۵** به شاهدخت اشرف تقدیم شد و همان گزارش بنیان لرزان شورای عالی را درهم کوفت و بی‌اثری و ضعف آن‌را آشکار ساخت و در نتیجه مقدمات تأسیس سازمان مجهز و حزبی زنان ایرانی را فراهم کرد... از آن پس، زن در ایران دارای یک تشکیلات بزرگ سیاسی و اجتماعی شد که در آن حق رأی، حق فعالیت و حق اظهار نظر مستقیم را پیدا می‌کرد و میان او و دستگاه رهبری حزب، هیچ واسطه‌ای وجود نداشت. مقامات سیاسی و حزبی نیز دائماً اعلام می‌کردند که سازمان زنان جنبهٔ سیاسی ندارد و هدف آن ارتقاء مقام زن است. تا اعلام اساسنامهٔ سازمان زنان ایران و برنامهٔ کار آن یک ماه فرصت بود. در این مدت، جناح محافظه‌کار و متنفذ شورای عالی زنان در برابر گروه جوان و اصلاح‌طلب جامعه‌ی زنان صف‌آرایی کرد. **۲۹** نفر از خانم‌های متنفذ و وابسته به گروه قدیمی اعلام کردند: شورای عالی زنان خود را "منحله" نمی‌داند و در یک نشست همگانی شورای عالی، گروه شش نفری کمیسیون تحقیق را که طراح سازمان زنان جدیدالتأسیس بود به جلسهٔ خود راه ندادند. می‌گفتند شورای عالی زنان منحل نمی‌شود مگر با رأی دو سوم اعضای شورا. این گروه برای حفظ موجودیت و امتیازات خود به مانور و مقابله دست زدند و خبر انحلال شورای عالی را قویاً مورد تکذیب قرار می‌دادند و در برابر سازمان زنان ایران قدعلم کرده بودند و به این ترتیب مبارزه‌ای پنهانی که از مدتی قبل میان جناح مترقی و جوان نهضت زنان ایران و صفوف قدیمی در گرفته بود برای نخستین‌بار علنی شد. رهبر و سخنگوی گروه مقاومت‌کنندگان دکتر فرخ‌رو پارسای معاون وزارت آموزش و پرورش وقت بود که خبر انحلال شورای عالی زنان را قویاً تکذیب می‌کرد و معتقد بود که اساسنامهٔ جدیدی برای شورا خواهند نوشت که به‌قولی دست و بال شورا باز شود و تأکید می‌کرد که شاهدخت اشرف روزی که در امجدیه برای جشن مبارزه با بی‌سوادی تشریف داشتند به او گفته‌اند که شورا کار خود را می‌کند و سه نفر از اعضای

شورا یعنی دکتر پارسای و مهری آهی و فرنگیس یگانگی را مأمور کردند تا اساسنامه جدید را مطالعه کنند و نظر خود را بدهند و تا وقتی اساسنامهٔ جدید آماده و اشکالات رفع شد آن‌را اجرا کنند. اعضای شورای عالی هم‌چنان روی حرف و عمل خود پافشاری می‌کردند و می‌گفتند شورای عالی به ثبت رسیده و انحلال یا هرگونه تغییری در آن طبق اساسنامه باید با تصویب دو ثلث از اعضا باشد و تا مجمع عمومی شورای عالی تشکیل نشود شورا پابرجاست. ما طرفدار تغییرات در شورای عالی و اساسنامه هستیم ولی هنوز این کار را نکرده‌ایم، جمعیت‌ها باید این تصمیم را بگیرند. آن‌ها هستند که باید عضویت در سازمان جدید را قبول یا رد کنند... بدین ترتیب مخالفین سازمان زنان ایران که اساسنامهٔ آن در تهران توزیع شده بود و خبر تشکیل آن به وسیلهٔ شاهدخت اشرف از رادیو ایران به اطلاع مردم رسیده بود با ناباوری و اکراه موافقت خود را از انحلال شورای عالی و تسلیم شدن در برابر سازمان جدید اعلام داشتند و به علت مسافرت به رومانی و چکسلواکی و عدم حضور شاهدخت در پایتخت معلوم نبود که ثمرهٔ صف‌آرایی چه خواهد شد. کشمکش نیمه علنی بین صفوف قدیم و جدید نزدیک به یک ماه طول کشید. شاهدخت از سفر بازگشت و در یک مصاحبهٔ مطبوعاتی به شک و تردیدها و کشمکش‌ها و صف‌آرایی‌های نامریی خاتمه داد و صریحاً گفت: "... دستگاه بزرگ‌تر و مجهزتری جانشین دستگاه کوچک‌تری می‌شود و شورای عالی دیگر فعالیتی ندارد...» (همان)

با توجه به شرح مبسوطی که منصوره پیرنیا از پروسه انحلال شورای عالی زنان و ایجاد «سازمان زنان ایران» ارائه کرده است مشخص می‌شود که با تغییر و تحولاتی از بالا، شورای عالی زنان (که در واقع نهادی برآمده از گروه‌های زنان در جامعه مدنی بود) منحل اعلام شد و چه بسا خشنودی برخی از «جوان‌ترها» را نیز به همراه داشته است (که «قدیمی‌ترها» ظاهراً جایی برای‌شان نگذاشته بودند) اما به نظر می‌رسد که بخشی از اهداف چنین تغییراتی ـ که

پشت سر دفاع از «جوان‌گرایی» قرار گرفته بود ـ متمرکز کردن فعالیت‌ها در تشکیلاتی منسجم و قدرتمند بود. تشکیلاتی که در آن، جایگاه و موقعیت «افراد»، فراتر از «گروه ها» قرار می‌گرفت و بیشتر از آن که به جامعه مدنی نزدیک باشد پشتوانه‌های حکومتی‌اش را پُررنگ و افزایش داده بود. با این همه اما در نهایت باز هم بحث، صرفاً بر سر جایگزینی «تمرکز» به جای «هماهنگی» نیست، بلکه بحث، این است که سازمانی به مانند «سازمان زنان ایران» می‌توانست به شکلی مستقل شکل بگیرد به جای آن که ائتلافی از گروه‌ها را منحل، و به جای آن، شکل یابد.

انحلال شورایی با عضویت حدود ۴۰ جمعیت و انجمن، آن هم با تصمیمی از سوی اشرف پهلوی، در بلندمدت در آرایش نیروهای جنبش زنان تاثیر بسیار گذاشت. چراکه نهادی که مشتمل برگروه‌های زنان در جامعه مدنی بود طی این پروسه منحل و به جای آن «سازمان زنان» که عمدتاً مشتمل بر «افراد» و شخصیت‌های پُر نفوذ بود و بیشتر «یک سازمان منسجم» بود تا «یک نهاد ائتلافی»، شکل گرفت. فعالان شناخته شده و باتجربه‌تر جنبش زنان به این پروسه واکنش نشان دادند چرا که احساس خطر می‌کردند. اما واکنش آنان بازتاب درخوری پیدا نکرد.

نکته قابل تأمل اینجاست که این پروسه، یک حرکت جدید و بی‌سابقه که مثلا طی چند ماه و یا در پی انتشار یک گزارش بروز کرده باشد نبود، بلکه بنیان و سنت این روش تغییر از بالا را می‌توان در حرکت بخشی از همان «قدیمی‌ترها» در سال ۱۳۳۷ جست‌وجو کرد که با انتخاب یکی از اعضای خاندان سلطنتی به عنوان ریاست عالیه، از یک سو، و افزایش تدریجی اختیارت رییس عالیه در ساختار تشکیلاتی شورا از دیگر سو، بنیان حرکتی را بنا گذاشته بودند که در دوره بعد، خودشان نیز در آن گرفتار آمدند.

بی‌شک اگر «سازمان زنان ایران» و «جمعیت همکاری‌های زنان») موازی یکدیگر حرکت می‌کردند و به جای انحلال یکی به نفع دیگری، هر دو، بر

جای خود باقی می‌ماندند، احتمال این که گروه‌های مختلف زنان در جامعه مدنی بتوانند با فاصله‌ای لازم از حاکمیت، مشروعیت‌شان را در میان عموم جامعه زنان حفظ کنند بیشتر بود و شاید می‌توانستند این امکان را نیز حفظ کنند که به عنوان واسطه میان «سازمان زنان» با جامعه و افکار عمومی ، نقش و تأثیری که مثلا از عهده سازمان زنان بر نمی‌آمد برعهده بگیرند و ای بسا با بر عهده گرفتن چنین نقش و موقعیتی نمی‌گذاشتند «جنبش ضدشاه»، «حقوق زنان» را خرج درگیری‌های سیاسی خود کرده و دستاوردهای زنان را که حاصل تلاش‌های کنشگران زن در سازمان زنان و دیگر نهادها بود به حساب مخالفت با حاکمیت، نامشروع جلوه دهند. البته بدون شک همه این ها، صرفاً در حد «فرضیه و آرزو» و گمانه زنی است زیرا تحولات تاریخی معمولا روی دیگری هم دارد و شاید اگر بخواهیم دربارهٔ روی دوم سکه تحولات، گمانه زنی کنیم اساساً ممکن بود پروسه‌ای که اتفاق افتاد پیش نمی‌رفت و جنبش زنان همین دستاوردهای حقوقی را نیز در آن دوره کسب نمی‌کرد.

وانگهی، منظورم از طرح این مسائل، باز هم قضاوت و داوری در مورد اتفاقاتی که در گذشته (۴۵ سال پیش) رخ داده و محکوم کردن این یا آن نیست، بلکه قصدم تجربه‌اندوزی از مبارزات دشوار و بغرنج زنان پیشکسوت کشورمان است تا از رهگذر طرح و بازخوانی این رخدادها، حساسیت و نکته-سنجی نسبت به روندهایی که اکنون در جنبش زنان در حال شدن است را در میان خودمان افزایش دهیم و از این طریق شاید بتوان در موقع بروز حوادث و از موانعی که در آینده در مسیر کسب حقوق برابر به وجود خواهد آمد با پختگی بیشتر و هزینه کمتر، عبور کرد.

جشن‌های «روز ۱۷ دی» در دوران محمدرضاشاه پهلوی

موضوع دیگری که در روند دو قطبی شدن جنبش زنان بروز کرد، چالش میان موافقان و مخالفان «روز کشف حجاب» (۱۷ دی) بود. البته مخالفت با «کشف

حجاب» پیش از سال‌های **۱۳۳۲** عمدتاً به گروه‌های متعصب مذهبی، راجع بود، اما به‌تدریج اکثر گروه‌های اپوزیسیون (لاییک ها، ملیون، و چپ‌ها) نیز به نوعی در چالشی که نیروهای مذهبی با حاکمیت پهلویان از همان سال کشف حجاب در **۱۳۱۴** داشتند، جذب شدند و در آن مشارکت کردند و جانب نیروهای اسلام‌گرا و روحانیون را گرفتند. به این ترتیب گفتمان مخالفت و دشمنی با واقعه «کشف حجاب» به عنوان «سمبل تضاد سیاسی بین دولت و اپوزیسیون» تبدیل شد و تا پیروزی انقلاب **۵۷** بی‌وقفه شعله‌ور نگه داشته شد. در حقیقت در زمان محمدرضاشاه با اوج‌گیری مخالفت‌ها با سلطنت وی، ما شاهد بازخوانی دو قطبی (سیاه و سفید) واقعه «کشف حجاب» بودیم که در یک «قطب» (و از سوی اپوزیسیون اسلام‌گرا)، کشف حجاب به عنوان روزی که «ناموس مردم» بر باد رفته است، و در «قطب دیگر» ساخته و پرداخته کردن این روز به عنوان «روز آزادسازی زنان» از سوی حاکمیت، بازآفرینی و تثبیت شد.

در حقیقت، پس از وقایع **۱۳۳۲**، تاختن به رخداد «کشف حجاب» از سوی نیروهای اسلام‌گرا در درون جنبش ضدشاه به جایگاه یکی از سمبل‌های مهم و نمادین علیه حاکمیت شاه ارتقاء یافت و نیروهای غیرمذهبی اپوزیسیون نیز به نوعی از این رویکرد حمایت می‌کردند. برای نمونه مطبوعات حزب توده و بخش زنان آن «همواره استدلال می‌کردند که اصلاحات فاشیستی رضاشاه نامناسب و هدف از آن نه برابری حقیقی بلکه نگه‌داشتن زنان در خانه‌ها، به عنوان همسر، مادر، خانه دار و آشپز بود» (آبراهامیان، ص. **۴۱۳**). در واقع «انگیزهٔ اصلی مخالفت چپ‌ها با کشف حجاب، خصومت آن‌ها با سلطنت بود نه مسئلهٔ حقوق زنان.» (ساناساریان، **۱۳۸۴**، ص **۹۹**)

از سوی دیگر، فعالان جنبش زنان که در چارچوب‌های قانونی فعالیت می‌کردند برای از دست ندادن دستاوردهایشان، به جای آن که نقاط تضاد برانگیز را از کانون منازعه سیاسی خارج سازند، با تأکید افراطی و بیش از اندازه بر روز

۱۷ دی ـ به عنوان روز رهایی زنان ـ بر آتش این منازعه دامن زدند. برای نمونه مهرانگیز دولتشاهی که «جمعیت راه نو» را تشکیل می‌دهد، یکی از اقدامات‌اش دوباره برگزار کردن جشن‌های ۱۷ دی بود، به‌طوری که ایشان در خاطرات‌اش می‌گوید: «در سال ۱۳۳۴ که جمعیت راه نو تاسیس شد سال‌ها بود که جشن هفده دی را نمی‌گرفتند. بعد از ۱۳۲۰ آخوند بازی شده بود و دیگر ترسیده بودند و ۱۷ دی را جشن نمی‌گرفتند. سال ۱۳۳۴ ما تصمیم گرفتیم که جشن ۱۷ دی را بگیریم. بعضی‌ها می‌گفتند مواظب باشید که اوباش می‌ریزند، سنگ می‌اندازند، فلان و اینها. ما گفتیم نه. اصلاً معرفی جمعیت راه نو در اجتماع با جشن ۱۷ دی شد. از آن سال دیگر جشن ۱۷ دی را می‌گرفتیم و جمعیت‌های دیگر هم می‌گرفتند.» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات) در این سال‌ها همانطور که پیشتر هم گفته شد، حتا سازمانی به نام «جمعیت ۱۷ دی» تشکیل شد.

بازتولید واقعه «کشف حجاب» به عنوان سمبلی علیه حاکمیت تا انقلاب ۵۷ و حتا تا پس از آن تداوم یافت. به‌طوری که آیت‌الله روح الله خمینی پیش از انقلاب و در ۱۹ دی ۱۳۵۶ در مورد کشف حجاب می‌گوید: «خدا می‌داند که به این ملت ایران چه گذشت در این کشف حجاب. حجاب انسانیت را پاره کردند اینها. خدا می‌داند که چه مخدراتی رااین‌ها هتک کردند. علما را وادار کردند با سر نیزه که با زن هایشان در مجالس جشن، یک همچون جشنی که با خون دل مردم و با گریه تمام می‌شد، شرکت کنند. مردم دیگر هم به همین ترتیب دسته دسته را دعوت می‌کردند و الزام می‌کردند که با زن هایتان باید جشن بگیرید. آزادی زن این بود که الزام می‌کردند، اجبار می‌کردند با سر نیزه و پلیس مردم محترم را، بازگانان محترم را، علما را، اصناف را، به اسم این که خودشان جشن گرفتند. در بعضی از جشن‌ها (به اصطلاح خودشان) آنقدر گریه کردند مردم که این‌ها از آن جشن شاید اگر حیایی داشتند پشیمان می‌شدند. » (سیمای زن در کلام امام خمینی، ص ۴۳)

آیت‌الله خمینی به مناسبت چهلم شهدای قم در ۲۹ اسفند ۱۳۵۶ نیز در

سخنان‌اش باز هم به کشف حجاب رجوع می‌دهد: «مگر می‌شود یک نفر مسلمان باشد و با این سطور کشف حجاب مبتذل موافق باشد؟ زن‌های ایرانی هم قیام کردند بر ضدش و تودهنی به او زدند که ما نمی‌خواهیم اینطور چیزی را. ما باید آزاد باشیم و این مردک می‌گوید آزادید، لکن باید حتماً بدون چادر و بدون روسری توی مدارس بروید. این آزادی است؟» (همان)

بدین ترتیب روز «کشف حجاب» که در همان سال‌های **۱۳۱۴** به نوعی در میان زنان و مردان روشنفکر تجددخواه که همواره تحت سرکوب اکثریت جامعهٔ محافظه‌کار مذهبی به رهبری متعصبان تندرو قرار داشتند توافق ایجاد کرده بود، بعدها در بازخوانی آن در جنبش ضدشاه، سبب همدلی زنان و مردان روشنفکر با همان نیروهای مذهبی شد. اما در این میان (چه آن زمان که نیروهای پیشرو جامعه از کشف حجاب حمایت کردند و چه در زمانی که نیروهای پیشرو جامعه علیه کشف حجاب در کنار نیروهای اسلام‌گرا و محافظه‌کار قرار گرفتند)، به ندرت از زاویه «حق انتخاب زنان» و «حقوق شهروندی» به مسئله حجاب زنان پرداخته شده است. در واقع همان‌طور که کشف حجاب ربط زیادی به حق انتخاب زنان نداشت، در جنبش ضدشاه نیز، مخالفت با کشف حجاب ربطی به حق انتخاب زنان پیدا نمی‌کرد.

مواجه جنبش زنان با جنبش‌های عمومی در دو دورهٔ مختلف تاریخی

با توجه به مسائلی که در این فصل آمد، می‌توان گفت جنبش زنان در دو دوره‌ی تاریخ معاصر (یکی: دوره‌ی سال‌های **۱۳۲۰-۱۳۳۲**، و دیگری: بین سال‌های **۱۳۴۲-۱۳۵۷**)، با جنبش عمومی و ملی مواجهه شده است که این مواجهه‌ی ناگزیر، دو تجربه متفاوت را برای ما زنان به ارث گذاشته است. در دوره اول، جنبش زنان توانست به رغم حضور در احزاب و مشارکت فعال و تنگاتنگ در یک جنبش فراگیر ملی، «گفتمان مستقلی» را در این جنبش پیش ببرد که دستاوردش سرانجام در سال **۱۳۴۱** به بار نشست. در حالی که در دوره

بعد (سال ۴۲ تا ۵۷) جنبش زنان در مواجهه با «جنبش عمومی ضدشاه»، ضرورت و ماهیت وجودی‌اش زیر سئوال رفت. در واقع در این جنبش عمومی با مسلط شدن گفتمانی که بین «منافع زنان» خط‌کشی ایدئولوژیک برقرار کرد از بازتولید «جنبش زنان» به عنوان کلیتی که نمایندگی زنان و «منافع مشترک آنان» را برعهده داشت جلوگیری به عمل آورد. در مجموع می‌توان گفت عدم به رسمیت شناختن جنبش زنان در سال‌های دهه ۴۰ به این خاطر نبود که فعالان این جنبش پس از سال‌های ۱۳۴۲ جذب احزاب سیاسی شدند، چرا که در دوره ۱۳۲۰-۱۳۳۲ نیز بخش بزرگی از فعالان زن به احزاب سیاسی روی آوردند، و اتفاقاً فعالان زن توانستند احزاب را به خدمت خواسته‌های زنان درآورند.

از سوی دیگر مشکل جنبش زنان در دهه ۵۰ خورشیدی آن نبود که فعالان و کنشگران این جنبش پس از سال‌های ۱۳۴۲ در یک جنبش عمومی مشارکت فعالانه کردند، چرا که پیش‌تر نیز از جمله در «نهضت ملی شدن صنعت نفت» به عنوان یک جنبش عمومی و ملی به طور فعالانه شرکت کرده بودند و این مشارکت فعال سبب دنباله روی جنبش زنان از جنبش عمومی آن زمان نشده بود. وانگهی مسئله اصلی در این تغییر گفتمان در دهه ۵۰ و دنبال روی بخشی از کنشگران زن از جنبش عمومی و تخاصم با جنبش زنان، این هم نبود که پس از سال‌های ۱۳۳۲ تشکل‌های مستقل زنان سرکوب شدند، چرا که بارها و بارها در دوران مشروطه، در زمان رضاشاه و پس از آن در بین سال-های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ نیز تشکل‌های مستقل زنان مورد حمله قرار می‌گرفتند، محل کارشان و دفاتر مجله‌ها و نشریاتشان بسته و پلمپ می‌شد، و فعالان و سازمان دهندگانش تبعید می‌شدند یا تحت پیگرد قرار می‌گرفتند، اما هربار با نیروهای جدید و تازه نفس و همراه با همان اعضای قدیمی، به اشکال دیگر دوباره فرا می‌رویدند و به فعالیت‌شان ادامه می‌دادند، و به دلیل «عاملیت بخش» بودنِ جنبش زنان، دوباره خود را بازسازی می‌کردند. اما اتفاقی که پس از

سال‌های ۱۳۴۲ رخ داد این بود که عاملیت‌بخش بودن از نهضت حق‌خواهی زنان توسط گفتمان‌های مسلط در جنبش ضدشاه ربوده شد و از سوی گفتمان سیاسی غالب در اپوزیسیون، این عاملیت، به شدت و به طور پیوسته مورد هجمه قرارگرفت در نتیجه، بستر مناسبی وجود نداشت که نیروهای جدید و تازه نفس بتوانند به بازتولید جنبش خود تحت عنوان «جنبش زنان» بپردازند. همچنین آن بخش از فعالان جنبش زنان که گروه‌ها و نهادهای گوناگون زنان را پس از سرکوب سال‌های ۱۳۳۲ در داخل کشور دوباره شکل دادند و به بازسازی این نهضت همت کردند نیز از سوی اپوزیسیون اسلام‌گرا و لاییک، تحت نام «جنبش زنان» به رسمیت شناخته نشدند. چرا که در این دوره تأکید بر «تخاصم میان گروه‌های گوناگون زنان» و تأکید بر « نداشتن وجوه مشترک» در میان زنان بود که بالاخره در عمل و اندیشه، «عاملیت» را از جنبش زنان سلب کرد.

فصل سوم

احیای «حجاب» در جنبش ضدشاه

از «کشف حجاب» در سال ۱۳۱۴ تا «حجاب اجباری» پس از انقلاب ۱۳۵۷ (که بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که واقعه دوم، واکنشی در برابر رخداد اول بود) بیش از ۴ دهه به طول انجامید. همانطور که در مطالب دو فصل گذشته آمد، مردان تجددخواه و روشنفکران پیشرو جامعه درآن دوره که گویا خواستار «شریک زندگی مدرن» بودند عامل مهم و مؤثری برای لابی و فشار بر رضاشاه جهت عملی شدنِ «کشف حجاب» به شمار می‌آمدند اما نسل بعدی این مردان روشنفکر، تحمل دیدن «شریک زندگی سیاسی» و داشتن موقعیت همتراز و برابرحقوق با زن مدرنی که وزیر و وکیل شده بود را نداشتند و تازه به یادشان افتاده بود که کشف حجاب بر «زنان فقیر شهری» (همان مستضعفان یا پرولتاریا) فشار آورده و به همین دلیل، مستحق نکوهیدن و تخطئه است. بدین ترتیب طی ۴ دهه، گفتمان واکنشی نسبت به کشف حجاب به شکلی ساخته و پرداخته شد که «حجاب‌زدایی» که در میان روشنفکران پیشرو در زمان مشروطه و پس از آن «عامل رهایی بخش»، تلقی می‌شد و نماد و حامل آن («زن مدرن بی‌حجاب») نیز که توان حضور در حوزه عمومی و شرکت در عرصهٔ کار و دانش را پیدا کرده بود معرّف پیشرفت و ترقی جامعه ایرانی، قلمداد می‌شد از قضا در نسل بعدی روشنفکران (در دهه ۴۰ و ۵۰

خورشیدی)، همین زن مدرن به «عامل بیگانه و امپریالیسم» و «دوری از اصل و ریشه» تبدیل شد!

به نظر می‌رسد که جامعه ما می‌بایست فرآیند پیچاپیچ و بغرنجی در این ۴ دهه طی کرده باشد تا منازعه‌ی دو نیروی اصلی جامعه (سنت‌گراها و مدرنیست ها) به جای دعوا بر سر صفت «سنتی» (که سمبل و خصلت‌نمای این زن سنتی هم از زمان مشروطه، حجاب و چادر بود) و تمام‌قد در برابر «زن مدرن بی-حجاب» قرارش می‌دادند بالاخره جایش را به فرمول جدیدی بدهد که در این فرمول، واژهٔ «اصیل» به جای «سنتی» بنشیند و واژهٔ تمسخرآمیز «زن عروسکی» هم به جای «زن مدرن»! آری، به هزار یک دلیل، دعوا بر سر مفهوم «زن اصیل/ زن عروسکی» (البته با سمبل «حجاب/ بی‌حجابی»)، سرانجام موفق شد به جای فرمول پیشین بنشیند و این تضاد و چالش، از میان دو نیرویی که از همان دورهٔ انقلاب مشروطه به «ارتجاعی» و «مترقی» مشهور شده بودند به تضاد میان نیروهای «انقلابی» و «حاکمیت» تغییر کند، و این موفقیت حاصل نمی‌شد مگر با کمک گفتمان‌هایی که بیش از چهل سال، برای تفوّق و مقبولیت‌شان در افکار عمومی، کار شده بود.

در فصل‌های پیشین عمدتاً به وقایع دوران کشف حجاب و ادامه‌اش تا سال ۱۳۳۲ پرداخته شد و سپس ریشه‌های جدایی و تفرقه در جنبش زنان، به‌طور مختصر و موجز، مورد بازخوانی قرارگرفت اما عمدهٔ مطالب این فصل از کتاب بر گفتمان‌های مسلط در «جنبش ضدشاه» از سال ۱۳۴۲ تا انقلاب ۵۷ متمرکز خواهد بود، گفتمان‌هایی که چه بسا بسترساز «حجاب اجباری» پس از انقلاب بودند.

بررسی و خوانش «رویداد اجباری شدن حجاب» به مثابه بازخوانی هر پدیده‌ای در روند یک تحول بزرگ اجتماعی، می‌تواند حداقل از دو منظر و دو سطح تحلیلی و مرتبط با هم، مورد ارزیابی قرار گیرد: سطح اول، ارزیابی آن رویداد در همان مقطعی است که به وقوع می‌پیوندد، و سطح دوم: بررسی و

تحلیل‌های فرآیندی از آن رویداد است یعنی تحلیل‌هایی که به پروسه‌ای می‌پردازد که طی سال ها، بسترساز و آبستن بروز و ظهور آن رویداد شده است.

تحلیل‌های مرسوم در جنبش زنان در رابطه با چگونگی «قانونی شدن حجاب اجباری» از آن دست تحلیل‌هایی است که عمدتاً به همان مقطع زمانیِ سال‌های اولیه انقلاب یعنی سال ۵۷ و ۵۸ محدود می‌شود و در نتیجه، پروسه گفتمان‌سازی و بسترسازی که پیش از پیروزی انقلاب، طی حداقل یک دهه در «جنبش ضدشاه» شکل گرفت و به نوعی زمینه‌ساز مشروعیت یافتن «کنترل دولتی بر پوشش زنان» بود، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

اگر دیدگاه‌هایی را که طی زمانی بیش از یک دهه در رابطه با پوشش و حجاب در میان گروه‌های متشکل و فعال در «جنبش ضدشاه» شکل گرفت را منصفانه و با دقت و حوصله بررسی نکنیم، و بخواهیم «میان بُر» بزنیم و فقط مقطع دو سال اول بعد از پیروزی انقلاب را ارزیابی کنیم شاید متوجه نشویم که «حجاب اسلامی» چگونه به راحتی توانست در سرزمین ما، به «قانون» مبدل شود. بررسی فرآیند گفتمان‌های شکل گرفته در جریان یک جنبش اجتماعی، حداقل به ما این امکان را می‌بخشد تا ثمرات و تاثیر گفتمان‌های مسلط و مؤثر امروز در جنبش زنان را برای فردای ایران، تاحدودی پیش بینی کنیم و یا حداقل نسبت به نتایجی که فردا به‌بار می‌آورند حساسیت لازم را به خرج دهیم. در واقع تأکید و حساسیت نسبت به این نوع گفتمان پردازی رایج در مورد حجاب، ای بسا ناشی از این نگرانی است که نکند این نقد رایج (و گفتمانی که بر این نقد سوار می‌شود)، بار دیگر به نتایج ناخواسته و بسیار تلخ و پُر هزینه در آینده منتهی گردد.

حجاب به عنوان یکی از نمادهای مهم «جنبش ضدشاه»

بسیاری از ما در جنبش زنان، با اندوه و ابهام، به دوره‌ای می‌نگریم که پس از انقلاب ۵۷ به وقوع پیوست و سرانجام باعث شد تا کنترل بر پوشش و لباس

ما، به حوزه قانون‌گذاری راه یابد و با اجبار دولتی همراه شود و هنگامی که مشاهده می‌کنیم در مقطع انقلاب، گروه‌های نه چندان پُر شمار از زنان که در مقابل حجاب اجباری، معترض بودند ولی تنها ماندند و هیچ نیروی مؤثر سیاسی به طور جدی از آن‌ها حمایت نکرد، به نوعی سرخورده می‌شویم و همین تجربه گاه سبب می‌شود که نسبت به هر جنبش عمومی با شک و بدگمانی و تردید بنگریم. هرچند در فصل بعدی کتاب (فصل چهارم) به آن دورهٔ ملتهب پس از انقلاب که مسئله حجاب برای اولین بار از سوی حاکمیت نوپای اسلامی مطرح شد، خواهم پرداخت، اما در این فصل قصد دارم از محدودهٔ اتفاقات آن دوره گامی فراتر بگذارم و به آنچه پیش از انقلاب در رابطه با «حجاب» و «پوشش» زنان اتفاق افتاد بپردازم. چرا که به نظر می‌رسد طی بیش از یک دهه قبل از انقلاب، گفتمانی در رابطه با «کنترل بر پوشش زنان» در زیر پوست مبارزات ضد امپریالیستی در «جنبش ضدشاه» نضج گرفت که نهایتاً ـ و ای بسا ناخواسته ـ بسترساز «حجاب اجباری» بود و یا حداقل سبب شد که هیچ گروهی حتا خود همان زنانی که علیه اجباری شدن حجاب چندین اعتراض خیابانی را در سال **۱۳۵۷** سازمان دادند نیز ابزار لازم و مشروعی برای مخالفت با حجاب اجباری نداشته باشند. در واقع بسترسازی‌های پیش از انقلاب در مورد حجاب بود که همه نیروها را در برابر این پدیده، «خلع سلاح» کرد. به‌طوری که آیت‌الله روح الله خمینی در مصاحبه‌ای که در سال **۱۳۵۷** با الیزابت تارگورد خبرنگار روزنامه انگلیسی گاردین انجام داد، اظهار داشت: «تجربه کنونی فعالیت‌های ضدرژیم شاه نشان داده است که زنان بیش از پیش آزادی خود را در پوششی که اسلام می‌گوید یافته‌اند» (سیمای زن در کلام امام خمینی، ص. **۵۲**)

کنترل دولت در امر پوشش زنان و ملزم شدن زنان به رعایت حجاب اسلامی بعد از پیروزی انقلاب ـ آن هم بدون واکنش درخوری از سوی جامعه ـ برای کشوری که حداقل دو دهه در زمان محمدرضا شاه تجربه «پوشش اختیاری» را پشت سر گذاشته بود، به نظر، موضوعی نه چندان طبیعی می‌نماید و

اگر ما تحلیل‌های‌مان در رابطه با اجباری شدن حجاب را فقط به همان دو سال ۵۷ و ۵۸ (مقطع انقلاب) خلاصه کنیم و صرفاً آن را به «زور و داغ و درفش حاکمان جدید» محدود نماییم طبعاً نمی‌توانیم پاسخ همه جانبه‌ای برای توضیح استقرار چنین قانونی و نحوهٔ شکل‌گیری آن درکشورمان بیابیم.

«اجباری شدن پوشش اسلامی برای زنان» آن طور که برخی ادعا می‌کنند اتفاقاً به واسطه‌ی آن رخ نداد که این موضوع، از سوی مردان روشنفکر، به اصطلاح «فرعی» قلمداد می‌شد (به نظرم این ظاهر قضیه بود) بلکه اتفاقاً چون «کنترل بر پوشش و رفتار زنان» به عنوان یکی از سمبل‌های مسلط در جنبش ضدشاه بود، نهایتاً سبب شد که توسط حاکمان جدید به سهولت و سادگی ــ و بدون پرداخت کمترین هزینه ــ به حوزه «قانون‌گذاری» راه پیدا کند. به عبارتی روشن و بی‌تعارف، باید گفت که: کنترل بر پوشش زنان در انقلاب ۵۷ به هیچ وجه موضوعی فرعی نبود بلکه یکی از نمادهای اصلی و رمزآلود «جنبش ضدشاه» بود و برای همین هم به سرعت در نظام نوپای سیاسی، حق اهلیت کسب کرد و به راحتی و بدون واکنش جدی از سوی جامعه، به قانون و اجبار قانونی، تبدیل شد.

حتا می‌توان گفت جنبش ضدشاه ابعادی به شدت زن‌ستیزانه داشت که بر بستر تنفری مردانه نسبت به آنچه در جامعهٔ فعال زنان درحال شکل‌گیری بود حرکت می‌کرد. زنان در آن دوره برای اولین‌بار در تاریخ معاصر ایران به مناصب قانونگذاری و پست‌های بالای مدیریت کلان در جامعه راه می‌یافتند. طبعاً برداشته شدن ممنوعیت ورودشان به بسیاری از حوزه‌ها (حوزه‌هایی که پیش از آن در انحصار مردان بود)، واکنش جامعه مردسالار سنتی را بر می‌انگیخته است و همه‌ی این واکنش‌های جامعه مردسالار در آن زمان، به جنبش ضدشاه ابعادی زن‌ستیزانه می‌بخشید.

حضور شتابان و گسترش‌یابنده زنان در عرصه اجتماعی و ارکان مهم مملکتی باعث احساس ضعف و واکنش یأس‌زدهٔ بسیاری از مردان جامعه می‌

شد. چه بسا همین احساسی مشترک بود که از مردان ادیب و هنرمند تا مردان کوچه و بازاری را می‌آزرد و همه این آزردگی‌ها، خود را در ادبیات داستانی، در شعر و هنر، در سینمای معترض، در موسیقی آلترناتیو، در نظام سخن، و به‌خصوص در مبارزات ضدغربی بروز می‌داد. «غرب» بیش از آن که در جامعه آن زمان (که پُر از درآمد نفتی بود) استثمار را تداعی کند اتفاقاً «ناموس برباد رفته»ی مردان را تداعی می‌کرد. از این رو خشمی مردانه علیه «زن مدرن» که سمبل «نظام پهلویان» تلقی می‌شد، بیش از آن که به راستی از احساسات «ضدامپریالیستی» برخیزد (در ظاهر، البته چنین می‌نمود) ولی در باطن از احساسات «ضد زن» نشأت می‌گرفت. از همین روست که می‌بینیم عمده‌ی سمبل‌های جنبش ضدشاه، سمبل‌هایی آمیخته با تنفر و ضدیت با «زن مدرن» (به قول خودشان: زن عروسک فرنگی) است که صدالبته «احیای حجاب اسلامی»، بهترین مأمن بروز آن واکنش پدرسالار بود.

نوستالژی «بازگشت به اصل و اصالت»، در عرصه‌های گوناگون در دهه ۴۰ رواج یافت و این بازگشت به اصل و اصالت، برای نمونه در ادبیات در پناه «زن روستایی» و «چادر مادربزرگ» و در تقابل با «زن مدرن و شهری و شاغل»، نمود می‌یافت، یا در عرصه موسیقی، در پناه بازگشت به موسیقی سنتی که عمدتاً موسیقی مردانه (و در مقابل «موسیقی مدرن» که در آن، زنان مدرن و امروزی درخشش بیشتری داشتند و...) خود را نشان می‌داد. در همه این عرصه‌ها نیز بازگشت به «اصل موضوعه» (گذشته‌ی اصیل و بکر)، جنبه‌ای از «تنفر از غرب» و «مدرنیسم» را با خود حمل می‌کرد و سمبل و محور آن نیز عمدتاً در ظاهر و شکل و شمایل «زن مدرن» و در تقابل با حاکمیت (که مدافع این زن مدرن تلقی می‌شد) در هم تنیده و بازآفرینی می‌شد. این روند چندلایه در نهایت، سازندهٔ معجونی فرهنگی و زن‌ستیز بود که جنبش ضدشاه از آن به خوبی تغذیه، و نیز آن را بازتولید می‌کرد و بر بستر آن، مبارزات‌اش را سازمان می‌داد.

حجاب و جنبش ضدشاه

از نیمه‌ی دهه **۱۳۴۰** جامعه ایران شاهد بوده است که «چادر» و «حجاب» به‌تدریج به «نماد اعتراض» برای گروه‌هایی تبدیل می‌شود که علیه رژیم سلطنتی و کسب قدرت دولتی، مبارزه می‌کنند. «مهناز افخمی»، دومین وزیر زن در تاریخ ایران، این مسئله را تأیید می‌کند و در مورد حجاب به عنوان نماد مخالفت با رژیم شاه، می‌گوید: «پوشیدن حجاب در بین گروه‌های خاصی، قبل از انقلاب نضج گرفته بود... در حقیقت آن را به عنوان یک وسیله و به اصطلاح به عنوان سمبل مخالفت به‌کار می‌بردند. چون در ایران یکی از زمینه‌هایی که شدیداً پیشرفت کرده بود و مورد توجه ــ هم در سطح ملی و هم بین المللی ــ قرار گرفته بود کاری بود که در زمینه حقوق زنان انجام شده بود، برای درهم شکستن رژیم یکی از انواع مخالفت‌ها این بود که به طور سمبلیک با مظاهر پیشرفت زنان مخالفت شود. البته کسانی که غیر از طبقات واقعاً مذهبی که عقیده خاص داشتند، کسانی که شدیداً این سمبل را به خودشان گرفتند و از آن استفاده کردند مارکسیست‌های اسلامی بودند که از ظواهر و نشانه‌هایی که مربوط به اسلام می‌شد استفاده می‌کردند. این موضوع برای آن‌ها یک وسیله تبلیغات سیاسی بود.» (مهناز افخمی، خاطرات) ایشان در ادامه می‌گوید: «اعتراض به ایران در سال **۱۳۵۷**، به ایران زمان شاه، به مدرنیته، و به تمام جنبه‌های مختلف زندگی درایران در دهه هفتاد میلادی بود. و یکی از بارزترین و قابل ملاحظه‌ترین موضوعاتی که دائم توی چشم همه بود مسئله زنان بود، زیرا در تمام جنبه‌های زندگی روزمره به قدری حضور و وجود زنان محسوس بود که مقام زن، بحث انگیزترین مسئله شد... البته در هیچ جامعه‌ای نیست که نقش‌های سنتی در ارتباط با زن و خانواده و اجتماع تغییر کند و این موضوع تاحدود زیادی خشم و ناراحتی، عدم اطمینان و حس ناامنی در افراد را (چه مردان و چه زنان) به وجود نیاورد. یکی از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مسایل انسان‌ها در زمان ما این تغییر نقش زنان است، چون به همه جنبه‌های زندگی و به همه چیز

مربوط می‌شود و بُعد احساسی مهمی دارد و نمی‌شود تغییری در آن به وجود آورد بدون آن که مظاهر منفی سیاسی پیدا شود.»(همان)

«مهرانگیز دولتشاهی»، اولین سفیر زن در تاریخ ایران و از اولین نمایندگان زن در مجلس، نیز در رابطه با گسترش حجاب به عنوان سمبلی علیه حاکمیت شاه می‌گوید: «..آنها اولین کاری که کردند تشویق چادر بود. چنانچه این آخرها آدم درخیابان شاهرضا، درخیابان تخت جمشید چادر و چاقچور می‌دید. برای این که در مقابل این مقاومتی که ماها می‌کردیم تبلیغات فوق‌العاده شدیدی از آن طرف می‌شد که زن‌ها چادر داشته باشند... خیلی از خانواده‌ها تحت تأثیر این تبلیغات قرار گرفته بودند. در همین سال‌های اخیر، این تبلیغات در ده، دوازده سال اخیر (دهه پنجاه شمسی) حساب شده بود» (مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات).

در تأیید روند شتابان چادری شدن زنان در اعتراض به نظام سلطنتی، و شیوه‌های مختلف مقابله با آن، می‌توان به درگیری‌های آن زمان در نظام آموزش و پرورش بر سر گسترش حجاب در میان دختران دانش‌آموز اشاره کرد. نویسنده خاطرات زندگی فرخ رو پارسای، اولین وزیر زن در ایران، شرح می‌دهد که: «سی و پنج سال پس از کشف حجاب، دوباره چادر و چاقچور و روبگیری بازگشت کرده بود و این حقیقت تلخی بود و وقتی مایه تأسف بیشتر می‌شد که هزاران دختر چادر به سر را در دبیرستان‌ها و حتا دبستان‌ها می‌دیدیم که با چادر به مدرسه می‌رفتند...»(پیرنیا، ۱۳۸۶، ص.۱۱۶-۱۲۰) و سپس می‌افزاید: «مدارسی را می‌بینیم که تا چند سال پیش یک شاگرد چادری هم در آن نبود و در سال‌های میانه‌ی دوران وزارت خانم فرخ رو پارسای بیش از نیمی از دختران و دانش‌آموزان آن کم کم چادری شدند... دست‌هایی در میان مردم در کار بود که چادر را به صورت نماد مخالفت در جامعه رایج کنند.». (همان، ص ۱۲۲)

اما به رغم آن که خانم فرخ رو پارسای معتقد بود که نمی‌بایست از طریق

فشار دولت مسئله جلوگیری از گسترش چادری شدن زنان را پیش ببرد اما سرانجام، توسط وی بخش‌نامه‌ای به تمام مدارس ابلاغ می‌شود که در آن، دختران نباید در داخل مدارس «چادر» به سر کنند: «مبارزه با چادر در دستور کار خانم وزیر [فرخ رو پارسای] قرار می‌گیرد و با شعار مترقی «نه مینی ژوب، نه چادر» موافقت خاص دارد و از آن مهم‌تر آن که رسماً اعلام می‌کند که دختران دانش‌آموز ایران در محیط مدرسه حق ندارند غیر از اونیفورم و روپوش رسمی، لباس دیگری بپوشند چه مینی ژوپ، چه چادر.» (همان) خانم فرخ رو پارسای در این بخشنامه اعلام می‌دارد که: «اگر دختران دانش‌آموز در محیط مدرسه با مینی ژوپ یا چادر و یا مدهای افراطی حاضر شوند، مدیر دبیرستان آنها، مسئول و جوابگوی وزارت آموزش و پرورش خواهد بود.» (همان، ص ۱۱۴).

مهناز افخمی صدور این بخشنامه را حاصل فشار گروه‌های زنان به «خانم وزیر» می‌داند و می‌گوید: «تعداد قابل توجهی از دبیران شعب سازمان زنان، معلم مدرسه بودند و به ما می‌گفتند که دل‌شان می‌خواهد بتوانند آزادانه و بدون چادر به مدرسه بروند، ولی محیط‌شان و خانواده‌شان اجازه نمی‌دهد که رأساً این تصمیم را بگیرند. اگر دستورالعمل از وزارت آموزش می‌آمد که در داخل محیط مدرسه، شاگرد و معلم نمی‌توانند چادر به سر بگذارند، کار معلمین را خیلی آسان می‌کرد. ما این موضوع را با خانم پارسای مطرح کردیم، برای این که خیلی طبیعی به نظر می‌رسید، چون، به هرحال، لباس مناسب محیط کار را می‌توانست هر کارفرمایی تعیین کند و چیزی نبود که بشود به آن ایراد زیادی گرفت. این مربوط به حوزه‌ی زندگی خصوصی افراد نمی‌شد، مربوط به محیط داخل مدرسه می‌شد... خانم فرخ رو پارسای موافق این موضوع بود و دستور العمل فرستاد برای تمام مدارس و این هم یکی از مواردی بود که موجب مجازات خانم پارسا و موجب از دست دادن ایشان شد.» (مهناز افخمی، خاطرات)

در هر صورت این بخشنامه نه تنها به حذف «چادر» در مدارس نیانجامید

بلکه حتا حجاب به عنوان نماد اعتراضی در میان گروه‌های حتا غیرمذهبی هم گسترش یافت. در واقع نخبگان اسلام‌گرا و روشنفکران غیرمذهبی جامعه به کمک مفهوم‌سازی و بازآفرینی‌های جهت‌دار خود واقعه کشف حجاب (با این که نزدیک به سه دهه از آن واقعه گذشته بود و دیگر هیچ اجباری از سوی دولت برای نپوشیدن چادر اعمال نمی‌شد)، آن را در تبلیغات‌شان به عنوان نماد منفور قدرت حکومتی پهلویان مطرح می‌کردند و این تلقی و تبلیغ، سرآخر توانست بر بستر آماده‌ی فرهنگ مردسالار جامعه‌ی آن روز ـ که از حضور روزافزون زنان در اجتماع به واکنش افتاده بود ـ سوار شود و در نتیجه در اکثر بخش‌های جامعه در آن دوره، «چادر» (در مخالفت با آن نماد حکومتی) مورد پذیرش قرار گیرد و به «سمبل مخالفت و اعتراض» هم تبدیل شود، تا بدان جا که به‌تدریج با گسترش آن، حتا برخی از گروه‌های چپ و مارکسیستی نیز نه تنها هیچ نوع مخالفتی با آن نداشتند بلکه با آن همراهی نشان دادند.

در واقع گروه‌های انقلابی چپ، هر چند استفاده از چادر در آن دوره را به گفته خودشان صرفاً به منظور «استتار امنیتی» و برای فرار از دست مأموران ساواک محدود می‌کردند، ولی واقعیت آن است که بحث «کنترل بر پوشش زنان» در احزاب چپ نیز به شدت رایج بود. در واقع احزاب سیاسی یک نوع یونیفرم مردانه را برای زنان که از «الگوی زن عروسک فرنگی» فاصله داشت تبلیغ و ترویج می‌کردند.

شهلا لاهیجی پژوهشگر حوزه زنان و از پیشقدمانِ ناشران زن در ایرانِ بعد از انقلاب نیز از بسیاری از زنان چپ مثال می‌آورد و می‌گوید که آن‌ها در گروه‌های چپ حتا به خاطر یک گوشواره و یا یک رُوژ لب، به جلسات زجرآور «انتقاد از خود» (به دلیل خصلت‌های «بورژوایی») محکوم شده بودند.» (شهلا لاهیجی، مصاحبه) کنترل بر پوشش زنان در سازمان‌های چپ، زنان را از هر آنچه شباهتی به «زن عروسک فرنگی» داشت منع می‌کرد. حتا خود شهلا لاهیجی که به گروه‌های چپ تعلق نداشت در مصاحبه تاریخ شفاهی‌اش با

نگارنده، می‌افزاید: «من هم خودم سعی می‌کردم به گونه‌ای لباس بپوشم که یک موقع شبیه آن زن عروسکی که علیه‌اش به شدت تبلیغ می‌شد نباشم» (همان) و به همین دلایل بود که اتفاقاً، بعد از انقلاب ۵۷ که حجاب اجباری شد هیچ کدام از گروه‌های سیاسی انقلابی برای مخالفت با آن، هیچ نوع ابزار مشروعی در چنته نداشتند، چرا که ظهور «حجاب» مسئله‌ای فی البداهه و ناگهانی در زمان پس از انقلاب نبود بلکه حداقل یک دهه پیش از انقلاب، «حجاب» به عنوان «نمادی اعتراضی» در جامعه ایرانی رو به گسترش نهاده بود و همه گروه‌های انقلابی، به رغم تفاوت در مشی سیاسی و ایدئولوژی‌شان، تقویت‌اش می‌کردند.

برای نمونه ستاره فرمانفرمائیان در خاطرات خود در مورد افزایش چشم‌گیر دختران روسری به سر، به عنوان مخالفت با «شاه»، چنین می‌گوید: «در بازگشت به ایران، کشور را آشفته‌تر دیدم. در میان دانشجویان، یک گروه سیاسی به نام مارکسیست‌های اسلامی نفوذ زیادی کرده بودند. بسیاری از دانشجویان ریش خود را نمی‌تراشیدند، کراوات نمی‌زدند، پیراهن‌های بی‌یقه می‌پوشیدند و دکمه‌های آن را تا بالا می‌بستند و بدین وسیله خود را مخالف تظاهرات غربی نشان می‌دادند. در دانشگاه ها، بر تعداد دانشجویان دختری که روسری داشتند و یا لباس‌های تیره می‌پوشیدند، هر روز افزوده می‌شد. آن‌ها خود را حامی سازمان آزادی بخش فلسطین می‌دانستند و جداسازی کلاس‌های درس دختران از پسران را لازم می‌دیدند.» (فرمانفرماییان، ص ۳۴۷).

یکی از زنان برجسته‌ی ملی – مذهبی هم می‌گوید: «ما پیش از سخنرانی‌ها و انتشار کتاب «فاطمه فاطمه است» دکتر شریعتی؛ بی‌حجاب بودیم اما شریعتی به ما هویت سیاسی بخشید و ما روسری سر کردیم. پس از آن بود که پوشیدن روسری به همراه لباسی ساده به شدت در میان زنان مذهبی طبقه متوسط گسترش پیدا کرد و نمادی از مخالفت با شاه شد».

مهناز افخمی در بخشی از خاطرات خود، از تحصن و تجمعی که پیش از

انقلاب در دانشگاه با هدف مجبور کردن مسئولان مملکت به جداسازی دختران و پسران دانشجو در رستوران دانشگاه و در اتوبوس ها، رخ داده بود، یاد می‌کند: «در مراسم رسمی در مقابل صف وزیران، اعلیحضرت با من راجع به اعتصابی که در دانشگاه شده بود و دانشجویان اسلامی تهدید کرده بودند که دختران و پسران دانشجو نمی‌توانند در یک کافه تریا غذا بخورند، یا در یک اتوبوس با هم باشند، صحبت و گله کردند که پس این سازمان زنان که ما سال-ها سر و صدایش را شنیده ایم و تمام شعارهایش را گوش کردیم و همه‌اش صحبت از قدرت و نفوذ و آگاهی زنان کرده، پس کجا هستند، این زن‌های آزاده‌ای که هیچ عکس‌العملی به این طور اعتصابات نشان نمی‌دهند؟ ولی چیزی که جالب است علتی است که چرا ما به این موضوع عکس‌العمل نشان نداده بودیم، با این که چندبار هم از دستگاه‌های مختلف سوآل شده بود که آیا سازمان زنان در مقابل آن رویداد عکس‌العملی دارد یا ندارد.... عکس العمل اولیه من این بود که این تظاهرات را دستگاه امنیتی برای مفتضح کردن مخالفین پیش آورده و یک چیز ساختگی است... و نمی‌تواند واقعی باشد. یعنی احساسی که خیلی از ماها داشتیم این بود که غیر ممکن است در یک محیط دانشگاهی، دانشجو آن قدر متعصب و کوته‌فکر باشد که فکر کند دختر دانشجو با پسر دانشجو در یک کافه‌تریا نمی‌تواند بنشیند، پس طبیعتاً این یک چیز ساخته و پرداخته دستگاه امنیتی است. در نتیجه به موضوع عکس‌العملی نشان ندادیم.» (مهناز افخمی، خاطرات)

با توجه به خلق چنین فضایی در پیش از انقلاب و رشد تدریجی آن است که می‌بینیم پس از انقلاب، زنان بی‌حجاب در خیابان توسط گروه‌های مردان متعصب مورد هجوم قرار می‌گرفتند، آن‌ها را کتک می‌زدند و روی کف خیابان می‌کشیدند و فاحشه و لختی و مأمور آمریکا خطاب می‌کردند.

زنان طبقه متوسط علیه سبک زندگی خود

گرایش مسلط بر روشنفکران طبقه متوسط (در پیش از انقلاب)، عمدتاً دو رویکرد فکری و ارزشی، یعنی «چپ مارکسیستی» و رویکرد «ملی - مذهبی» بود که در رقابت با یکدیگر قرار داشتند. اما اگر به ادبیات سیاسی جنبش ضدشاه که عمدتاً از سال **۴۲** به بعد نضج گرفت نگاهی بیاندازیم متوجه می‌شویم که هر دوی این نگرش‌های مذهبی و مارکسیستی به دلیل عدم تعمیق گفتمان هایشان و باقی ماندن در «سطح فرمالیسم سیاسی»، در تلقی جامعه‌ی آن روز، یک کل واحد پنداشته می‌شدند. یعنی هر بخشی از جنبش ضدشاه، یکی از بخش‌های تمدن غرب را هدف گرفته بود. و به این ترتیب «ضدیت با غرب» به یک «کل واحد» و نقطه‌ی تلاقی و اشتراک میان همه‌ی نیروهای جنبش سیاسی ضدشاه تعمیم یافته بود. سمبل و سیمان انسجام این مخالفت نیز ای بسا گفتمان پردازی علیه «نماد زن بَزک کرده‌ی به اصطلاح عروسک فرنگی» بود. یعنی آن شعارهای کلانِ ضدغربی، مصداق‌اش در زندگی و مبارزات روزمره علیه شاه، حول بیزاری و تحقیر «زن عروسک فرنگی» که از قضا منفور همه‌ی گروه‌ها ـ از چپِ مارکسیستی تا اسلام‌گرای سیاسی ـ بود ساخته و پرداخته می‌شد: یکی آن را «غیراصیل و غیر بومی» خطابش می‌کرد و دیگری «مزدور امپریالیسم و بیگانه» می‌خواندش.

توده مردم نیز اغلب تحت نفوذ روحانیت قرار داشتند. به همین دلیل، «توده زنان» تکلیف‌اش با بحث حجاب تقریباً مشخص بود و فکر می‌کرد که «اجباری شدن یا نشدن حجاب» در زندگی‌اش تأثیری ندارد و ای بسا در مقاطع تشدید فشار اقتصادی، از اجباری بودن‌اش خشنود هم بود. ولی آن بخش از جامعه یعنی زنان اقشار متوسط مدرن شهری که از تحقیر «سبک زندگی» به اصطلاح زن عروسک فرنگی و تبعات پس از آن ضربه می‌خوردند، نیز به جنبشی پیوستند و از آن حمایت کردند که گفتمان‌ها و مرکز ثقل‌اش از قضا علیه «زن مدرن» بود یعنی علیه فضایی شوریدند که خود زنان اقشار مدرن شهری از

وجود و حضور آن فضا رشد کرده و بالیده بودند.

در واقع زنان تحصیل کرده شهری در مبارزات قهرآمیزشان علیه شاه طی بیش از یک دهه، در گفتمان‌پردازی علیه زن مدرن و حقوق خودشان در جنبش ضدشاه فعالانه شرکت کردند و در نتیجه، به دنباله روی از «توده زنان» افتادند و نتوانستند از سبک زندگی و منافع خود دفاع کنند. به این ترتیب باعث شد که این بخش از زنان طبقه متوسط ــ که قاعدتاً می‌بایست «پیشتاز توده زنان» باشند ــ اتفاقاً در رابطه با «حجاب»، آشکارا «پشت سر توده زنان» قرار بگیرند و مردان روشنفکر همرزم‌شان نیز (برخلاف پدران و پدربزرگ‌های روشنفکرشان که در انقلاب مشروطیت، آزادی زن را با «آزادی پوشش زنان» گره می‌زدند)، دیگر نه تنها آزادی زن را در آزادی پوشش ندانند بلکه از پوشش و حجاب زنان به عنوان «ابزاری» جهت «مبارزه علیه حاکمان وقت» بهره جویند. تا بدان جا که «در دومین تظاهرات بزرگی که ۶-۷ ماه پیش از سقوط شاه انجام گرفت بحث حضور در تظاهرات با روسری، مطرح شد و در مدت اندکی، به جداسازی راهپیمایی‌های پیش از انقلاب، گسترش پیدا کرد». (شهلا لاهیجی، مصاحبه).

در گروه‌های مذهبی که در طبقه متوسط پایگاه داشتند دکتر علی شریعتی با اندیشه‌های انقلابی و پُر نفوذ خود بحث «پوشش زنان» در حوزه‌ی عمومی را از امری «سنتی» به امری «سیاسی» ــ نوعی یونیفرم سیاسی و نماد مبارزه ــ تبدیل کرد (که این رویکرد، لزوماً در حوزه خصوصی زندگی خود آنان، رعایت نمی‌شد و حتا برخی از زنان خانواده آن‌ها معمولا بی‌حجاب بودند). در گروه-های چپ نیز «پوشش زنان» به شکلی دیگر رنگ و بوی سیاسی گرفت یعنی زن مرفه و بَزک کرده («عروسک فرنگی») به نادرست، به جای زن غربی معرفی شد و در فرهنگ سیاسی داخل کشور این مدل از پوشش و آرایش، به عنوان نماد ارزش‌های منحط بورژوازی لیبرال (غرب زده) و عامل نفوذ فرهنگ استعماری معرفی شد. نیره توحیدی، استاد دانشگاه، در این باره می‌گوید: «کار

کردن زن در خارج از خانه، خاصه برای طبقات متوسط و سنتی به مفهوم سپردن ناموس به بیگانگان بود. این اتهام فقط توسط نیروهای مذهبی طرح نمی‌شد، بلکه نیروهای ملی و روشنفکران غیرمذهبی نیز اکثرا نسبت به زنان شاغل شهری بی‌اعتماد و مشکوک بودند و بسیاری نیز آن‌ها را آلوده، دست خورده، فاقد نجابت و اصالت زنان روستایی و به یک کلام «غربزده» به حساب می‌آوردند... در لیست گناهان زنان مدرن ایرانی علاوه بر مواردی که در لیست گناهان زنان مدرن در غرب گنجانده شده بود... گناه بزرگتری قرار داشت و آن، ستون پنجم شدن برای اهداف و اغراض امپریالیسم بود... غربزدگی زن عمدتا در نحوه پوشش، میزان نمودار شدن بدن، چگونگی آرایش و پیرایش و رفتار و سلوک اجتماعی و نوع و حدود حضورش ... محک زده می‌شد. حمله به زن غربزده در اکثر موارد... به دلیل تغییر در سلوک اجتماعی و رفتار جنسی و سر و وضع ظاهری او... بوده است.» (توحیدی، ص ۶۲ و ۷۲)

به این ترتیب بود که موضوع پوشش زنان به‌تدریج ـ و بدون آن که مشخصاً اعلام شود ـ به عرصه مجادلات سیاسی و حتا مجادلات بین المللی «شرق و غرب» نیز کشیده شد و یک لباس خاص یعنی «لباس ساده، بی‌آرایش و بسیار شبیه مردان» (که مانند یونیفرم اسلامگراهای سیاسی بود، البته بدون روسری) در میان زنان در سازمان‌های مخفی چپ، تبلیغ و تحمیل شد. بسیار شنیده‌ایم که تخطی از این نوع پوشش پرولتری، به حذف و اخراج از سازمان و یا حداقل، به جلساتی نفس‌گیر با عنوان «جلسه انتقاد از خود» منجر می‌شد. حال با توجه به وجود چنین گفتمان نیرومندی در پیش از انقلاب، گروه‌های کوچکی از زنان با چه ابزار و چه گفتمان و مشروعیتی قرار بود که بعد از انقلاب در مقابل «اجباری شدن حجاب» قد علم کنند؟ درحالی که حتا خودشان نیز به نوعی در این روند پیش از انقلاب، شریک بودند.

تمرکز افشاگری انقلابیون بر لباس و پوشش اعضای خاندان سلطنتی

در این میان تمرکز «افشاگری» علیه شاه عمدتاً بر محور نوع پوشش زنان مؤنث خانواده‌ی او تمرکز داشت. چه از سوی نیروهای مذهبی و چه از سوی غیرمذهبی‌ها، «مظاهر غربی پوشش» (عمدتاً هم، طرز لباس پوشیدن اعضای مؤنث خانواده سلطنتی) هدف افشاگری‌ها بود. اوایل انقلاب با باز شدن فضای مطبوعات، تمرکز افشاگری نیروهای انقلابی علیه زنان خانواده سلطنتی مانند فرح پهلوی و اشرف پهلوی بالا گرفت و این افشاگری ها، اغلب با انتشار و چاپ عکس‌های آنان مثلا در کنار دریا، و یا با لباس‌های «باز» بود. یعنی «جنایت خانواده سلطنتی» اغلب اوقات بر نحوه‌ی «لباس پوشیدن بی‌پروای» زنان خانواده سلطنتی تمرکز می‌یافت و از این طریق، بازنمایی می‌شد: از «افشاگری» عکس‌های بیکینی پوش فرح پهلوی تا لباس‌های باز اشرف پهلوی و..... البته دامنه‌ی این افشاگری به همه‌ی زنانی که در حکومت شاه، دارای مسئولیت بودند تعمیم یافته بود. برای نمونه، مهناز افخمی، رئیس سازمان زنان و وزیر زنان در زمان شاه، در مورد مقاله‌ای که در همان اوایل شروع انقلاب درباره او در مجله «زن روز» به نگارش درآمده بود چنین توضیح می‌دهد: «روزی مقاله‌ای در مجله «زن روز» چاپ شد.. مقاله سراپا حمله و فحاشی به سازمان زنان و به شخص من بود... و سپس مرا محکوم می‌کرد که با بلوز بدن نما و چکمه بلند در بلوچستان در جلسه زنان ویسکی می‌خورده‌ام...» (مهناز افخمی، خاطرات) این درحالی است که مهناز افخمی در مورد نحوه پوشش در «سازمان زنان» می‌گوید: «ما فلسفه‌مان در ارتباط با پوشش این بود که در سازمان، آزادی است، به این معنی که هرکس هرچه دلش می‌خواست بپوشد، که حق انتخاب داشته باشد: از چادر شروع می‌شد تا لباس‌های دیگر. ولی در قالب کار کادرهای سازمان همیشه صحبت این بود که تا آن جایی که ممکن است در نحوه‌ی پوشش‌مان سنتی ظاهر بشویم، سنتی به این معنی که چیز غیرعادی نپوشیم، چیزی که نقش و نگار زیاد دارد، رنگ و روی زیاد دارد، و باز است، و

آستینش کوتاه است یا دامنش کوتاه است.... خلاصه لباسی موقر و چیزی که توی چشم نزند... برای همین بود که ما همیشه سعی می‌کردیم کت و دامن و لباس پوشیده و بلند و معمولی داشته باشیم.» (همان)

همانطور که می‌بینیم به رغم آن که زنانی که دارای مسئولیت در زمان شاه بودند برای پیشبرد فعالیت‌های خود به نفع زنان، تلاش می‌کردند که حتا نوع پوشش‌شان در جامعه را داوطلبانه و آگاهانه کنترل کنند اما باز هم یکی از ابزارهای افشاگری علیه حاکمیت در جنبش ضدشاه، نوع و پوشش زنان درون حاکمیت بوده است.

در مجموع می‌توان گفت که اگر مثلا یکی دو تظاهرات علیه حجاب اجباری کاری از پیش نبرد و یا همانطور که خانم «ژیلا شریعت پناهی»، یکی از زنان برجسته مذهبی که در خاطرات خود می‌گوید پس از اجباری شدن حجاب در ادارات، به اعتراض به این مسئله، استعفا داده است ولی این اقدام او علیه حجاب اجباری متأسفانه هیچ پشتیبانی حتا در میان همقطاران خود نمی‌یابد، برای آن است که حداقل یک دهه، تبلیغ یکجانبه‌ی ارزش‌های غیردموکراتیک علیه «زن غرب زده» در کل جنبش ضدشاه از سوی همه گروه‌های سیاسی و با شراکت و همکاری خود زنان، طبعاً نمی‌توانست یک شبه خنثا و وارونه گردد.

شاید به خاطر همین ادبیات حاکم بر جنبش ضدشاه بود که مثلا فرخ رو پارسای به عنوان زن نمادین غربی، به راحتی محاکمه و محکوم می‌شود، و بسیاری از زنان انقلابی و روشنفکر هم در مقابل این حادثه، به راحتی سکوت اختیار می‌کنند. فرخ رو پارسای، اولین وزیر زن در ایران (وزیر آموزش و پرورش)، را به اتهام «برگزاری اردوهای مختلط»، و «ضدیت با چادر به وسیله صدور آیین نامه‌ی آموزش و پرورش برای ممنوعیت چادر در مدارس» و اتهاماتی مشابه، محکوم و مجازات کردند (پیرنیا، ۱۳۸۶) و یا مهرانگیز منوچهریان، اولین زن حقوقدان ایرانی و یکی دیگر از زنانی که در دوران شاه،

سناتور مجلس سنا بود و نقش بسزایی در تصویب لوایح حقوقی به نفع زنان داشت نیز اول انقلاب، بازداشت و در دادگاه انقلاب محاکمه می‌شود و به اتهام: «نقشی که وی در مصوبات مجلس، خاصه در مصوبات منتهی به آزادی و به فساد کشیدن زن و جامعه ایفا کرده و با التفات به فعالیت چشمگیر وی در پیاده کردن فرهنگ غربی در بین زنان ایران به طرق مختلف از جمله کتاب نویسی..» محکوم می‌شود. (احمدی خراسانی و اردلان، ص ۳۰)، و تأمل برانگیز است که در این موارد از جانب آن دسته از «زنان انقلابی و مخالف حجاب اجباری» هیچ واکنشی صورت نمی‌گیرد و نمی‌تواند حتا انگیزه و منشاء صدور یک اطلاعیه اعتراضی باشد.

در واقع وقتی جنبش ضدشاه به انقلاب ۵۷ منجر شد با توجه به آن که «روسری و چادر» یکی از مهم‌ترین نمادهای «انقلاب» محسوب می‌شد و با این سمبل به مصاف امپریالیسم و غرب رفته بودند شاید طبیعی می‌دانستند که کسی مانند خانم فرخ رو پارسای به خاطر صدور آیین نامه‌ی ممنوعیت سر کردنِ چادر در مدارس، و «پیاده کردن فرهنگ غربی»، ضدانقلابی و طاغوتی خوانده شود و با این اتهام، حتا اعدام گردد.

شاید همین دیدگاه‌های زن‌ستیزانه موجود در جنبش ضدشاه بود که سبب شد که وقتی در بهمن ماه ۱۳۵۷ آتش سوزی محله‌ی *شهرنو*[1] در تهران به وقوع پیوست، واکنشی را حتا در میان زنان در گروه‌های انقلابی برنیانگیخت،

---

[1] روزنامه اطلاعات دهم بهمن ۱۳۵۷ می‌نویسد: «از حدود ساعت پنج بعد از ظهر در اطراف «قلعه شهر نو» به‌تدریج مردم اجتماع کردند. مدت زیادی نگذشت که اجتماع افراد با تظاهرات توام شد... در این هنگام با وسایلی که از قبل تهیه شده بود، خانه‌ها و مغازه‌های داخل «قلعه» به آتش کشیده شد... مأموران آتش‌نشانی که پیرو اعلامیه قبلی خود ضمن اعلام همبستگی با مردم اعلام کرده بودند از خاموش کردن آتش‌هایی که مردم نمی‌خواهند، خودداری خواهند کرد...» این درحالی است که ۹ ماه بعد یعنی در آبان ماه ۱۳۵۸، روزنامه اطلاعات خبر از تعطیلی «محله بدنام» تا اطلاع ثانوی را می‌دهد.

در حالی که زنی مانند «ستاره فرمانفرماییان» که در نظر آنان «ضدانقلاب و طاغوتی» محسوب می‌شد از قضا تنها زنی بود که یک تنه در برابر «آتش سوزی در شهر نو» ایستادگی کرد. ستاره فرمانفرماییان واقعه آتش سوزی شهر نو را در خاطرات‌اش چنین شرح می‌دهد: «یک روز بعد از ظهر در آبان ماه، از مرکز رفاه اجتماعی ما در محله بدنام شهر[شهرنو]، تلفن کردند تا خبر تهاجم گروهی از مردان متعصب را به خانه‌های زنان بدنام «محله» اطلاع دهند. مدیر مرکز در حالی که سراسیمه و مضطرب می‌نمود گفت گروهی از «ریشوها» شروع به تخریب و آتش زدن خانه‌ها «قلعه» کرده‌اند و پلیس و نیروهای آتش نشانی هم از ارائه کمک، خودداری می‌کنند. من به سرعت از دفترم بیرون آمدم و از ذبیح خواستم چند تن از دانشجویان را، که در مدرسه پرسه می‌زدند، جمع کند و سپس به اتفاق، سوار استیشن شدیم و با سرعت تمام به سوی محله بدنام شهر حرکت کردیم.» (فرمانفرماییان، ص ۳۶۱ - ۳) ستاره فرمانفرماییان در ادامه شرح می‌دهد که چگونه پلیس را وادار به دخالت می‌کند و چگونه با شاگردانش برخی از زنان روسپی را از آتش نجات می‌دهند و سرانجام، آتش را مهار می‌کنند: « شاگردان‌ام همگی از هواداران نهضت [آیت‌الله] خمینی بودند و با وجودی که کاملا محسوس بود با مهاجمین همفکراند، اما از انجام وظیفه مددکاری‌شان به بهترین نحو ابا نداشتند» (همان، ص ۳۶۳) واقعهٔ نجات جان روسپیان، سبب آشنایی‌اش با آیت‌الله سید محمود طالقانی می‌شود و همین امر سبب می‌گردد که با وساطت آیت‌الله طالقانی، ستاره فرمانفرماییان از مهلکه «دادگاه انقلاب» بیرون بیاید و به سرنوشت برخی از دیگر زنانی که وابسته به حاکمیت شاه شناخته می‌شدند، گرفتار نشود.

از آوردن این واقعه تاریخی می‌خواهم به این نتیجه برسم که غیر از بحث «حجاب اجباری»، در همان دوران انقلاب، اتفاقات بسیاری بر زندگی و حقوق زنان هوار شد که متأسفانه از واکنش زنان انقلابی ضدحجاب، در برابر این وقایع، اخباری در دست نیست.

انزوای زنان منتقد اجباری شدن حجاب

اکثر زنانی که در اوایل انقلاب در جریان بحث حجاب اجباری از سوی حاکمان تازه، از این موضوع «جا خورده بودند» و برای‌شان حتی «شوک آور» بود عمدتاً زنانی بودند که در طول یک دهه قبل از انقلاب، در خارج از کشور زندگی و تحصیل می‌کردند و به طور مستقیم و چهره به چهره در جریان آنچه درون جامعه طی یک دهه قبل از انقلاب گذشته بود قرار نداشتند. برای نمونه مؤسسان «اتحاد ملی زنان» (تشکلی که در سال‌های اوایل انقلاب از دل گروه-های چپ شکل گرفت) در مورد شکل‌گیری این سازمان می‌گویند: «اکثر مؤسسان اولیه این سازمان، روشنفکرانی بودند که در خارج از کشور به مبارزه سیاسی علیه رژیم شاه اشتغال داشتند و پس از قیام به ایران بازگشتند» (متین، ۱۳۷۳، ص ۱۱). در واقع در تظاهرات ضدحجاب اجباری در سال ۵۷ بخشی از زنان چپگرا (از جمله برخی از اعضای اتحاد ملی زنان) حضور داشتند که از خارج به ایران باز گشته بودند. بعضی از این زنان، دانشجویان دختر شاغل به تحصیل در خارج از کشور بودند که به خاطر شرکت در انقلاب و تجربه‌ی فضای انقلابی به وطن‌شان بازگشته بودند. در آن زمان «حدود ۵۰ درصد دانشجویان خارج از کشور را در سال ۱۳۵۶ زنان تشکیل می‌دادند.» (ساناساریان، ۱۳۸۵).

یکی از همین زنانی که به گروه‌های چپ در خارج از کشور پیوسته بود و با انقلاب وارد ایران شده بود در مصاحبه‌ای می‌گوید: «در بهمن ۱۳۵۷، حدود یک هفته پس از انقلاب، به ایران رفتم. پس از ده سال این نخستین سفر من به ایران و از ده سالگی تا آن زمان دومین‌بار بود که از ایران دیدار می‌کردم». او یکی از هزاران زنی است که از خارج بازگشته که به گفته خودش در تظاهرات ضدحجاب اجباری شرکت داشته، اما همین فرد در خاطرات‌اش به این که تا چه حد دیدگاه‌اش نسبت به آنچه در جامعه در قبل از انقلاب می‌گذشت متفاوت بوده اشاره می‌کند و این فاصله دیدگاه خود و هم حزبی هایش را

چنین شرح می‌دهد: «از نظر سیاسی گروه‌های چپ روحیه خود را می‌باختند، بسیاری از آنان دریافتند که تعبیرهایشان از شرایط در ایران تا چه پایه نادرست بوده و آنان تا چه حد از طبقات کارگر دور بوده‌اند. در پایان یک تظاهرات، عده‌ای از ما برای گفتگو با کارگران درباره اهمیت تداوم انقلاب تا رسیدن به دموکراسی واقعی در جمع کارگران باقی می‌ماندیم. کارگران با ادب به حرف‌های ما گوش دادند. هنگامی که آن‌ها را ترک می‌کردیم، یکیشان دستش را برای ما تکان داد و با خنده و تفریح به انگلیسی گفت: بای بای. از این بهتر نمی‌شد بیگانه بودن ما را با آن کارگرانی که متحدان طبیعی خویش می‌پنداشتیم، نشان داد» (مهناز افخمی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)

البته این زنان خارج از کشور که مبارزه‌شان با شاه را در کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور پیش می‌بردند، پس از بگیر و ببندها و خشونت‌های اول انقلاب، بسیاری‌شان به خارج از کشور بازگشتند و از همین رو وقتی در سال **۱۳۵۹** حجاب اجباری دوباره مطرح و به قانون تبدیل شد، تنها زنان شاغل در ادارات دولتی و نیز زنانی که با حکومت سابق به نوعی همدلی داشتند، روند اعتراض به حجاب اجباری را پیش بردند. در واقع همین گروه از زنان، نیروی اصلی در شکل‌دهی و راه‌اندازی کمپین «پوشیدن لباس سیاه در اعتراض به حجاب اجباری» بودند: «وقتی که فرمان آیت‌الله خمینی به اجرا گذاشته شد، حدود **۲۵۰۰** زن با پوشیدن لباس سیاه بر علیه این قانون اعتراض کردند. آن‌ها شامل زنان شاغل، تحصیل کردگان غرب، غیر مذهبی‌ها و هواداران شاه بودند. تعداد شرکت کنندگان در این اعتراض به چند دلیل از تعداد زنان در تظاهرات یکسال پیش کمتر بود: **۱**- بسیاری از زنانی که می‌توانستند کشور را ترک کنند، از ایران رفته بودند. **۲**- احساس ناامیدی و ترس از حمله‌ی متعصبین، بسیاری از زنان را از صحنه‌ی اعتراضات دور نگاه می‌داشت و **۳**- فضای سیاسی-اجتماعی بسوی سرکوب بیشتر پیش می‌رفت و هزینه‌ی شرکت در یک تظاهرات اعتراضی زنان را بالا می‌بُرد.» (ساناساریان، ۱۳۸۵) در حقیقت در

اولین تظاهرات ضد حجاب اجباری در ۸ مارس «حدود ۵۰۰۰ تا ۸۰۰۰ زن در دانشگاه تهران دست به گردهمایی و تظاهرات زدند.» (همان) در صورتی که در سومین تظاهرات، این تعداد به ۲۵۰۰ تن رسید. این درحالی است که حکومت جدید «تظاهراتی با حدود صدهزار مرد و زن با حجاب، برای حمایت از جمهوری اسلامی به راه انداخت» (همان).

بخشی دیگر از این زنان انقلابی هم که در داخل کشور زندگی و مبارزه می‌کردند، کسانی بودند که به واسطه حضور در «سازمان‌های مخفی و زیرزمینی» (مثل حزب توده ایران، سازمان چریک‌های فدایی خلق و....) اساساً خبر نداشتند که در بطن جامعه و در روابط روزمره زندگی مردم چه اتفاقات عظیم فرهنگی و سیاسی و نمادین دارد نضج می‌گیرد. یعنی آن‌ها هم در دایره بسته سازمان‌های مخفی، اغلب‌شان «به یک باره» از پدیدار شدن اجبار در پوشیدن حجاب (و سر برآوردن شعار: یا روسری، یا تو سری)، شگفت زده شدند. از زاویه این بخش از زنان جدامانده از جامعه نیز، «اجباری شدن حجاب» احتمالا یک پدیده جدید و خلق الساعه جلوه می‌کرد، درحالی که حداقل از یک دهه قبل از آن، در «مدارس» و خیابان‌ها (و نه لزوماً در دانشگاه ها) چادر و مانتو و روسری به شکلی غیرعادی، رو به گسترش نهاده بود. باید به یاد داشت که در زمان شاه، «فضای دانشگاه» برخلاف امروز، قشرهای مختلف مردم را نمایندگی نمی‌کرد بلکه عمدتاً در محدوده‌ی گروه‌های «الیت» جامعه قرار داشت، درحالی که فضای موجود در مدارس و به‌ویژه «دبیرستان ها»، که روسری و چادر سر کردنِ دانش‌آموزان دختر، رو به گسترش نهاده بود در واقع نشانه و بازتابی از واقعیت انکارناپذیری بود که در بطن و بافت جامعه به وقوع می‌پیوست.

حجاب اجباری در سایه عدم اتحاد میان زنان

اما چطور آن تعدادِ به نسبت اندک زنان مخالف حجاب اجباری می‌خواستند

در برابر موج حجاب خواهی که پیش از انقلاب و در طول بیش از یک دهه، به شدت گسترش پیدا کرده بود، به مبارزه برخیزند؟ آن هم زمانی که بخشی از همین تعداد زنانِ مخالف حجاب اجباری مسئله مخالفت با رژیم سلطنتی برایشان اولویت داشت و مهم‌تر از خواسته‌ها و حق انتخاب نوع پوشش‌شان بود از این رو می‌بینیم که اولا در تجمعات اعتراضی اسفند ۵۷، گروه‌های چپ با زنانی که آنان را هوادار شاه می‌دانستند در جهت اعتراض به حجاب، ائتلافی نکردند وآنها «بدون هماهنگی و هیچ رابطه‌ای با هم عمل می‌کردند» (ساناساریان، ۱۳۸۵) و در ثانی یکی از عوامل مهم فروکش کردن تجمع‌های اعتراضی علیه حجاب اجباری «این نگرانی بود که طرفداران رژیم گذشته به درون تظاهرات کنندگان نفوذ کنند و آن را به اعتراضی علیه انقلاب تبدیل کنند» (همان). جالب است که حتا زنانی که به شدت نگران حجاب اجباری بودند و می‌خواستند در برابر گسترش آن، واقعاً مبارزه کنند باز هم خط قرمزشان نه «خواسته خود» بلکه همچنان همان خط‌کشی‌های سیاسی‌شان بود که از همان دوره‌ی قبل از پیروزی انقلاب، ادامه پیدا کرده بود. به‌طوری که آنان نتوانستند اتحادی محکم در برابر حجاب اجباری را ایجاد کنند چرا که وابستگی آن‌ها به احزاب مختلف از همکاری نزدیک‌تر میان خودشان جلوگیری می‌کرد. به‌طوری که زنان انقلابی آن زمان، هرگونه اتحاد با زنان موافق قانون اساسی مشروطه و رژیم شاه را به شدت رد می‌کردند. برای نمونه در همان بحبوبه‌ی این تجمعات اعلام می‌کنند: «به ما گفته‌اند، که مدافعین قانون اساسی هستیم. دوستان، زنانی که به نام قانون اساسی چه در دوران بختیار و چه امروز به خیابان‌ها ریختند، قانون اساسی را نخوانده‌اند. قانون اساسی ایران نه حق رأی به زن‌ها داده و نه حق انتخاب شدن. بنابراین اگر زنی به نام قانون اساسی به خیابان آمده در گوشش خوانده‌اند، از جانب عمال رژیم سابق تحریک شده است و ما رژیم سابق را با تمام نهادها و قوانینش نفی می‌کنیم همراه با قانون اساسی اش» (متین، ۱۳۷۸، ص ۳۶۰)

بحث این نیست که در آن دوره‌ی انقلاب، اتحاد و همبستگی بین نیروهای انقلابی وجود نداشت اتفاقاً به شکل خیلی گسترده‌ای هم وجود داشت و نیروهای انقلابی برای سرنگونی رژیم پهلوی (و نه بر محور خواسته‌ها و مطالبات دموکراتیک موردی و خاص) با همه نیروهایی که خواهان سرنگونی آن رژیم بودند، متحد شدند. از همین رو زنان انقلابی نسل گذشته که در احزاب اپوزیسیون ضدشاه فعال بودند همه‌ی ائتلاف‌ها و اتحادهای سیاسی احزاب‌شان با دیگر نیروهای سیاسی و مذهبی، به منظور سرنگونی حاکمیت پهلوی را با آغوش باز پذیرفته بودند و برای رسیدن به هدف‌شان معتقد بودند که «اتحاد با هیچ نیرویی را نباید از دست داد» ولی هنگامی که پای منافع و حقوق خودشان به میان آمد و مثلا موضوع عاجل «اتحاد و همبستگی» با زنان مدافع رژیم پهلوی به منظور ایستادگی در مقابل تحمیل حجاب به میان کشیده شد، حاضر به ائتلاف و اتحاد با آنان نبودند. شاید دلیل اصلی این مخالفت، آن بود که خود زنان انقلابی «خواسته‌های جنسیتی خودشان» را اولویت نمی‌دانستند بنابراین موضوع «ضدیت با سلطنت و غرب و امپریالیسم» را همچنان موضوع محوری و اولویت اصلی، برای اتحاد می‌دانستند. در واقع برای این زنان مخالف حجاب اجباری، زنان حامی رژیم سلطنتی (که آن‌ها نیز مخالف اجباری شدن حجاب بودند) را به عنوان نیروی «غیرخودی» به حساب می‌آوردند و از نظر آنان، این زنان، متحد انقلاب ضدامپریالیستی محسوب نمی‌شدند.

حال پرسش این است که با تسلط چنین دیدگاهی چطور آن تعداد اندک زنان انقلابی که مخالف حجاب اجباری بودند می‌توانستند امیدی به پیروزی داشته باشند؟ می‌خواهم بگویم که مسئله فقط این نبود که مردان روشنفکر در سازمان‌های انقلابی از این زنانِ مخالف حجاب اجباری حمایت نکردند بلکه خود این زنان انقلابی نیز که برای مخالفت با حجاب اجباری ـ حتا برخلاف احزاب سیاسی‌شان ـ حرکت کردند باز هم همان معیارهای غیردموکراتیک را

برای ائتلاف در جنبش ضدحجاب اجباری‌شان، به صورت پُر رنگ و تعصب آلود، پی می‌گرفتند و هرگز حاضر به اتحاد با نیروهای ـ به اصطلاح «غیرخودی» ـ بر اساس خواسته‌های جنسیتی خود نبودند.

از آوردن این مثالها و ذکر حوادث تاریخی می‌خواهم به این نتیجه برسم که شاید بتوان گفت مشکل گروه‌های زنان انقلابی مخالف «حجاب اجباری»، عمدتاً آن بود که خودشان نیز حامل و عامل بسط «ارزش‌هایی دموکراتیک و کثرت‌گرا» نبودند که بتوانند با چنین ابزاری، به مقابله با اتفاقات ناگواری که بر سر زنان هوار می‌شد بپردازند. نویسنده‌ای به نام «دیانا» نیز در مقاله‌ای در «کتاب جمعه» (که متعلق به نیروهای چپ و روشنفکری بود) در همان سال ۵۸ می‌نویسد: «... بخش وسیعی از زنان، حجاب اسلامی را به عنوان یک حرکت ضد امپریالیستی در جهت نفی تصویر زن عروسکی پذیرفتند.. بسیاری از زنان تحصیل‌کرده با پذیرفتن حجاب می‌خواهند تصویر زن عروسکی، یا بطور کلی، معیارهای فرهنگ غرب را مردود قلمداد کنند. امّا حجاب، الزاماً، جنبه‌های منحط فرهنگ غرب را کنار نمی‌زند. حجاب حتا به عنوان یک نماد نیز نمی‌تواند بازتابندهِ کلیّت مبارزات ضد امپریالیستی یا ضد غربی باشد.» (کتاب جمعه، سال اول، شماره ۳۰، ۲۳ اسفند ۱۳۵۸)

همانطور که می‌بینیم، مسئله خانم «دیانا» حتا پس از طرح «حجاب اجباری» و پس از انقلاب، بر سر آن است که آیا «حجاب» می‌تواند «کلیت مبارزات ضد امپریالیستی یا ضدیت با جنبه‌های منحط فرهنگ غرب» را نشان بدهد یا نه؟

برای آن که نحوه نگاه و قضاوت زنانی را که در آن زمان حتا در مورد «حجاب» نقد داشتند را بهتر متوجه شویم، به بخش‌های دیگر همین مقاله خانم «دیانا» و قضاوت ایشان در مورد اصلاح «قوانین مربوط به خانواده» رجوع کنیم. ایشان می‌نویسد: « طرح قوانین حمایت از خانواده از طرف رژیم وابسته شاه و برنامه‌ریزان امپریالیسم، در واقع طرحی در حد بقیه قوانین «انقلاب سفید» و در جهت تحکیم بنای سرمایه‌داری بود... امپریالیسم از یک سو برای جلوگیری از

رشد اجتناب ناپذیر جنبش‌های آزادیبخش و از سوی دیگر برای هموار کردن راه نفوذ روابط اقتصاد سرمایه داری و گسترش سیستم پولی پیشرفته، یک سلسله اقدامات اصلاحی را در کشورهای جهان سوم طرح‌ریزی کرد. در ایران، قوانین اصلاحات ارضی و قانون حمایت خانواده، از رده این‌گونه طرح‌های اصلاحی بودند. قانون حمایت خانواده، در حقیقت، در خدمت آزاد کردن نیروی ارزان کار زن بود تا نیازهای تولیدی جامعه سرمایه داری سهل‌تر برآورده شود... باید متذکر شد که وجود این قوانین به ظاهر مترقی، علیرغم عدم ضمانت اجرایی، نقش منفی بزرگی در زندگی سیاسی زن ایرانی ایفا کرد، یا در حقیقت همان نقشی را بازی کرد که مورد نظر برنامه ریزان امپریالیسم بود. به این معنا که وجود این قوانین سبب رکود حرکت‌های مشخص مبارزاتی زنان در دوران رژیم شاه شد» (همان)

در واقع چطور می‌توان انتظار داشت با این ابزارهای گفتمانی که «خانم دیانا» و همفکران ایشان در آن زمان ساخته و پرداخته بودند، به نفع گسترش حق انتخاب زنان ایران حرکت و بسیج عمومی، صورت گیرد؟

با رجوع به مقالات دیگر «کتاب جمعه» که به مناسبت ۸ مارس سال ۱۳۵۸ منتشر شده بود می‌توان چنین نگرش‌هایی را که از اساس نمی‌تواند ابزاری برای حمایت از «حقوق دموکراتیک» همچون «حق انتخاب پوشش» باشد به روشنی مشاهده کرد. برای نمونه در مقاله دیگری در کتاب جمعه، نویسنده تأکید می‌کند: «از جنبش و تظاهرات دلیرانه زنان ملت، در روز هشتم مارس یک سال می‌گذرد،... اما در میهن ما برخی از مطبوعات و نیز مسئولان تلویزیون علیه این حرکت انقلابیّ زنان، خصمانه موضع گرفتند. تلویزیون با بردن دوربین روی چهره چند زن رنگ و روغن زده، واقعیت را دگرگونه جلوه داد و کوشید توده وسیع زنان زحمتکش، روشنفکر و انقلابیّ را همچون گروهکی وابسته به‌ساواک و ارتجاع قلمداد کند.» (کتاب جمعه،۸ مارس، ۱۳۵۸)

با اندکی دقت متوجه می‌شویم که واژگان «چند زن رنگ و روغن زده»

همان واژگانی است که در سال‌های پیش از انقلاب، نمایانگر «زن غرب زده و عروسک فرنگی، و مدافع آمریکا» است و موضع‌گیری علیه آن، موضع‌گیری علیه حاکمیت شاه و غرب محسوب می‌شده است. در واقع این همان ارزش-هایی است که پیش از انقلاب توسط گروه‌های مختلف علیه شاه، نهادینه شده بود و از این رو پس از انقلاب نیز چنین ارزش‌هایی طبعاً نمی‌توانست پشتوانه جنبشی دموکراتیک برای احیای «حق انتخاب پوشش» باشد.

نمونه دیگری از این دست ارزش‌ها را می‌توان در اساسنامه «اتحاد ملی زنان» یافت: «در رابطه با حرکت‌های ملی، ما مبارزه علیه امپریالیسم را از اساسی‌ترین هدف‌های خود می‌دانیم زیرا جامعه سرمایه داری و سرمایه داری وابسته به امپریالیسم است که زنان زحمتکش را استثمار می‌کند، نابرابری حقوق زن و مرد را سبب می‌گردد، و از زنان، موجودات تجملی و مصرف کنندگان کالاهای تجملی می‌سازد و از این طریق اقتصاد وابسته و جامعه مصرفی را تحکیم می‌بخشد.». (متین، ۱۳۷۸، ص ۳۲۴).

واژگانی همچون «موجودات تجمّلی» در واقع همان کلیدواژه‌های بوده است که در ادبیات گروه‌ها و شخصیت‌های مذهبی و غیرمذهبی علیه «زن مدرن» و نیز تخطئه دستاوردهای کنشگران زن در حوزهٔ «حقوق زنان» وجود داشت.

در مجموع به نظر می‌رسد زنان انقلابی و چپ در آن دوران دو نوع سمبل از زن را در برابر «زن عروسک فرنگی و تجملی» داشتند که از قضا هیچ کدام نمی‌توانست ارزش‌هایی را که پشتوانه «حجاب اجباری» بود زیر سئوال ببرد: یکی، زن چریک و جان بر کف بود که سال‌ها بعد از انقلاب نیز همچنان نماد درخشان مبارزه‌ی «زنان» قلمداد می‌شود: «پرشکوه‌ترین مرحله‌ی مبارزات زن ایرانی با جنبش سیاهکل شروع می‌شود... در این دوران شجاعت و فداکاری زنان حماسه آفرین می‌شود. » (کتاب جمعه، ۱۳۵۷، ص. ۴۰) و دوم، نماد و سمبل مقدسی به نام «زن کارگر» است. نیروهای انقلابی (به‌ویژه زنان هوادار این

نیروها) که عمدتاً از طبقات متوسط و بالای جامعه بودند از منافع و خواسته‌های طبقه خود در گذشتند و سمبل‌های زن در حاکمیت شاه را که به نوعی نماینده خودشان (حداقل در حوزه سبک زندگی) بود طرد کردند و در خیالات و ذهنیات‌شان، خود را «نماینده کارگران و زحمتکشان» دانستند و از این زاویه با خواسته‌ها و ارزش‌های کارگران، خود را تعریف کردند. در آن زمان «زنان طبقه کارگر و روستایی» (و نیز زنان حاشیه نشین شهری) در واقع حجاب برای-شان نوعی «پوشش فقر» بود، و طبیعتاً «حجاب اجباری» در زندگی فقر زده‌شان، موضوعی آزاردهنده و مهم تلقی نمی‌شد از همین رو بعد از انقلاب، زنان روشنفکر و انقلابی با تناقضی آشکار و بن بستی لاینحل، روبرو شدند.

با این نشانه ها، شاید بتوان نتیجه گرفت که در فضای دو قطبی که در جنبش ضدشاه توسط همه‌ی نیروهای انقلابی پدید آمده بود، فقط دو نوع الگوی زن، شناخته و مورد پذیرش بود: «مدلی که روشنفکران برای زن ایرانی به طور اعم ترسیم کرده بودند: یا زن بورژوای غرب زده و عامل نفوذ فرهنگ استعمار بود، و یا زن کارگر انقلابی!» (شهشهانی، فرهنگ و توسعه، ۱۳۷۶).

عاطفه گرگین در مقاله‌ای که در کتاب «بازبینی تجربه اتحاد ملی» به نگارش درآورده می‌نویسد: «بعد از برگزاری برنامه اتحاد ملی زنان در رشت، مسئله تظاهرات زنان به خاطر حجاب اجباری روی داد. شعار «یا روسری، یا توسری» از طرف حزب الله به خیابان‌ها آمد و زنان وادار به تظاهرات علیه حجاب اجباری شدند.... ولی بنا به دستور «پیشگام» فدایی، با عجله دختران و زنان عضو و هوادار خود را به حجاب لازم دعوت نمود و خود اتحاد ملی زنان، باحجاب شد و به خیابان‌ها آمد تا در تظاهرات زنان شرکت کند و با دادن روسری به آنان و با دادن دستمال برای پاک نمودن رژ لب و... خانم‌های تظاهرکننده را به آرامش در برابر توسری دعوت نمود» (متین، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴)

این مسئله که اتحاد ملی زنان «حجاب» و «پاک کردن رُژ لب» را در آن راهپیمایی‌ها انتخاب کرد، مربوط به این نمی‌شد که مثلا روشنفکران مرد و

سازمان‌های انقلابی‌شان، «حجاب» را فرعی می‌دانستند، بلکه مربوط می‌شد به این که اتفاقاً «نحوه پوشش زنان» یکی از مظاهر اصلی انقلاب شمرده می‌شد و آن‌ها نمی‌خواستند علیه یکی از «مظاهر اصلی انقلاب خودشان» قد علم کنند و از انقلاب «خارج» شوند. یعنی نمی‌شد بدون هیچ پشتوانه‌ی مشروع و ابزاری از پیش تدارک شده، با «مظاهر انقلاب» و ارزش‌هایی که خودشان نیز با جانفشانی در ساختن و تأسیس آن مشارکت داشتند، مبارزه کنند. شاید در همین بستر معرفتی است که مثلا خانم هما ناطق پژوهشگر برجسته و نام آور تاریخ کشورمان نیز در ۲۱ اسفند ۱۳۵۷ می‌نویسد: «باید با مجاهدین همراه باشیم، حتا اگر روسری به سر کنیم، به شرط آن که ما بدانیم به نام ما توطئه نمی‌شود و نظام شاهنشاهی برگردانده نمی‌شود... جدا شدن ما از مردم همان چیزی است که نظام سابق می‌خواست». (همان، ص ۳۶۱)

فراموشی «حق انتخاب پوشش» از دیروز تا امروز

مجموعه عوامل و رخدادهایی که شرح آن گذشت نشان می‌دهد که «جنبش ضدشاه» یک جنبش مدنی با خواسته‌های دموکراتیک نبود بلکه یک جنبش ایدئولوژیک بود که سرانجام به انقلاب ۵۷ منتهی شد و در این انقلاب نیز آن بخش از نیروهای سیاسی درون این جنبش که نفوذ بیشتر و مقبولیت گسترده‌تری در جامعه داشتند (هواداران اسلام سیاسی) با کنار زدن رقبای سیاسی خود، دولت جمهوری اسلامی را تشکیل دادند. همچنین دیدیم که یکی از رویکردهای مهم (اما اعلام نشده و زیرپوستی) که توسط اکثریت گروه‌های مشارکت کننده چه اسلام‌گرا و چه غیرمذهبی در جنبش ضدشاه بازتولید می‌شد ضدیت با «زنان مدرن و متجدد» بود. در واقع تیر حمله این جنبش انقلابی برای هدف قرار دادن «امپریالیسم و ارزش‌های لیبرالی غرب» از قلب «زن مدرن» گذر می‌کرد. از همین رو سمبل‌های اعتراضی این جنبش نسبت به حاکمیت شاه، برای مثال در حوزه سینما، فیلمی مانند «قیصر» (با محوریت

«ناموس پرستی»)، یا در حوزه ادبیات، داستان‌هایی همچون «کلیدر» (با محوریت تقدّس زن روستایی و تحقیر زن شهری مدرن)، و در حوزه سیاسی، مسئله محوری‌اش «امپریالیسم» و «غربزدگی» با نمادپردازی تحقیرآمیز از «زن عروسک فرنگی»، و افشاگری هایش نیز اغلب بر «نحوه لباس پوشیدن زنان خاندان سلطنتی» و... قرار داشت. در این میان بخشی از زنان طبقه متوسط جدید شهری نیز ناآگاهانه علیه منافع خود با این جنبش همراه شدند و سرآخر همین گفتمان‌ها و نمادهای این جنبش انقلابی علیه «زن مدرن»، بعد از انقلاب (و طی حوادث و رخدادهایی که در فصل بعد به آن پرداخته شده) به «قانون» بدل شد و حجاب اجباری و لغو قانون خانواده و... را برای آنان به ارمغان آورد.

از این زاویه است که به نظر می‌رسد، گفتمان‌ها و ارزش‌هایی که امروز حول و حوش مسئله «حجاب» در میان اپوزیسیون حکومت فعلی وجود دارد نیز می‌تواند جهت‌گیری نظم سیاسی در آینده را نشان بدهد، هم از این روست که باید در مورد نحوه مواجهه نیروهای سیاسی اپوزیسیون کنونی با آنچه در حاکمیت اتفاق می‌افتد حساس بود. زیرا گفتمان و نحوهٔ برخورد نیروهای سیاسی و اجتماعی با آنچه در حکومت به آن انتقاد دارند و نفی‌اش می‌کنند، سمت و سویی را که در آرایش نظم سیاسی در آینده پی خواهند گرفت، نشان می‌دهد.

حالا پس از **۳۲** سال، اگر می‌خواهیم ریشه‌های برآمد «اجباری شدن حجاب» را بررسی کنیم، ناچاریم که نسبت به همه‌ی مؤلفه‌ها و گفتمان‌هایی که حداقل طی دو دهه پیش از انقلاب شکل گرفته بود و از قضا ما زنان نیز خودمان در آن شریک بوده‌ایم به طور منصفانه بررسی کنیم تا از پرتو این داوری منصفانه، حداقل بتوانیم مشخص نماییم که در کجاها اشتباه کرده ایم، و آیا امروز بار دیگر در همان دایره‌ی بسته‌ی تکرار اشتباهات ــ اما به شکلی وارونه ــ قرار نگرفته ایم؟

برخی از زنان که تصور می‌کنند به خاطر پرداخت هزینه‌های گزاف گذشته

ناشی از وقایع انقلاب، «درس گرفته‌اند» و بنا دارند که امروز به گونه‌ای «متفاوت» عمل کنند متأسفانه گاه می‌بینیم که با دنباله روی از برخی گفتمان-های ایدئولوژیک و قهرآمیز (و نه حق مدار و مدنی)، باز هم ناخواسته در برابر «حق انتخاب آزادانه زنان» می‌ایستند. اگر آنان، زمانی (پیش از انقلاب) بخشی از زنان جامعه را با عنوان «زنان عروسک فرنگی» و «مزدوران حاکمیت شاه و امپریالیسم» نفی می‌کردند و با چنین انگ هایی، مبارزات آنان را برای دستیابی به حقوق زنان تخطئه و حتا آنان را از روند مبارزه علیه حجاب اجباری در اوایل انقلاب کنار می‌گذاشتند، امروز نیز برخی از همان‌ها، «زن محجبه» را «مزدور حاکمیت کنونی» تلقی کرده و سعی می‌کنند آنان را از روند مبارزه برای احقاق حقوق زنان کنار بگذارند. اگر آن زمان از نظر زنان انقلابی، مقوله «فمینیسم»، به تلویح یا تصریح، مزدوری امپریالیسم و غرب معرفی می‌شد و بدون چون و چرا فمینیسم به عنوان یک موضوع «انحرافی» و عامل تفرقه در صفوف انقلابیون، نفی می‌شد، امروز «فمینیسم اسلامی» به عنوان مزدوری حاکمیت تلقی می‌گردد و بدون چون و چرا نفی می‌شود. فقط در این میان مسئله آن است که برای این دسته از زنان نفی‌گرا نوک پیکان حمله‌شان از نشانه گرفتن امپریالیسم و «حکومت وابسته به آن» یعنی محمدرضاشاه به حکومت جمهوری اسلامی تغییر یافته و بنابراین آن زمان «فمینیسم» را مقوله‌ای «امپریالیستی» تلقی می‌کردند و بخشی از کنشگران حقوق زن با این اتهام (چون فمینیست‌اند) نفی و طرد می‌شدند، و امروز نیز بخش دیگری از زنان به اتهام طرفداری از «فمینیسم اسلامی» (که مفهومی «حکومتی» معرفی‌اش می‌کنند) نفی و طرد می‌شوند. اما مشکل اصلی همچنان پابرجاست و آن هم وجود و حضور «متر و معیارهایی» غیر از منافع زنان و حق انتخاب آنان است.

اگر در زمان شاه، قطب‌بندی بین المللی یعنی «سرمایه داری / کمونیسم» سبب می‌شد که زنان انقلابی، هر زن کنشگری را که به «سرمایه داری» و «امپریالیسم» فحش نمی‌داد، مزدور امپریالیسم و حکومت شاه قلمداد کنند و

چنین فضایی مبارزات روشنفکران لاییک و مذهبی در جنبش ضدشاه را به سمت و سویی چنین پُر هزینه سوق داد، امروز هم دو قطبی «اسلام/ غرب» که بر فضای بین‌المللی غلبه یافته سبب شده که زنان انقلابی امروز نیز هر زنی را که به «اسلام» فحش ندهد و آن را مسبب همه بدبختی هایش ندانند، مزدور حاکمیت قلمداد کنند.

روشن است که چنین نگرش ایدئولوژیک یک بار دیگر می‌تواند مبارزات حق‌طلبانه ما زنان را به سمت و سویی غیردموکراتیک تنزل دهد و باز هم به جای اولویت قائل شدن برای «منافع زنان جامعه»، وارد این مجادلات تخاصم-آمیز بین‌المللی (بینا دولتی) شویم. یعنی با توجه به قطب بندی‌های جدید در سطح جهانی، امروز دیگر آن «فمینیسم غربی» که به عنوان عامل امپریالیسم و دست نشانده حاکمیت تلقی می‌شد و «زن عروسک فرنگی» در زمان شاه که مورد نفرت جنبش ضدشاه بود، تغییر یافته و به نظر می‌رسد این بار، همان «زن عروسک فرنگی» با همان ویژگی‌های ظاهری‌اش، از سوی بخشی از اپوزیسیون به «مهم‌ترین نماد علیه حاکمیت امروز» تبدیل شده است. این بخش از اپوزیسیون ناراضی از وضع موجود اما فمینیسم اسلامی را با قاطعیت، دست نشانده حاکمیت و «زن محجبه» را نیز مزدور «حاکمیت سیاسی وقت» قلمداد می‌کند، و با این قضاوت سیاسی و ایدئولوژی‌زده، زنان مسلمان برابری‌طلب را از روند مبارزه برای کسب «حقوق زنان» حذف می‌کنند.

اکنون پس از گذشت **۴۵** سال از جنبش ضدشاه و **۳۲** سال از برقراری قانون حجاب اسلامی، شاید موسم آن فرا رسیده باشد که یک لحظه با خودمان خلوت کنیم و به طور جدی و مسئولانه‌تر به این موضوع بیندیشیم که اگر بازهم چنین گفتمان قطبی و تخاصمی عملا بر فضای درونی کشور و به-خصوص بر جنبش زنان مسلط گردد به راستی چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ یعنی اگر بار دیگر چنین رویکردی تفوّق یابد آنچه در پراتیک اجتماعی و مدنی کنشگران، فراموش می‌شود آیا «حق انتخاب آزاد زنان بر پوشش خود» نیست؟

فصل چهارم

انقلاب ۵۷ و سرنوشت حجاب اسلامی

وقتی آیت‌الله روح‌الله خمینی پس از مراجعت به کشور، و بعد از ۲۸ روز اقامت در تهران به حوزه علمیه قم رفت و اظهار داشت که: «جمهوری دموکراتیک یک فرم غربی است و احکام اسلامی را جاری می‌کنیم»(کیهان، ۱۲ اسفند ۱۳۵۷) و چند روز پس از آن نیز طی سخنرانی دیگری چنین گفت: «الان وزارتخانه‌ها - این را می‌گویم که به دولت برسد - آن طوری که برای من نقل می‌کنند باز همان صورت زمان طاغوت را دارد. در وزارتخانه اسلامی نباید معصیت بشود. در وزارتخانه‌های اسلامی نباید زن‌های لخت بیایند. زن‌ها بروند اما باحجاب باشند. مانعی ندارد بروند کار کنند لیکن باحجاب شرعی باشند.» (کیهان، ۱۶ اسفند ۱۳۵۷) و به‌ویژه بعد که دولت موقت (به عنوان مسئول قوه اجرایی کشور) نیز اظهارات آیت‌الله خمینی در مورد حجاب شرعی را تأیید کرد، گروه‌هایی از زنان به‌ویژه زنان شاغل در ادارات دولتی، شوکه شدند و فردای همان روز در اعتراض، به خیابان آمدند و بدین ترتیب تظاهرات و تجمع‌های اعتراضی‌شان را طی یک هفته (از ۱۷ تا ۲۱ اسفندماه ۱۳۵۷) سازمان دادند. البته این تجمع‌ها و راهپیمایی‌ها پیش از این اظهارنظرها و به منظور دیگری تدارک دیده شده بود یعنی گروه‌های زنان به مناسبت ۸ مارس (روز جهانی زن) برگزاری این تجمع‌ها را از قبل سازماندهی و برنامه‌ریزی کرده بودند اما هم‌زمانی آن با

اظهارنظرهـای حاکمـان جدیـد در مـورد الـزام همـه زنـان بـه رعایـت حجـاب اسلامی، روند بسیج زنان را برای اعتراض به چنین اجباری، آسـان‌تـر و سـرعت بخشید.

مقاومت زنان علیه اجبار در پوشش و حجاب: از ۱۷ تا ۲۱ اسفند ۱۳۵۷

۱۷ اسفند ۵۷، بزرگترین راهپیمایی زنان: پنج‌شـنبه ۱۷ اسـفندماه ۱۳۵۷ همزمـان بـا روز جهانی زن، در تاریخ مبارزات زنان ایران، روز بسیار مهمی بود. زیرا در این روز تـاریخی بـود کـه بزرگتـرین تظـاهرات علیـه «حجـاب اجبـاری» در تهـران برگزار شد. بسیاری از روزنامه‌های آن زمان خبر برآمـدِ ایـن خیـز بلنـدِ زنانـه را برای حراست از آزادی و حق اختیار پوشش، به طور گسترده انتشار دادند. برای نمونه روزنامه کیهان نوشت: «در تهـران گـروه‌هـا و دسـتجات مختلـف زنـان از صبح امروز در خیابان‌های مرکـزی و شـمالی بـه مناسـبت روز جهـانی زن و بـه خاطر ابراز نظرات خود درباره حجاب، دست به راهپیمایی زدند. در راهپیمایی-های امروز زنان، تعداد زیـادی از دانـش‌آمـوزان مـدارس دخترانـه نیـز شـرکت داشتند...» (کیهان، ۱۸ اسفند ۱۳۵۷) در ادامه گزارش نیز چنـین مـی‌خـوانیم: «طبـق گزارش‌هـای رسـیده در ادارات و وزارتخانـه‌هـای مختلـف نیـز از صـبح امـروز جلساتی برای رسیدگی به مسائل مربوط به حجاب کـه طـی چنـد سـاعت اخیـر مطرح شده، به بحث و گفتگـو پرداختنـد و در برخـی از واحـدها، کارهـا بـرای چند ساعت دچار وقفه شد... کارکنان زن قسمت فروش بلـیط هواپیمـایی ایـران شعبه خیابان ویلا اعلام داشتند حجاب اجباری زن باید نجابت و پـاکی درون او باشد آن‌ها عقیده داشتند کـه حجـاب نبایـد اجبـاری باشـد. ایـن زنـان همچنـین گفتند روحانیون می‌توانند در این مورد اظهار نظر کنند اما نباید اجباری در کـار باشد و این مسئله باید به خود زن‌ها واگذار شود تا اگر خواستند چادر سر کننـد یا از پوشش دیگر استفاده کنند. از سوی این زنان به گفتـه خودشـان نماینـده‌ای به منزل آیت‌الله طالقانی فرستاده‌اند... امروز در مدارس دخترانه... مـدارس خـود

را تعطیل کردند و با تظاهرات به طرف دانشگاه تهران حرکت کردند... تعدادی از بیمارستان‌های تهران نیز امروز اعتراض‌هایی به نحوه‌ی روبرو شدن با مسئله حجاب شروع شد... در بیمارستان به‌آور زنان کارمند اعلام داشتند که اگر تصمیم قاطع و قانع کننده‌ای گرفته نشود سر کار خود حاضر نمی‌شوند.... زنان شاغل در مخابرات ۱۱۸ و قسمت ۱۲۴ نیز امروز در رابطه با مسئله حجاب دست به راهپیمایی زدند. کمیته بیداری زنان هم امروز پس از یک راهپیمایی طولانی در خیابان‌های تهران به طرف دانشگاه تهران حرکت نمودند... پیش از ظهر امروز عده‌ای از زنان شاغل در وزارتخانه خارجه، همراه با پلاکاردهایی که روی آن‌ها شعارهایی در رابطه با حجاب نوشته شده بود وارد دانشگاه شدند» (همان)

گزارش مفصل روزنامه کیهان نشان می‌دهد که در گردهمایی بزرگ اعتراضی زنان در ۱۷ اسفندماه ۱۳۵۷، زنان از اقشار و گروه‌های گوناگون اجتماعی (عمدتاً از طبقه متوسط شهری) در آن راهپیمایی تاریخی، شرکت کردند. در واقع تقارن برگزاری مراسم روز جهانی زن، با اعلام اجباری شدن حجاب، سبب شد که به شکلی گسترده، تظاهراتی بی‌سابقه که همه گروه‌های زنان را به رغم گرایش‌های متفاوت سیاسی و فکری‌شان، در خود جای داده بود، برپا شود. به‌طوری که تعداد شرکت کنندگان آن حرکت تاریخی در گزارش روزنامه کیهان هم آمده است: «در این هنگام و درحالی که برف می‌بارید ۱۵ هزار زن و دختر تهرانی چون دریایی خروشان از دانشگاه به حرکت در آمد. در خیابان فلسطین به نقل از خبرگزاری پارس این گروه که در زیر برف سنگین دست به تظاهرات زده بودند، سرانجام به کاخ نخست وزیری رسیدند. در آنجا چند زن به نمایندگی از زنان بر علیه حجاب اجباری سخنرانی کردند... در این هنگام عده‌ای از گاردهای انقلابی کاخ نخست وزیری برای پراکنده ساختن حدود ۱۵ هزار زن که در جلوی دفتر مهندس بازرگان دست به اجتماع و اعتراض زده بودند، اقدام به تیراندازی هوایی کردند... پس از آرام

شدن اوضاع، نمایندگان زنان خواستار ملاقات با نخست وزیر شدند. در دیدار با نخست وزیر، نمایندگان زنان از ایشان تقاضا کردند که به عنوان رییس دولت اجازه ندهد زنان ایران به دوران قرون وسطایی بازگردند. در پایان پس از قول و قرارهایی در ساعات پایانی شب، این اجتماع زنان به آرامی خاتمه یافت». (همان).

۱۹ اسفندماه: تظاهرات در مناطق مختلف پایتخت: راهپیمایی تاریخی ۱۷ اسفند زنان هر چند که خیلی پُر حاشیه و چالش برانگیز شده بود ولی همچنان به طور خودجوش ادامه می‌یابد و در روزهای بعد نیز در تهران و حتا در شهرستان‌ها تکرار می‌شود:

۱ ـ روز شنبه ۱۹ اسفند **۱۳۵۷**، استادان زن دانشگاه‌های تهران، به همراه زنان روشنفکر و گروهی از زنان هنرمند، تجمع اعتراضی دیگری را سازماندهی می‌کنند و با برنامه‌ریزی و هماهنگی قبلی، به سوی کاخ دادگستری تظاهرات می‌کنند. روزنامه کیهان از جمله روزنامه‌هایی است که خبر این تظاهرات را به خوبی پوشش می‌دهد و می‌نویسد: «در همان ساعت اولیه صبح، هزاران زن در کاخ دادگستری و محوطه‌های اطراف آن حضور یافتند. زنان حاضر در محل درحالی که شعار می‌دادند: **رهبر ما خمینی/ مرام ما آزادی**، خواستار رفع تبعیض از خود شدند. در این اجتماع هما ناطق استادیار دانشگاه تهران بیانیه سازمان ملی دانشگاهیان ایران را قرائت کرد که در این بیانیه آمده بود: ما مخالف حجاب نیستیم بلکه مخالف تحمیل آن هستیم، ما معتقدیم که تجاوز به حقوق و آزادی زن، تجاوز به حقوق و آزادی همگان است. زنان بی‌حجاب هرگز به زنان با حجاب توهین نکرده‌اند بنابراین ما خواستار احترام متقابل هستیم... سخنان خانم ناطق بارها با شعارهای تند زنان قطع شد» (کیهان، ۲۰ اسفند، ۱۳۵۷). زنان حاضر در دادگستری در پایان اجتماع خود، قطعنامه‌ای هم صادر کردند.

۲ ــ تظاهرات دوم، در این روز توسط گروهی از زنان شاغل در وزارت خارجه و تعدادی از هنرپیشگان زن تئاتر ایران و دیگر وزارتخانه‌ها در مقابل

ساختمان وزارت خارجه به وقوع پیوست. این زنان در پایان اجتماع خود، طی نامه‌ای سرگشاده خطاب به مهندس بازرگان خواسته هایشان را در ۵ مورد اعلام داشتند که مهم‌ترین آن‌ها حقوق یکسان برای زن و مرد و رفع تبعیض از زنان بود. (کیهان، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷)

۳ ــ سومین تظاهرات، در این روز توسط دبیرستان‌های دخترانه مرجان، هشترودی، نصر، خوارزمی، آذر، و هدف، به وقوع پیوست. دختران مدارس فوق به خاطر اعتراض به حجاب اجباری، از صبح کلاس‌های درس خود را تعطیل کردند و در محوطه‌های حیاط دبیرستان‌های خود اجتماع کردند... دختران دبیرستان‌های فوق پس از ساعاتی به صورت دسته جمعی و به صورت راهپیمایی و تظاهرات رهسپار دانشگاه تهران شدند و پس از اجتماع در دانشگاه از آنجا به صورت راهپیمایی و تظاهرات با عبور از خیابان انقلاب... به کاخ دادگستری رسیدند و در آنجا اجتماع کردند.... دختران اجتماع کننده که حدود ۵ هزار نفر بودند خواستار دیدار با وزیر دادگستری شدند تا حضوراً خواسته هایشان را ابراز کنند. (کیهان، ۲۰ اسفند، ۱۳۵۷)

تظاهرات در شهرستان‌ها در پشتیبانی از زنان در تهران: در پشتیبانی از تظاهرات زنان تهران، زنان از چندین شهرستان نیز به پشتیبانی پرداختند:

۱ – سنندج: شورای زنان سنندج از زنان دعوت به راهپیمایی کرد و صدها تن از زنان و دختران در این روز پس از پایان تجمع، قطعنامه‌ای در ۱۳ ماده و در حمایت و پشتیبانی از مطالبات زنان تهرانی صادر کردند.

۲ – اصفهان: حدود ۵۰ تن از زنان کارمند و دانشگاهی و دو تن از بانوان قاضی، طی راهپیمایی به دفاتر روزنامه‌های آیندگان و کیهان در اصفهان رفته و ضمن اعتراض به اجباری شدن حجاب، پشتیبانی خود را از قطعنامه زنان در تهران اعلام کردند. (همان)

۳ – آبادان: در آبادان یک صد نفر از زنان کارمند شرکت ملی نفت، پرستاران و کارمندان سایر ادارات به دادگستری آبادان رفته و علیه حجاب تجمع کردند.

۴ – تبریز: در تبریز هم چند دبیرستان دخترانه به عنوان اعتراض به برقراری حجاب اجباری از رفتن به سر کلاس خودداری کردند.

۵ ــ مشابه این اعتراض‌ها در شهرهای: شیراز، رشت، اهواز، مشهد، مسجدسلیمان، آمل و اندیمشک نیز وجود داشت که عمدتاً توسط دختران دانش‌آموز دبیرستان‌ها هدایت می‌شد و به شکل تعطیلی کلاس‌های درس و یا اجتماع در مراکز آموزش و پرورش استان ها، صورت می‌گرفت.

۲۰ اسفند ۵۷، تظاهرات زنان در مقابل ساختمان جام جم: در ۲۰ اسفند، زنان به دلیل پخش گزینشی اخبار تظاهرات‌شان و اعمال سانسور گزارش‌های مربوط به تجمع اعتراضی‌شان (در روز ۱۹ اسفند در برابر کاخ دادگستری) و نیز مصاحبه‌ای که با مسئولان رادیو و تلویزیون (مهندس غروی و محمد مجتهد شبستری) در تلویزیون در مورد حجاب انجام شده بود بار دیگر دست به تظاهرات زدند و علیه رادیو و تلویزیون شعار دادند. تجمع زنان سبب شد که بالاخره «صادق قطب زاده» رئیس وقت صدا و سیما ناگزیر به حضور در جمع تظاهرکنندگان شود. قطب زاده دلیل پخش نشدن کامل فیلم را نداشتن امکانات فنی، عنوان کرد. اما این سخنان توجیه‌گرانه، زنان معترض را راضی نکرد و برای همین، نمایندگانی از زنان برای مذاکره با قطب زاده به داخل ساختمان جام جم فرستاده شدند ولی نتوانستند با قطب زاده دیدار کنند.

۲۱ اسفند: تظاهرات اعتراضی زنان در دانشگاه تهران: زنان در روز ۲۱ اسفند ۱۳۵۷ نیز به تظاهرات پرداختند. این تظاهرات در حمایت از فراخوان «کمیته دفاع از حقوق زنان» برگزار می‌شد. آنان ضمن سر دادن شعارهای روزهای قبل، خواستار حمایت مقامات دولت طبق آنچه که وعده داده بودند شدند. «در این تظاهرات هزاران تن از زنان، متشکل از: کارکنان رادیو تلویزیون، صنعت نفت، معلمان، دانشجویان، دانش‌آموزان و گروه‌های صنفی مختلف با جمعیت زنان مبارز و کمیته دفاع از حقوق زنان در مخالفت با اجباری بودن حجاب در محوطه چمن دانشگاه تهران اجتماع کردند و از آنجا به طرف میدان آزادی

راهپیمایی کردند. در این تظاهرات آنان همچنین خواستار لغو صیغه، آزادی-های مساوی برای زن و مرد، و تأمین عادلانه‌ی حقوق زنان شدند. در یکی از پلاکاردهای معترضان این روز نوشته شده بود: ما رزمندگان انقلاب خونین خلق‌های ایران رفتار و حملات وحشیانه مرتجعین در روزهای ۱۷؛ ۱۸ و ۱۹ اسفند به زنان را محکوم می‌کنیم» (کیهان، ۲۲ اسفند ۱۳۵۷). سپس آنان به ساختمان جام جم رفتند و در آنجا علیه صادق قطب زاده و رادیو و تلویزیون به شعار دادن پرداختند. گفته می‌شود که در اثنا این تظاهرات بود که برای نخستین بار، گروه فشاری متشکل از زنان که بعدها به گروه «زهرا خانم» مشهور شد، در تجمع اعتراضی زنان حضور یافتند و تجمع را به خشونت کشیدند. البته رادیو و تلویزیون اعلام کرد که در این تظاهرات ماشین حامل سرپرست صدا و سیما مورد حمله زنان معترض قرار گرفته و یک زن نیز تیری را شلیک و یکی دیگر ضربه‌ای چاقو را به سمت سرنشینان ماشین وارد ساخته است. (کیهان، ۲۲ اسفند ۱۳۵۷) در مورد این که حادثه تیراندازی و ضربه چاقو واقعاً اتفاق افتاده است یا نه، دقیقاً مشخص نیست ولی آنچه شاهدان عینی نقل کرده‌اند این است که آن تظاهرات توسط موافقان حجاب، به شکلی گسترده به خشونت کشیده شد (همان).

عقب نشینی دولت از طرح حجاب در آستانه برگزاری رفراندوم

پس از برپایی گردهمایی‌ها، تجمع‌های اعتراضی و تظاهرات پی در پی زنان معترض به اجباری شدن حجاب در تهران و سپس حمایت دیگر اقشار و گروه-های زنان در شهرستان ها، که از روز ۱۷ اسفندماه ۵۷ به بعد ادامه یافته بود و با توجه به این که مسئولان وقت در آستانه ۱۲ فروردین ۵۸ و برگزاری رفراندوم (برای رأی‌گیری در مورد جمهوری اسلامی: آری یا نه) قرار گرفته بودند سرانجام، حاکمیت در زمینه حجاب اجباری، موقتاً عقب نشینی کرد. حتا کمیته مرکزی انقلاب اسلامی تهران رسماً اطلاعیه‌ای صادر کرد و در آن به

کسانی که زنان را به خاطر پوشش‌شان مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند هشدار داد که مجازات خواهند شد. (کیهان، ۱۹ اسفند ۱۳۵۷) میرشمس شهشهانی، اولین دادستان تهران نیز در همین رابطه اطلاعیه‌ای منتشر کرد و در آن اعلام داشت: «هرکس در اماکن عمومی یا معابر به هر عنوان و بهانه، اعم از نحوه لباس پوشیدن و غیره متعرض یا مزاحم بانوان بشود ... طبق ماده ۲ ... و ماده ۴ ...قانون مجازات عمومی، مجازات می‌شود» (همان)

معاون نخست وزیر (عباس امیر انتظام) هم در مصاحبه‌ای نظر خود و دولت را در مورد حجاب زنان این طور بیان کرد: «بدیهی است که نخست وزیر و خانواده ایشان از قدیم طرفدار و مشوق و مقید به حجاب در حد معمولی و عملی و صحیح و اسلامی آن بوده‌اند. ولی ایشان و همه آقایان وزرا معتقد و عامل به آیه کریمه لااکراه فی الدین می‌باشند و دستور احیاء برای خانم‌ها صادر می‌نمایند. اعلام صریح دو روز قبل آیت‌الله خمینی که احدی حق تعرض و مزاحت برای خانم‌ها را ندارند، موید عمل دولت بر عدم الزام خانم‌های کارمند و مراجعین به ادارات می‌باشد. البته نمایشگری و عریانی و جلفی مسئله دیگری است که مسلما در ایران بعد از انقلاب اسلامی و در دولت اسلامی نمی‌تواند جواز و پذیرش داشته باشد.» (همان)

آیت‌الله سید محمود طالقانی نیز در مصاحبه‌ای در رادیو و تلویزیون اظهار داشت: «حجاب اسلامی یعنی حجاب وقار، حجاب شخصیت، ساخته من و فقیه دیگری نیست، این نص صریح قرآن است آن قدر که قرآن مجید بیان کرده، نه ما می‌توانیم از آن حدود خارج شویم و نه زنانی که معتقد به این کتاب بزرگ آسمانی هستند... اسلام و قرآن می‌خواهد زن حفظ شود، مسئله این است که هیچ اجباری در کار نیست مسئله چادر مطرح نیست، مسئله حجاب یکی از مظاهر این حرکت انقلابی است. کسی در این راهپیمایی ها، خانم‌ها، خواهران و دختران ما را مجبور نکرد که باحجاب یا بی‌حجاب بیایند. اما حالا این که روسری سر کنند و یا نکنند باز هم هیچ کس اجباری در این کار نکرده است...

حضرت آیت‌الله خمینی نیز اجبار و یا به شکل اکراه بیان نکردند... عناصری می‌کوشند یک جناح بزرگ انقلاب یعنی زن‌ها را از انقلاب جدا کنند. اجازه نمی‌دهیم کسی به زن‌ها اهانت کند. هیچ کس زنان را به داشتن حجاب مجبور نمی‌کند» (کیهان، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷)

در روز ۲۱ اسفند ۱۳۵۷ نیز روزنامه اطلاعات نظر آیت‌الله خمینی را در رابطه با اعتراضات زنان نسبت به حجاب اجباری، چنین عنوان کرد: «همان نظراتی که آقای طالقانی فرمودند، مورد نظر من است و صحیح است.»

ابوالحسن بنی صدر نیز چند روز بعد اعلام کرد: «مسئله زن مطرح نیست مسئله روابط اجتماعی است که یک طرف آن زن است و طرف دیگر مرد است و طرف سوم نسلی است که از این روابط به وجود می‌آید... ما در جامعه مساوات حقوق اجتماعی زن و مرد را تضمین می‌کنیم و معیار، اندیشه و تقوای زن است نه جسم او، در این صورت موی زن با موی مرد چه فرقی دارد.» (کیهان، ۲۶ اسفند ۱۳۵۷)

پنج روز پیش از انتشار سخنان ابوالحسن بنی صدر، «اتحادیه حقوقدانان زن ایران» که مهرانگیز منوچهریان، اولین زن حقوقدان ایران، رییس آن بود طی اطلاعیه هشداردهنده‌ای به سران دولت انقلابی نوشت: «زنان حقوقدان، اعم از قاضی و وکیل در کنار کلیه خواهران هموطن که در گردهمایی مورخ ۱۳۵۷/۱۲/۱۹ در وزارت دادگستری صدای حق طلبانه خود را بلند کرده و طی قطعنامه‌های صادره خواست‌های خود را اعلام داشته‌اند. از حضرت آیات عظام و دولت موقت جناب آقای مهندس بازرگان که با درایت سیاسی و انقلابی خود، عدم اجباری بودن حجاب را اعلام نمودند سپاسگزاری می‌نماید.... برنامه فعالیت‌های زنان حقوقدان در جهت نیل به سایر اهداف قطعنامه، اعلام خواهد شد.» (کیهان، ۲۱ اسفند ۱۳۵۷)

۵ روز مقاومت و سپس تغییر تاکتیک در هر دو جبهه

شوک اولیه طرح «حجاب اجباری» باعث تنش گسترده طی ۱۷ تا ۲۱ اسفندماه ۱۳۵۷ در میان زنان به‌ویژه جامعه زنان کارمند و شاغل، و زنان دانش‌آموخته شد. این تنش در عین حال باعث شد که حاکمیت جدید با مشاهده واکنش دسته‌جمعی زنان و احتمال گسترش آن به حوزه‌های دیگر، تغییر تاکتیک دهد. اما این تغییر روش در چند زمینه صورت گرفت. ابتدا طرفداران حجاب اجباری تلاش کردند که با به خشونت کشیدن تظاهرات زنان، آن تجمعات را با ایجاد ترس از «ناامنی» و در خطر بودن «انقلاب»، از مشروعیت بیاندازند که این تاکتیک را می‌توان در ظهور «دار و دسته زهرا خانم» در تظاهرات ۲۱ اسفند مشاهده کرد.

تاکتیک موفق بعدی، **تظاهرات صدهاهزارتن مدافع حجاب** بود زیرا حامیان حجاب نیز می‌دانستند پایگاه وسیعی در میان توده مردم دارند و در مقابل به خیابان آمدن زنان مخالف حجاب اجباری، می‌توانند به راحتی تجمع‌های گسترده‌تری به نفع خود برگزار کنند. در واقع در آن دورهٔ التهاب انقلابی، «لشکرکشی به خیابان» و بسیج مردمی برای گروه‌های مختلف حامی انقلاب به راحتی قابل تحقق بود و به تلاش جانفرسا برای بسیج گری، نیاز چندانی نداشت. چرا که آن روزها به نوعی «همه در خیابان بودند». بنابراین، برگزاری تجمع و تظاهرات در چنین روزهایی، نه فقط از سوی موافقان حجاب اجباری، بلکه از سوی مخالفان نیز عمل شاق و قابل توجهی محسوب نمی‌شد. در واقع برگزاری تجمع و راهپیمایی در روزهای ملتهب انقلاب قابل مقایسه نیست با روزهایی که جامعه در آرامش و به زیر سایه دولتی مستقر و باثبات، بسر می‌برد. از همین رو وقتی به کل تظاهرات و جمعیتی که به منظور اعتراض (و نیز برای شرکت در «مراسم ۸ مارس») شرکت کرده بودند نگاه می‌کنیم نمی‌توان این تظاهرات و راهپیمایی‌ها را در مجموع‌اش «واکنش بسیار گسترده» از جانب زنان ایران قلمداد کرد، آن هم وقتی که این راهپیمایی‌ها تداوم پیدا نکرد.

از سوی دیگر، شرکت‌کنندگان در بزرگترین تظاهرات در این روزها بیش از ۱۵ هزار نفر تخمین زده نشده است. از همین روست که می‌بینیم موافقان حجاب نیز، در روز ۲۵ اسفندماه، تظاهرات بزرگی را سازمان دادند. به گزارش روزنامه کیهان در این تجمع که «صدهاهزارتن» شرکت داشتند، تظاهرکنندگان به حمایت از حکومت اسلامی و عملکرد صدا و سیما، در پارک ملت تجمع کردند: «در این اجتماع خانم گوهرالشریعه دستغیب نماینده انجمن اسلامی زنان معلم در حمایت از حجاب اسلامی زنان و نیز حمایت از عملکرد صادق قطب زاده در رادیو تلویزیون سخنرانی کرد. صادق قطب زاده هم خبر داد که از فردا، تلویزیون ایران سعی خواهد کرد مفاهیم جمهوری اسلامی را روشن کند. در بند دوازدهم قطعنامه این تجمع هم تأکید شده بود که: خواهران مسلمان ما حجاب را به مثابه سنگر پیکار و حصار تقوا به تمامی زنان مبارز و انقلابی پیشنهاد می‌نماید.» (کیهان ۲۶ اسفند ۱۳۵۷)

اعتراض‌ها و مخالفت‌ها فروکش می‌کند: به نظر می‌رسد که پس از ۲۱ اسفندماه با موضع‌گیری اکثریت مقامات دولتی و نیز آیت‌الله روح‌الله خمینی در مورد «عدم اجبار زنان به حجاب»، زنان معترض به دو گروه تقسیم شدند: گروهی که فکر می‌کردند ادامه تظاهرات و اعتراض لازم نیست چون ممکن است سبب ایجاد درگیری شود، و گروهی که می‌خواستند این تظاهرات را ادامه دهند. به نظر می‌رسد این انشقاق و صف آرایی در میان زنان معترض، بر این اساس ایجاد شد که اولا اکثر شخصیت‌های سیاسی چه چپ، چه ملی و چه حکومتی اعلام کرده بودند که ادامه تظاهرات به دلیل آن که «نیروهای ضدانقلاب و عوامل رژیم سابق» آن را هدایت می‌کنند و سوار موج شده‌اند، اشتباه است. دلیل دوم هم این بود که اکثریت بر این اعتقاد داشتند که دیگر به این دلیل که اساساً وقتی دولت و آیت‌الله خمینی و دیگر مسئولان انقلاب اسلامی و برخی از روحانیون شناخته شده در اطلاعیه‌های رسمی، دیگر از اجبار و الزام نسبت به پوشیدن حجاب، سخنی نمی‌گویند بنابراین ادامه

تظاهرات لازم نیست. از همین رو بود که روزنامه کیهان (که در آن زمان عمدتاً روشنفکران چپ غیرمذهبی آن را می‌گرداندند) در صفحه اول خود با عنوان تظاهرات زنان کافیست، نوشت: «دشمن می‌خواهد...جنگ داخلی را جامه عمل بپوشاند. این چشم اسفندیار که اگر امپریالیسم تیرش به آن اصابت کند آینده‌ای تیره پیش روی مردم ایران قرار می‌گیرد... باید صادقانه و با صدای بلند گفت اگر تظاهرات زنان تا دیروز درست بود از امروز در شرایط کنونی غلط است و ادامه بی‌منطقش خیانت، بله خیانت است» (کیهان ۲۳ اسفند۱۳۵۷)

در هر حال با عقب‌نشینی حاکمان جدید، آن التهاب و واکنش اولیه زنان در روزهای بعد نتوانست به واکنشی آگاهانه‌تر و منسجم‌تر منجر شود. چرا که نه تنها حاکمان، تغییر تاکتیک دادند بلکه گروه‌های زنان در احزاب سیاسی نیز با فروکش کردن التهاب اولیه، به خط‌کشی‌های سابق ایدئولوژیک خود بازگشتند و نه تنها موفق نشدند با ایجاد ائتلافی گسترده از وقوع دوباره این بحث جلوگیری کنند بلکه اتفاقاً در جهت عکس عمل کرده و با یادآوری خطوط و مواضع گذشته خود، هرچه بیشتر به انشقاق در میان جبهه ی زنان مخالفِ حجاب اجباری، دامن زدند. همه این‌ها باعث شد که در مجموع ، واکنش جامعه زنان به بحث «حجاب اجباری»، آنچنان که باید، «قاطع» و «گسترده» ادامه نیابد. هر چند که همان واکنش خودجوش اولیه، آن هم در زمانی که قرار بود «رفراندوم برای جمهوری اسلامی: آری یا نه» برگزار شود، سبب عقب نشینی نیروهای مدافع حجاب اجباری گردید، اما پس از آن واکنش ها، از آن‌جایی که به کنشی تعمیق‌یافته و همبسته منجر نشد و عکس‌العملی همه جانبه‌تر از چندین تظاهرات مقطعی در میان زنان را برنیانگیخت در نهایت نتیجه نداد. چرا که در روند تداوم اعتراض به حجاب اجباری، عمدتاً زنانی که «هوادار رژیم سابق» خوانده می‌شدند باقی ماندند و زنانی که در گروه‌های سیاسی چپ فعال بودند اساساً دیگر قادر به ادامه مبارزه علیه اجباری شدن حجاب نبودند، چرا که آنان به واسطه فشارها و بسته شدن فضای سیاسی، یا در

حال خروج از کشور بودند و یا به همراه هم‌حزبی‌های خود، مورد تعقیب نیروهای امنیتی رژیم نوپای اسلامی قرار گرفته بودند، و یا برای آن که می‌خواستند با «زنان هوادار رژیم سابق»، همگام و همراه نشوند از مبارزه برای حق پوشش خود، دست شستند.

از سوی دیگر به غیر از راهپیمایی و تظاهرات بزرگی که در ۱۷ اسفند برگزار شد و در واقع زنان در گروه‌های چپ، از قبل، آن را به منظور برگزاری مراسم «روز جهانی زن» سازمان داده بودند – و دست بر قضا این روز با طرح «حجاب اجباری» نیز همزمان شد – به نظر می‌رسد تداوم اعتراض‌ها عمدتاً توسط گروه‌های زنان در وزارتخانه ها وگاه در «مدارس» صورت گرفت. این مسئله را باید در کنار این واقعیت قرار داد که «سازمان زنان ایران» در طول یک دهه پیش از انقلاب، در وزارتخانه ها، کارخانه ها، ادارات دولتی، گروه‌های صنفی زنان را سازماندهی کرده بود و به نظر می‌رسید که در وزارتخانه‌ها میان زنان شاغل از مدت‌ها پیش از انقلاب، یک شبکه از قبل موجود، بین زنان شاغل شکل گرفته بود و سنت همکاری و هماهنگی به نفع حقوق زنان تا حدودی جا افتاده بود. شاید وجود همین شبکه، باعث شد که پس از انقلاب ۵۷ نیز این زنان، با تشکیلات از قبل موجودشان، بتوانند به شیوه‌های مختلف، علیه پوشش اجباری، اقدامات خود را هماهنگ سازند. اما زنان انقلابی و چپ، این گروه از زنان را به رسمیت نمی‌شناختند و حاضر به ائتلاف با آن‌ها نبودند. چرا که همانطور که در ادامه خواهد آمد، گفتمان ضدامپریالیستی و ضدغربی در میان زنان انقلابی و چپ، جاافتاده‌تر از آن بود که اجازه دهد خط و خطوط‌های ایدئولوژیک خود را فدای «خواسته حق انتخاب پوشش» کنند.

حجاب اجباری، امپریالیسم، و معنای آزادی در غیاب «حقوق شهروندی»

همانطور که پیشتر اشاره شد تغییر رویه‌ی حاکمان جدید که در پی اعتراض های یک هفته‌ای انجام گرفته توسط زنان، و نیز به دلیل فرارسیدن ایام

برگزاری رفراندوم، اتخاذ شد، سبب گردید اعتراض به حجاب اجباری» از شکل خیابانی آن به بحث و گفتگو در میان گروه‌ها و شخصیت‌های سیاسی و به فضای رسانه‌ها منتقل شود. اما بحث‌ها در مورد «حجاب» در رسانه ها، کمتر از زاویه توجه به جایگاه حقوق شهروندی مطرح می‌شد تا بتواند پاسداشت حقوق و آزادی زنان را در میان افکار عمومی جامعه گسترش بدهد، بلکه بحث «حجاب و بی‌حجابی» که در اطلاعیه‌های گروه‌های گوناگون و شخصیت‌های مختلف، پیش می‌رفت، عمدتاً حول نسبت حجاب با آرمان‌های انقلاب همچون «ضدیت با امپریالیسم»، «حقوق نمایشی زنان در زمان شاه» و... دور می‌زد. خود زنان انقلابی معترض به حجاب اجباری نیز با توجه به این گفتمان‌ها، در آن زمان هیچ «ابزار مناسبی» برای دفاع از خواسته خود نداشتند و فاقد هرگفتمان پذیرفته شده و مشروع (مشروع در میان نیروهای انقلابی) بودند که بتوانند در چارچوب آن از حقوق شهروندی و حق انتخاب پوشش خود دفاع کنند. برای نمونه «سیمین دانشور» در آن زمان در مورد مسئله حجاب چنین می‌نویسد: «ما هر وقت توانستیم این خانه ویران را آباد کنیم اقتصادش را سر و سامان دهیم کشاورزیش را به جایی برسانیم، حکومت عدل و آزادی را برقرار سازیم، هر وقت تمامی مردم این سرزمین سیر و پوشیده و دارای سقفی امن بر بالای سرشان شدند و از آموزش و پرورش و بهداشت همگانی بهره مند گردیدند می‌توانیم به سراغ مسائل فرعی و فقهی برویم، می‌توانیم سر فرصت و با خیال آسوده و در خانه‌ای از پای بست محکم، بنشینیم و به سر و وضع زنان بپردازیم.» (کیهان، ۱۹ اسفند ۱۳۵۷)

یکی دیگر از زنان نویسنده به نام «قدسی قاضی نور» هم طی مقاله‌ای در روزنامه کیهان می‌نویسد: «برای زنان عروسکی که تمام فکرشان، خواسته شان و وقت‌شان صرف زیباتر شدن بوده، روسری کار نهایی است؟... با بستن یک روسری فکر نکنیم که زنان و دختران ما از حالت عروسکی به در می‌شوند، نه... آیا وجود ندارند زنانی که با زنانه‌ترین و بدن نماترین لباس‌ها یک روسری

روی سر دارند؟... بیایید کاری کنیم که مسئله ای به نام زن وجود نداشته باشد.» (کیهان، ۲۱ اسفند ۱۳۵۷). در واقع همانطور که مردان سیاسی انقلابی در آن دوره، «رهایی» و «آزادی» در باورشان، ربط چندانی با «حقوق شهروندی» پیدا نمی‌کرد، اغلب زنان نیز تابع همان گفتمان غیردموکراتیک بودند و سال‌ها با آن همراهی کرده بودند و بنابراین ابزاری برای طرح یک گفتمان جدیدی که بتوانند از طریق آن، به «حقوق» خود مشروعیت ببخشند و آن را از جامعه مردسالار مطالبه کنند در دست نداشتند.

از همین روست که می‌بینیم دکتر نورعلی تابنده، وکیل دادگستری نیز در همان زمان می‌نویسد: «مگر بانوان ایرانی فقط همین تهرانی‌ها و همین عده‌ی قلیل هستند؟... آیا طرد آثار شوم اختناق و ترک عادتی که مسیر زندگی آینده است، تحمیل است؟... همه‌ی مملکت که تهران نیست و همه‌ی تهران هم که این بانوان معترض نیستند...از همه‌ی این ها گذشته بانوان ایرانی باید نشان دهند که با آن زن- عروسک که در سال های گذشته از او ساخته بودند، فرق دارند.» (کیهان، ۲۷ اسفند ۱۳۵۷) و یا اسلام کاظمیه هم که روشنفکری چپگرا بود در همین بحبوحه‌ی بحث حجاب اجباری، مقاله‌ای مفصل می‌نویسد و در آن، ضمن انتقاد از عمده کردن مساله زن و حجاب، آن را امری روشنفکرانه و دور از نیازها و سنت‌های زنان عادی ایرانی قلمداد می‌کند. او در مقاله‌اش فعالیت-های حکومت شاه در حوزه حقوق زنان را نمایشی می‌خواند و اظهار می‌دارد که آن فعالیت‌ها سبب شده بود زنان ایران به عروسک فرنگی تبدیل شوند. (کیهان، ۲۱ اسفند ۱۳۵۷)

در واقع اکثریت قریب به اتفاق شخصیت‌های سیاسی آن دوره از راست و چپ و ملی‌گرا و مذهبی، منظورشان از رهایی و آزادی، به نوعی رهایی از رژیم «دست نشانده» امپریالیسم و غرب بود و از همین رو «آزادی» در شعارهای انقلاب، هیچ ارتباطی با دموکراسی، با حقوق فردی شهروندان و استقرار ساختارهای دموکراتیک و به‌خصوص احقاق حقوق زنان، پیدا نمی‌کرد. هم از

این روست که دکتر ابرهیم یزدی، دبیرکل فعلی نهضت آزادی ایران نیز در ۵ بهمن ماه سال ۱۳۵۷، به راحتی درباره گذشتن از «حقوق شهروندی» برای برپایی «نظام جدید» سخن می‌گوید: «آنچه در نظام اسلامی باید رعایت شود عفت و عصمت است ولو این که کسی معتقد به حجاب نباشد باید یک اصولی را رعایت کند این مختص به زنان نیست.» (کیهان، ۵ بهمن ۱۳۵۷) و برای همین است که ناصر تکمیل همایون عضو جبهه ملی ایران نیز هنوز چند روزی مانده به ۲۲ بهمن ۵۷ (روز پیروزی انقلاب)، در مقاله‌ای در روزنامه کیهان، انقلاب را انقلابی آزادی بخش برای زنان می‌داند و از این رو مسئله «حجاب» را موضوعی فرعی و کوچک قلمداد می‌کند. (کیهان، ۱۹ بهمن ۱۳۵۷)

در یک برآوردکلی، اکثر قریب به اتفاق نظرات مطرح شده که در اینجا آوردم از سوی نخبگان دینی و سیاسی و فرهنگی در آستانه انقلاب ۵۷ در رسانه‌ها منتشر شده بود. مجموعه این موضع‌گیری‌ها حاکی از این است که اغلب نخبگان ایرانی به تلویح یا تصریح، موضوع حجاب اجباری را از مسئله «آزادی» مجزا دیده‌اند. حال در ادامه مطلب، موضع‌گیری برخی از سازمان‌های انقلابی آن دوره را نیز می‌آورم. می‌دانیم که این سازمان‌ها عمدتا در میان لایه‌های طبقه متوسط دارای پایگاه بودند و بخش اعظم بدنه این سازمان‌ها و هواداران تشکیلاتی‌شان را افرادی از اقشار و خانواده‌های متوسط شهری تشکیل می‌دادند. این سازمان‌های انقلابی نیز در وقایع منتهی به اجباری شدن حجاب، درباره این موضوع و اعتراض‌های زنان، موضع‌گیری کرده‌اند، به عنوان نمونه:

سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران در بیانیه‌ای در مورد حجاب اعلام کرد: «زنان زحمتکش نه خواستار بی‌بند و باری به نام آزادی و برابری بلکه خواهان برابری واقعی زن و مرد هستند... نمایندگان وابسته به سرمایه‌های بزرگ و انحصارات امپریالیستی می‌کوشند تا با مخالفت با مسئله حجاب، خود را طرفدار آزادی، بخوان بی‌بند و باری زنان، قلمداد کنند. دفاع آنان از آزادی، دفاع از فحشا و دفاع از اعتیاد و برپایی عشرتکده و متجلی فرهنگ سرمایه داری است.»

اتحادیه کمونیست‌های ایران نیز در اسفندماه ۵۷ در روزنامه آیندگان موضع‌گیری خود را در رابطه با واکنش زنان معترض به حجاب اجباری اعلام می‌دارد و از زنان ایران می‌خواهد که به تظاهرات علیه بی‌حجابی پایان دهند زیرا که به زعم آنان «حجاب مسئله زن کارگر نیست». مریم فیروز عضو برجسته‌ی کمیته مرکزی حزب توده ایران نیز اعلام می‌دارد: «در تاریخ ایران کسی همانند خمینی پیدا نشده است که زن را آن‌گونه که در خور مقام اوست ارجمند بدارد. من یک زن و مادر هستم و هر وقت که به یاد گفته امام می‌افتم که گفته است زن انسان‌ساز است، قرآن‌ساز است بی‌اختیار به خود می‌بالم».

یکی دیگر از جریانات چپ آن زمان به نام **سازمان پیکار برای رهایی طبقه کارگر** که نظراتش تاحدودی با موضع‌گیری سازمان فداییان خلق و حزب توده متفاوت است چنین اعلام می‌دارد: «زنان که دارای حجاب اسلامی نیستند اما مترقی و انقلابی هستند دارای پاک‌ترین نجابت ها، صداقت‌ها و راستی‌ها می‌باشند کمونیست‌ها برخلاف تبلیغات امپریالیسم و ارتجاع نه تنها خواهان هرزگی نیستند بلکه به شدت هم بر علیه آن مبارزه می‌کنند. هرزگی و فحشا زاییده نظام‌های ضدخلقی و ارتجاعی است».

سازمان مجاهدین خلق ایران نیز طی اطلاعیه‌ای اعلام می‌کند: «خواهران گرامی همه می‌دانیم که آزادی به بهانه خون هزاران خواهر و برادر و فرزندان شهید این میهن کسب گردیده است و نیز می‌دانیم که اگر آزادی به تمامی حاصل نشود مخدوش و قابل بازگشت است... بنابراین دنبال‌گیری مسایلی که در شرایط کنونی از مسایل اصلی جامعه و جنبش ما نمی‌باشد به هر نحوی که باشد موجب انحراف از مسیر و به بیراهه رفتن نیروها و انرژی‌ها شده و فرصت و زمینه‌هایی برای توطئه و تحرکات ضدانقلاب فراهم خواهد نمود و از جمله است درگیری‌هایی که این روزها در مورد حجاب ایجاد شده. حجاب به عنوان یک نهاد انقلابی اسلامی فی‌الواقع چیزی نیست جز کوشش اجتماعی به خاطر رعایت و حفظ سلامت اخلاقی جامعه که خود بدون شک از ضروریات رشد

همه جانبه معنوی و مادی اجتماع است و ما مطمئنیم که خواهران و برادران انقلابی همان‌گونه‌که تاکنون در عمل نشان داده‌اند این ضرورت را به بهترین وجه رعایت نموده و خواهند نمود. لذا هر موضع‌گیری خصمانه برای تحمیل جبری هر شکلی از حجاب بر زنان این میهن آن هم در جامعه‌ای که تازه می‌خواهد نظم فاسد و منحط آریامهری را که در آن هیچ مرزی بین آزادی و بی‌بند و باری وجود نداشت، پشت سر بگذارد، نامعقول و نامقبول است چرا که بارگران فرهنگ امپریالیستی را هرگز نمی‌توان به یک باره و جدا از جریان درازمدت تدریجی از دوش تمام این مردم چه زن و چه مرد فرو نهاد... ما هیچ‌گونه تردید و انکاری را در آزادی کامل حقوق سیاسی و اجتماعی نمی‌پذیریم. لذا مجددا تأیید می‌کنیم که بایستی با اصلی و فرعی کردن موضوع مبارزه، تمام نیروها را علیه امپریالیسم و پایگاه‌های امپریالیستی بسیج نموده و خشم مقدس انقلاب را صرفا نثار آن‌ها کرد.» (کیهان ۲۳ اسفند ۱۳۵۷)

همانطور که از بیانیه‌ها و اطلاعیه‌های گروه‌های سیاسی چه چپ و چه مذهبی بر می‌آید همه آن‌ها زنان را به جای «مبارزه با حجاب اجباری»، به «مبارزه با امپریالیسم» فرا می‌خوانده‌اند و در بحث حجاب و حق زنان بر پوشش خود، بر رابطه «آزادی» با «بی بند و باری» تاکید می‌کردند. این نوع گفتمان مسلط و مشترک در بیانیه‌ها و موضع‌گیری گروه‌های مذهبی و لاییک، نشان می‌دهد که همه آن‌ها از چپ تا ملی و اسلام‌گرا به نوعی هرآن چه که در زمان شاه در رابطه با حقوق و آزادی‌های زنان در جریان بوده را مترادف با «بی بند و باری» در نظر می‌گرفتند، و مبارزه برای آن حقوق و آزادی‌ها را به ایجاد تفرقه و خطر بازگشت امپریالیسم و «مزدوران داخلی«اش، نسبت می‌دادند. در نتیجه، فاصله گرفتن از راهپیمایی و تجمع‌های اعتراضی را به زنان گوشزد می‌کردند. در عین حال نیز مبارزه با همه دستاوردهای زنان و نفی قاطع هر آنچه که در زمان شاه در مورد زنان انجام گرفته بود را به نوعی مبارزه با «فرهنگ امپریالیستی آمریکایی»، قلمداد می‌کردند. در واقع این نوع گفتمان، رویکرد

جاافتاده و پذیرفته شده‌ای بود که جنبش ضدشاه پیش از پیروزی انقلاب بر آن سوار بود و بر مبنای اخذ مشروعیت از آن، حرکت می‌کرد. طبیعتاً این گفتمان که از یک دهه پیش از انقلاب مسلط بود و از سوی انقلابیون کاملا پذیرفته و درونی شده بود، پس از انقلاب نیز تداوم یافت. چون یک شبه که نمی‌شد چنین گفتمان جاافتاده و مشروعیت یافته‌ای را ۱۸۰ درجه، وارونه کرد.

یک سال و نیم بعد در تابستان ۱۳۵۹، حجاب، اجباری شد

یک سال و نیم پس از عقب‌نشینی از اعلام «حجاب اجباری»، در تابستان **۱۳۵۹** هنگامی که انقلاب فرهنگی سبب بستن دانشگاه‌ها شده بود و مدارس نیز به خاطر تابستان تعطیل بودند، و مطبوعات مستقل و منتقد نیز بسته شده بودند و همچنین بسیاری از حقوق و آزادی‌های مشروع زنان طی سال **۱۳۵۸** به آرامی و یکی پس از دیگری نقض شده بود (همچون لغو قضاوت زنان و اخراج زنان قاضی، لغو لایحه حمایت از خانواده، بسته شدن راه ورود زنان به پست‌های مدیریتی در ادارات، و...) و نیز زنان معترض به حجاب اجباری در آن فضای انقلابی و پُرتنش هر یک به نوعی مورد هجوم قرار گرفته و عملا پراکنده و متلاشی شده بودند و... سرانجام در فضایی چنین امنیتی، ملتهب و خشونت‌بار، الزامی شدن حجاب و پوشش اسلامی برای همه زنان ساکن ایران ـ اعم از زنان مسلمان یا غیر مسلمان ـ رسماً اعلام و تثبیت شد. در واقع حاکمیت وقت به پشتوانه رأی «آری» مردم در «رفراندوم جمهوری اسلامی» در فروردین سال **۱۳۵۸** و با پشتوانه توده‌ای که از کسب اکثریت آرای انتخابات به دست آورده بود، پس از یک سال و نیم (یعنی در تیرماه **۱۳۵۹**) بالاخره بدون چون و چرا خواهان برپایی تمام و کمال ظواهر اسلامی در جامعه شد که یکی از مظاهر اصلی و محوری آن، «حجاب زنان» بود.

هر چند پیش از ابلاغ رسمی الزامی‌شدنِ حجاب اسلامی به زنان شاغل در تیرماه **۱۳۵۹**، «دایره مبارزه با منکرات» طیِ اطلاعیه‌ای رسماً به صاحبان اماکن

عمومی هشدار داده بود که: «از عموم برادران و خواهران تقاضای خاضعانه دارد که از دعوت از زنان آوازه خوان و رقاصه در اماکن، پخش مواد مخدر، پذیرفتن مردان با زنان رفیقه در مراکز عمومی، به دام انداختن دختران و زنان، مسائل خلاف عفت اسلامی و انسانی در کاباره‌ها و سلف سرویس‌ها و رستوران ها، الصاق عکس‌های هنرپیشه‌های نیمه عریان و خلاف ادب اسلامی برتابلوی سینماها، چاپ عکس‌های محرک شهوت در مجلات خودداری کرده و از ضربه زدن به انقلاب ملت قهرمان ایران... بپرهیزند. در غیر این صورت... با دو الی سه بار تذکر ... به تعطیل اینگونه اماکن اقدام خواهند کرد» (اطلاعات، ۲۲ دی ۱۳۵۸) اخطاریه‌های دایره منکرات که پیشتر هم (در فروردین ماه سال **۱۳۵۹**) به اصناف و مشاغل مختلف برای «رعایت موازین اسلامی» ابلاغ شده بود، تداوم یافت و از هشدار به «مسئولان مجالس عروسی، تئاترها، رستوران‌ها و هتل ها» تا اخطار و خط و نشان کشیدن برای «موتورسواران مزاحم» و «مزاحمین مقابل دبیرستان‌های دخترانه» ادامه یافت (اطلاعات، ۳۰ فروردین ۱۳۵۹). با این حال تا این زمان هنوز بحث «اجباری شدن حجاب در ادارات» به طور رسمی مطرح نشده بود تا این که در **۷** تیرماه **۱۳۵۹** دفتر آیت‌الله روح الله خمینی طی اطلاعیه‌ای اعلام کرد: «نزدیک به یک سال و نیم است که از انقلاب اسلامی ایران می‌گذرد ولی هنوز با کمال تأسف در بعضی از وزارت خانه‌ها و ادارات و مؤسسات و شرکت‌های دولتی و ارتش و ژاندارمری و شهربانی آثار طاغوت دیده می‌شود.... با این که آقایان وزیران، مسلمان و متعهد هستند ولی نمی‌دانم چرا قاطعانه با این موضوع برخورد نمی‌کنند. حضرت امام از این موضوع ناراحتند و دستور دادند تا به اطلاع مسئولان برسانند که تمام ارگان‌های دولتی موظفند تا در مدت ده روز، نشان‌ها و درجه‌های رژیم منحط شاهنشاهی را محو و نابود نمایند.» سپس آیت‌الله خمینی در **۱۰** تیرماه **۱۳۵۹** در دیدار با رؤسای آموزش و پرورش چنین اظهار می‌دارند: «الان بعد از یک سال و نیم یا قدری بیشتر که جدیت شده است از اطراف که یک قدری اصلاح

کنید امور را حالا هم این آقای جوان برمی خیزد و می‌گوید که در آنجا زن-هایی هستند که موجب کذا و کذا می‌شوند و می‌دانم که نه منحصر به آنجاست. در وزارتخانه هاست. در بعضی از وزارتخانه‌ها بسیار بد است و من حالا اسم نمی‌خواهم ببرم لکن وزیر اگر این حرف‌ها را شنید اصلاح کند. وزارتخانه مرکز فحشا نیست، دانشگاه مرکز آموزش و پرورش باید باشد» (کیهان، ۱۵ تیرماه ۱۳۵۹).

دکتر ابراهیم یزدی که در آن زمان سرپرست کیهان بود در ستون یادداشت سردبیر، در مطلبی با عنوان «مسئله حجاب و غربزدگی» نوشت: «سه هفته قبل از سخنان امام، ایشان با گردهمایی بانوان کارگر و کارمند و سخنرانی برای آنان، بانوان را به رعایت پوشش اسلامی دعوت نموده است.» (همان)

همه اظهارنظرها حاکی از یک برنامه هماهنگ و منظم بود برای تثبیت الگوی پوشش اسلامی مورد نظر حاکمیت در همه ادارات و نهادهای رسمی کشور. احتمالا تحت تأثیر همین برنامه‌ریزی بوده است که وزارت کشور هم در همان تیرماه سال ۱۳۵۹ اطلاعیه‌ای صادر کرد که در آن نوشته شده بود: «به پیروی از اوامر مؤکد رهبر عالیقدر و با توجه به لزوم رعایت سنن قطعی و ضروری اسلام و نیز با توجه به لزوم احترام به آرای اکثریت قریب به اتفاق ملت شریف ایران دایر به پذیرش جمهوری اسلامی ایران، به کلیه سازمان‌ها و ادارات تابع اخطار می‌گردد که از روز شنبه ۱۴ تیرماه ۱۳۵۹ کلیه بانوان کارمند باید با پوشش اسلامی و لباس‌های سنگین که مناسبت با شئون اسلامی محل کار است در محل خدمت حاضر شوند... و افرادی که نمی‌خواهند خود را با مسیر انقلاب منطبق سازند از دولت جمهوری اسلامی نمی‌توانند انتظار احترام متقابل داشته باشند. در خاتمه متذکر می‌شود که مسئولان امر موظفند این دستور را در کلیه سازمان‌های مربوطه رسما ابلاغ کنند و نتیجه اقدامات را سریعاً به وزارت کشور گزارش نمایند.» (کیهان، ۱۲ تیرماه، ۱۳۵۹)

پس از آن نیز در ادامه این برنامه هماهنگ برای قانونی کردن حجاب و

تثبیت این شکل از پوشش در تمام سازمانهای دولتی، اداره کل آموزش و پرورش تهران نیز اطلاعیه‌ای در ۱۳ ماده منتشر کرد که در آن از برچیدن مدارس مختلط و نیز تخصیص معلمان زن برای مدارس دخترانه و معلمان مرد برای مدارس پسرانه، سخن گفته شده بود و در مورد پوشش نیز در بخشی از این اطلاعیه چنین عنوان شده بود: «ظواهر مذهبی و حریم شرع اعم از لباس، برخورد و عمل شدیداً مراعات شده و افراد بی‌اعتنا برکنار شوند». (کیهان، ۱۲ تیرماه ۱۳۵۹)

به این ترتیب در روز ۱۴ تیر ۱۳۵۹ کیهان اعلام کرد: «رعایت پوشش اسلامی در ده‌ها سازمان و اداره دولتی آغاز شد. به دنبال فرمان امام خمینی در مورد رعایت اصول انقلابی و موازین اسلامی و همچنین محو آثار طاغوت در ادارات و مؤسسات کشور، ظرف دیروز و پریروز سازمان‌ها و مؤسسات و انجمن‌های اسلامی ادارات با انتشار اطلاعیه‌هایی از کارمندان و پرسنل خود درخواست کردند به منظور برآوردن نیازهای اصلی اجتماع و انجام سریع امور مردم از هرگونه کم کاری و سهل انگاری خودداری کرده و بر این امر تأکید شده است که خواهران حتماً خود را به پوشش اسلامی ملبس کنند».

دور جدید مقاومت: این بار زنان شاغل تنها ماندند

در ۱۴ تیرماه با اعلام اولتیماتوم وزارت کشور، تعدادی از زنان دانشگاهی و شاغل در وزارتخانه‌ها با ناباوری و در حالی که اغلب‌شان آشفته و عصبانی شده بودند در مقابل نخست وزیری اجتماع کردند و از رئیس جمهور ایران دکتر ابوالحسن بنی صدر خواستار مداخله در مورد اعلام حجاب اجباری در محل کار شدند. در همین زمان عده‌ای هم علیه آنان و به نفع حجاب اسلامی در مقابل نخست وزیری جمع شده بودند. ابوالحسن بنی صدر در جمع زنان حاضر شد و طی سخنانی گفت: «به شما اطمینان می‌دهم که از نظر ما پوشش اسلامی به مقتضای احترام عمیق ماست به شخصیت والای زن در جامعه اسلامی...

شایعه اخراج و تصفیه و قطع حقوق خانم‌ها در کار نیست و شما بانوان گرامی بدانید هیچ حقی از شما ضایع نخواهد شد... اگر برای شما مسئله و ابهامی وجود دارد... کسانی را تعیین کنید بیایند صحبت کنند و امیدوارم که شما قانع شوید... ما می‌خواهیم محیط را یک محیط سالمی بکنیم تا امور و کارها از راه گفتگو و بحث و برپایه قانع کردن و قانع شدن حل و فصل شود»(کیهان ۱۵ تیر ۱۳۵۹) او سپس خطاب به کسانی که علیه زنان معترض به حجاب درآنجا گرد آمده بودند اعلام کرد: «می خواهم همانطور که امام گفته‌اند هیچ‌گونه تعرضی نسبت به بانوان روا ندارید و بدون سر و صدا و شعار، شما نیز پراکنده شوید و هیچ‌گونه برخوردی با بانوان نکنید».(همان) با این حال، هیچ تضمینی وجود نداشت که اولتیماتوم وزارت کشور متوقف شود و زنانی که به پوشیدن حجاب اسلامی مورد نظر حاکمیت تن نمی‌دهند از کارشان اخراج نشوند.

عدم اعتماد زنان شاغل به اعلام تضمین از سوی برخی از مسئولان از جمله رییس جمهور وقت، که در سخنرانی هایشان وعده‌هایی مبنی بر اجباری نشدن حجاب اسلامی و اخراج نشدن زنان شاغل، ابراز می‌کردند بی‌دلیل هم نبود، زیرا در این حیص و بیص دادستان کل انقلاب یک روز قبل از پایان اولتیماتوم به زنان شاغل مبنی بر الزام به رعایت حجاب اسلامی، با صراحت به وزارتخانه‌ها و سازمان‌های دولتی، اعلام کرد: «چون آخرین روز وقت تعیین شده برای محو آثار طاغوت نزدیک به اتمام است بدین وسیله به تمام وزارتخانه‌ها و موسسات و ادارات تابع شدیداً اخطار می‌شود چنانچه اثری از آنچه مورد تأکید حضرت امام و خواست ملت ایران است از ساعت هشت صبح ۱۷ تیرماه جاری به بعد در ادارات دیده شود یا بانوی کارمندی بدون پوشش اسلامی در محل کار حضور یابد بلادرنگ حقوق و مزایای او قطع خواهد شد.. ضمناً پس از ارائه فرم لباس کار اسلامی بانوان که شورای انقلاب و ریاست جمهوری در آینده نزدیکی طرح آن را ارائه خواهند داد لباس برای همه بانوان در محل کار، یکنواخت خواهد بود.» (کیهان ۱۶ تیر ۱۳۵۹).

بدین ترتیب شورای انقلاب به ریاست مهندس مهدی بازرگان در جلسه خود با تصویب قانونی، ورود زنان بدون پوشش اسلامی را به ادارات ممنوع کرد، و آقای هاشمی رفسنجانی درباره مسائل مطرح شده در جلسه شورای انقلاب اظهار داشت: قرار شد شورای انقلاب رسماً اعلام کند خانم‌ها بدون پوشش اسلامی حق ورود به ادارات را نداشته باشند و ادارات اجازه دارند جلویشان را بگیرند. (کیهان ۱۶ تیر ۱۳۵۹)

آغاز کمپین «زنان سیاه پوش» در اعتراض به حجاب اجباری

اعلامیه‌ها و موضع‌گیری‌های مسئولان وقت در مورد اجباری شدن حجاب، موج جدیدی از مقاومت را این‌بار با سمبل «پوشیدن لباس سیاه» در میان زنان شاغل به وجود آورد. در واقع تعدادی از زنان در اعتراض به حجاب اجباری و این‌بار با پوشیدن «لباس‌های سیاه» در جلوی دانشگاه تهران و خیابان‌های اطراف آن حاضر شدند و از همه زنان هموطن‌شان خواستند که آنان را در این تجمع اعتراضی در برابر نخست وزیری همراهی کنند و این، آغاز یک دوره «سیاه پوشیدن زنان شاغل» در اعتراض به حجاب اجباری بود. البته از آن زمان به بعد تا مدت‌ها هر زنی در ادارات لباس سیاه بر تن می‌کرد به جرم ضدیت با حاکمیت بازداشت می‌شد.

واکنش حاکمیت در برابر کمپین «زنان سیاه پوش» با شدت عمل بسیار همراه بود که یکی از دلایل‌اش آن بود که بنابر پاره‌ای گزارش ها، فراخوان این اقدام، از سوی دکتر شاپور بختیار در فرانسه اعلام شده بود.. این حرکت زنان پیش از اتمام اولتیماتوم دولت سبب شد که کمیته انقلاب اسلامی در برابر اعتراض زنان سیاه پوش، اطلاعیه‌ای صادر کند که در آن گفته شده بود: «به قرار اطلاع یک عده ضدانقلاب و هوادار طاغوت و عوامل بختیار در صدد هستند امروز اجتماعاتی به وجود آورند. همان طور که وزارت کشور بارها اطلاع داده است هرگونه اجتماع و راهپیمایی باید دارای مجوز باشد. ما ضمن

هشدار به ملت مسلمان از آن‌ها می‌خواهیم با هوشیاری انقلابی در این‌گونه اجتماعات شرکت نکرده و این توطئه را خنثا کنند.» بدین ترتیب در آن روز حاکمیت، عده‌ای از هواداران خود را بسیج کرد تا در برابر نخست وزیری علیه زنانی که برای تجمع به آنجا می‌آیند مقابله کنند و بدین ترتیب روزنامه کیهان که دیگر در آن زمان به روزنامه‌ای دولتی تغییر ماهیت داده بود، نوشت: «اجتماع زنان بی‌حجاب به دنبال حضور هزاران زن و مرد مسلمان تشکیل نشد... ساعت ۵ بعد از ظهر قرار بود زنان بی‌حجاب جلوی نخست وزیری جمع شوند و از سوی دیگر گروهی از زنان باحجاب و مؤمن به انقلاب اسلامی نیز اجتماعی در چهارراه جمهوری تشکیل دادند که در صورت اجتماع زنان بی-حجاب، جوابگوی خواسته‌های آنان باشند. اما اجتماع هزاران نفر از مردم مسلمان تهران در مقابل نخست وزیری باعث جلوگیری از تشکیل این اجتماع شد» (کیهان، ۱۷ تیر، ۱۳۵۹). اما به نظر می‌رسد برخلاف گزارش کیهان، و بر اساس پاره‌ای گزارش‌های دیگر، در این روزها تظاهراتی بر ضد حجاب به راه افتاد که «یک سر آن در خیابان سعدی و انتهای آن مقابل عمارت دادگستری بود». (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۲۲۰)

دستگیری عده‌ای از زنان در این روز، نشان‌دهنده تأیید این گزارش است، به‌طوری که کمیته مرکزی انقلاب اسلامی تهران فردای آن روز اطلاعیه‌ای صادر کرد که در آن به دستگیری تعدادی از زنان معترض به حجاب، اشاره کرده بود: «با توجه به این که تظاهرات دسته‌ای از زنان در جهت مخالفت با پوشش اسلامی روز سه شنبه از سوی وزارت کشور و کمیته مرکزی انقلاب اسلامی، منع شده بود ولی عده‌ای از بانوان به تحریک عده‌ای از عوامل طرفدار رژیم سابق قصد تظاهرات داشتند که ۸ نفر از محرکین اصلی دستگیر و تحویل کمیته مرکزی انقلاب اسلامی گردیدند». (کیهان ۱۸ تیر ۱۳۵۹)

گرچه تظاهراتی که زنان در ۱۷ تیر تدارک دیده بودند با دستگیری گسترده، فروکش کرد ولی کمپین «زنان سیاه پوش در اعتراض به حجاب

اجباری» همچنان تا مدت‌ها در میان زنان شاغل در ادارات مختلف در سراسر ایران، ادامه داشت. به‌طوری که براساس گزارشی، حجۀالاسلام محمد ری-شهری حاکم شرع دادگاه ارتش، **۱۳۱** کارمند زن ارتش و شهربانی را به جرم «پوشیدن لباس سیاه» از کار اخراج کرده بود. در اطلاعیه‌ای که به همین مناسبت نوشته شده بود دلیل اخراج این زنان، پوشیدن «جامه‌هایی به سیاهی قلب شان» و به «پیروی از صدای آمریکا و اسرائیل در سوگ ارزش‌های پوسیده نظام ستم شاهی» اعلام شده بود. در این اطلاعیه خطاب به زنان اخراجی ارتشی آمده بود: «پس از یک سال و نیم که از انقلاب مردم محروم این سرزمین می‌گذرد نمی‌توانند حتا ظاهر خود را با انقلاب اسلامی تطبیق دهند و هنوز مقلد بلاد اراده اسلاف مزدور خویش می‌باشند... زنان عفیف و قهرمان، فرزندان خود را در پیشگاه خداوند برای رهایی ملت ایران از استعمار ابرقدرت‌ها قربانی دادند و ارزش‌های نوینی را در قاموس شرف انسانی به ثبت رساندند» (همان).

روز بعد نیز اعلام شد: «تعداد **۱۳۹** نفر از خانم‌های کارمند ارتش جمهوری اسلامی ایران شاغل در نیروی دریایی و صنایع ملی به خاطر عزاداری برای طاغوت و سیاه پوشیدن، اخراج شدند.» (کیهان، **۱۹** تیر، **۱۳۵۹**)

از سوی دادستان انقلاب اهواز و مسجد سلیمان نیز اعلام شد که **۴۳** پرستار به علت عدم رعایت پوشش اسلامی از کار برکنار شدند.

اما در این میان «زنان سیاه پوش» نیز هنگامی که دستگیر می‌شدند، برای خلاصی از مجازات، بهانه‌های مختلف می‌آورند. در گزارشی آمده است که برخی از «زنان سیاه پوش» در کمیته انقلاب برای «اثبات عمل از قوم و خویش دور و نزدیک نامه‌ای تهیه کرده و به کمیته ارائه می‌دادند که به دلیل عزاداری در خانواده لباس پوشیده‌اند. از جمله زنی که گرفتار کمیته شده بود به خانواده عزادارش در کرمانشاه متوسل می‌شود که به مناسبت چهلمین روز درگذشت پدر، لباس سیاه بر تن دارد. رئیس دادگاه با محاسبه زمانی می‌گوید: این که

می‌شود ۳۵ روز... زن دستپاچه شده و می‌گوید: آخر در کرمانشاه تعداد بچه‌ها را از زمان فوت پدر کم می‌کنند و چله می‌گیرند.» (پیرنیا، ۱۳۸۶، ص ۲۲۰)

حتا در میان دستگیرشدگان به خاطر پوشیدن لباس سیاه در محل کار، می‌توان به رؤیا پارسای برادرزاده فرخ رو پارسای و عروس وزیر جنگ در زمان شاه اشاره کرد که در صنایع الکترونیک کار می‌کرد و به جرم سرپیچی از اجرای حجاب اجباری و پوشیدن لباس سیاه، بازداشت و سپس اخراج گردید. از این دست نمونه‌ها در این دوره بسیار است. از جمله در اواخر تیرماه سید شهاب الدین اشراقی که نماینده انتصابی رئیس جمهور و آیت‌الله خمینی در هیئت پاکسازی بود، در گفتگویی با کیهان، چنین اظهار می‌دارد: «در اولین بازدیدم از بانک مرکزی شاهد بودم که عده‌ای از خانم‌ها سیاهپوش هستند. اینجانب به هیئت پاکسازی تذکر دادم تا خانم‌های سیاهپوش را از بانک خارج کنند. همچنین ۳ نفر از خانم‌ها که پوشش اسلامی نداشتند به رئیس بانک گزارش دادم تا آن‌ها اخراج شوند.» (کیهان، ۳۱ تیر، ۱۳۵۹).

به نظر می‌رسد که قضیه زنان سیاه پوش (که از سوی حاکمیت، «هواداران شاپور بختیار» معرفی می‌شدند) تا سال بعد نیز ادامه داشت به طوری که در آبان ماه ۱۳۶۰ دادگاه کل مبارزه با منکرات رسماً به «شرکت‌های خصوصی» برای اعمال حجاب اسلامی اخطار می‌دهد و در اخطاریه اش می‌نویسد: «تمام ابر جنایتکاران که از به‌کار بردن ترفندهای سیاسی و نظامی علیه حکومت اسلامی ناامید شده‌اند، دست به دامان پس مانده‌های ساواک و رژیم منفور سابق گردیده‌اند و با بزک کردن‌های آنچنانی غرب زدگان و طرفداران قانون اساسی بختیار، و با نفوذ در برخی از شرکت‌های خصوصی قصد ایجاد تزلزل در پایه‌های نظام جمهوری اسلامی را دارند. لذا به صاحبان این‌گونه شرکت‌ها شدیدا اخطار می‌شود که دست از این اعمال برداشته و ضوابط اسلامی و شرعی به‌خصوص حجاب کامل را رعایت نمایند در غیر این صورت متخلفین طبق قوانین تحت تعقیب قرار خواهند گرفت.» (اطلاعات، ۲۸ آبان ۱۳۶۰).

در هر صورت پس از اعلام ممنوعیت ورود زنان بی‌حجاب در ادارات در ۱۴ تیرماه ۱۳۵۹، به تدریج اماکن عمومی دیگر نیز هر یک به نوعی نسبت به رعایت پوشش اسلامی به زنانی که به آنها مراجعه می‌کردند هشدارهای لازم را می‌دادند.. برای نمونه سرپرست مسجدالجواد (اسدالله بیات) در گفتگویی با کیهان از زنان تقاضا کرد که در مجالس ختم با پوشش کامل اسلامی شرکت کنند و از پوشیدن چادر و روسری توری نازک و تن نما خودداری کنند. (کیهان ۱۵ تیر ۱۳۵۹)

چنین بود که سرانجام در ۲۴ تیرماه ۱۳۵۹ دولت جمهوری اسلامی با انتشار بیانیه رسمی، اجباری بودن حجاب اسلامی را برای کلیه زنان ایرانی اعلام کرد.

پس از بخشنامه، در سال ۱۳۶۰ نوبت به وضع قانون در مورد حجاب رسید

پس از آن که انواع و اقسام بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌های اجرایی از سوی ادارات و نهادهای گوناگون برای اعمال حجاب اسلامی طی یک سال گسترش یافته بود، مسئولان وقت به فکر قانون‌گذاری و تثبیت حجاب مورد نظرشان توسط قانون، افتادند. زیرا چنانچه پوشش اجباری برای زنان، ردای قانون به تن می‌کرد آن وقت حتا اگر کابینه دولت و قوه مجریه هم در این مورد تغییر رأی می‌داد دیگر نمی‌توانست کاری از پیش ببرد زیرا حجاب اسلامی به صورت «قانون» در آمده بود. به این ترتیب مجلس شورای اسلامی در مهرماه ۱۳۶۰ قانونی را به تصویب رساند که در رابطه با وضعیت کارمندان وزارتخانه‌ها و موسسات دولتی بود: قانون «بازسازی نیروی انسانی وزارتخانه‌ها و موسسات دولتی و وابسته به دولت». بر اساس ماده ۱۸ این قانون، عدم رعایت حجاب اسلامی به عنوان یکی از موارد اعمال خلاف اخلاق عمومی شناخته می‌شد و طبق ماده ۱۹ آن، هر زنی که حجاب اسلامی در محیط کارش نمی‌پوشید یا آن را رعایت نمی‌کرد باید مجازات می‌شد. طبق ماده ۲۰ این قانون، مجازات‌ها از توبیخ کتبی با درج در پرونده خاطی شروع می‌شد و تا بازخرید و اخراج از

خدمت ادامه می‌یافت.

در سال ۱۳۶۱ نماینده دادستان کل انقلاب در مصاحبه‌ای با روزنامه کیهان در مورد این پرسش که «سطح بی‌حجابی چه میزان پایین آمده است» چنین پاسخ می‌دهد: «بی حجابی در سطح تهران خیلی پایین آمده، حجاب یکی از ضروریات اسلام است و باز هم با تشکر از خواهران که این حرکت‌شان نشانگر حسن ظن آنها به مسئولین و جمهوری اسلام می‌باشد و ما به یک عده انگشت شمار باقیمانده توجه می‌دهیم که.... رعایت حجاب را به عنوان یک وظیفه شرعی و انسانی حداقل در اماکن عمومی رعایت کنند و اگر خدای نکرده تعهدی نسبت به اسلام ندارند و خودشان را آزادی خواه می‌دانند حداقل به جاست به فلسفه خواست اکثریت قریب به اتفاق مردم قهرمان توجه کنند» (کیهان، ۱۳ خرداد ۱۳۶۱). اما به نظر می‌رسد که به رغم آنکه نماینده دادستان کل انقلاب، خبر از کاهش بی‌حجابی در تهران را می‌دهد اما اوضاع به گونه‌ای بوده است که سال بعد یعنی در سال ۱۳۶۲ مجلس شورای اسلامی ناچار به قانون‌گذاری در این زمینه می‌شود و قانون تعزیرات را در ۱۸ مرداد ۱۳۶۲ به تصویب می‌رساند. این مصوبه اولین قانون رسمی در مورد پوشش زنان در ایران محسوب می‌شود. طبق ماده ۱۰۵ این قانون «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به تعزیر تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهند شد». و بر اساس تبصره ماده ۱۰۲ قانون تعزیرات، کمیته‌های انقلاب اسلامی هم موظف شده بودند که زنانی را که پوشش آن‌ها با این ماده منطبق نباشد دستگیر و به دادسرا معرفی کنند. البته در سال ۱۳۷۵ قانون جدید تعزیرات در مجلس شورای اسلامی به تصویب رسید که مجازات زنان بی‌حجاب شرعی را از شلاق، به تحمل حبس و جریمه نقدی، تغییر داد. ماده ۶۳۸ قانون جدید تعزیرات مقرر می‌دارد که: «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از پنجاه هزار تا پانصد هزار ریال جزای نقدی محکوم می‌شوند».

دهه اول انقلاب: پیشبرد سیاست «حجاب برتر»

شرح مختصر وقایع و حوادث مربوط به حجاب در انقلاب ۵۷ و موضع‌گیری دولتمردان، روحانیون و مسئولان انتظامی و امنیتی در سال‌های اول بعد از پیروزی انقلاب که سرانجام به تصویب و تثبیت قانون حجاب منتهی شد نشان از آن دارد که مسئله پوشش زنان در کشور ما، قبل از آن که موضوعی اعتقادی و شخصی باشد با معادلات قدرت و دولت و بازسازی نظم‌های سیاسی، اجتماعیِ خاصِ مورد نظر صاحبان قدرت، گره خورده است. در واقع از زمان مشروطیت تا به امروز «حجاب زنان» در سرزمین ما، یکی از چالش‌های مهم در پهنه بی‌مرز منازعات سیاسی برای بازسازی نظم اجتماعی مورد نظر دولت‌مردان، بوده است. چرا که آنان ساختن «نظم اجتماعی» مورد نظرشان را همواره از راه دستکاری و تغییر در «پوشش زنان» امکان پذیر می‌دانستند. از این رو می‌بینیم که بحث «کشف حجاب» در زمان رضاشاه و پیش از وی (در دوران مشروطیت) همانطور که به تفصیل در فصل اول آمد، برای مردان روشنفکر و نخبگان سیاسی به منزله «ساختن نظمی نو» بوده است. پس از انقلاب ۵۷ نیز، برای حاکمان جدید، برقراری «حجاب اسلامی» با هدف برقراری مجدد نظم اجتماعی سنتی مبتنی بر «اندرونی و بیرونی» بود که با «کشف حجاب» و برنامه‌های مدرنیزاسیون پهلویان، رنگ باخته بود. سمبل کانونی بازگشت و استقرار این نظم سنتی هم از نظر حاکمان جدید، بر «حجاب برتر» (چادر سیاه) قرار داشت. اما اجرای شتابان و عملیاتی کردنِ برنامه‌ها برای اجبار و الزام در امر پوشش و حجاب پس از پیروزی انقلاب ۵۷، از همان ابتدا ، چالش‌های بسیاری را حتا در درون خود حاکمیت برانگیخت. به طوری که اقدامات «دایره مبارزه با منکرات» که از سال ۱۳۵۸ آغاز شده بود، چندماه بعد در سال ۱۳۵۹ با مخالفت بخشی از مسئولان درون حاکمیت

روبرو شد. برای نمونه وزیر امور خارجه وقت[1] طی مطلبی در روزنامه اطلاعات خطاب به دایره مبارزه با منکرات نوشت: «آنچه مورد اعتراض بوده و هست، بخشی از فعالیت‌هایی است که به نام شما صورت گرفته که به نظر من در شرایط فعلی نه ضرورت قطعی دارد و نه به مصلحت است. از آن قبیل‌اند ورود به خانه افراد و جلوگیری از عروسی و میهمانی‌های خانوادگی و یا اعمال چنین کارهایی در هتل‌ها که در حقیقت تجاوز به حریم مردم است؛ یا این که بدون پیش بینی و ترتیب دادن کار و شغل برای متجاوز از هفت هزار مسلمان و بیکار کردن آنها و تولید مشکلات بیشتر برای جامعه است. اعمال زور بدون ارشاد و با روش غلط، بستر حقیقی رشد و نمو همه مفاسد است و دیکتاتوری نیز شیوه تباهکاران.» (اطلاعات، ۳ اردیبهشت ۱۳۵۹).

این دیالوگ میان وزیر امور خارجه وقت و دایره مبارزه با منکرات نشانه‌ای از بروز درگیری میان مسئولان حکومت از همان ابتدای انقلاب بود که نشان می‌دهد مسئله حجاب و مبارزه با مظاهر غیراسلامی از همان ابتدا نه تنها سبب ساز چالش‌هایی بیرونی (در جامعه) بلکه باعث درگیری‌های درون حاکمیت نیز بوده است. همین درگیری‌ها سبب شد که در نهایت دایره مبارزه با منکرات، در سال ۱۳۵۹ جای خود را به «سازمان امر به معروف و نهی از منکر» بدهد تا به قولی «اعمال کنترل و فشار» سمت و سوی «ارشادی» به خود بگیرد. هر چند این کشمکش‌ها میان مدافعان «برخورد ارشادی» با طرفداران «برخورد قهری» پایان نیافت و بازگشایی مجدد «دادگاه مبارزه با منکرات» در ۲۹ فروردین ۱۳۶۰ (توسط حکمی که آیت‌الله خمینی به دادستان کل انقلاب می‌دهد) تنها نشانه کوچکی از تداوم این چالش‌های بی‌پایان بود.

این قبض و بسط‌ها حتا پس از ۳۳ سال همچنان درون حاکمیت و بین

---

[1] در آن زمان، صادق قطب زاده، وزیر امور خارجه بود که از آذرماه ۱۳۵۸ تا مردادماه ۱۳۵۹ این پست را برعهده داشت.

مدافعان نگرشی که «بدحجابی» و دیگر مظاهر غیراسلامی را ناشی از عدم «کار فرهنگی» می‌داند، با آن دسته از مسئولان (عمدتاً نظامی و امنیتی) که آن را ناشی از «تحریکات دشمنان» قلمداد می‌کنند و از این رو معتقد به اعمال قهر و فشار هستند، همچنان وجود دارد.

در اوایل انقلاب، معمولا انگشت اتهام مسئولان برای گسترش «مظاهرغیراسلامی» همچون بدحجابی، به سوی سلطنت طلبان نشانه می‌رفت و هر جا بحث از بدحجابی بود پای سلطنت طلبان و مدافعان قانون اساسی مشروطه به میان کشیده می‌شد. برای نمونه نماینده دادستان کل انقلاب در سال ۱۳۶۰ می‌گوید: «یک باند به‌خصوصی هستند که با افراد سلطنت طلب خارج از کشور در رابطه هستند و... در ساعات به‌خصوصی از روز با وضع بسیار زننده‌ای مثل پوشیدن لباس‌های بسیار جلف و آرایش‌های کذایی در مجامع عمومی و خیابان‌ها ظاهر می‌شوند» (اطلاعات، ۸ شهریور ۱۳۶۰). پس از آن «گروه‌های غرب زده» مسئول گسترش «مفاسد» در ایران شناخته می‌شدند، به طوری که مسئول اداره مبارزه با منکرات، در سال ۱۳۶۵ «گروهی غرب زده» را مسئول چنین اقداماتی دانست (اطلاعات، ۸ خرداد ۱۳۶۵) و در مقابل، برخی دیگر از مسئولان نیز آمریکا و اسراییل و دیگر کشورهای غربی، را عامل این تحریکات و گسترش بدحجابی و فساد قلمداد می‌کردند. برای نمونه مسئول واحد بسیج در سال ۱۳۶۵، در اظهارنظر خود مشخصاً «اسرائیل» را عامل «اسلام زدایی» و «ترویج فساد و فحشا» قلمداد می‌کند (اطلاعات ۱۴ اردیبهشت ۱۳۶۵). در مجموع می‌توان گفت که از اول انقلاب تاکنون در میان مسئولان و دولتمردان در امر مبارزه با «بدحجابی» چند مسئله مرتبا تکرار شده است: ۱ـ تحریکات خارجی در مورد بدحجابی و... ۲ـ کار فرهنگی یا شدت عمل در برابر بدحجابی ۳ـ معضل «سوء استفاده ماموران» چه منکراتی و چه پلیس و چه کمیته و...؛

گذشته از دو موضوع اول که ذکر آن رفت و به طور مستقیم نشاندهنده آن

است که برخی از مسئولان مملکتی اساساً توجهی به نیازهای خود جامعه زنان ندارند و آنان را همواره «آلت دست» دیگران می‌دانند، اما مسئله سوم یعنی «سوءاستفاده برخی از مأموران» در نهادهایی که قرار است به «مفاسد اجتماعی» بپردازد، همواره یکی از موضوعاتی بوده که با مسئله «بدحجابی» عجین شده است. در واقع مسئله سوء استفاده و فساد در میان «ماموارنی» که خود قرار بوده «مفسدان» را ارشاد یا دستگیر کنند، معضلی است که در سایه وجود نهادهای انتظامی و ارگان‌های مرتبط با مسئله «بدحجابی» نه تنها برای جامعهٔ زنان کشورمان مخاطره‌آمیز بوده بلکه همواره یکی از معضلات حاکمیت نیز بوده است. اولین نمونه‌های چنین تخلفاتی اتفاقاً در همان سال‌های اول انقلاب و در همان سال تأسیس «دادگاه مبارزه با منکرات» رخ می‌دهد و سبب می‌شود که «رئیس دادگاه مبارزه با منکرات استعفا کند» (اطلاعات، ۲۵ آذر ۱۳۶۰)؛ و تا همین امروز از گوشه و کنار مملکت، هر از گاهی اخباری مبنی بر وقوع چنین تخلفاتی مطرح می‌شود (نمونه اخیر آن در همین سال ۱۳۹۰، سوء استفاده برخی از ماموران انتظامی در قزوین بود که مطرح و سر و صدای زیادی به پا کرد). به نظر می‌رسد که یکی از چالش‌های پیش روی حاکمان طی این ۳۳ سال آن بوده است که همواره این نهادها و ارگان‌ها با فراهم کردن محیطی خشونت پرور و کنترل ناپذیر، یعنی برخورد قهری با «رفتار و پوشش مردم» (مسائلی که فوق‌العاده پیچیده و خصوصی و حساس هستند) زمینه ساز ایجاد تخلفات بوده‌اند. زیرا به نظر می‌رسد مسئله اصلی آن است که اساسا نمی‌توان برای سلیقه‌های «رفتاری و پوششی» میلیون‌ها انسان ضابطه ایجاد کرد و آن را به وسیله عده‌ای مامور، در جامعه پیاده کرد. دستگاه‌هایی نیز که قرار باشد چنین نقشی را بازی کنند معمولا به سمت و سوی تخلف کشیده می‌شوند و یا با «برخوردهای سلیقه ای» موجب سردرگمی مردم و حتا خود مسئولان می‌شوند.

در هر صورت کشمکش بر سر دو اسلوب برخورد نسبت به بدحجابی: «اعمال زور» یا «کار فرهنگی»، در همهٔ سال‌های دهه اول انقلاب ادامه می‌یابد.

در سال ۱۳۶۱ رئیس یکی از شعبه‌های دادگستری در مورد دادگاه مبارزه با منکرات می‌گوید: «اعتقاد ما این است که دادگاه مبارزه با منکرات، یک قوه قضائیه است و در مسائل منکرات باید با عاطفه و شفقت با مجرمین رفتار شود زیرا مسائل ناموسی و جنسی یک چیزی نیست که تنها با شلاق بشود پیشگیری اش کرد» (کیهان، ۱ دی ماه ۱۳۶۱) اما یک سال بعد «گشت‌های مبارزه با منکرات» یا همان «واحدهای گشت ثارالله» وارد خیابان‌ها می‌شوند (اطلاعات، ۲۸ آبان ۱۳۶۲). به رغم همه این ها، اما به نظر می‌رسد که انگار حضور تمامی این «گشت ها» و «کمیته ها» و «دادگاه مبارزه با منکرات» و نظایر این ارگان‌ها آن طورکه مدنظر مقامات بوده است اثر چندانی در استقرار حجاب و عفاف مد نظر بنیانگذاران این ارگان‌ها نداشته است چراکه در طول همه این سال‌ها با شکست یک طرح، طرح‌های دیگری برای مبارزه با «بدحجابی» از سوی نهادهای دیگر مطرح شده و هر بار نیز تلاش کرده‌اند که با درگیر نمودن نهادهای گوناگون «مبارزه با بدحجابی»، طرح‌های جدیدشان ابعاد گسترده‌تر بگیرد تا شاید بالاخره «معضل» بدحجابی «ریشه کن» شود. برای نمونه استاندار تهران در سال ۱۳۶۵ اعلام می‌دارد: «جهت جلوگیری از فحشا و منکرات و بدحجابی، طرحی مردمی با کمک ارگان‌ها و نهادهای ذیربط در دست تهیه است که به زودی نتایج آن اعلام می‌شود» (اطلاعات، ۱ اردیبهشت ۱۳۶۵). و یا بعدتر خبرهایی مبنی بر همکاری با «اعضا و رؤسای اتحادیه‌های اصناف» و «انجمن‌های اسلامی» و... برای جلوگیری از «بدحجابی» شنیده می‌شود. اما هرچقدر هم انواع پروژه‌ها و نهادهای مختلف دولتی با مسئله «بدحجابی» درگیر می‌شوند، با این حال باز هم در طی این همه سال، ما می‌بینیم که مسئله «بدحجابی» در جامعه به سرانجامی که دولت مردان آرزو داشته‌اند نرسیده است. به طوری که در آستانه سال تحصیل ۱۳۶۶ دادسرای انقلاب اسلامی با اخطاریه شدیدالحنی سعی می‌کند حجت را بر بی‌حجابان تمام کند: «برای جلوگیری از مظاهر فساد بالاخص بدحجابی و لباس‌های مبتذل، طبق قانون

مصوب مجلس شورای اسلامی که در تاریخ **۱۳۶۶/۶/۲۹** از طرف شورای عالی قضایی به این دادسرا ابلاغ شده است، مقرر گردید از امروز به مدت یک ماه به وسیله رسانه‌های گروهی با برخورد ارشادی همراه با تذکر، فریضه امر به معروف و نهی ا زمنکر در سطح جامعه پیاده شود. بدیهی است بعد از مدت مقرر هیچ‌گونه عذری پذیرفته نبوده و این نهاد طبق وظیفه محوله در پیاده نمودن حکم الهی، قاطعانه با متخلفین برخورد خواهد کرد» (اطلاعات، ۸ مهر ۱۳۶۶).

اما چندماه پس از ابلاغ این طرح و تصویب قانون در این زمینه، به نظر می‌رسد آن طرح نیز شکست خورده و باز هم مشکلات جدیدی ایجاد کرده است چرا که بار دیگر از سوی برخی از مسئولان، بحث کار فرهنگی با جدیت بیشتری مطرح می‌شود. برای نمونه رئیس دیوان عالی کشور سه ماه پس از این طرح، اظهار می‌دارد: «مبارزه با مفاسد و منکرات یک مسئله فکری و فرهنگی است و این موارد با شلاق زدن و زندان کردن از بین نمی‌رود بلکه با تعلیم و آموزش حل می‌شود» (اطلاعات، ۱۴ دی ۱۳۶۶). در واقع به نظر می‌رسد که هربار پس از این که طرح‌های ضربتی و گسترده علیه بدحجابی موجب گسترش نارضایتی و در نهایت شکست طرح‌ها شده است دوباره بحث «کار فرهنگی» در این زمینه مطرح می‌شود تا در سال‌های بعد، باردیگر، طرح ضربتی دیگری به اجرا درآید.

پایان جنگ و آغاز دوباره مبارزه با بدحجابی، این بار با حضور بسیج: پس از پایان جنگ ، موج جدیدی علیه «بدحجابی» این بار البته با برگزاری راهپیمایی‌های خیابانی آغاز می‌شود. برای مثال در آذرماه **۱۳۶۸** به بهانه سالروز شهادت دختر گرامی پیامبر اسلام حضرت زهرا (س)، در همدان، سمنان، تویسرکان و قم و چندین شهر دیگر، در محکوم کردن بدحجابی، راهپیمایی برگزار می‌شود (اطلاعات، ۲۲ آذر ۱۳۶۸). البته پیش از آن در فروردین **۱۳۶۸**، «آیین نامه اجرایی مبارزه با بدحجابی» از سوی «شورای اجتماعی استان تهران» در پی

تصمیم «شورایعالی قضایی مبنی بر برخورد فعال نیروهای اجرایی و انتظامی با پدیده بدحجابی» به تصویب می‌رسد که این مصوبه از اول اردیبهشت ماه به مورد اجرا در می‌آید (اطلاعات، ۲۷ فروردین ۱۳۶۸). در اردیبهشت **۱۳۶۹** نیز تظاهراتی علیه بدحجابی در تهران برگزار می‌شود. طول مسیر این راهپیمایی، از میدان ولی عصر تا مجلس است. در آذرماه **۱۳۶۹** هم راهپیمایی دیگری در تهران برپا می‌شود (کیهان، ۱۷ آذر ۱۳۶۹). به نوشتهٔ روزنامه اطلاعات این آغاز ورود نیروهای بسیج به عرصه مبارزه با بدحجابی و خنثا کردن «توطئه اشاعه فرهنگ مبتذل غرب در ایران اسلامی» است (اطلاعات، ۱۸ دی ۱۳۶۹). از سوی دیگر جانشین فرماندهی کل کمیته انقلاب اسلامی خبر از طرحی گسترده می‌دهد و اعلام می‌دارد که: «بعد از تصویب آیین نامه مبارزه با منکرات در هیئت دولت، شرایط برای ادامه مبارزه با بدحجابی و منکرات برای این نهاد فراهم شده است» و سپس می‌افزاید: کمیته «از روز بیستم اردیبهشت ماه با بهره‌گیری از امکانات و همکاری ارگان‌های ذیربط با جدیت تمام عمل خواهد کرد. چهارچوب مبارزه با بدحجابی تبیین شده است و به صورت مرحله‌بندی، با برنامه‌ریزی دقیق انجام خواهد شد» (اطلاعات، ۱۷ اردیبهشت ۱۳۶۹). اکنون بیش از **۲** دهه از آن زمان می‌گذرد و همه این طرح‌ها آمده و رفته‌اند اما آنچه پابرجا مانده است ظاهراً چیزی به جز «بدحجابی» نیست!

دهه دوم انقلاب: گسترش نزاع‌های جناحی بر سر «تنوع حجاب»

به‌تدریج در دهه دوم انقلاب و با خاموش شدن آتش جنگ ایران و عراق، پیشبرد پروژه‌ی الزام و اجبار در پوشش و حجاب با اهداف دیگری در دستور کار حاکمان قرار گرفت. زیرا بر خلاف اقدامات وسیع دولتی و تصور مسئولان حکومت اسلامی، بازگشت به آن نظم نوستالژیک قدیم و احیای دوران پیش از «کشف حجاب» ناکام ماند و این ناکامی در همان دهه اول انقلاب آشکار شد. اما مشخص شدن این ناکامی دلیل نمی‌شد که در دهه دوم انقلاب، برخی از

جناح‌های اصول‌گرای حاکمیت از پیگیری این پروژه و تعمیم آن به ابزاری برای کنترل همه‌ی فضاهای عمومی جامعه و پس زدن زنان (زنان جوان که به طور روزافزون در عرصه عمومی حضور مؤثرتری می‌یافتند) دست بردارند و از آن برای رقابت‌های جناحی بهره نبرند.

در واقع در دهه دوم انقلاب بحث اجرای «حجاب» و نوع و چگونگی‌اش، با ورود گسترده زنان به عرصه عمومی (دانشگاه ها، بازار کار، و...) علاوه بر نزاع میان جامعه با حکومت، به محل نزاع‌های گسترده و بین جناح‌های درون نظام سیاسی و رقابت‌های شدیدتر جناحی نیز گسترش یافت. در حقیقت، مقاومت زنان به شکلی گسترده در برابر حجاب اجباری از دهه دوم انقلاب به‌خصوص پس از اتمام جنگ هشت ساله، به لایه‌های مختلف جامعه زنان گسترش یافت. برخی از جناح‌های دوراندیش‌تر حاکمیت تلاش داشتند که با پذیرش واقعیت موجود (که هم باعث اختلال در ورود ایران به عرصه بین المللی شده بود و هم تنش‌های زیادی را در خود جامعه ایجاد می‌کرد و در عین حال، زمینه‌ساز عدم مشروعیت حاکمیت هم می‌شد)، حداقل از «تنوع نوع حجاب» (نه حتا تنوع پوشش) دفاع کنند و از برخوردهای خشونت آمیز و تنش زا در سطح جامعه جلوگیری به عمل آورند. برای عملی شدن این سیاست، این بار بحث از «اعمال سلیقه» در قانون به میان کشیده می‌شود. اما آراء و آرزوهای جناح‌های معتدل درون حاکمیت در شرایطی مطرح می‌شود که جناح محافظه کار، همچنان بر «حجاب برتر» پای می‌کوبد، برای نمونه شهلا حبیبی مشاور رئیس جمهور (آقای رفسنجانی) در سال ۱۳۷۲ در گفتگو با روزنامه همشهری می‌گوید: «برخوردهای سلیقه‌ای مشکل جامعه در چگونگی پوشش زنان است» (همشهری، ۳۰ مرداد ۱۳۷۲). این درحالی است که در همین سال‌ها روزنامه رسالت، نظرات روحانیونی همچون آیت‌الله موسوی جزایری و... که تأکید بر «حجاب برتر» دارند را منتشر می‌کند: «کنار گذاشتن حجاب برتر حسب تجربه موجود نخستین گام بوده است به سوی بدحجابی یا بی‌حجابی، و به دنبال آن

بخواهی نخواهی سیل مدها و فرم‌های آنچنانی سرازیر شده... پس بزرگراه مقابله با این پدیده شوم و خطرناک دعوت به حجاب برتر است»(رسالت، ۲۸ شهریور ۱۳۷۳). در این میان «مجله زنان» در مورد انتخاب رنگ حجاب در مقاله‌ای با عنوان «خانم چرا سیاه می‌پوشید؟» به موضوع اعمال سلیقه بر مردم در مورد رنگ‌های تیره در پوشش زنان می‌پردازد (زنان، ش ۲۲، اسفند ۱۳۷۳).

چالش میان دیدگاه‌های مختلف مسئولان و جناح‌های حکومتی در مورد «حجاب برتر» و رنگ‌های شاد در مقابل رنگ‌های تیره در حجاب زنان و بحث‌های فقهی در این زمینه گسترش می‌یابد. «یالثارت‌الحسین» می‌نویسد: «حجاب و پوشش اسلامی، خصوصاً چادر که مقام معظم رهبری از آن به عنوان حجاب مطلوب یاد کرده است، مورد نقد و روشنفکرانه قرارگرفته و رنگ و شکل حجاب و پوشش مرسوم در بین خواهران حزب‌اللهی حاکی از افسردگی، ناراحتی و کسالت روحی جامعه تلقی شده است»، و یا روزنامه جمهوری اسلامی در مقاله‌ای با عنوان «حجاب اسلامی، مصادیق واقعی و بدلی جابه جا می‌شوند»، همین موضوع را به نقد می‌گذارد و می‌نویسد: «مانتو و روسری‌های الوان، جلف و آن چنانی که از حالت پوشش خارج شده، از سوی برخی‌ها به عنوان حجاب به جامعه تحمیل می‌شود. کم کم چادری‌ها را از حوزه حجاب اسلامی خارج می‌کنند و چادر را به عنوان یک زحمت اضافی و وسیله‌ای دست و پاگیر و بی‌ضرورت، مطرح می‌نمایند و با برخورد منفی و تحقیرآمیز با چادری ها، به عناوین مختلف سعی می‌کنند مانتو و روسری را به عنوان مقدار ضروری و کافی حجاب معرفی نمایند.» (جمهوری اسلامی، ۳۰ مهر ۱۳۷۴).

اما چالش عمیق و گسترش‌یابنده میان دو طرزفکر در مورد پیشبرد شعائر دینی ـ به‌خصوص حجاب اسلامی ـ در درون حاکمیت علاوه بر بحث و جدل-های رسانه ای، در حوزهٔ اجرایی نیز قابل پیگیری است. برای نمونه در سال ۱۳۷۱ حجةالاسلام روح الله حسینیان، قائم مقام دادستان ویژهٔ روحانیت، در

گفتگو با روزنامه کیهان از نحوهٔ برخورد برخی دستگاه‌ها با «بسیجیانی که امر به معروف می‌کنند» گله‌مند است و اظهار می‌دارد: «من به نظرم می‌آید برادران و خواهران بسیج و حزب‌الله به خاطر مسایلی که پیش آمده دل سرد شده‌اند و خود را منزوی احساس می‌کنند. وقتی در نماز جمعه حزب‌اللهی‌ها مورد خطاب قرار می‌گیرند و سرزنش می‌شوند... وقتی که دو نفر در رابطه با امر به معروف با هم گلاویز شده... و به دادگستری کشیده می‌شود و بازپرس هر دو را جریمه می‌کند و آن کسی که امر به معروف کرده را بیشتر در بازداشتگاه نگه می‌دارد و مخصوصاً وقتی که می‌فهمد این بچه، وابسته به ارگان‌های انقلاب و یک فرد حزب‌اللهی است بیشتر او را زجر می‌دهد و در زندان نگه می‌دارد... و یا نیروهای انتظامی که از آنجا عبور می‌کنند خیلی با خونسردی و سهل‌انگاری هر دو طرف قضیه را به یک چشم نگاه می‌کند» (کیهان، ۲۴ فروردین ۱۳۷۱). شاید همین گله‌مندی‌ها، و نقدها و اختلاف سلیقه‌ها و درگیری‌هاست که سرانجام در سال ۱۳۷۱ سازمان قضایی نیروهای مسلح را وادار به مداخله می‌کند تا طی اطلاعیه‌ای به صراحت و قاطعیت، پرسنل نیروی انتظامی را مجبور به برخورد با بدحجابی کند: «هرگونه سهل‌انگاری نیروهای انتظامی در برخورد با مظاهر فساد و منکرات جرم محسوب می‌شود و متخلفان تحت پیگرد قانونی قرار خواهند گرفت» (اطلاعات، ۲۷ تیر ۱۳۷۱). اما از سوی دیگر در همین سال هفتاد ویک، بسیجیان در پایان برگزاری همایش خود، قطعنامه‌ای صادر می‌کنند که در این قطعنامه، ضمن تأکید بر «برخورد قاطعانه با دشمنان داخلی و خارجی، آمادگی خود را در راه تحقق برنامه‌های دولت خدمتگزار آقای هاشمی رفسنجانی اعلام» می‌کنند و «با اشاره به قوه قضاییه به عنوان تنها مرجع قانونی و شرعی در رسیدگی به انحرافات اجتماعی و حرکت‌های ضد قانون و شرع» تأکید می‌کنند که «نیروهای بسیجی به هیچ وجه به توطئه‌گرانی که در پوشش مبارزه با انحرافات، قصد قانون شکنی دارند اجازه نخواهند داد و در مبارزه با منکرات و بدحجابی و فحشاء با قوه قضائیه همکاری می‌کند»

(اطلاعات، ۲۱ خرداد ۱۳۷۱).

در طول ماه‌ها و حتا سال بعد از آن نیز همچنان ورود بسیج به حوزهٔ «مبارزه با مفاسد اجتماعی» از سوی مسئولان گوناگون مورد بحث و چالش قرار می‌گیرد و انواع طرح‌ها و قوانین مختلف در این زمینه مطرح، و بر «آموزش بسیجیان» برای برخورد صحیح با مردم تأکید می‌شود. اما درگیری در زمینه نحوهٔ برخورد با «بی قانونی» در مورد بدحجابان از سوی برخی از دستگاه‌های دولتی با دستگاه‌هایی که موافق شدت عمل هستند همچنان ادامه می‌یابد و در سال ۱۳۷۲ «طرح جدید» برای مبارزه با مفاسد اجتماعی اجرایی می‌شود: «از روز اول تیرماه با بسیج تمامی نیروهای تحت امر ناحیه انتظامی تهران بزرگ و انجام اقدامات اولیه طرح جدید مبارزه با مفاسد اجتماعی... آغاز می‌شود. به موجب این طرح تمامی اماکن عمومی، صنفی، خودروهای در حال تردد ملزم هستند از ارایه خدمات به افراد بی‌بند و بار و بانوان بدحجاب خودداری کنند» (اطلاعات، ۳۰ خرداد ۱۳۷۲).

به رغم همه این طرح‌ها و اختلاف نظرها و چالش‌های رسانه‌ای اما جناح‌های محافظه‌کار و اصول‌گرایان درون حاکمیت شکست پروژه اجباری کردن حجاب را برنمی‌تابند. زیرا آنان همچنان فکر می‌کردند که با «اجبار و جریمه و زور» می‌توانند زنان را به جایگاه سنتی‌شان بازگردانند. اما جناح مصلحت‌اندیش و عقل‌گرای حاکمیت نمی‌خواست در عرصه عمومی، زنان به شکلی عریان سرکوب شوند و قائل به حداقلی از آزادی عمل در جامعه برای پیشبرد برنامه‌های توسعه‌ای دولت بود. در نتیجه، مشارکت زنان در امر توسعه را با پذیرش میزان معینی از آزادی فردی (حداقل در تنوع حجاب اسلامی) را اجتناب ناپذیر می‌دانست. اما جناح محافظه‌کار همچنان بر «حجاب برتر» پای می‌فشرد. در این زمان با توجه به گسترش بحث «ورزش زنان» که از سوی جناح مصلحت اندیش پیش می‌رفت، فرمانده نیروی مقاومت بسیج در سال ۱۳۷۶ به صراحت اعلام می‌کند: «چادر مانعی برای حضور زنان در عرصه‌های مختلف حتا میادین

ورزشی نیست» (اطلاعات، ۱۳ آذر ۱۳۷۶).

در همین دوران است که بحث گسترش صیغه (البته به منظور تأمین آزادی عمل بیشتر برای دختران و پسران مجرد)، و نیز یونیفرم‌های شیک‌تر (کت و شلوار) برای زنان کارمند دولت (توسط رئیس جمهور وقت، آقای هاشمی رفسنجانی) و فعال کردن بحث ورزش زنان و حتا ورود ورزشکاران زن در رقابت‌های جهانی، از سوی این جناح از حاکمیت مطرح می‌شود. این سیاست ها، خشم برخی از محافظه‌کاران درون حاکمیت را نیز بر می‌انگیخت و به این ترتیب می‌بینیم که بحث «حجاب اجباری» نه تنها سبب تنش‌های روزافزون بین حاکمان و مردم می‌شد بلکه این تنش‌ها به درون خود حاکمیت نیز با شدت بیشتر راه پیدا کرده بود، به طوری که از همان سال **۱۳۷۴** یکسری تجمع‌های اعتراضی علیه «بدحجابی» به راه می‌افتد که بیش از آن که در قطعنامه‌های این تجمعات مانند دهه اول انقلاب نگرانی نسبت به وجود بدحجابی باشد، انگشت اتهام در مورد بدحجابی به سوی مسئولان اجرایی نشانه رفت. این امر، نشانه‌ای از برخوردهای کاملا جناحی بود که همواره وجود داشت اما به تدریج این درگیری جناحی به عرصه خیابان کشیده شده بود. برای نمونه در **۱۶** مرداد **۱۳۷۴** در قطعنامه پایانی تجمعی که در میدان ولی‌عصر تهران صادر می‌شود، تجمع‌کنندگان درخواست و نگرانی‌های‌شان را مطرح می‌کنند: «حزب الله از وجود لاابالی‌گری و بی‌بند و باری و بدحجابی و سایر مظاهر هتک حریم ارزش‌های اسلامی در اماکن عمومی، وزارتخانه ها، ادارات و مؤسسات دولتی یا وابسته به دولت، ناخرسند بوده و با ابراز نارضایتی ازعملکرد ضعیف برخی دستگاه‌های اجرایی و قضایی، حمایت خود را از بیانات مسئولانه حضرت آیت‌الله جنتی و فرمانده نیروی مقاومت بسیج اعلام می‌نماید...» (کیهان، ۱۶ مرداد ۱۳۷۴). در تداوم این موج جدید نیز چندین تجمع و تظاهرات دیگر «علیه بدحجابی... و در اعتراض به حضور آزادانه برخی از عناصر معلوم‌الحال و متاثر از فرهنگ غربی در سطح جامعه» برگزار می‌شود (اطلاعات، ۱۱ شهریور ۱۳۷۴).

در این میان برخورد به «فمینیسم» و نگرش فمینیستی هم به میان می‌آید به طوری که یک ماه بعد، «طلاب تهران» طی بیانیه‌ای «بی بند و باری‌ها و رشد رفتارهای فمینیستی» را محکوم کرده و در بیانیه خود باز هم به برخی از مدیران اجرایی برخورد می‌کنند: «مدتی نسبتاً طولانی است که شیطان از مأمن خود سربرآورده و توسط ایادی خود حرکت به سوی جاهلیت و فرهنگ بی‌ریشه طاغوتی را از سرگرفته است. از اظهارت غیرمسئولانه و فمینیستی برخی مدیران اجتماعی و سیاسی گرفته تا کشاندن عناصر منکرپرور و اهل فحشا به عرصه‌های هنری، تقدسات دینی و جنگ، و هجمه گستردهٔ به ظاهر خودی‌ها به حجاب برتر...» (کیهان، ۱۴ مهر ۱۳۷۵). چند روز پس از آن نیز تظاهرات دیگری در خیابان دکتر فاطمی و ولی‌عصر در تهران صورت می‌گیرد که در قطعنامه پایانی‌اش، تظاهرکنندگان «خواستار مبارزه جدی مسئولان با فساد اداری و همچنین برخورد با زنان بدحجاب و روشنفکران لیبرال در جامعه شدند... و تقاضا کردند که مدیرانی باید در دستگاه‌ها به‌کار گرفته شوند که در جبهه حضور داشته باشند و همسران آن‌ها بدحجاب نباشند» (اخبار، ۱۷ مهر ۱۳۷۴). همه این‌ها نشان آن است که بحث حجاب از نزاع میان نیروهای سیاسی داخل و خارج از حکومت به نزاع بین جناح‌های درون حاکمیت نیز تسریع یافته است. اما همه این درگیری‌ها علاوه بر این نکات، به نظر می‌رسد که حاکی از مسئله مهم تری بود و آن : نیاز و درخواست جامعه زنان برای حق انتخاب پوشش خود بوده است که با مقاومت هر روزه‌شان، بر جناح‌های درون حاکمیت فشار آورده بوده‌اند.

در واقع زنان (بویژه زنان اقشار طبقه متوسط شهری)، در دهه دوم پس از انقلاب و پس از پایان جنگ می‌خواستند به «عرصه عمومی» قدم بگذارند و دلزده از یونیفرم‌های تیره و یکدست، تمایل داشتند تا با «تشخّص فردی»شان به عنوان یک زن در عرصه عمومی ظاهر شوند، و نه در پوششی «فاقد جنسیت»، (چه از نوع انقلابی و چه از نوع سنتی‌اش).

زنان حق خود می‌دانستند که با «همین بدن زنانه‌شان» (نه در پوستهٔ مردانه‌ای که رویکردهای انقلابی برایشان آفریده بود) در عرصه عمومی ظاهر شوند، از این رو عقب رفتن روسری و تنوع رنگ و ظاهر «متفاوت» داشتن، می‌توانست اندکی از این خواسته را تأمین کند. در این میان تیپ ظاهری فائزه هاشمی، که چادرش را برخلاف دیگر زنان حاکم، تا حدودی عقب کشیده بود و روسری-های رنگی‌اش را از زیر چادر نمایان می‌کرد و کت و شلوارهای شیک، زیر چادرش می‌پوشید و حرف از ورزش زنان و دوچرخه‌سواری دختران می‌زد، توانست به نوعی نشاندهندهٔ نیاز و درخواست جامعه زنان برای حضور در عرصه عمومی با شکل و شمایلی متفاوت باشد که در هیئت حاکمه بازتاب یافته بود. دوچرخه سواری زنان نیز تداعی‌گر چیزهای زیادی برای زنان بود از جمله: ورود به عرصه‌ای ممنوعه و آزادتر، حضور رسمی‌تر در حوزه عمومی، و خیلی چیزهای دیگر که در آن زمان نیاز بخش بزرگی از زنان جوان و دختران ایرانی را بازتاب می‌داد؛ زنان جوانی که می‌خواستند از زیر سایه خشونت‌های پس از انقلاب و جنگ و بی‌هویتی در زیر سایهٔ «مردان بزرگ» (چه مردان انقلابی، چه شهید و چه اعدامی...)، به درآیند چرا که از محبوس‌شدن در فضای عبوس و بی‌رنگ و منزه‌طلبانه، خسته شده بودند.

بخشی از جناح‌های حاکمیت، این نیازهای حداقلی زنان جامعه را نه تنها درک می‌کردند بلکه در عین حال «آزادی در نوع حجاب اسلامی» را با برنامه-های اقتصادی‌شان و ادغام در اقتصاد و سازمان تجارت جهانی، هماهنگ و حتا ضروری می‌دانستند. در حقیقت بین بخش‌هایی از جامعه زنان که تمایل به شکستن فضای عبوس دهه اول انقلاب را در سر می‌پروراندند و عزم ورود به عرصه عمومی را داشتند طبعاً حضور فائزه هاشمی، سمبل مناسبی بود. رأی میلیونی که وی در انتخابات مجلس شورای اسلامی به دست آورد، در واقع نشانه‌ای از استقبال مردم و به‌ویژه زنان و جوانان، برای تغییر در وضعیت موجود (ضرورت توجه به حل مسائل زنان) را نشان می‌داد.

اما از سال ۱۳۷۶ با روی کار آمدن دولت سید محمد خاتمی، رویکردی تازه در مورد «بدحجابی» و دیگر «مظاهر دینی»، به طور جدی و با نگاهی متفاوت، در حوزه عمومی و در رسانه‌های رسمی کشور مطرح می‌شود. یعنی اگر در دهه اول انقلاب، درگیری میان جناح‌ها و مسئولان گوناگون در زمینه مقابله و مواجهه با «بدحجابی» بر دو محور متفاوت («کار فرهنگی و ارشادی» یا «اعمال زور بیشتر»)، متمرکز است اما ازسال ۷۶ به بعد ما شاهد آن هستیم که عنصر جدیدی در اظهارنظرهای مسئولان حکومتی وارد می‌شود و این عنصر جدید، «توجه بیشتر به نسل جوان و دغدغه‌های آنان» است. در واقع موضوع «عدم درک جوانان» و شرایط امروز جامعه در مورد علل بروز «بدحجابی» و دیگر «مظاهر اسلامی» به تدریج در مقابل گرایش اعمال فشار و سرکوب در این حوزه، در میان مسئولان اجرایی و برنامه‌ریزان، به گرایش مسلط تبدیل می‌شود. برای نمونه فرمانده نیروی مقاومت بسیج استان تهران در گفتگویی در روزنامه ایران اظهار می‌دارد: «ارشاد جوانان با اجبار و فشار امکان پذیر نیست. تنها با تبیین صحیح مسئله و اخلاق و روش‌های فردی و امر به معروف و نهی از منکر میسر است. باید با ابزار مناسب، شناخت کافی، برخورد عاقلانه، وگذشت عاشقانه در کار، به سراغ جوانان برویم» (ایران، ۱۸ بهمن ۱۳۷۶). و یا یکی دیگر از فرماندهان بسیج می‌گوید: «قبول داریم که در برخورد با جوانان سختگیری‌هایی شده است» (ایران، ۲۹ آبان ۱۳۷۸) فاطمه راکعی از اعضای جبهه مشارکت اسلامی (که یکی از احزاب مهم اصلاح طلبان است) نیز می‌گوید: «اگر فلسفه حجاب برای جوانان روشن نیست، این ضعف به جامعه برمی‌گردد» (قدس، ۲۰ دی ۱۳۷۹). در واقع در این دوران، بحث همدلی با «جوانان» رشد و گسترش بسیاری می‌یابد. از سوی دیگر برخورد خشن با «ظاهر و پوشش جوانان» اساسا مورد نقد قرار می‌گیرد وگاه به عنوان «موضوعی فرعی» در قبال مسائل مهم‌تر دیگر شناخته می‌شود. برای نمونه یکی از فرماندهان بسیج می‌گوید: «تهاجم فرهنگی این نیست که یک کسی موهایش را از زیر روسری بیرون گذاشته.

اصلا این نیست. تهاجم فرهنگی به بنیان‌های فرهنگی جامعه ما هجوم آورده. به ارزش‌ها حمله برده است» (ایران، ۲۰ بهمن ۱۳۷۶).

در همین سال ۱۳۷۶ نیز «شورای عالی انقلاب فرهنگی» که به ریاست محمد خاتمی (رئیس جمهور وقت) تشکیل می‌شود، مصوبه‌ای را برای ابلاغ، به تصویب می‌رساند که در آن اشاره شده بود که: «ریشه‌ها و زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی مادی ضعف عفاف و حجاب از قبیل روحیه اشرافی‌گری و تجمل پرستی از یک سو و استیصال مادی از سوی دیگر و دشواری‌های موجود بر سر راه ازدواج شرعی و قانونی و تشکیل خانواده، باید مورد توجه قرار گیرد... در تبلیغ و ترویج عفاف و حجاب باید بیشتر به جنبه‌های مثبت تکیه شود. شیوه‌ها و طرز بیان دوستانه و مؤدبانه به‌کار گرفته شود، واکنش نسبت به بی‌حجابی و عدم رعایت عفاف باید تابع مقررات و محدود به حدود قانون باشد... و از الزام همگان به استفاده از یک نوع رنگ و شکل خاص خودداری شود» (اطلاعات، ۱۸ بهمن ۱۳۷۶).

همچنین در مردادماه ۱۳۷۷ «روزنامه زن» توسط فائزه هاشمی آغاز به‌کار می‌کند. در این روزنامه نیز یکی از بحث‌هایی که به طور جدی و پیوسته، مطرح می‌شود مسئله «حجاب» است، از جمله: طرح مباحثی درباره «تاریخ حجاب» تا مقالاتی که دیدگاه‌های «آیت‌الله مطهری» و «دکتر علی شریعتی» در مورد حجاب را بررسی می‌کنند، و نیز مصاحبه‌هایی که با علی دوانی، محمد جواد حجتی کرمانی، و تنی چند از مجلسیان آن زمان مانند محمدرضا باهنر، فاطمه کروبی و صدیقه امانی در مورد «حجاب برتر» صورت می‌گیرد و به نوعی چند و چون آن را به چالش می‌کشد. (زن در روزنامه زن، ص ۱۸۵ -۲۴۳). البته درگیری‌های جناحی سرانجام سبب می‌شود که این روزنامه بیش از یک سال دوام نیاورد و در ۱۷ فروردین ۱۳۷۸ توقیف شود. به رغم این فشارها و توقیف‌ها اما قضیه «تنوع در حجاب» همچنان از سوی نخبگان و شخصیت‌های دینی و سیاسی جناح اصلاح طلب و همینطور از سوی دستگاه‌های اجرایی

دنبال می‌شود. به طوری که مثلا در سال ۱۳۷۸ حتا در روزنامه کیهان نیز آیت‌الله جناتی از عدم استفاده از رنگ سیاه سخن می‌گوید (کیهان، ۲۹ شهریور ۱۳۷۸) و یا رئیس کمیته بانوان و جوانان مجمع تشخیص مصلحت نظام اظهار می‌دارد که: «رعایت حجاب در پوشش اسلامی این نیست که تنها از چادر و روسری سیاه استفاده شود» (سلام، ۱۰ خرداد ۱۳۷۸) و بالاخره در سال ۱۳۷۹ آموزش و پرورش در پی چندین بخشنامه، رسماً استفاده از رنگ‌های روشن را برای دانش‌آموزان مدارس ابتدایی آزاد اعلام می‌کند. این درحالی بود که در سال ۱۳۷۰ در بخشنامه وزارت آموزش و پرورش «رنگ‌های مناسب برای مانتو و شلوار مشتمل بر طوسی، خاکستری، کرم، سرمه ای، سدری، قهوه‌ای و مشکی» اعلام شده بود و در سال ۱۳۷۲ در بخشنامه وزرات آموزش و پرورش حتا استفاده از چادر، مشروعیت قانونی پیدا کرده بود: «در شهرها و مناطقی که از نظر مذهبی، فرهنگی و سنتی عدم استفاده از چادر، بی‌حجابی و یا بدحجابی تلقی می‌گردد، با پیشنهاد رئیس آموزش و پرورش منطقه... استفاده از پوشش چادر الزامی است» اما «در ۲۹ تیر ۱۳۷۹ دانش آموزان دوره ابتدایی مناطق ۱۹ گانه تهران، مجاز به استفاده از مانتوهایی با رنگ شاد و روشن شدند» و معاونت پرورشی آموزش و پرورش در مصاحبه با مجله زنان می‌گوید: «در تلاش هستیم که... جلو برخوردهای غلیظ انضباطی را بگیریم. ما مدیران و مدرسانی داریم که رفتارشان بیشتر به رفتارهای حراستی و امنیتی شبیه است» (زنان، ش. ۶۷، شهریور ۱۳۷۹). وزیر آموزش و پرورش همچنین در مصاحبه دیگری می‌گوید: «اصل رعایت حجاب باید از درون فرد به جوشش آید و نباید با برخوردها، چهره زشتی به آن بدهیم» (قدرس، ۱۹ مهر ۱۳۷۹). از سوی دیگر همین تغییرات در مورد عدم سختگیری در نحوه پوشش دختران دانشجو از سوی مسئولان دانشگاه آزاد اسلامی نیز مطرح می‌شود (قدس، ۴ بهمن ۱۳۷۹).

اما درگیری میان جناح‌های گوناگون درون حاکمیت در این رابطه هرچه که زمان می‌گذرد افزایش می‌یابد و از حالت برخوردهای غیرمستقیم به

برخوردهای لفظی مستقیم‌تر و بی‌پرواتر می‌رسد. به طوری که فرمانده نیروی مقاومت بسیج سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در سال ۱۳۸۰ می‌گوید: «عده‌ای در کشور منکر تهاجم فرهنگی می‌شوند و معتقد به تعامل فرهنگی‌اند. برخی دوستان خودی نیز تهاجم فرهنگی را در مظاهر فساد مانند نوع لباس خلاصه کرده‌اند.» (ایران، ۱۵ شهریور ۱۳۸۰). اما زیر سئوال بردن «حجاب برتر» از زاویه‌های مختلف همچنان ادامه دارد. زهرا شجاعی تأیید می‌کند که: «چادر را اجباری کردیم و تنفر نسبت به حجاب را رونق دادیم... در پس این چادر، فسادهای مخفی و پنهانی نهفته است که به مراتب از فسادهای آشکار ضرر بیشتری دارد» (همبستگی، ۷ دی ۱۳۸۰). در چنین اوضاع و احوالی، بحث در مورد حجاب، لایه‌های دیگری نیز می‌یابد و اساساً به نقد در مورد طرز نگرش جنسیتی به زن، در میان مسئولان نیز کشیده می‌شود، به طوری که شهربانو امانی نماینده اصلاح طلب مجلس ششم در برابر این بحث که زنان بدحجاب را عامل فساد می‌دانند، تأکید می‌کند که: «زن محور فساد نیست» (آزاد، ۱۶ تیر ۱۳۸۱).

به رغم همهٔ این چالش‌ها و درگیری‌های درون حکومتی (در دو دوره ریاست جمهوری آقای رفسنجانی و ابتدای دوره اول ریاست جمهوری آقای خاتمی) که به «تنوع در گونه و رنگ حجاب اسلامی» انجامید، اما از اواسط همان دوره اول ریاست جمهوری سید محمد خاتمی، جامعه زنان به لحاظ «تنوع حجاب» از نیازهایی که فائزه هاشمی نمایندگی می‌کرد گذر کرده بود زیرا مشارکت فردی در عرصه عمومی، دیگر جوابگوی زنان جوان نبود و طبعاً نیازهای عمیق‌تری ـ افزون بر نیاز صرفِ ورود به «عرصه عمومی» ــ را طلب می‌کردند. بخش وسیع تری از زنان دیگر نمی‌خواستند فقط در عرصه عمومی «حضور» داشته باشند بلکه در عین حال می‌خواستند که در آن مشارکت فعال هم داشته باشند. نیاز به مشارکت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، در بین زنان (به خصوص زنان تحصیل کرده طبقه متوسط) گسترش یافته بود، آن هم با وجود

تعداد پُرشماردختران جوانی که کرور کرور از دانشگاه‌ها فارغ‌التحصیل می‌شدند، اما بخش عمومی اقتصاد ایران و ساختار اجتماعی و سیاسی کشور از جذب و مشارکت آنان عاجز بود. زنان به‌ویژه نسل جدید زنان (که درصد بسیار بالاتری نسبت به پسران را در ورود به دانشگاه‌ها از آن خود کرده بودند) می‌خواستند به فرصت‌های شغلی دست یابند و در مدیریت‌های اقتصادی و اجتماعی و حتا سیاسی کشورشان شریک شوند.

در این دوران بود که الهه کولایی، از جناح اصلاح‌طلب نزدیک به سید محمد خاتمی برای اولین‌بار بدون چادر و فقط با «مانتو و روسری» به یکی از نهادهای عالی مشارکت سیاسی یعنی مجلس شورای اسلامی وارد می‌شود. در واقع ایشان یکی از دو زن نماینده بود که در مجلس شورای اسلامی بدون چادر ظاهر شد و غوغای محافظه‌کاران حکومت را برانگیخت. الهه کولایی، نماینده‌ای از حاکمیت به شمار می‌رفت که حتا مثل فائزه هاشمی چادر هم نداشت. یعنی «حجاب برتر» را آن هم در مقام نمایندگی مجلس (سمبلی از حاکمیت) کنار گذاشته بود پس به نوعی می‌توانست تداعی‌گر و نمادی برای خواست جدی و انکارناشدنی افزایش مشارکت سیاسی زنان در سطوح عالی مملکت به حساب آید. به این ترتیب است که «پوشش الهه کولایی» به موضوع درگیری سیاسی تبدیل می‌شود. برای مثال مرضیه دباغ می‌گوید: «اگر نماینده‌ای بدون چادر وارد مجلس شود کتک می‌خورد» (آفتاب امروز، ۱۷ اسفند ۱۳۷۸). اما هادی خامنه‌ای اعلام می‌کند که تنوع پوشش اسلامی در مجلس اشکالی ندارد (همشهری، ۱۸ اسفند ۱۳۷۸) و فاطمه حقیقت جو، فاطمه راکعی و تعدادی دیگر از زنان اصلاح طلب از الهه کولایی دفاع می‌کنند و بالاخره هم زور اصلاح طلبان می‌چربد.

در همین سال است که بحث «نفوذ غرب» در دستگاه‌های دولتی هرچه بیشتر از سوی جناح محافظه‌کار مطرح می‌شود. آیت‌الله محمد یزدی در خطبه‌های نماز جمعه، در نکوهش تساهل و آزاد گذاردن حجاب دختران، دولت و

اصلاح طلبان را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «اگر فکر کنی با این که شما آزاد بگذاری که حتی بی‌حجاب هم بیاید و برود، غرب از تو راضی می‌شود، راضی نمی‌شود. مگر اسلام را کنار بگذاری و نوکرش بشوی تا غرب از تو راضی بشود» (زنان، ش. ۶۱، اسفند ۱۳۷۸). و روزنامه جمهوری اسلامی نیز می‌نویسد: «هشیار باشیم، اصلاحات آمریکایی در صدد است چادر را و سپس حجاب را براندازد» (جمهوری اسلامی، ۴ مهر ۱۳۷۹).

در همین سال است که مهرانگیز کار و شهلا لاهیجی و نیز حجه‌الاسلام حسن یوسفی اشکوری به دلیل شرکت در کنفرانس برلین و عمدتاً به خاطر اظهار نظرهایشان در نقد حجاب اجباری بازداشت می‌شوند (زنان، ش. ۶۳، اردیبهشت ۱۳۷۹). دادگاه ویژه روحانیت، آقای اشکوری را به اتهام مخالفت‌اش با حکم اجباری حجاب برای زنان و نیز نشر اکاذیب درباره قتل‌های زنجیره‌ای و توهین به مقدسات و شرکت در کنفرانس برلین، مجموعاً به هفت سال زندان تعزیری محکوم کرد که البته پس از گذراندن دو سوم از مدت زندان‌اش، آزاد شد. حسن یوسفی اشکوری در این کنفرانس گفته بود که حجاب «اساساً تغییرپذیر است. پوشش یک عرف است. یک فرهنگ مربوط به زمان و مکان خاص است... موضوع امور شخصی است. یعنی کسی می‌تواند باحجاب باشد و کسی می‌تواند بی‌حجاب باشد» (زکریایی، ص. ۲۳۲).

در میانه این درگیری هاست که به تدریج بحث‌ها و موضوعات جدیدی همچون بحث «زنان خیابانی»، «دختران فراری» ونظایر این پدیده‌ها در رسانه‌ها مطرح می‌شود و این موضوعات در اظهارنظرهای برخی از مسئولان به مسئله «بدحجابی» پیوند زده می‌شود. نیروهای تندروتر جناح محافظه‌کار سعی می‌کنند که افزایش «زنان خیابانی»، ازدیاد «باندهای قاچاق دختران»، گسترش «ایدز» و نیز «افزایش آمار دختران فراری» ... همه و همه را ناشی از سیاست‌های دولت «متمایل به غرب» در برابر بی‌حجابی و... جلوه بدهند (فیلم آقای مسعود ده نمکی در مورد مسئله فحشا نمونه‌ای از این تلاش هاست)؛ در عوض جناح

اصلاح طلب هم سعی می‌کرد با گسترش تحقیقات در زمینه آسیب‌های اجتماعی و بزهکاری، بر روش‌های علمی و کارشناسی برای حل و تعدیل این معضلات تاکید کند و در عین حال نشان دهد که برخوردهای خشونت آمیز، سلیقه‌ای و پلیسی به جوانان و سبک زندگی آنان، می‌تواند در تعمیم و تعمیق این «بزهکاری‌ها» اتفاقاً تأثیر تشدیدکننده داشته باشد.

در مجموع می‌توان گفت «جناح محافظه‌کار» که در دوره اول ریاست جمهوری آقای خاتمی، در حوزه «حجاب اجباری» تا حدودی منفعل و خنثا شده بود، به تدریج خود را بازسازی کرد و برخی از نیروهای این جناح تلاش کردند تا از ابزار «حجاب» به عنوان ابزار سیاسی به عنوان «برگ برنده» در برابر دیگر جناح‌های اصلاح‌طلب حاکمیت استفاده کنند. به همین دلیل از سال ۱۳۸۰ به تدریج با موجی از «بازگشت» روبه رو هستیم. به طوری که در سال ۱۳۸۱ رئیس مرکز مبارزه با مفاسد اجتماعی، ایجاد «گشت ویژه مبارزه با مفاسد اجتماعی» را اعلام می‌کند که قرار است مأموران اش «اگر فردی را مشاهده کنند که به ناموس مردم تعرض می‌کند و باعث اخلال در نظم و امنیت جامعه می‌شود با صلابت برخورد» کنند (همبستگی، ۲۱ آذر ۱۳۸۱).

و اما، به تدریج در اواسط دوره دوم ریاست جمهوری آقای خاتمی برخورد با بدحجابی دوباره سمت و سویی اجرایی به خود می‌گیرد و برخورد با جوانان در خیابان‌ها با شدت بیشتری پیگیری می‌شود و نیروی انتظامی دوباره وارد دور تازه‌ای از برخوردهای شدید با مسئله بدحجابی می‌شود، به طوری که سردار طلایی، فرمانده نیروی انتظامی تهران بزرگ اعلام می‌کند که: «بدحجابی مسئله‌ای پیچیده و چندوجهی است و ما اگر چه معتقدیم برخوردهای سخت افزاری به تنهایی جواب نخواهد داد ولی این به معنای عدم اجرای وظیفه پلیس نیست... اگر ۱۰۰ نفر از این افراد را جمع کنیم مشکل حل خواهد شد و باید با مانکن‌های خیابانی... به شدت برخورد شود» (رسالت، ۶ مهر ۱۳۸۳). در این زمان نه تنها با افراد بلکه با عرضه‌کنندگان پوشاک نیز دوباره برخورد می‌شود. در

عین حال محافظه‌کاران با تصاحب اکثریت مجلس هفتم می‌توانند بحث برخورد با بدحجابی را از طریق نهاد مجلس نیز دوباره پیش ببرند. در نتیجه هنوز یک ماه از آغاز به‌کار مجلس هفتم در خرداد ۱۳۸۳ نگذشته بود که روزنامه‌ها از «تصمیمات جدید در مورد حجاب» از سوی مجلس خبر می‌دهند. و البته از همان ابتدا هم نمایندگان مجلس انگشت اتهام‌شان را به خاطر رشد بدحجابی، به سمت اصلاح‌طلبان نشانه می‌روند، به طوری که یکی از مجلسیان درباره بحث حجاب در مجلس می‌گوید: مسئله حجاب «تا قبل از سال ۱۳۷۶ به رغم برخی نواقص قابل قبول بود اما بعد از آن به بهانه آزادی، برخی سوءاستفاده کردند و آزادی را با ولنگاری مدنظر خود، اشتباه گرفتند. خیابان‌های تهران از خیابان‌های دبی هم بدتر شده..... اولین پادزهر در برابر بی‌حجابی‌ها موضع صریح و شفاف رئیس جمهوری است. از آنجا که برخی با استناد به شعارهای آقای خاتمی از آزادی سوءاستفاده کردند رئیس جمهور باید اعلام کند که منظورش از آزادی این‌گونه نبوده» و سپس در ادامه، خبر از آن می‌دهد که «به زودی وضعیت حجاب در کمیسیون فرهنگی اجتماعی مجلس مطرح خواهد شد»(آشتی، ۹ تیر ۱۳۸۳).

به این ترتیب با قدرت‌گیری بیشتر محافظه‌کاران سنتی در مجلس و قوه قضائیه، برخوردها علیه اصلاح طلبان و رویکردهای همراه با تساهل و آزادانه‌تر آنان نسبت به مسائل فرهنگی از جمله در برابر موضوع «بدحجابی» افزایش می‌یابد. اصول‌گرایان محافظه‌کار که رواج «فرهنگ غربی» را محصول کار اصلاح طلبان و آقای خاتمی می‌دانستند، آن‌ها را مورد حمله قرار می‌دادند چراکه آنان را مسئول نمادهای این فرهنگ غربی که به نوعی برای آنان در شکل و شمایل «جوانان پیتزاخور» و «دختران بدحجاب» منعکس می‌شد، می‌دانستند. «زن بدحجاب پیتزاخور» نشانه‌ای از «سبک زندگی» متفاوت با الگوی زن مسلمان قلمداد می‌شد که محافظه‌کاران آن را محصول «نامشروع» دورهٔ آقای خاتمی قلمداد می‌کردند. اما طبیعی بود که قدرت وسیع محافظه‌کاران و اهرم‌های

متعددی که در اختیار داشتند، هر چند ممکن بود که اصلاح طلبان را از صحنه خارج کند اما باعث نمی‌شد که «زن بدحجاب پیتزاخور» در برابر «زن محجبه سنتی» توان مقاومت و پیشروی، نداشته باشد. چرا که این نسل که آزادی بیشتری می‌طلبید، فرزند «اصلاح طبان» نبود بلکه این اصلاح طلبان بودند که به نیاز نسل جوان جامعه خود توجه کرده بودند. و چه بسا آن‌ها با توجه به شکست «سبک زندگی رسمی و تحمیلی» طی دو دهه پس از انقلاب را باور کرده و همه این‌ها سبب شده بود که اصلاح طلبان را به پذیرش واقعیت‌ها نزدیک کند. از این رو «زن پیتراخور بدحجاب» محصول زمان خود بود که فقط با درد کمتری در دوران اصلاح طلبان زندگی می‌کرد. از همین رو سیاست محافظه‌کاران سنتی برای بازگشت به «اصول انقلاب» و گسترش بگیر و ببندها، دلیلی بر پاک شدن اصل صورت مسئله (نیاز جامعه به آزادی بیشتر) نبود.

اواسط دوره دوم ریاست جمهوری سیدمحمد خاتمی مصادف است با ظهور جناح نوپدیدی (نومحافظه‌کاران) در حاکمیت. این جناح جدید با توجه به نیاز زمان خودش تلاش می‌کند تا الگوی متفاوتی نسبت به «الگوی زن سنتی چادر به سر» محافظه‌کاران ارائه کند تا توان هماوردی با زنان فعال که در ایران و دیگر کشورها در منطقه به دلیل افزایش تحصیل و... هر روز قدرت‌شان افزایش می‌یابد داشته باشد. از این رو می‌بینیم که این جناح نومحافظه‌کار تلاش می‌کند تا «زن انقلابی و استشهادی غیرچادری» را در برابر «زن بدحجاب پیتزاخور» منتسب به اصلاح طلبان و «زن سنتی چادری» محافظه‌کاران، بازتولید کند.

دهه سوم انقلاب: بازتولید «زن استشهادی و انقلابی»

در اواسط دهه سوم انقلاب ما با ظهور جناح جدیدی در هیئت حاکمه روبرو بودیم که بعدها به جناح «نومحافظه کار» معروف شد. با قدرت‌گیری روزافزون

«نومحافظه‌کاران»، آنان نیز به ارائه الگوی خود از «زن» پرداختند. از این رو آنان بر آن شدند که «حجاب» را دوباره به مفهوم نمادین انقلابی «قبل از انقلاب» بازگردانند. اما این‌بار نه لزوماً محدود به سطح ملی بلکه قصد داشتند که این الگو را عمدتاً در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی پیش ببرند. در واقع «نومحافظه‌کاران» می‌خواستند زن مسلمان را به عنوان نماد و الگویی رادیکال و انقلابی برای بر هم زدن معادلات در سطح منطقه و در مواجهه با الگوی‌های زن غربی به‌کار گیرند، آن هم در زمانی که پس از واقعه ۱۱ سپتامبر در آمریکا به‌تدریج تخاصم میان «اسلام / غرب» از هر دو سو دامن زده می‌شد و «حجاب» در کشورهای غربی به موضوعی چالش برانگیز تبدیل شده بود و جنبش‌های بنیادگرا از آن برای مقابله با غرب استفاده می‌کردند. در واقع هماهنگ با رویکرد بین المللی جنبش‌های بنیادگرا و به منظور رهبری این جنبش‌ها در منطقه، جناح نومحافظه‌کار هیئت حاکمه ایران نیز تلاش کرد زن مسلمان منفعل و سنتی مورد علاقه محافظه‌کاران سنتی را به زن مسلمان فعال و کنشگر و انقلابی ارتقاء دهد. بر این اساس، نوع خاص «حجاب این زن مسلمان» لزوماً همان «زن چادر به سر سنتی» که جناح‌های اصول‌گرا و محافظه‌کاران سنتی به عنوان الگوی اصیل زن مسلمان مطرح می‌کردند نبود و عملا آن را هم به پرسش می‌گرفت.

طرفه آن که نومحافظه‌کاران تازه نفس، به «زن مسلمان» پُر شر و شورتر و فعال‌تری احتیاج داشتند. از این رو در سال ۸۴-۱۳۸۳ در یکی از خیابان‌های پُر رفت و آمد مرکز شهر تهران (خیابان آیت‌الله‌مطهری) ناگهان تصویر بزرگی از یک «زن استشهادی» که در یک دست تفنگ و در دست دیگر پسربچه‌ای را به بغل دارد نقش بست. ظهور نامنتظر این تصویر بر آن دیوار و افزایش سایت‌ها و وبلاگ‌های دختران جوان استشهادی در ایران، که با چهره‌پردازی‌های مرسوم و کلیشه‌ای از زن مسلمان ایرانی مغایرت داشت تقریباً همزمان شده بود با تغییر و تحولاتی که در ساختار دولت (به‌واسطه‌ی نهمین دوره‌ی انتخابات

ریاست جمهوری) در حال وقوع بود. در نقاشی «زن تفنگ به دست» که با آن الگو، دختران بسیجی را نیز در سطحی وسیع بسیج می‌کردند ناگهان شاهد حضور زنی هستیم که با معیارهایی که طی ۲۷ سال گذشته به‌عنوان دیدگاه رسمی حاکمیت در مورد زنان تبلیغ شده بود، تفاوت آشکاری داشت.

این زن استشهادی در نقاشی دیواری که با قدرت‌گیری نومحافظه‌کاران شکل گرفت، «ریم صالح ریاشی» نام داشت، زنی ۲۲ ساله و مادر ۲ فرزند در سال ۱۳۸۲ با اجرای عملیات شهادت‌طلبانه در فلسطین، ۴ شهروند اسرائیلی را به همراه خود کشته بود و حالا از سوی جناح نومحافظه‌کار به عنوان الگوی انقلابی از زن در ایران بازتولید می‌شد.

تصویر این زن استشهادی که به نظر می‌رسید الگوی جدیدی از زن مسلمان را از سوی بخشی از هیئت حاکمه ایران ارائه می‌دهد، توسط نهادهایی همچون «ستاد پاسداشت شهدای نهضت جهانی اسلام»، «جمعیت دفاع از ملت فلسطین» و «بنیاد شهید» به شکل انبوه در ایران چاپ و به‌ویژه در دانشگاه‌ها و در مراکز بسیج توزیع شد. همراه با آن در این سال انبوهی از وبلاگ‌ها و سایت‌های مختلف در فضای مجازی با چنین الگویی به راه افتاد. اگر به زمان شکل‌گیری نهادهایی که این الگو از زن را تبلیغ می‌کردند نگاهی بیاندازیم می‌بینیم که آن‌ها فعالیت خود را از سال‌های ۱۳۸۰ به بعد گسترش داده‌اند. برای نمونه ستاد پاسداشت شهدای نهضت جهانی اسلام از حدودسال ۱۳۷۹ در حوزهٔ استشهادیون شروع به فعالیت کرده بود. برای آشنایی با فعالیت‌های این ستاد می‌توان به اخباری که همان ایام در خبرگزاری‌های مختلف منتشر شده استناد کرد: «ثبت نام رسمی از متقاضیان برای شرکت در عملیات انتحاری در ایران از دیماه سال ۱۳۸۲ آغاز شده و بنیانگذار این حرکت غیردولتی، ستادی تحت عنوان ستاد پاسداشت شهدای نهضت جهانی اسلام بوده است. این ستاد طی چند جمعه متوالی در سال ۱۳۸۲ و پس از مراسم نمازجمعه با پخش کردن فرم‌هایی در بین نمازگزاران، از مردم عادی برای شرکت در عملیات استشهادی

ثبت نام به عمل آورد. هدف این ثبت نام از سوی متولیان حرکت مذکور، آمادگی نیروهای مردمی در مواقع لزوم ذکر شده بود. پس از گذشت قریب به دو سال از آن موضوع، آقای حسین الله کرم عضو پیشین و ارشد گروه انصار حزب الله در مصاحبه با سایت خبری بازتاب اعلام کرد نخستین مانور گروه‌های عملیات استشهادی به زودی در حوالی ارتفاعات کرج با حضور عده‌ای از ۴۰۰ عضو آموزش دیده آنها برگزار می‌شود.» (خبرگزاری طاها). آقای محمدعلی صمدی، مسئول روابط عمومی این ستاد نیز در خبری دیگر در سال ۱۳۸۳ گفته بود: «اولین یگان استشهادی... روز پنجشنبه (دوازدهم آذرماه ۸۴) در بهشت‌زهرا اعلام موجودیت خواهد کرد. این یگان استشهادی به نام شهید یحیی عیاش، نامگذاری شده است و شامل سه تیم به نام‌های شهید ریم ریاشی، مصطفی مازح و احمد قصیر خواهد بود.» (بازتاب، ۴ آذر ۱۳۸۳). سخنگوی ستاد پاسداشت شهدای نهضت جهانی اسلام نیز در همان سال ۱۳۸۴ اعلام کرد: «تاکنون ۵۰ هزار نفر در ایران برای عملیات استشهادی ثبت نام کرده‌اند». (خبرگزاری طاها، ۲۰۰۵/۱۱/۱۷) در همان سال نیز شاهد گسترش وبلاگ‌هایی از سوی جوانان ایرانی «استشهادطلب» هستیم که در میان آن ها، دختران جوان بسیجی بسیاری هم دیده می‌شدند.

طُرفه آن که این جناح نومحافظه‌کار که به نوعی دیدگاه‌اش عمدتاً با روندهای سیاسی در منطقه و در «جهان اسلام» پیوند خورده بود بالاخره توانست در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ قوای اجرایی کشور را به‌طور کامل تحت اختیار خود درآورد و پایگاه نیرومندی در هرم قدرت سیاسی ایران پیدا کند. از همین روست که سخنگوی ستاد پاسداشت شهدای نهضت جهانی اسلام در سال ۱۳۸۴ «از نمایش فیلم سخنان محمود احمدی نژاد رئیس جمهوری اسلامی درمورد محو اسرائیل در این مراسم خبر داد» و در پایان سخناش گفت: «عطر شهادت‌طلبی و استراتژی شهادت‌خواهی را به اقصی نقاط جهان گسترش خواهیم داد». (خبرگزاری طاها، ۲۰۰۵/۱۱/۱۷) با توجه به این

اخبار و پیگیری سیاست‌های گوناگون جناح نومحافظه‌کار (که از سال ۱۳۸۰ فعالیت گسترده‌ای از خود نشان می‌دهند و تا وقتی که در سال ۱۳۸۴ قدرت اجرایی را به دست می‌گیرند همچنان فعال بوده اند) می‌توان گفت که سیاست-های این جناح در حوزه‌های گوناگون از جمله حوزه مسائل زنان، عمدتا از همان ابتدا، دارای رویکردی منطقه‌ای و بین المللی بوده و با این رویکرد به عرصه درگیری با جناح‌های دیگر وارد شده است. در واقع سیاست گذاری این جناح در حوزه‌های مختلف عمدتا بر مبنای منازعات بین المللی شکل گرفته بود، از این رو می‌بینیم که الگوی زنی که این جناح ارائه می‌کند نیز دارای عناصری است که با توجه به درگیری‌های بین المللی و منطقه‌ای شکل گرفته بود. از این روست که «زن استشهادی» که این جناح به عنوان نماد خود در حوزه زنان ارائه می‌کند، دارای رویکردی «بومی» و یا لزوما «کارکردی داخلی» نیست. اما این الگو از زن (زن استشهادی و انقلابی غیرچادری) نه تنها با دیدگاه‌های رایج در این ۳۳ سال هم خوانی نداشت بلکه با ارزش‌های محافظه-کاران سنتی از زن نیز به نوعی در تضاد بود ، اما به رغم وجود این تضاد، از سوی جناح محافظه‌کار سنتی (که همواره در حوزه مسائل زنان به سرعت واکنش نشان می‌دادند)، به چند دلیل مورد حمله قرار نگرفت. شاید یکی از دلایل مهم آن، این بود که محافظه‌کاران سنتی بر آن بودند که همراه با این جناح، می‌توانند بر اصلاح طلبان فائق آیند. و البته این سیاست در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ محقق شد.

شاید یکی دیگر از دلایل عدم واکنش محافظه‌کاران سنتی در برابر این الگو از زن (یعنی زن استشهادی و غیرچادر) این بود که در آن زمان مدل نومحافظه‌کاران از زن مسلمان انقلابی عمدتاً مصرف خارجی داشت و به معادلات بیرونی (به ویژه در منطقه) نظر داشت یعنی متأثر از جنبش‌های رادیکال بنیادگرا در منطقه بود و هدف‌اش نیز رویارویی با غرب و شکل دادن به نمادها و عناصری بود که در عرصه تبلیغات نیز قابلیت درگیری و رویارویی

با نمادها و عناصر «غربی» را دارا باشد و از این رهگذر نقطه ضعف «جهان اسلام»، یعنی همان تصویر زن منفعل محجبه سنتی که مورد انتقاد غربیان بود را مرتفع سازد. در واقع نیروهای تازه نفس جناح نومحافظه‌کار مصمم بودند در رویارویی با غرب، هنگامی که زن به اصطلاح سکسی جهان غرب را به‌عنوان نماد «بی‌بند و باری» معرفی می‌کردند، در برابرش زنی مسلمان را قرار دهند که مانند شکل همیشگی‌اش، «منفعل» نباشد بلکه «بدیلی مطمئن، مقتدر» و قابل ارائه به افکار عمومی و رادیکال جهان باشد تا بتواند گفتمان «آزادی زنان» در غرب را به چالش بکشد. از این زاویه به‌نظر می‌رسد جناح نومحافظه‌کار حاکمیت که از همان ابتدا همّ و غم‌اش را بر تاثیرگذاری در سطح بین المللی و پرچم داری جهان اسلام قرار داده بود ناگزیر شد تا پرچم زن انقلابی و استشهادی را نیز در برابر «زن سنتی محجبه» افراشته سازد.

اما این سمبل از زن («زن انقلابی-استشهادی») که عمدتاً کارکرد خارجی برای جناح‌های نومحافظه‌کار داشت، بالاخره نتوانست دوام زیادی بیابد. چرا که اولا انتخابات ریاست جمهوری در آمریکا و روی کار آمدن باراک اوباما به جای جرج بوش، و نیز شکل‌گیری خیزش‌های پی در پی در منطقه (که پس از مدتی به بهار عربی تعبیر شد) گفتمان تخاصمی و جنگ‌جویانه در سطح جهانی و در منطقه را تعدیل کرد و «زن انقلابی ـ استشهادی» که در فضای گفتمان خصمانه می‌توانست کارکرد داشته باشد، ناخودآگاه کم تأثیر شد. همان‌طور که در سایه خیزش‌های پیاپی ملت‌های منطقه اساساً کل جنبش‌های بنیادگرا در خاورمیانه و شمال آفریقا حداقل آن کارکرد سابق خود را تاحدودی از دست دادند. از سوی دیگر با ظهور جنبش سبز و متعاقب آن، کنار گذاشتن کامل اصلاح‌طلبان از ساختار دولت، به‌تدریج اختلاف و چالش در میان جناح محافظه‌کار سنتی با نومحافظه‌کاران رادیکال، بیشتر آشکار شد و همه این‌ها در نهایت سبب شد که پروژه‌ی «زن انقلابی ــ استشهادی» که در سطح منطقه و بین المللی می‌توانست کاربرد داشته باشد به «زن انقلابی» با

اهداف داخلی و برای شکست «رقیب» یعنی منزوی کردن جناح محافظه‌کار سنتی، تبدیل شود.

شاید از همین رو باشد که وقتی آقای احمدی نژاد در تبلیغات انتخاباتی‌اش در سال ۱۳۸۴، می‌گوید که مسئله او «مو و لباس جوانان» نیست، از سوی محافظه‌کاران سنتی با واکنش همراه نمی‌شود. اما در دور دوم ریاست جمهوری ایشان، همین سخنان و مخالفت‌های در لفافه و آشکار آقای احمدی نژاد با طرح‌های مربوط به برخورد خشن با بدحجابی، به تدریج واکنش‌های بسیاری را در میان محافظه‌کاران سنتی برمی انگیزد.

«ویژه نامه خاتون» پس از جنبش سبز و بعد از بهار عربی

پس از قدرت‌گیری جناح نومحافظه‌کار و آغاز ریاست جمهوری آقای محمود احمدی نژاد، محافظه‌کاران سنتی خواهان فشار بیشتر در مورد «حجاب» در جامعه بودند چرا که فکر می‌کردند که با کنار گذاشتن اصلاح طلبان اکنون می‌توانند با خیال راحت تری، این فشارها را افزایش دهند، اما این بار نیز آنان به مراد خود نرسیدند و با عدم تمایل و همکاری دولت تازه به قدرت رسیده روبرو شدند. به‌خصوص پس از برآمدن جنبش سبز، دولت دهم برای برخورد به مسئله بدحجابی نه تنها تمایلی نشان نمی‌داد بلکه گاه با آن مخالفت می‌کرد. در واقع جناح محافظه‌کار تحت تاثیر تبلیغات خود، احتمالا تصور می‌کرد که گسترش «بدحجابی» در جامعه، ناشی از سهل انگاری اصلاح طلبان و همگامی فکری آنان با بدحجابان است، از این رو با روی کار آمدن آقای احمدی نژاد، آنان با اطمینان فراوانی، خواهان فشار بیشتر در مورد مسئله حجاب در جامعه شدند.

در ابتدا نیز دولت نهم تلاش کرد تا با این سیاست، همراهی نشان دهد اما پس از انتخابات ۱۳۸۸ و ظهور جنبش سبز، و آغاز به‌کار دولت دهم، خود را از سیاست «فشار در برابر بدحجابی» به تدریج کنار کشید. به‌ویژه آن که در

انتخابات سال ۱۳۸۸، برخی از تحلیل‌ها نشان می‌داد که یکی از شعارهای انتخاباتی آقای میرحسین موسوی (در برابر رقیب اصلی اش یعنی آقای احمدی نژاد)، که توانست جوانان بسیاری را به سمت آقای موسوی جلب کند طرح شعار «جمع آوری گشت‌های ارشاد» بود. در واقع جنبش سبز که از بطن مطالبات جوانان طبقه متوسط شهری فراروییده بود، یکی از خواسته‌های کانونی اش همانا کاهش فشارهایی بود که طی چند سال اخیر (به ویژه از سال ۱۳۸۴ به بعد) توسط انواع و اقسام گشت‌های مختلف نیروی انتظامی (از جمله گشت-های ارشاد، گشت‌های ارتقاءامنیت اخلاقی، ارتقای امنیت اجتماعی، گشت‌های ...) در کوچه و خیابان در برابر «سبک زندگی» و «پوشش» جوانان ایجاد شده بود که این خواسته به نوعی در شعار انتخاباتی آقای موسوی در مورد «جمع آوری گشت‌های ارشاد» متبلور شد. شاید به همین خاطر بود که آقای احمدی نژاد در دور دوم ریاست جمهوری اش سعی کرد در مورد سیاست‌های فشار بر جوانان به‌خصوص در مورد بدحجابی، دولت خود را نه تنها کنار بکشد بلکه به جامعه این پیام را برساند که با سیاست فشار بر جوانان موافق و همراه نیست. از همین روست که می‌بینیم نیروهای طرفدار دولت ایشان این بار تلاش کردند با مطرح کردن و بازآفرینی الگوی زن انقلابی فعال و اکتیو خود، (اما این‌بار برای کارکرد داخلی)، درواقع خط و مرزشان را با جناح محافظه‌کار سنتی آشکارتر سازند، البته بدون آن که مانند اصلاح طلبان متهم به فاصله گرفتن از «آرمان-های انقلاب» شوند. زیرا پس از حوادث دهمین انتخابات ریاست‌جمهوری و پیدایش جنبش سبز، احساس می‌کردند که پایگاه اجتماعی‌شان هر چه بیشتر ریزش کرده است و آنان تمایلی نداشتند که به خاطر سیاست گسترش فشار بر جامعه برای کنترل «بدحجابی»، بیش از این در جامعه منزوی شوند. از سوی دیگر از این طریق می‌توانستند در رقابت با جناح محافظه‌کار دست بالا (همراهی بیشتر نسل جوان) را به کف آورند. از همین رو بود که در این دوران، جنگ و نزاع بر سر پیشبرد سیاست فشار بیشتر یا کمتر در مورد حجاب

زنان و دختران، این‌بار به جناح محافظه‌کار و جناح دولت دهم کشیده شد. در واقع جنگ قدرت میان این دو جناح در سایه حذف کامل اصلاح طلبان از حاکمیت پس از انتخابات ۸۸، باز هم یکی از کانون هایش به مسئله «سیاست گذاری در مورد پوشش زنان» سوق یافت.

در این میان جناح آقای احمدی نژاد تلاش کرد با ارائه الگوی «زن مسلمان انقلابی فعال بی‌چادر» -که به جای حجاب برتر(چادر) به سبک زنان انقلابی حزب‌الله لبنان حجاب دارد- و بر «انقلابی بودن اش» تکیه می‌شد، می‌خواستند فشارهای جناح محافظه‌کار را خنثا کنند و در عین حال، فاصله و نارضایتی خود را از سرکوب‌ها و سیاست فشار بر بدحجابان به طور علنی نشان بدهند. از همین رو بود که اوج درگیری میان «سمبل زن مسلمان انقلابی بدون چادر سیاه» که از سوی این جناح ساخته و پرداخته شد با سمبل «زن مسلمان سر به راه و سنتی پوشیده در چادر سیاه» (مدل محافظه‌کاران سنتی) را می‌توانیم در درگیری‌های این دو جناح بر سر «ویژه نامه خاتون» مشاهده کنیم. ویژه نامه «خاتون ۱» که در روزنامه ایران (در تابستان ۱۳۹۰) در مورد مسئله حجاب و چادر توسط نیروهای طرفدار دولت آقای احمدی نژاد منتشر و به صورت رایگان در کشور توزیع شد، با خشم شدید محافظه‌کاران سنتی مواجه گردید. در این ویژه نامه که به نظر می‌رسید قرار است ادامه یابد (ولی با فشار محافظه‌کاران متوقف شد)، بحث‌های مختلفی مطرح شده بود که بخشی از آن به نقد سیاست فشار بیشتر به جامعه در مورد بدحجابی و نیز نقد «چادر سیاه» می‌پرداخت. شاید به همین دلایل بود که محافظه‌کاران را به این گمانه زنی‌های غیر رسمی سوق داد که انتشار ویژه نامه خاتون، بیشتر جنبه انتخاباتی و کسب رأی بیشتر در میان مردم را دارد. یکی از نتایج و تبعات این چالش رو به گسترش، این بود که «علی اکبر جوانفکر» مسئول روزنامه دولتی ایران که ویژه نامه خاتون را منتشر کرده بود، به خاطر همین ویژه نامه از سوی جناح رقیب به دادگاه کشیده شد و به یک سال حبس و پنج سال محرومیت از فعالیت‌های مطبوعاتی، محکوم شد.

با افزایش درگیری میان جناح محافظه‌کار سنتی و جناح آقای احمدی نژاد بر سر مسئله «حجاب»، برخی از اصول‌گرایان محافظه‌کار همچون آقای علی مطهری، جناح آقای احمدی نژاد را متهم کردند که آنان نیز سیاست‌شان در قبال حجاب مانند اصلاح طلبان سیاستی سهل انگارانه است و آنان نیز به دنبال اباحه گری هستند. اما در این میان اصلاح‌طلبان که دیگر از حاکمیت کنار گذاشته شده بودند، توانستند با منطق و کلام روشن‌تری به بی‌فایده بودن اجبار و زور در مورد پیشبرد حجاب بپردازند. به طوری که در سال ۱۳۸۹ آقای مصطفی تاجزاده (که به خاطر وقایع انتخابات ۸۸ همچنان در زندان بسر می‌برد) طی نامه‌ای سرگشاده به مخالفت با «حجاب اجباری» می‌پردازد و به آقای علی مطهری نماینده مجلس، در مورد تفاوت دیدگاه اصلاح طلبان با جناح آقای احمدی نژاد در مورد حجاب، می‌نویسد: «جنابعالی ذیل عنوان «اباحه‌گری» و یا «سهل‌انگاری» اصلاح‌طلبان نسبت به مسأله حجاب و سبک‌های زندگی شهروندان،... دفاع از اظهارات اخیر آقایان احمدی‌نژاد و مشایی را، به نادرست، همردیف دفاع اصلاح‌طلبان از آزادی سبک‌های گوناگون زندگی می‌خوانید. من همچنان که در بخش قبلی سخنانم تفاوت بین ناسیونالیسم کودتایی و ضد آزادی را با ایران‌گرایی دموکراتیک بیان کردم، کوشش می‌کنم به استناد تجربه اخیر ترکیه، تفاوت بین میان دفاع حقوق بشری اصلاح‌طلبان از آزادی سبک‌های مختلف زندگی را با عوامفریبی‌های موافق آزادی حجاب و مخالف آزادی‌های مدنی و سیاسی نشان دهم.»[1]

مصطفی تاجزاده همچنین در سومین نامه‌اش از مضرات پوشش اجباری سخن گفته و می‌نویسد: «به نظر شما حکومت‌ها حق دارند درباره منع یا الزام روسری، قانون بگذارند؟ اگر آری، چرا به دولت فرانسه در جلوگیری از ورود بانوان محجبه به برخی مراکز دولتی و آموزشی اعتراض می‌کنید؟ و اگر نه،

---

[1] http://www.rahesabz.net/story/31129/

چرا معتقدید حکومت در ایران حق دارد پوشش روسری را اجباری کند؟... اجباری کردن روسری را نه مفید می‌بینم و نه ممکن. بر عکس واجد آثار منفی زیادی ارزیابی می‌کنم. می‌دانم که ما مسلمانان قرن های متمادی حیات خویش را با حکومت استبدادی سپری کرده‌ایم و با فرهنگ استبدادی خو گرفته‌ایم. اکنون نوبت آن است که خود را آماده زندگی در فضایی دموکراتیک کنیم. این نحوه زیست برایمان جدید است و دشوار، ولی اگر امنیت، احترام و آزادی می‌خواهیم باید به مخالفان خود احترام بگذاریم و امنیت و آزادی آن‌ها را به رسمیت بشناسیم.»[۱]

در هر صورت آنچه ورای این درگیری‌های جناحی در هیئت حاکمه ایران همواره وجود داشته آن است که اجرای سیاست الزام و اجبار در امر پوشش و حجاب زنان (که از اول انقلاب پایه‌ریزی شد و هدف‌اش بازگشت به دوران پیش از کشف حجاب بود) در طول سه دهه پس از انقلاب با فراز و فرودها و قبض و بسط‌های فراوان، و انبوه طرح‌ها و رویکردهای متفاوت دوره‌ای در هر دهه، عملا توفیق چندانی به دست نیاورده است. از سوی دیگر مسئله «حجاب و پوشش زنان» از دهه دوم انقلاب به بعد عمدتاً به چالشی بین جناح‌های درون حاکمیت و تصفیه حساب با یکدیگر و نقطه ضعفی در سطح بین‌المللی برای حاکمیت جمهوری اسلامی تبدیل شده است و عملا هیچ‌گاه نتوانست آن‌چنان که انگیزه و هدف پایه‌گذارانش بود به گسترش حجاب و عفاف در جامعه کمک کند، بلکه برعکس با سیاست‌های فشار و جریمه و بازداشت، به یکی از نقاط کانونیِ چالش و ضعف حاکمیت (چه در سطح درون‌جناحی، چه در سطح ملی و چه در عرصه روابط بین‌الملل) تبدیل گردیده است.

---

[۱] http://www.rahesabz.net/story/47213/

فصل پنجم

نگاهی به ذهنیت امروز جامعه نسبت به حجاب

«تجدد» در عرصه اقتصادی با ظهور سرمایه داری، در حوزه اجتماعی با رشد شهرنشینی، در عرصه فلسفی با مرکزیت انسان و فردگرایی و فراروی از حقایق مطلق، و بالاخره در عرصه روابط قدرت با تکثرگرایی سیاسی نمود یافت. اغلب این نشانه‌های تجدد هر یک به نوعی از سوی نیروهای انقلابی در جنبش ضدشاه به چالش طلبیده شد. نیروهای اپوزیسیون در آن زمان، هر کدام‌شان بسته به این‌که از چه ایدئولوژی سیاسی پیروی می‌کردند خواسته یا ناخواسته، تعدادی از این نشانه‌ها را هدف حملات خود قرار دادند و برای محو این نشانه‌ها، به مبارزه و پیکاری جانفرسا ـ و گاه خونین ـ اقدام کردند. هم از این روست که جنبش ضدشاه به رغم سردادنِ شعارهای عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه، انگار که در وجه غالب‌اش «تجددستیز» بود، آن هم در فضای جامعه‌ای به شدت مردسالار، که اغلب سمبل‌های اعتراضی تجددستیزانه‌اش، بر هویت زنان نمود یافت و آشکارا حول ضدیت با «زن شهرنشین عروسک فرنگی مآب» متحد شد. بهانه ضدیت با «این زن» نیز همان اتهام رایج یعنی مزدوری برای حاکمیت شاه و امپریالیسم بود و در برابر آن، «زن روستایی» که از رنگ و بوی «مدرنیسم» مبرا بود، پاک و منزه و «اصیل» معرفی و ستایش شد، و نوستالژی «چادر مادربزرگ» در سپهر رؤیاهای آن، نقش بست.

امروز اما همان «زن مدرن عروسک فرنگی دیروز»، شأن ارجمندی یافته و با عنوان پیشبرنده «انقلاب ماتیکی» و «انقلاب جنسی» و موتور انقلاب‌هایی از این دست، در میان بخشی از اپوزیسیون حاکمیت جمهوری اسلامی مورد ستایش قرار می‌گیرد. در مقابل اما «زن محجبه» با همه متعلقات‌اش، به عنوان «مزدور دولت اسلامی» تحقیر می‌شود و ضدیت با آن به نوعی سمبل ضدیت با حاکمیت فعلی تلقی می‌گردد. اما پرسش این است که این رویکرد به مانند آنچه که در جنبش ضدشاه گذشت آیا گفتمانی دموکراتیک و مدافع حقوق زنان و حق انتخاب آنان (و یا حتا تجددگرایانه) محسوب می‌شود؟ و آیا می‌تواند مسئله «حجاب» را از چالشی سیاسی به سمت «حق انتخاب پوشش برای زنان» رهنمون شود؟ و بالاخره آیا چنین رویکردی می‌تواند روزی روزگاری جامعه ایران را که همواره ایجاد تغییرات در ساختارش، به «تار موی» زنان و اندازه بلندی و کوتاهی دامن آنان متوسل شده، از بحث «حجاب و بی‌حجابی» رها سازد؟

بی شک در این جا برآن نیستم که پاسخی قاطع و کامل به این پرسش‌ها بدهم بلکه می‌خواهم با استناد به برخی از پژوهش‌ها و تحقیقات میدانی که در سنجش ذهنیت جوانان نسبت به «حجاب» طی یک دهه اخیر انجام گرفته، به دو رویکردی که در جنبش معاصر زنان وجود دارد اشاره کنم و در نهایت، قضاوت در این مورد را به خوانندگان و نیز به بررسی جامع و موشکافانه‌تر در این زمینه واگذارم.

دو رویکرد در جنبش زنان ایران

به طورکلی امروز ما با دو رویکرد عمده در میان روشنفکران و نیروهای سیاسی در اپوزیسیون مواجه هستیم: گرایشی که محور اصلی گفتمان‌اش را بر «سکولاریزم» بنا کرده، و رویکرد دوم که محور گفتمان خود را بر «دموکراسی» قرار داده است. این دو گرایش بی‌شک قرابت‌هایی با یکدیگر

دارند و گاه از یک جنس و جنم شناخته می‌شوند اما به نظر می‌رسد که پیامدهای عملی این دو گرایش ـ یا دو سنت فکری ـ در جنبش‌های اجتماعی می‌تواند متفاوت از یکدیگر باشد. در رویکرد «سکولار محور»، متفکران و نظریه‌پردازانش «پروژه فکری‌شان را محدود به طرح نظریه‌های مدرن و سکولار کرده‌اند و به نظر می‌رسد که از طرح مسئله دموکراسی در ایران گریزانند یا دموکراسی را پدیده‌ای می‌دانند که در مرحله‌ای دیگر مطرح خواهد شد» (میرسپاسی، ۱۴۶) در واقع این دسته از متفکران، دموکراسی را در ذیل تحقق سکولاریسم قرار می‌دهند. البته اولویت قائل نشدن برای دموکراسی، در سنت مبارزاتی و فکری در ایران، مسئله جدیدی نیست زیرا از زمان جنبش مشروطه به بعد، به نظر می‌رسد آرزو و خواستهٔ برقراری «نظم دموکراتیک» تقریباً هیچ‌گاه نتوانسته به خواستهٔ «بی‌واسطه» و اصلی‌ترین درخواست جنبش‌های عمومی در ایران، ارتقاء یابد و گویا همواره «مسایل مهم‌تر و ضروری‌تر» وجود داشته که قرار بوده است دموکراسی ذیل آن‌ها و پس از تحقق آن‌ها، استقرار یابد. چرا که اگر دموکراسی، نقطه کانونی خواسته‌ها و مطالبات جنبش‌های اجتماعی فراگیر در ایران بود بی‌شک «روش»های دموکراتیک نیز به کانونی‌ترین دغدغه در عملکردها و گفتمان‌های غالب بر این جنبش‌ها تبدیل می‌شد و در صدر می‌نشست.

در زمان رضاشاه کانونی‌ترین مسئله نیروهای پیشرو جامعه، «مدرنیزاسیون» بود یعنی قرار بود مدرنیسم ـ به عنوان یک پروژه کلان‌مقیاس ــ خود به خود جامعه را به دموکراسی بکشاند. همچنین آرمان‌های جنبش ضدشاه و انقلاب ۵۷ که در «استقلال» و مبارزه با امپریالیسم و غرب خلاصه می‌شد نیز قرار بود جامعه را پس از کسب استقلال از امپریالیسم و حکومت وابسته به آن، به «آزادی» رهنمون سازد. امروز هم می‌بینیم که اولویت و گفتمان اصلی در میان بخشی از نیروهای سیاسی و اجتماعی، در تقابل با حکومت دینی مستقر، بر محور سکولاریسم می‌چرخد و باز هم دموکراسی در اولویت بعدی قرار دارد.

از نظر این بخش از نیروهای اجتماعی و سیاسی، سکولاریسم پیش شرط لازم و ضروری برای دستیابی به دموکراسی است، در نتیجه، اساس و اولویت حرکت-ها و گفتمان‌های خود را بر محور استقرار سکولاریسم بنا نهاده‌اند. این عدم اولویت قائل شدن برای «دموکراسی» و نداشتن دغدغه برای نهادینه‌ساختنِ قواعد و سامانه‌های دموکراتیک، حتا در خود این رویکرد سکولارمحور نیز بسیار تاثیرگذار بوده است به‌طوری که در بافت و بدنهٔ این نیروهای فکری و سیاسی(و در میان هواداران‌شان) معنای سکولاریسم گاه از حد و اندازهٔ یک پروسه‌ی گذار در جامعه فراتر رفته و به مرز یک «ایدئولوژی تامگرا» برای تقابل با همه مظاهر و سمبل‌ها و نیروهای «مذهبی» و حذف این نمادها از عرصه عمومی (و نه لزوما از دولت) نزدیک شده است. در واقع در این رویکرد، سکولاریسم عمدتاً به عنوان یک آرمانشهر و اتوپیا قلمداد می‌شود که گویی قرار است دفعتاً و توسط یک «موتور پیشرو» در جامعه متحقق شود و نه در پروسه ای که از طریق اجماع و توافق نیروهای گوناگون اجتماعی ـ و به تدریج ـ شکل می گیرد. به نظر می‌رسد چنین روش اتوپیایی و غیرمشارکتی نسبت به تحقق سکولاریسم، نمی‌تواند چشم‌انداز و روندی دموکراتیک را در جامعهٔ ما تضمین کند. در واقع این روش و نگرش اتوپیایی نسبت به پروژهٔ سکولاریسم، دقیقاً همان نقطه افتراقی است که رویکرد دموکراسی‌محور را از رویکرد سکولارمحور، متمایز و مجزا می‌سازد. چرا که اساساً «دموکراسی، هم عملی است و هم در عمل، پروژه‌ای ضد بنیادگرایی و به‌خصوص ضداتوپیاگرایی است. این سخن به این معنا نیست که دموکراسی دشمن پروژه‌های اتوپیایی است، بلکه دموکراسی در کار ساختن جهانی اتوپیایی نیست.» (میرسپاسی، ص ۵۵) از همین روست که رویکرد دوم یعنی گرایش «دموکراسی محور»، معتقد است که نهادهای دموکراتیک در عرصه عمومی که تضمین کننده روندی دموکراتیک در حاکمیت و جامعه است می‌تواند از دل گفتگو، مشارکت و توافق جمعی و در پروسه‌ای نامحدود و با همکاری و همدلی همه نیروهای

اجتماعی از چپ تا راست به دست می‌آید و از این رو بیشتر به پذیرش گوناگونی می‌اندیشد تا ایجاد خط و مرز با دیگر نیروها.

وقتی این دو رویکرد را از هم متمایز می‌کنیم منظور آن نیست که نیروهایی که اولویت‌شان سکولاریسم است هیچ توجهی به دموکراسی ندارند و آن را به کل نادیده می‌گیرند، و یا نیروهایی که اولویت‌شان دموکراسی است سکولاریسم را نفی می‌کنند، بلکه مسئله آن است که به دلیل اولویت قائل شدن بر موضوعی محوری، به نتایج متفاوت و پیامدهای عملی گوناگون می‌رسند. بررسی تجربه‌های قرن بیستم، به‌خصوص در میان کشورهای خاورمیانه، نشان می‌دهد اگر گفتمان اصلی و غالب در یک جنبش فراگیر اجتماعی، تنها بر محور «خواسته سکولاریزم» شکل گیرد لزوماً جامعه چندفرهنگی ما را به زندگی بهتر و عادلانه‌تری رهنمون نخواهد شد، چرا که انواع و اقسام دیکتاتوری‌های سکولار، به راحتی قابل تصور هستند و تجربه حضور بلندمدت چنین دیکتاتوری‌هایی نیز در همین منطقه خاورمیانه ما، فراوان است.

گفتمان‌ها، سنت‌های فکری و مفاهیمی که نیروهای اجتماعی امروز در یک جنبش بر سر آن توافق می‌کنند می‌تواند مبنای رُخدادهای فاجعه‌بار یا رهایی‌بخش در آینده باشد از این رو ناگزیریم که با آینده‌نگری و مسئولیت‌پذیری بیشتر، به ساختن گفتمان‌هایی بپردازیم که بعدها قلب تپنده جنبش‌های فراگیر اجتماعی خواهند شد.

حال با توجه به این مقدمه، می‌خواهم به این دو رویکرد در جنبش زنان اشاره کنم زیرا این دو گرایش اصلی در میان نیروهای اجتماعی و فکری اپوزیسیون امروز ایران، از قضا در جنبش زنان نیز به خوبی قابل شناسایی و ردیابی است. یعنی ما امروز در جنبش زنان کشورمان نیز با همین دو گرایش عمده (سکولارمحور و دموکراسی‌محور) روبرو هستیم. هنگامی که این دو رویکرد را در بافت جنبش زنان دنبال می‌کنیم با دو روش و منشِ ایجاد تغییر به نفع زنان ـ که تاحدودی بایکدیگر متفاوتند ـ روبرو می‌شویم. برای نمونه،

مدافعان گرایش سکولار محور، حل تمامی مسایل و مشکلات زنان را به تحقق سکولاریسم پیوند می‌زنند و بدون آن، تحقق حقوق زنان را اساساً امکان پذیر نمی‌دانند. گویی «حقوق زنان» یک پکیج و بسته‌ی مشخص است و نه پروسه‌ای اجتماعی،که این پروسه‌ی اغلب‌بلندمدت نیز با روش‌های بسیار متنوع و به انواع و اقسام مختلف در جوامع انسانی، طی می شود. اگر در کشورهای اسکاندیناوی تغییرات به نفع زنان عمدتاً از حقوق خانواده شروع شد، اما در آمریکا حقوق اجتماعی و سیاسی زنان آغاز گر این راه بود و... در واقع تنوع این پروسه‌ها نشان می‌دهد که طی کردن‌شان لزوماً از مسیری سرراست و خطی نمی‌گذرد. بنابراین نمی توان با قطعیت گفت که این پروسه‌ها حتماً دارای «ابتدا و انتهای مشخص و تعریف‌شده‌ای» هستند، به این دلیل ساده که با «انسان ها» سروکار دارند و نیز با جوامعی که هر کدام «تابوهای متفاوت خود» را در رابطه با زنان دارند، روبرو هستند. از همین روست که مثلا در ایالات متحدآمریکا «سقط جنین» به تابو و محل نزاع گروه‌های سیاسی تبدیل می‌شود و در ایران «حجاب»، و یا در عربستان‌سعودی «رانندگی زنان» و...

می خواهم بگویم که درست است که پروژهٔ سکولاریسم می‌تواند به تحقق خواسته‌های زنان کمک کند، ولی این لزوماً به آن معنا نیست که ابتدا باید سکولاریسم متحقق شود و بعد، حقوق زنان در پی‌اش بیاید. این روند که ابتدا سکولاریسم تحقق یافته و بعد جنبش‌های زنان به راه افتاده‌اند و در پی اش برخی از حقوق زنان به دست آمده (و این پروسه دستیابی به حقوق زنان همچنان ادامه دارد)، پروسه و مسیری است که در برخی از کشورهای غربی پیموده شده است ولی مثلا در کشور ما ایران حتماً و لزوماً عین همین روش ممکن است اتفاق نیافتد چرا که مبارزه برای حقوق زنان در ایران معاصر، همین امروز هم در جریان است و اتفاقا این مبارزات است که می تواند زمینه‌ای برای تسهیل پروسه‌ی گذار به سکولاریسم باشد. یعنی این دو همگام با یکدیگر به‌جلو می‌روند آن هم در وادی لغزنده‌ای که ناظر به روندی آرام و بلندمدت

است. می خواهم بگویم که حرکت ها و تلاش های زنان برای دستیابی به حقوق شان در همین چارچوب های نظم موجود امروز می تواند پروژه ای در جهت سکولاریزاسیون تعبیر شوند.

در رویکرد سکولارمحور در جنبش زنان، ما معمولا با ذهنیت‌های آرمانشهری و اتوپیایی سرو کار داریم که مرتباً پروسه‌های اجتماعی را به مقولاتی انتزاعی و آخرالزمانی تنزل می‌دهند. اگر همین ذهنیت اتوپیاگر در پیش از انقلاب، حقوق زنان را ذیل سوسیالیسم یا جامعهٔ بی‌طبقه‌توحیدی، تعریف می کرد، امروز همان ذهنیت، از تحقق حقوق زنان ذیل سکولاریسم سخن می گوید. زیرا در رویکرد سکولارمحور، معمولا چشم‌انداز و اتوپیا و آرمان شهری شان به شکلی دردناک با خواسته و مطالبات زنان در حرکت های اجتماعی یکسان تلقی می شود و آنان به طور منظم و بی‌وقفه، این دو مقوله‌ی به‌ماهیت متفاوت را، به جای یکدیگر استفاده می کنند.

از سوی دیگر آنان معمولا تصور می کنند که با ساختن گفتمانی «کاملا متفاوت و بدیل» از گفتمان‌ها و نهادهای موجود می‌توانند پروسه سکولاریسم را به یک اتفاق، تبدیل کنند و به طور دفعتی آن را تحقق بخشند بدین معنا که این گروه از جنبش زنانی ها، معتقدند که به صرف ایجاد یک گفتمان بدیل (و کاملا متفاوت) خارج از همهٔ نهادهای سازندهٔ ارزش‌های رسمی ــ ارزش‌هایی که محورش را هم نقد «اسلام» معرفی می کنند و نه «استبداد» ــ آن‌گاه می‌توان به استقرار نظمی سکولار امید داشت؛ نظمی که در پی مستقر شدنش، حقوق زنان نیز تحقق می‌یابد. روشن است که از منظر قضاوت این گروه، هرگونه تلاش و تحرک اجتماعی در روابط و نهادهای موجود، «بازآفرینی» ارزش‌های رسمی و تن دادن به نظم‌موجود، تعبیر می‌شود و بنابراین قابل دفاع نیست و هر حرکتی (مانند کمپین یک میلیون امضاء، یا همگرایی جنبش زنان برای طرح مطالبات در فضای انتخابات، و یا همگرایی سبز جنبش زنان و نظایر این حرکت‌های دسته‌جمعی) و یا حتا هر گفتمان و اندیشه‌ای که رنگی از اسلام به

خود بگیرد (مانند «فمینیسم اسلامی» و...) را بدون کندوکاو در نقش و تأثیرش در مسیر دستیابی به حقوق برابر، بلافاصله مردود و انحرافی می‌دانند و به نوعی «تثبیت کنندهٔ نظم موجود» قلمداد می‌کنند. بر این قیاس نیز هیچ‌گونه «حق مشارکت» برای چنین دیدگاه‌هایی در جنبش زنان قائل نیستند.

در واقع در این رویکرد، سکولاریسم به عنوان بدیلی تمام و کمال در برابر اصل دین و نمادهای فرهنگی و اجتماعی آن، (و نه لزوماً دولت دینی) قرار می‌گیرد. از این روست که در این رویکرد، «زن مدرن شهرنشین عروسک فرنگی مآب» که قبل از انقلاب «نماد کانونی در نهادینه کردن ارزش‌های حاکمیت شاه» تلقی می‌شد و مورد تنفر بود، امروز در یک چرخش ۱۸۰ درجه، به اصلی‌ترین و مشروع‌ترین بدیل در مقابل زن محجبه می‌نشیند. زن محجبه نیز به عنوان «سمبلی از حاکمیت کنونی»، فارغ از آن که در مقام «فمینیستی مسلمان» و مدافع حقوق زن و مرد باشد یا در مقام یک«مسئول حکومتی» و .... لاجرم مصداق بی‌چون و چرای «ارزش‌های حاکمیت فعلی» و مرکز نهادینه ساختن اقتدار دولت اسلامی تلقی می‌شود.

از همین روست که شاید بتوان گفت همانطور که نیروهای انقلابی و ایدئولوژیک پیش از انقلاب ۵۷، زنان را برمبنای «ضد امپریالیسم/ مزدور امپریالیسم» تقسیم‌بندی کردند و با استناد به این فرمول تعصب‌آلود و اراده‌گرایانه، درصدد حذف بخشی از زنان و تحقیر دستاوردهای‌شان برای زنان، برآمدند (زیرا این زنان از نظر ایدئولوژی‌گراها «نماینده حاکمیت» شناخته می‌شدند) امروز هم درگرایش سکولار-ایدئولوژیک، این بار به کمک فرمول خطی و تعصب‌آلود جدیدی(«مذهبی/ غیرمذهبی»)، اساساً هر فرد، گروه و هر حرکتی که رنگ و بویی از اسلام و مذهب از آن به مشام می‌رسد را دشمن «سکولاریسم» تلقی می‌کنند و آن را انحرافی و مردود اعلام می‌کنند.

در واقع در این گرایش ایدئولوژیک (که رد و نشان آن، از پیش از انقلاب تاامروز در جنبش زنان وجود دارد) بیشتر از آن که مبنا و معیارش «حقوق زنان»

و دستیابی به افزایش حق انتخاب آنان باشد، «نوع و شکل حاکمیت» در ایران و نیز صف‌بندی‌های بین‌المللی است که مبنای عمل و قضاوت‌شان قرار می‌گیرد و بر پایه چنین معیار و مبنایی، صف‌بندی میان زنان را تعیین می‌کنند. به همین قیاس اگر در زمان شاه، «زن مدرن» سمبل حاکمیت بود و فمینیسم به عنوان «گفتمان مزدورسازی از زنان برای امپریالیسم» تلقی می‌شد و لاجرم می‌بایست حذف می‌شد و نقش و دستاوردهایش برای حقوق زنان نیز در «چهارچوب نظم موجود» در پیش از انقلاب نفی و به‌کلی نادیده انگاشته می‌شد، امروز هم با توجه به «حاکمیت دینی موجود» و صف بندی‌های بین‌المللی (که از «سرمایه داری/ کمونیسم» به صف‌بندی «جهان اسلام / جهان غرب» تغییر یافته)، «زن محجبه و مذهبی» سمبل و مزدور دولت دینی و نمایندهٔ «جهان اسلام» تلقی می‌شود، بنابراین از نظر آنان باید حذف شود، و از سوی دیگر هرگونه دستاوردی در همین چارچوب های نظم موجود امروز نیز به نفع زنان «ناممکن» و نفی می شود.

می خواهم بگویم که رویکردهای سکولار ــ ایدئولوژیک در میان فمینیست‌های ایرانی به دلیل بافت استبدادزده جامعه و نیز وجود حاکمیت دینی در ایران، چه بسا سهل‌تر به سمت و سوی غیردموکراتیک سوق می‌یابند.

با وجود آن‌که از نظر این گروه از جنبش‌زنانی‌ها «اسلام سیاسی» به عنوان یک «موضوع حکومتی»، تلقی می‌شود اما «مشکل» وقتی شروع می‌شود که در یک همذات‌پنداری صوری و تخیّلی، «حذف» همهٔ نمادهای دینی (حتا نمادهای دین سنتی) در پهنه جامعه و عرصه عمومی، به مثابه «حذف این نهادها از ساختار دولت» معرفی و توجیه می‌شود. یعنی همانطور که در زمان شاه، «مدرنیسم»، مصداق بی‌چون و چرای «حاکمیت و امپریالیسم» تلقی می‌شد و هر چیزی که منتسب به مدرنیسم و تجدد بود به اتهام «مزدوری برای امپریالیسم و حاکمیت»، باید حذف می‌شد، امروز نیز همه نمادهای دینی و هر آنچه رنگ و بویی از «اسلامی بودن» داشته باشد با مارک «حکومتی بودن» تعبیر و بلافاصله

مورد نقد و تخطئه قرار می‌گیرد.

در واقع ذهنیت اتوپیاگرا که خود را صاحب اختیار همه حقیقت (حقیقت مطلق) می داند، معمولا از مشارکت با نیروهای دیگر پرهیز می‌کنند زیرا اگر این مسئله را بپذیریم که: «مفهوم جامعه از سرشت حقیقت و کم وکیف دستیابی به آن، با مفهوم همان جامعه از قدرت و نحوهٔ مشارکت آن، توازی دارد بنابراین می‌توان پذیرفت که حقایق متکثر و نسبی، به تکثرگرایی سیاسی می‌انجامد» (میلانی، ص ۱۷۲) آن‌وقت این معادله را نیز خواهیم پذیرفت که اگر هر فرد یا نیروی اجتماعی، آمال و حقیقت خود را «مطلق» پندارد و با استناد به این باور رُمانتیک و غایت‌نگر، پروژه‌های اجتماعی و باورهای خود را «حقیقت مطلق» و در نتیجه بی‌نیاز از مشارکت و همکاری با دیگر نیروها و حقیقت‌ها، تصور کند آنگاه آن نیروی اجتماعی، ناخواسته این پتانسیل را در خود ایجاد می‌کند که به جای تکثرگرایی، به مغاک هولناک انحصارطلبی و حذف دیگران، و نهایتاً «خودکامگی» کشیده شود، حتا اگر این خودکامگی در سایه حاکمیتی سکولار ـ و نه دینی ـ رخ دهد.

اگر «هدف اساسی دموکراسی، به منزله سازمان اجتماعی و سیاسی آزادی‌خواهانه و مساوات‌طلبانه، گسترش و حفظ حقوق برابر شهروندان و مهیا کردن آن زمینه‌ها و شرایط اجتماعی و سیاسی‌ای است که به واسطه آن شرایط، همه شهروندان یک جامعه در تعیین سرنوشت عمومی خود و کشورشان مشارکت کرده و از نقشی عادلانه و جدی برخوردار شوند» (میرسپاسی، ص ۱۰) آنگاه باید به این نتیجه برسیم که در جنبش‌های اجتماعی همچون جنبش زنان نیز باید برای همه نیروها با تفکرات مختلف، قائل به مشارکت باشیم تا در حال و آینده بتوانیم از حاکمیت‌ها (چه سکولار چه غیرسکولار) نیز مشارکت همه اقشار جامعه در سرنوشت‌شان را طلب کنیم.

اما با وجود انبوهی از تجربه‌های ناکام در طول ۵۰ سال اخیر، باز هم مشاهده می‌کنیم که هنوز همان برخوردهای حذفی به شکل و سیاق

ایدئولوژیک و تعصب‌آلود جریان دارد، هر چند «فرم» آن عوض شده است؛ به این معنی که همچنان «شکل و ظاهر» زنان یکی از معیارهای تعیین‌کننده در صف‌بندی میان بخشی از جنبش زنان است و نه معیار «پذیرش دیگری»! از همین روست که در میان این بخش از جنبش زنانی‌ها، نه «حجاب اجباری»، بلکه خود «حجاب» همچنان موضوع اصلی است که گاه می‌بینیم در میانهٔ چنین رویکردی، باز هم حق انتخاب پوشش زنان، این بار به بهانه‌های دیگر نادیده گرفته می‌شود. این درحالی است که برخی از واقعیت‌ها درون جامعه ایران نشان می‌دهد که هنوز بخشی از زنان جامعه ، هر چند ممکن است مخالف اجبار و تحمیل در امر پوشش وحجاب باشند، اما همچنان «حجاب» را به نوعی محترم می‌شمارند. از این رو مدافعان دیدگاه سکولار-ایدئولوژیک در جنبش زنان که با «حجاب» نه لزوماً در حوزهٔ قانون و قدرت، بلکه در پهنه روابط اجتماعی ـ و حتا خصوصی ـ نیز برخوردی حذفی می‌کنند، نهایتاً باعث می‌شوند که بخشی از جامعه زنان ایران از جنبش زنان (جنبشی که متعلق به همه زنان است) فاصله بگیرند. و چه بسا در مقاطعی ممکن است آنان را حتا به تقابل با جنبش سوق دهد. در واقع نیروهای گوناگون درون یک جنبش اجتماعی، هر کدام، بخشی از نیازهای جامعه‌شان را نمایندگی می‌کنند بنابراین، خط‌کشی با هر یک از این نیروهای درون جنبش زنان، در عالم واقع، خط‌کشی با بخشی از جامعه زنان کشورمان خواهد بود.

و اما، در ادامه مطالب این فصل، اگر به چندین تحقیق و پژوهش انجام شده در رابطه با حجاب در جامعه نگاهی بیاندازیم شاید بتوانیم به قضاوتی واقع بینانه‌تر نسبت به آنچه در ذهنیت عمومی جامعه می‌گذرد پی ببریم. هر چند که بدون تردید در جامعه ایران با توجه به حضور انواع خط‌قرمزها و خودسانسوری، در مجموع مردم به‌ویژه جوانان رفتاری «دوگانه» یافته‌اند و در پاسخ دادن و ابراز نظر، گاه تقیّه و عدم صراحت را پیشه می‌کنند بنابراین،

تحقیقاتی از این دست هم کاملا نمی‌تواند معیار دقیق و بی‌چون و چرا و یقینی برای شناخت واقعیات جامعه تلقی شود، و در نتیجه، صددرصد هم قابل اتکاء نیستند ولی این پژوهش‌ها و تحقیقاتِ میدانی شاید بتواند به ما زنان در جنبش حق‌خواهی‌مان کمک کند که حداقل، دریچه‌های پرسش و چند و چون در مورد ذهنیت مردم (در مورد حجاب) را همچنان گشوده و مفتوح نگه داریم و آنچه خودمان می‌پسندیم را «عین پسند جامعه» فرض نکنیم!

گرایش به حجاب در جامعه از منظر نظرسنجی‌های موجود

در ادامه سعی خواهم‌کرد که نتایج چندین پژوهش و تحقیق دانشگاهی را که در سال‌های اخیر در رابطه با نگرش و تلقی جوانان نسبت به دین و مذهب انجام گرفته (و تنها یکی از پرسش‌های آن به «مسئله حجاب» می‌پردازد)، ذکر کنم تا خوانندگان خود با توجه به فضای این پژوهش‌ها، و البته درصد خطاپذیری‌شان را با توجه به خط قرمزهای موجود، به قضاوت و داوری بنشینند:

بیش از نیمی از دانشجویان دانشگاه تهران، موافق «حجاب و پوشش زنان»

سه تحقیق در سال‌های **۱۳۷۹** و **۱۳۸۱** و **۱۳۸۳** با جامعه آماری یکسان که توسط مهدی فرجی و (البته در سال‌های بعد با همکاری عباس کاظمی) انجام گرفته تقریباً نتایج مشابهی را به همراه داشته است و نشان می‌دهد که حداقل نیمی از دانشجویان دانشگاه تهران با حجاب و پوشش زنان موافق بوده‌اند.

سال ۱۳۷۹: مهدی فرجی، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود که در دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران در سال **۱۳۷۹-۱۳۸۰** انجام داده، «صورتبندی هویت جدید و تغییر نگرش زنان نسبت به احکام رساله‌ای» را بررسی کرده است. او جامعه آماری‌اش را دانشجویان دانشگاه تهران قرار داده و سپس به شیوه نمونه‌گیری خوشه‌ای چند مرحله‌ای، در نهایت **۳۵۰** دانشجو را به عنوان نمونه خود برگزیده است. مهدی فرجی در میان پرسشنامه‌اش از **۳۵۰** دانشجو،

«مسئله حجاب و پوشش زنان» را نیز مورد پرسش قرار داده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که حدود **۲۳** درصد با مسئله حجاب و پوشش زنان، مخالف و نسبتا مخالف بودند (**۱۵/۳** درصد آن‌ها مخالف و **۸/۱** درصد نسبتاً مخالف) درحالی که تقریبا **۷۳** درصد موافق حجاب زنان بوده‌اند (**۵۲/۷** درصد موافق و **۲۰/۷** درصد نسبتا موافق) و **۳/۳** نیز اظهار بی‌نظری کرده‌اند.

سال ۱۳۸۱: مهدی فرجی و عباس کاظمی در تحقیقی که با عنوان «هویت زنانه و وضعیت دینداری» در سال **۱۳۸۱** که برای «دفتر تحقیق و توسعه صدا» انجام داده‌اند، مانند تحقیق قبلی، جامعه آماری خود را دانشجویان دانشگاه تهران در نظر گرفته و در نهایت **۳۵۰** دانشجو را به عنوان نمونه خود برگزیده‌اند. این دو محقق در یکی از پرسش‌های‌شان از این **۳۵۰** دانشجو در مورد «رعایت حجاب برای زنان» پرسیده‌اند که **۴۹/۶** درصد دانشجویان موافق و **۲۱/۵** درصد نسبتا موافق رعایت حجاب برای زنان بوده‌اند درحالی که فقط **۱۳/۱** مخالف و **۵/۳** درصد نسبتا مخالف آن بوده‌اند.

سال ۱۳۸۳: این دو پژوهشگر (آقایان مهدی فرجی و عباس کاظمی)، تحقیق خود را دوباره در سال **۱۳۸۳** با همان جامعه آماری قبلی به بوته آزمایش گذاشتند و در برابر این گزینه که «رعایت حجاب برای زنان الزامی است»، **۳۲/۹** درصد موافق و **۲۰/۴** نسبتا موافق و **۱۹/۷** درصد مخالف و **۱۱/۱** درصد نسبتاً مخالف بوده‌اند.

این سه تحقیق موازی با یکدیگر نشان می‌دهد که میزان کسانی که با حجاب کاملا موافق بوده‌اند در سال **۱۳۷۹**، **۵۲/۷** درصد و در سال **۱۳۸۱**، **۴۹/۶** درصد و در سال **۱۳۸۳**، **۳۲/۹** درصد بوده است. البته در این تحقیقات دو نکته حائز اهمیت است: اول آن که اگر تعداد «نسبتاً موافق ها» را هم اضافه کنیم که درصد آن‌ها بسیار افزایش می‌یابد، در ثانی سه پرسش در این تحقیق در مورد حجاب، کاملا یکسان نیست. چرا که دو تحقیق اول، پرسش در مورد حجاب ناظر بر «اعتقاد افراد» است که در این صورت دانشجویانی که مورد

پرسش قرار گرفته‌اند به نظر می‌رسد نظرشان را در مورد برگزیدن حجاب توسط زنان، گفته‌اند و اکثریت آنان حجاب را گزینه خوبی تلقی کرده‌اند، اما در تحقیق سوم، پرسش، ناظر بر «الزامی بودن حجاب» است و نه «خود حجاب» بنابراین ما ناگهان با افت شدید درصد موافقان با این گزینه مواجه می‌شویم. یعنی اگر حدود نیمی از این دانشجویان موافق حجاب زنان هستند، اما فقط ۳۰ درصدشان با «الزامی بودن حجاب» موافقت دارند. البته همانطور که گفته شد باید نتایج این تحقیقات را با توجه به وجود «خودسانسوری» در میان دانشجویان در نظر گرفت، هر چند سال‌های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۳ در جامعه ایران، فضای بالنسبه بازتری ـ به‌ویژه در دانشگاه‌ها ـ وجود داشته است و به نظر می‌رسد پاسخ دهندگان در این سال‌ها کمتر در پی «خودسانسوری» بوده‌اند، به‌ویژه آن که تحقیق اول، پایان نامه دانشگاهی است و البته سال ۱۳۷۹ یکی از بهترین سال-های فضای بالنسبه باز سیاسی در ایران بوده است.

۶۹ درصد دانشجویان حجاب را ابزار ضروری دینداری افراد نمی‌دانند

در سال ۱۳۷۹، تحقیق دیگری نیز در مورد بحث حجاب، توسط سیدهادی مرجائی و برای «شورای عالی انقلاب فرهنگی» انجام گرفته است. این تحقیق که به «بررسی اعتقادات دینی و جهت‌گیری سکولاریستی و بنیادگرایی در بین جوانان دانشگاهی» می‌پردازد، جامعه آماری خود را دانشجویان دانشگاه‌های آزاد و دولتی شهر تهران در نظر گرفته است که از میان آنان ۶۰۸ دانشجو را به عنوان نمونه تحقیق‌اش برگزیده است. یکی از پرسش‌هایی که آقای مرجائی در پرسشنامه‌اش از دانشجویان پرسیده است این گزینه است: «من معتقدم حجاب ابزار ضروری برای دینداری افراد نیست». در برابر این گزینه از میان ۶۰۸ دانشجوی مشغول به تحصیل در دانشگاه‌های تهران، ۲۱/۷ درصد کاملا مخالف و مخالف این گزینه بوده‌اند (۶/۸ درصد کاملا مخالف و ۱۴/۹ درصد مخالف). یعنی حدود ۲۲ درصد معتقد بودند که حجاب ابزار ضروری برای

دینداری افراد است. درحالی که ۶۹ درصد کاملا موافق و موافق این گزینه بودند (۳۸/۹ درصد کاملا موافق و ۳۰/۲ درصد موافق). اگر این تحقیق را با تحقیق پیشین مقایسه کنیم شاید بتوان به این نتیجه رسید که بسیاری از جوانان هر چند با «حجاب و پوشش زنان» موافقت دارند ولی در عین حال بسیاری از آنان، «حجاب» را امر ضروری برای دینداری نمی‌دانند.

این درحالی است که پژوهش دیگری با عنوان «ساخت و هنجاریابی آزمون باورهای عمومی دینی برای دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران»، توسط مرکز ملی مطالعات و سنجش افکار عمومی در سال ۱۳۸۱ انجام گرفته است. در این تحقیق نیز به نوعی رابطه «حجاب و دینداری» مورد پرسش قرار گرفته است. جامعه آماری در این پژوهش کلیه دانشجویان دوره کارشناسی دانشگاه‌های دولتی شهر تهران در سال تحصیل ۸۲-۱۳۸۱ بوده‌اند و تعداد نمونه‌اش نیز ۸۴۰ دانشجو هستند. دانشجویانی که مورد پرسش قرار گرفته‌اند در مورد این گزینه که «بدحجابی منافاتی با دینداری ندارد» ۳۵/۱ درصد موافق و کاملا موافق بودند و ۴۴/۳ درصد مخالف و کاملا مخالف بودند و ۲۰/۶ درصد نیز بینابین بوده‌اند. در واقع پژوهش اول نشان می‌دهد که ۶۹ درصد دانشجویان حجاب را ضروری برای دینداری ندانسته‌اند، درحالی که در پژوهش دوم، تنها ۳۵ درصد، بدحجابی را منافاتی با دینداری ندانسته‌اند. البته پرسش‌های این دو پژوهش تاحدودی با یکدیگر متفاوت است و شاید به همین دلیل باشد که در پژوهش دوم بیش از ۲۰ درصد دانشجویان، بینابین نظر داده‌اند و نیز ممکن است بتوان با استناد به پژوهش اول، این افراد بینابینی را هم جزو موافقان درنظر گرفت.

لازم به یادآوری است که همه این تحقیقات و نتایج حاصله از آنها، از میان دانشجویان (یعنی جوانان) و آن هم دانشجویانی که در قلب پایتخت ایران مشغول به تحصیل بوده‌اند انجام گرفته و در نتیجه به نظر می‌رسد که برای آن که نتایج این تحقیقات را بتوان به کل جامعه چندفرهنگی ایران بسط داد، باید

این نتایج را قدری محافظه‌کارانه‌تر از آنچه هست نیز در نظر گرفت. از سوی دیگر با توجه به وجود «خودسانسوری» در جامعه نیز ای بسا می‌توان این نتایج و ابرازنظرها را حتا رادیکال‌تر از آنچه هست تصور کرد.

و اما، باز هم در همین رابطه‌ی «حجاب» و بحث «دینداری»، پژوهش دیگری با عنوان «بررسی عوامل مؤثر بر دینداری جوانان و پیامدهای آن در شهر تهران» توسط مرکز ملی مطالعات و سنجش افکار عمومی در سال ۱۳۸۲ انجام گرفته است. البته این پژوهش به جای آن که لزوماً در بین «دانشجویان» تحقیق کند، جامعه آماری‌اش را جوانان بین ۱۶ تا ۲۹ ساله ساکن در مناطق ۲۲ گانه شهر تهران قرار داده است و و نمونه‌اش را ۷۸۸ نفر از جوانان در نظر گرفته است. در این پژوهش مصاحبه شوندگان در برابر این که آیا «حجاب جزء ضروریات دین است» ۱۵/۴ درصد مخالف و کاملا مخالف بودند و ۵۴/۳ درصد موافق و کاملا موافق بودند و ۲۰ درصد تاحدی موافق و ۱۰/۴ درصد تاحدی مخالف بودند. یعنی بیش از نیمی از جوانان مورد مطالعهٔ این تحقیق، حجاب را جزو ضروریات دین دانسته‌اند.

در سال بعد (۱۳۸۳) نیز تحقیق دیگری توسط همین مؤسسه مرکز مطالعات و سنجش افکارعمومی با عنوان «تأثیر اندیشه سکولار در بین دانشجویان دانشگاه‌های تهران»، انجام گرفته است که جامعه آماری‌اش مجموعه دانشجویان دانشگاه‌های دولتی شهر تهران و نمونه‌اش شامل ۸۷۵ نفر بوده‌اند. در این تحقیق در جواب به این گزینه که «رعایت حجاب و دیگر مسائل شرعی در دنیای امروز دیگر ضرورتی ندارد»، ۴۰/۲ درصد مخالف و کاملا مخالف و ۲۰/۸ درصد تاحدی مخالف بودند و ۲۲/۱ درصد موافق و کاملا موافق و ۱۶/۸ درصد تاحدی موافق بودند. یعنی حدود ۶۱ درصد با این مسئله که حجاب دیگر در دنیای امروز ضرورتی ندارد مخالف بودند، البته حدود ۳۹ درصد موافق آن بوده‌اند.

اما پژوهش دیگری که به «بررسی نگرش دانشجویان نسبت به رفتارهای

دینی» توسط احمد غیاثوند در سال ۱۳۸۴ برای «سازمان تبلیغات اسلامی» انجام گرفته، مستقیماً بحث «حجاب» را به میان نمی‌کشد بلکه پوشش مناسب را با «رعایت پاکدامنی» در هم تنیده است و نتایج متفاوتی گرفته است. این تحقیق که جامعه آماری آن کلیه دانشجویان دختر و پسر دانشگاه‌های شهر تهران است از ۱۲۴۵ نفر دانشجو در سال تحصیلی ۱۳۸۳-۱۳۸۴ در مورد «رعایت پاکدامنی و پوشش مناسب» پرسیده شده است که ۳۱/۷ گزینه «همیشه» را و ۲۹/۷ درصد نیز گزینه «اکثر اوقات» را انتخاب کرده بودند، درحالی که فقط ۳/۶ درصد گزینه «اصلا» و ۳/۸ درصد گزینه بندرت و ۵/۵ درصد گزینه گاهی اوقات را انتخاب کرده‌اند. این آمارها نشان می‌دهد که در میان دانشجویان دانشگاه‌های تهران، حدود ۶۱ درصد خود را به پوشش مناسب، پایبند می‌دانند و حدود ۱۳ درصد برایشان پایبندی به این مسئله آنقدرها معنا ندارد. البته از آنجایی که سئوال این پرسش مبهم است، و نیز این پژوهش برای سازمان تبلیغات اسلامی انجام گرفته است بنابراین شاید در مجموع نمی‌توان خیلی به بی‌طرفی آن، اتکا کرد. از این رو می‌توانیم حدس و گمان‌های‌مان را در سنجش ذهنیت و قضاوتی که در افکار عمومی جامعه نسبت به حجاب و پوشش وجود دارد با رجوع به پژوهش‌های دیگر، بیشتر به واقعیت نزدیک سازیم.

برخورد با بدحجابی: از ۳۶ درصد موافق در تبریز تا ۶۹ درصد در اردبیل

گفتیم که این تحقیقات، عمدتاً حول برداشت و اعتقاد جوانان نسبت به «حجاب» عمدتاً در پایتخت ایران یعنی تهران، متمرکز بوده است. هر چند دانشجویان دانشگاه تهران لزوماً پایتخت نشین نبوده‌اند و از شهرهای مختلف کشور برای ادامه تحصیل به تهران آمده‌اند اما در عین حال می‌دانیم که فضای متفاوت دانشگاه‌های پایتخت، بر نگرش دانشجویان شهرستانی، بی‌تأثیر نیست.

و اما، در پژوهش‌هایی که در ادامه، ملاحظه می‌کنید، نظر افراد در برخی

از شهرستان‌ها همچون تبریز، شیراز، اردبیل، و... در مورد «چگونگی برخورد به پدیده بدحجابی» پرسیده شده است. از جمله پژوهشی با عنوان «بررسی نگرش فرهنگی اجتماعی سیاسی و دینی دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی تبریز و برخی عوامل مؤثر بر آن» توسط سعید غریب خواجه و حسینعلی میرزایی در سال ۱۳۸۳ برای «جهاد دانشگاهی استان آذربایجان شرقی» انجام گرفته است. جامعه آماری این تحقیق دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی تبریز مشغول به تحصیل در سال ۱۳۸۳-۸۴ بوده‌اند و تعداد نمونه‌های آن نیز ۴۰۰ تن از دانشجویان در تبریز انتخاب شده‌اند. مصاحبه شوندگان در این پژوهش در مورد این گزینه که «با پدیده بدحجابی رایج در جامعه باید با قاطعیت برخورد شود»، ۲۲/۸ درصد کاملا مخالف و مخالف بوده‌اند و ۳۶/۳ درصد موافق و کاملا موافق بوده‌اند و ۴۰/۵ درصد «تاحدی» با آن همراه بوده‌اند.

این درحالی است که همین سئوال در پژوهش دیگری در شهر اردبیل با عنوان «بررسی میزان اطلاعات جوانان از احکام دینی در شهر اردبیل» توسط سید جواد سیدنواز ساعی و رئوف موسوی در سال ۱۳۸۱ انجام گرفته است. جامعه آماری این تحقیق نه دانشجویان بلکه جوانان ۱۸ تا ۲۵ سال شهر اردبیل بوده و تعداد نمونه‌اش نیز ۴۰۰ تن از جوانان اردبیل بوده‌اند. این جوانان در برابر این که «با پدیده بدحجابی باید با قاطعیت مبارزه کرد» ۱۸ درصد مخالف و کاملا مخالف بودند درحالی که ۶۹/۴ درصد موافق و کاملا موافق بودند. در واقع در میان دانشجویان حدود ۳۶ درصد موافق و کاملا موافق برخورد با بدحجابی بوده‌اند در حالی که در میان جوانان اردبیل حدود ۶۹ درصد موافق این اعمال فشار بوده‌اند.

تحقیق دیگری با عنوان «بررسی تجربی دین داری نوجوانان کشور» توسط محمدرضا طالبان در سال ۱۳۷۹ برای «وزارت آموزش و پرورش» انجام گرفته است. جامعه آماری این تحقیق دانش‌آموزان پایه سوم دبیرستان‌های مناطق شهری کشور در سال تحصیلی ۱۳۷۸-۷۹ بوده و نمونه‌اش ۹۰ کلاس

سوم پسرانه و ۹۲ کلاس دخترانه سوم دبیرستان بوده است. این دانش‌آموزان در برابر این که «باید بدحجابی در جامعه ریشه کن شود» ۶۳/۵ درصد موافق و کاملا موافق بودند و ۱۷/۹ درصد مخالف و کاملا مخالف بودند و ۱۷/۵ درصد گفته بودند که «مطمئن نیستم».

بررسی دیگری با عنوان «بررسی جامعه شناختی تاثیر پایگاه اقتصادی اجتماعی و جنسیت بر دینداری جوانان، مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه شیراز» توسط سیاوش امیری در سال ۱۳۸۳ و به عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه شناسی انجام گرفته است. امیری جامعه آماری خود را در پایان نامه‌اش کلیه دانشجویان دختر و پسر دانشکده‌های مختلف دانشگاه شیراز در مقاطع فوق دیپلم تا دکتری در سال تحصیلی ۸۲-۸۳ قرار داده است و نمونه آماری آن ۴۰۰ نفر از این دانشجویان بوده‌اند. این دانشجویان در شیراز در مورد این که «با پدیده بدحجابی باید با قاطعیت مبارزه کرد» ۴۵/۶ درصد موافق و ۳۱/۷ درصد مخالف و ۲۲/۲ درصد بینابین جواب داده‌اند. شاید بتوان گفت که این تحقیق نسبت به تحقیق پیشین که در مدارس کشور انجام گرفته بود، به واقعیت نزدیک‌تر باشد، چرا که اولا در مدارس نسبت به دانشگاه ها، دانش‌آموزان کنترل بیشتری بر خود احساس می‌کنند و در نتیجه پاسخ‌های واقعی کمتری می‌توان انتظار داشت. در ثانی تحقیق قبل، یک تحقیق دولتی و توسط آموزش و پرورش محسوب می‌شود، درحالی که تحقیق دومی، پایان نامه دانشجویی است و از این رو ممکن است که پرسش شوندگان از احساس کنترل کمتر و آزادی بیشتر، برخوردار بوده‌اند.

پژوهشی در اینترنت: ۳۹ درصد موافق بی‌حجابی و ۳۳ درصد مخالف

پژوهش‌های ذکرشده در بالا، اغلب در حوزه دانشگاه و در فضای واقعی اتفاق افتاده اما تحقیق دیگری نیز وجود دارد که در فضای مجازی انجام گرفته است. از جمله پژوهشی که در میان کاربران اینترنتی انجام گرفته با عنوان

«سنجه‌های دینداری، بررسی تجربی دینداری کاربران اینترنتی» و توسط مهدی مهدوی در سال ۱۳۸۳ صورت گرفته است. جامعه آماری این تحقیق به صورت پیمایش اینترنتی و به صورت نمونه‌گیری غیراحتمالی و بر اساس نمونه داوطلب انجام شده و در نهایت ۴۰۸ کاربر اینترنتی به پرسشنامه پاسخ گفته‌اند. این افراد در برابر گزینه «بی حجابی»، ۳۹/۲ درصد موافق و کاملا موافق و ۳۳/۵ درصد مخالف و کاملا مخالف بوده‌اند و ۲۷/۳ درصد بی‌نظر بوده‌اند.

پایان سخن

همانطور که ملاحظه شد پژوهش‌هایی که مختصرا به آن‌ها اشاره شد، عمدتاً در فضاهای شهری و میان جامعه دانشگاهی، و اغلب در تهران انجام گرفته است و هرچقدر که از پایتخت دور می‌شویم، نتایج این تحقیقات تاحدودی متفاوت می‌شود. هر چند همانطور که پیشتر هم اشاره شد با توجه به فشارهای ممیزی و خودسانسوری و گسترش رفتارهای «دوگانه»، طبعاً باورپذیر بودن تمام وکمال این نتایج، می‌تواند محل مناقشه و تردید باشد، به‌ویژه که در امر داوری نهایی نیز نمی‌توان صددرصد به این تحقیقات اتکاءکرد اما به رغم آن که نتایج این تحقیقات ممکن است داده‌هایی گاه متفاوت با فرضیات و برداشت‌های تاکنونی ما را نشان دهند، ولی مجموعه آن‌ها به ما یادآوری می‌کند آنچنان که برخی از کنشگران جنبش زنان تصور می‌کنند بحث «حجاب» و «پوشش زنان»، بحث تمام شده با نتایج مشخص در جامعه چندفرهنگی ایران نیست. اگر امروز جامعه در برابر اجبار و تحمیل در امر پوشش و حجاب واکنش نشان می‌دهد، این به معنای آن نیست که اساساً با «حجاب» نیز حتماً مسئله دارد و آن را به طور کامل مردود می‌شمارد بلکه واکنش‌ها و نقدها، عمدتاً در برابر «اجبار» و دخالت حاکمیت در مورد پوشش زنان است.

در واقع دخالت دولت در زندگی خصوصی شهروندان، بی‌شک واکنش-هایی را در جامعه برمی‌انگیزد که لزوماً از زاویه مخالفت با خود «حجاب»

نیست، چراکه در میان اقشار گوناگون درون جامعه گاه حد و حدود رعایت حجاب و پوشش، تعاریف متفاوت می‌یابد و مردم نیز معمولا تمایلی ندارند که این حد و حدودها را «دیگران» (از جمله حاکمیت) برایشان تعیین‌کند. حتا گاه این واکنش در برابر حاکمیت نسبت به دخالت در مورد پوشش زنان، می‌تواند واکنش‌های مردان را نیز در پی داشته باشد چرا که اساساً هنگامی که دولت در مقام «پدر»، به خودش اجازه می‌دهد که در حوزه خصوصی و خانوادگی دخالت‌کند، (چه برای کشف حجاب و چه برای حجاب اجباری) به نوعی قدرت «پدر-مرد خانواده» را نیز به چالش می‌گیرد، در واقع وجود و حضور «قدرتی فراتر از پدر خانواده» در تصمیمات خانوادگی (مانند پوشش زنان خانواده) در بافت فرهنگی جامعه ما، ای بسا می‌تواند در میان بخش‌هایی از مردان جامعه، موجب واکنش گردد و حتا به معنای «به چالش کشیده شدن قدرت پدر در خانواده» نیز تعبیر شود؛ در نتیجه، برای مردان خانواده، واکنش برانگیز گردد. می‌خواهم بگویم که انگیزه‌های گوناگونی می‌تواند در ایجاد واکنش جامعه (اعم از مرد یا زن) نسبت به حجاب اجباری و دخالت دولت در حوزه خصوصی، وجود داشته باشد که لزوماً همان انگیزه‌ها و برداشت‌هایی نیست که فعالان جنبش زنان برمبنای آن حرکت می‌کنند. برای همین اگر ما در جنبش زنان می‌خواهیم حرکت‌ها و رویکردهای‌مان با «واقعیت‌های جامعه» فاصله کهکشانی نداشته باشد تا در جامعه «منزوی» نشویم و بخشی از جامعه زنان را در مقابل خود قرار ندهیم، باید بتوانیم بدون تعصب، و با فاصله گرفتن از دیدگاه جزم‌اندیش و اتوپیایی، به موضوع «حجاب» بپردازیم و آن را، بحثی که تکلیف‌اش در جامعه برای همیشه مشخص شده، تلقی نکنیم تا از این رهگذر شاید بتوانیم همراه با اعتراض به «اجباری بودن حجاب»، به نقاط ضعف خودمان و جامعه‌مان (چه بخش روشنفکری و چه فرهنگ عمومی) نیز بپردازیم.

در هر حال با توجه به مجموعه این مسایل و تحقیقات، می‌توان گفت بخشی

از نیروهای جنبش زنان که با رویکردی سکولار ـ ایدئولوژیک همچنان به مرزبندی قاطع میان زنان «مذهبی و غیرمذهبی» مشغول هستند می‌توانند در قضاوت‌های مطلق‌نگر و مرزبندی‌های پُررنگ و ازپیش‌تعریف‌شدهٔ خود، بازنگری کنند تا شاید متوجه شوند که این مرزبندی‌ها نه لزوماً آنان را از «زنان مذهبی درون حاکمیت» (و یا فمینیست‌های اسلامی) بلکه از بخش بزرگی از زنان ایران جدا می‌کند. چرا که اگر برای بخش بزرگی از جامعه زنان ایران، حتا «حجاب اجباری» مسئله ساز است و با این فشار و اجبار و زور مخالف هستند، اما این لزوماً به معنای آن نیست که بخشی از زنان ایران با «مذهب» و حتا در کل با خود «حجاب» (البته با حدود و ثغوری که خودشان تعیین و بر می‌گزینند) هم مخالف‌اند. بنابراین اگر جنبش زنان نمی‌خواهد سمت و سویی یکجانبه و ایدئولوژیک بیابد و بار دیگر جامعه زنان را دوقطبی کند و بدین وسیله به حرکت‌های‌جمعی خود صدمه بزند، پس می‌تواند به جای آن که زنان جامعه را مانند پیش از انقلاب به دو پاره تقسیم کند (و این بار به دو پاره مذهبی/ غیرمذهبی و باز هم با سمبل حجاب/ بی‌حجابی)، دست همت از آستین درآورد و بر «حق انتخاب زنان» پای بفشارد، چه این انتخاب، «حجاب» باشد و چه «بی حجابی» و چه «بدحجابی». و به جای آن که بر «سکولاریزم ایدئولوژیک» پای فشارد این بار بر نظم و سامانه‌ای دموکراتیک و کثرت‌گرا تکیه زند تا گروه‌های‌گوناگون نیز در سایه‌سار آن بتوانند با قلبی مطمئن و روحیه‌ای پُرنشاط و با همدلی و همزیستی با یکدیگر، مسیر پُرسنگلاخ کسب برابری را بپیمایند. چرا که حتا پروسهٔ گذار جامعه به سکولاریسم اگر نخواهد با خشونت همراه باشد، در گرو تن سپردن به ائتلاف و همگرایی با نیروهای گوناگون (غیرخودی‌ها) است.

بی‌شک جلب نظر و حمایت و توافق با نیروهای «غیرخود» نیز در گرو فداکاری، تساهل و گذشتن از برخی ارزش‌های تقدّس‌یافته و معیارهای رسوب-کرده در ذهن و باورمان است. حتا اگر از دریچه نگاه نظریه پردازان جدی

سکولاریزم هم به قضیه بنگریم خواهیم دید که آن ها نیز با وجود آن که سکولاریزاسیون را پیش شرط تحقق دموکراسی می دانند با این حال اما به سختی بر مشارکت و انتگراسیون نیروهای گوناگون در این پروسه، پای می فشارند: «سکولاریزاسیون شرط مقدم برقراری دموکراسی است. اما نباید فراموش کنیم اگر خود انتگراتیو نباشد، ممکن است در حالتی بسیار بد با اِعمال تبعیض در مورد مؤمنان همراه شود. بدترین حالت طبعاً سرکوبگری است که نمونه‌های تاریخی آن وجود دارد؛ ممکن است سرکوبگری آشکار و گسترده رخ ندهد، اما نظام سیاسی نتواند بخش‌هایی از مردم را که با دیانت‌شان شناخته می‌شوند، به مشارکت ترغیب کند... بر این قرار، مسئله ویژه‌ای که در برابر پروژه دموکراتیزاسیون ایرانی قرار دارد تنها این نیست که چگونه به طور روشن و قطعی دین و *دولت* را از هم جدا کنیم، بلکه این نیز هست که چه‌کنیم تا دینداران با دولت سکولار آینده، احساس بیگانگی نکنند.» (نیکفر، ۱۳۹۰)

این درحالی است که برخی از مدافعان متعصب رویکرد سکولارمحور در جنبش زنان گاه با ایجاد مرزبندی‌های ایدئولوژیک و صوری همچون «مذهبی/ غیرمذهبی» و یا «چپ/ راست»، و... در جهت واگرایی، ایجاد فاصله، و عدم همدلی بین نیروهای گوناگون ـ حتا در متن و بطن «پروژه‌ی سکولاریزاسیون» ـ گام بر می‌دارند.

منابع و مأخذها

ـ ابراهامیان، یرواند، **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمد گل محمدی و دیگران، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.

ـ اتحادیه، منصوره و دیگران، **زن در تاریخ ایران معاصر** (مجموعه مقالات)، انجمن زنان پژوهشگر تاریخ، انتشارات کویر، ۱۳۹۰.

ـ اتحادیه، منصوره و سیروس سعدوندیان، **خاطرات تاج السلطنه**، نشر تاریخ، ۱۳۶۱.

ـ احمدی خراسانی و اردلان، نوشین و پروین، **سناتور (فعالیت‌های مهرانگیز منوچهریان در بستر مبارزات حقوق زنان در ایران)**، نشر توسعه، ۱۳۸۲.

ـ احمدی خراسانی، نوشین، **دفترچه خاطرات: شانزده زن ایرانی در قلمرو تجربه‌های روزمره**، ناشر: مولف، ۱۳۸۷

ـ اردلان، پروین، «حجاب به روایت تاریخ»، **فصلنامه جنس دوم**، به کوشش نوشین احمدی خراسانی، شماره ۱۰، ۱۳۸۰

ـ **اسناد و دیدگاه‌ها** ـ حزب توده ایران از آغاز پیدایش تا انقلاب، بی‌نا، بهمن ۱۳۵۷.

بامداد، بدرالملوک، **زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا انقلاب سفید**، ۲ ج، تهران، ابن‌سینا، تهران، ۱۳۴۸.

ـ بصاری، طلعت، **مجموعه اشعار و زندگی زندخت شیرازی**، ۱۳۴۶

ـ پیرنیا، منصوره، **خانم وزیر (خاطرات و دست نوشته‌های فرخ رو پارسا)**، چاپ شده در آمریکا، انتشارات مهر ایران، ۱۳۸۶.

ـ پیرنیا، منصوره، **سالار زنان**، شرکت انتشاراتی ایران، واشنگتن، ۱۳۷۴.

ـ **تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد**، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۸.

ـ توحیدی، نیره، *«مسئله زن و روشنفکران طی دو دهه اخیر»*، سایت مدرسه فمینیستی، نقل از ***نیمه دیگر***، ش ۱۰، ۱۳۶۸.

ـ ***جنس دوم***، ش. ۴، به‌کوشش نوشین احمدی خراسانی، توسعه، تهران، دی ۱۳۷۸

ـ خسروپناه، **محمدحسین، هدف‌ها و مبارزهٔ زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی**، پیام امروز، ۱۳۸۱.

ـ رنجبر عمرانی، حمیرا، **سازمان زنان ایران**، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۵

ـ روحانی، سید حمید، **بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی**، انتشارات راه امام، ۱۳۵۹
ـ **زن در روزنامه زن**، مجموعه مقالات منتشر شده در روزنامه زن، انتشارات قله، ۱۳۷۸
ـ زکریایی، محمدعلی، **کنفرانس برلین، خدمت یا خیانت**، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹
ـ **سالنمای زنان ایران**، به کوشش نوشین احمدی خراسانی، ۱۳۷۸
ـ ساناساریان، الیز، **جنبش حقوق زنان در ایران/طغیان، افول و سرکوب**، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، اختران، ۱۳۸۴.
ـ ساناساریان، الیز، *«جنبش حقوق زنان در ایران، آن سوی احیای دین»*، ترجمه پویا، ۱۳۸۵، سایت گویا.
ـ سلامی و نجم آبادی، غلامرضا و افسانه، **نهضت نسوان شرق**، انتشارات شیرازی، ۱۳۸۴
ـ ستوده، نورالله، **آیین نامه ها، تصویب نامه‌ها و اسانامه‌های درمان و بهداشت کشور**، ۱۳۵۲.
ـ **سیمای زن در کلام امام خمینی**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴.
ـ **شکوفه به‌انضمام دانش**، (۴ سال، در یک مجلد) کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۷.
- شوکت، حمید، **جنبش دانشجویان ایرانی در خارج از کشور**، اکتبر ۲۰۱۰
http://www.shahrvand.com/?p=9146
ـ شهشهانی، سهیلا، *«زن ایرانی یک مسئلهٔ سیاسی است»*، **فرهنگ و توسعه**، ویژه‌نامهٔ زنان، سال ۶، اسفند ۱۳۷۶.
ـ شهلا لاهیجی (مصاحبه تاریخ شفاهی توسط نگارنده)، ۱۳۸۹.
ـ شهلایی، فریبا (مترجم)، *«گشت ویژهٔ حجاب در ۵ کشور جهان»*، سایت مدرسه فمینیستی، ۱۳۹۰.
- صادقی، فاطمه، جنسیت، **ناسیونالیسم و تجدد در ایران**، قصیده سرا، ۱۳۸۴
- **صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی)**، بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها، ج اول (۱۳۴۴-۱۳۱۲)، موسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران، ۱۳۷۸.
ـ صلاح، مهدی، **کشف حجاب: زمینه ها، پیامدها و واکنش ها**، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۴

ـ صنعتی و نجم‌آبادی، مهدخت و افسانه، **صدیقه دولت‌آبادی (نامه‌ها، نوشته‌ها و یادها)**، **۳** جلدی، سلسله انتشارات «نگرش و نگارش زن»، آمریکا (شیکاگو)، **۱۳۷۷**.
ـ علوی، نجمی، **ما هم در این خانه حقی داری**، خاطرات نجمی علوی، انتشارات انجمن مطالعات و تحقیقات تاریخ شفاهی ایران در برلین، **۱۳۸۱**.
ـ فرمانفرماییان، ستاره، **دختری از ایران: خاطرات ستاره فرمانفرماییان**، برگردان مریم اعلایی، کارنگ، **۱۳۸۳**.
ـ کار، مهرانگیز، **پژوهشی درباره خشونت علیه زنان در ایران**، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، **۱۳۷۹**.
ـ **کارنامهٔ سازمان زنان ایران** ، انتشارات سازمان زنان ایران، اسفندماه **۲۵۳۶** (**۱۳۵۶**).
ـ کامبخش، عبدالصمد، **شمه‌ای دربارهٔ تاریخ جنبش کارگری ایران**، انتشارات حزب تودهٔ ایران، چ ششم، تهران، **۱۳۶۰**.
ـ **کشف الاسرار**، آیت‌الله روح الله خمینی، **۱۳۲۳**.
ـ **کلیات ابوالقاسم لاهوتی**، به کوشش بهروز مشیری، انتشارات توکا، تهران ـ**۱۳۵۷**
ـ گلبن، محمد، **نقد و سیاحت (مقاله‌ها، سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و تقریرات درسی دکتر فاطمهٔ سیاح)**، نشر توس، تهران، **۱۳۵۴**.
ـ متین، مهناز، *«نیروهای جپ و مبارزات زنان»*، ***نقطه***، سال سوم، ش. **۷**، چاپ آمریکا (برکلی)، بهار **۱۳۷۶**.
ـ متین، مهناز (گردآورنده و ویراستار)، **بازبینی تجربهٔ اتحاد ملی زنان**، نشر نقطه، آمریکا (برکلی)، **۱۳۷۸**.
ـ مریم فیروز، **خاطرات مریم فیروز (فرمانفرمائیان)**، موسسه تحقیقاتی و انتشاراتی دیدگاه، انتشارات اطلاعات، **۱۳۷۲**.
ـ مهرانگیز دولتشاهی، خاطرات (مصاحبه تاریخ شفاهی)، **جامعه، دولت و جنبش زنان ایران ۱۳۲۰-۱۳۵۷**، آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران، مجموعه توسعه و عمران ایران، جلد اول، ویراستار غلامرضا افخمی.
ـ مهرانگیز دولتشاهی، سخنرانی، در «انجمن فرهنگ ایران » در سال **۱۳۷۱**.
ـ مهناز افخمی، خاطرات (مصاحبه تاریخ شفاهی)، **جامعه، دولت و جنبش زنان ایران ۱۳۲۰-۱۳۵۷**، آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران، مجموعه توسعه و عمران ایران، جلد دوم، ویراستار غلامرضا افخمی.
ـ مهناز افخمی، **زنان در تبعید**، ترجمه نازی عظیما، بنیاد مطالعات ایرانی، انتشار در آمریکا، **۱۳۷۷**.

ـ میرسپاسی، علی، **اخلاق در حوزه عمومی**، ثالث، ۱۳۸۸.
ـ میلانی، عباس، **تجدد و تجددستیزی در ایران**، نشر اختران، ۱۳۸۲
ـ نامداری، نیما، *«داستان اجباری شدن حجاب در ایران: گام اول چادر برای عروسک فرنگی»*، سایت میدان زنان
ـ نجم آبادی، افسانه (ویراستار)، **بی بی خانم استرآبادی و خانم افضل وزیری**، انتشار در آمریکا، ۱۳۷۵.
ـ نیکفر، محمدرضا، *«سکولاریزاسیون: رفع تبعیض و انتگراسیون»*، سایت گویا، ۱۳۹۰
ـ هام، مگی، **فرهنگ نظریه‌های فمینیستی**، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، فیروزه مهاجر و فرخ قره داغی، نشر توسعه، ۱۳۸۲

نشریات

اطلاعات بانوان، ۱۳۳۷
اطلاعات، ۱۳۵۸ تا ۱۳۸۴
ایران، ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۴
دختران ایران، ۱۳۱۰
دختران شیراز، ۱۳۱۱
دنیا، ۱۳۵۸
رستاخیر، ۱۳۵۵
روزنامه ترقی ۱۳۲۳
زبان زنان، دوره دوم و سوم
عالم نسوان، دوره ششم تا هشتم
کتاب جمعه، ۱۳۵۸
کیهان ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۴
ماهنامه زنان، ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۰

Hijab
and the Intellectuals in Iran

Noushin Ahmadi Khorasani

Iran – Tehran – 2011