

زنان و انقلاب ۱۳۵۷

تجربه اتحاد ملی زنان



هایده مغیثی

زنان و انقلاب ۱۳۵۷

تجربه اتحاد ملی زنان

هایده معیثی





زنان و انقلاب ۱۳۵۷

تجربه اتحاد ملی زنان

هایده مغیثی

طراحی جلد، ویراستاری و صفحه‌آرایی: ناهید بایرام‌نیا

شابک: ۹۷۸-۰۰-۹۹۳۷۹۳۰۰-۷-۳

چاپ نخست: آبان ۱۳۹۸

ناشر: نشر زاگرس



ZAGROS EDITIONS

Zagros Editions Inc.

Tel: 1 - (416) 214 - 2266

zagros.editions@gmail.com

Copyright (C) 2019 Haideh Moghissi

زنان و انقلاب ۱۳۵۷

تجربه اتحاد ملی زنان

هایده معیثی





دکتر هایده مغيثی، در دوران انقلاب از مؤسسين و از اعضاى کمیته‌ی اجرایی «اتحاد ملی زنان» و هیئت تحریریه‌ی نشریات آن سازمان، «برابری» و «زنان در مبارزه» بود. او پژوهش‌گر ارشد و استاد بازنشسته‌ی مطالعات زنان و جامعه‌شناسی دانشگاه یورك در تورنتو -کانادا است. بسیاری از کتاب‌ها و مقالات او به زبان‌های آلمانی، عربی، فرانسه، اسپانیایی، کره‌ای، کردی، و ترکی ترجمه شده است. جایزه‌ی پژوهشی و عضویت در بنیاد آکادمیک «پی‌یر الیوت تروود» در سال ۲۰۱۱، و «جایزه‌ی استاد برجسته‌ی سال ۲۰۱۵»، از کمیته‌ی زنان کنفدراسیون اتحادیه‌های استادان دانشگاه‌های اونتاریو، از جمله جوایز آکادمیک او است.

در این دفتر می‌خوانید :

۹	پیش‌گفتار
۱۵	مقدمه
	فصل اول:
۲۵	نگاهی به مشارکت زنان در اعتراضات سیاسی در تاریخ مدرن ایران
	فصل دوم:
۴۹	اصلاحات اقتصادی و اجتماعی دوران پهلوی
	فصل سوم:
۸۳	مردان روشنفکر و امر رهائی زن
	فصل چهارم:
۱۰۱	اسلام‌گرایان و حقوق زنان
	فصل پنجم:
۱۲۱	سنت چپ و مبارزه‌ی زنان
	فصل ششم:
۱۵۱	فدائیان خلق و برابری جنسیتی
	فصل هفتم:
۱۹۵	اتحاد ملی زنان
	فصل هشتم:
۲۲۷	شکست یک تجربه‌ی فمینیسم-سوسیالیستی
۲۶۱	پایان سخن

پیش‌گفتار

چهل سال از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ در ایران می‌گذرد. علیرغم تعداد بی‌شمار پژوهش‌های آکادمیک، مقالات، کنفرانس‌ها، تحلیل‌ها و شرح و تفسیرهایی که انقلاب را از زوایای گوناگون بررسی کرده‌اند، هنوز یک سؤال پیچیده ذهن بسیاری از ایرانیان را - خواه کسانی که فعالانه در آن شرکت داشته‌اند، و یا آن‌هایی که ناظرِ روند شکل‌گیری و سرانجام انقلاب بوده‌اند - به خود مشغول می‌دارد:

آیا این انقلاب می‌توانست مسیر متفاوتی را طی کند، و یا به‌طوری‌که اغلب گفته می‌شود: با توجه به سلطه‌ی باورهای دینی و نفوذ ملاحا و وجود شبکه‌های مذهبی و مهارت‌های فریب‌کارانه‌شان در جلب توده‌ها، هرآن‌چه که مخالفان آن‌ها می‌کردند، باز هم نمی‌توانست راه برآمد بنیادگرایان، فرصت‌طلبان و عوامل‌شان به قدرت را سد کند؟ شاید این گفته درست باشد که ملتی که حافظه‌ی تاریخی نداشته باشد، محکوم به تکرار رویدادهای نامطلوب تاریخی است، یا تکرار تاریخ به شکل مضحکه که پیش‌تر به شکل تراژیک تجربه شده بوده. بررسی حاضر، بر این باور است که برقراری حکومت خودکامه‌ی دینی در ایران پس از انقلاب، علیرغم استعداد وافر آیت‌الله خمینی و اسلام‌گرایان به سوء استفاده از عقاید دینی مردم و به‌کارگیری آن‌ها به سود منافع خود، و هم‌چنین مهارت در به‌کارگیری اشکال متعدد خشونت برای حذف مخالفان، امری اجتناب‌ناپذیر نبود. بگذریم که شاید اصولا وقوع خود انقلاب بهمن نیز اجتناب‌ناپذیر نبود که البته این مطلبی جداگانه است و نوشته‌ی دیگری را می‌طلبد.

فرضیه‌ی عمده در کتاب حاضر این است که به قدرت رسیدن آیت‌الله خمینی به‌عنوان رهبر بی‌چون و چرای انقلاب ایران، حذف بی‌رحمانه‌ی اپوزیسیون از صحنه، و استقرار حکومت مطلق‌گرای ملاحا در روندی نامیمون صورت گرفت که بی‌تجربه‌گی و بی‌دانشی سیاسی اپوزیسیون (که خود محصول ناگزیر استبداد سیاسی دوران

پهلوی بود) از سویی؛ و مشابهت نسبی فرهنگی آنان با اسلام‌گرایان در باره‌ی موانع پیشرفت سیاسی و اجتماعی ایران، و توهّمات موجود در باره‌ی اولویت‌های جامعه و انقلاب از سوی دیگر، در پیروزی بنیادگرایان نقشی اساسی داشت. جز این، چه‌گونه می‌توان سازگاری یا سکوت اکثریت نیروهای لیبرال و چپ در برابر خشونت خونبار حکومت اسلامی را در همان روزهای اول نسبت به کارگزاران و مستخدمین رژیم پهلوی، و یا برخورد ناپی‌گیرانه با قانون اساسی رژیم جدید برای ظاهر قانونی دادن به رژیم مطلقه‌ی اسلامی، و جدی نگرفتن نخستین گام‌هایش برای شرعی کردن حقوق اجتماعی و قانونی شهروندان، به‌خصوص حقوق زنان و در هم شکستن مقاومت آنان در برابر پوشش اسلامی را درک کرد؟ این ناپی‌گیری نیروهای متشکل غیر مذهبی، برای حکمرانان جدید محکی بود برای سنجش ایستاده‌گی این نیروها در برابر سیاست‌هایی که بنیادگرایان اجرای آن‌ها را در نظر داشتند. این امر، به رژیم جدید امکان داد تا زیرکانه از نیروی موجود پلیس و مأموران امنیتی رژیم سابق استفاده کند تا تور استبداد خونبار خود را به تدریج برفراز سر یکایک شهروندان بگستراند؛ سازمان‌های ارتباط جمعی و تبلیغاتی را در کنترل کامل خود درآورد؛ دگراندیشان مذهبی و اقلیت‌های قومی ایران و تقاضای دیرینه‌ی آنان برای خودگردانی را سرکوب کند؛ مطبوعات مستقل را تعطیل کند؛ با ایجاد بحران گروگان‌گیری و ادامه‌ی جنگ بی‌حاصل با عراق، سازمان‌های چپ و ملی‌گرا را از صحنه خارج نماید؛ و در نهایت به تصفیه‌ی خونین هزاران فعال سوسیالیست، مذهبی و یا روشنفکران غیر مذهبی دست بزند. این پایان آغاز بود. در کتاب پیش رو، به پاره‌ای از رویدادها و سیاست‌هایی که پس از آن تجربه شد اشاره شده است.

این کتاب، ریشه در تجارب زندگی در دورانی فراموش نشدنی از تاریخ ایران دارد که رژیم اسلامی با توسل به شیوه‌های انحصارطلبانه، خشونت‌بار و زن‌ستیز، به سرعت در حال جارو کردن دستاوردهای انقلاب بهمن ۱۳۵۷ بود. مشاهده‌ی سکوت توجیه‌گرایانه

و یا در بهترین حالت، انتقاد آبدکی بخش مهمی از روشنفکران چپ و لیبرال به این رویدادها دردناک بود.

در اینجا، گفتن این نکته ضروری است که گرایش عمده، بر نقش منفی بخشی از نیروهای چپ در این روند تأکید می‌ورزد، و نقش سایر روشنفکرانِ ظاهراً سکولار و لیبرالی که حتی بعضی از آنان شتاب‌زده برای دست‌بوسی خمینی به آستان او رفتند را نادیده می‌گیرد. نقش این عوامل در تثبیت حکومت مطلقه‌ی ملایان و سرکوبِ افراد و ایده‌های آزادی‌خواهانه تعیین‌کننده بوده است، اما بررسی عملکرد آنان موضوع این کتاب نیست.

کتاب حاضر، روایتی است از دیدگاه سیاسی زنان از فرهنگ سیاسی و ایدئولوژیک چپ در یک سازمان فمینیستی - سوسیالیستی. بخشی از کتاب، بر اساس مشاهدات و تجربیات خود من در دوران انقلاب بهمن، در سازمان اتحاد ملی زنان، به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران و عضو هیئت اجرایی آن، و یکی از اعضای هیئت تحریریه‌ی دو نشریه‌ی آن: "برابری" و "زنان در مبارزه" استوار است. شاید نوشتن این کتاب به زبان انگلیسی،

(Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement)

که توسط انتشارات مک میلان در سال ۱۹۹۴ در لندن به چاپ رسید، برای من نوعی مکانیسم دفاعی برای مقابله با تلخی‌های اولیه‌ی تبعید - بدون امید بازگشت بوده باشد. ترجمه‌ی فارسی کتاب که بیش از دو دهه بعد انتشار می‌یابد، با این امید صورت می‌گیرد که شاید تجارب مندرج در آن در شرایط حاضر که بحران‌های سیاسی و اقتصادی رژیم اسلامی به نقطه‌ی اوج رسیده و اندیشه‌ی چپ سکولار در حال گسترش است، برای نسل جوانی که در راه آزادی جامعه از زنجیر استبداد فرهنگی و مذهبی، و استقرار نظامی عادلانه و دموکراتیک تلاش می‌کند، مفید باشد. به‌خصوص که بخشی از این نسل و حتی نسل من هنوز، نه از تاریخ صد ساله‌ی مبارزه‌ی زنان ایران

برای دستیابی به حقوق انسانی‌شان آگاهی دارد، و نه شاید اولویت توجه و پشتیبانی از این مبارزه را برای دسترسی به آزادی، دموکراسی و عدالت باور دارد.

ترجمه‌ی فصول مختلف کتاب، در فواصل گوناگون توسط دوستان مختلفی انجام شده و این نکته شاید تا حدودی روال و یک‌دستی ترجمه را نداشته باشد. در ترجمه‌ی دو فصل آخر، آقای حمید پرنیان یاری کرده‌اند که از ایشان متشکرم. بدیهی است من خود متن کتاب را بازبینی کرده و کوشیده‌ام تا در صورت لزوم، آن را با متن انگلیسی انطباق داده و یا برای خواننده‌ی فارسی‌زبان روشن‌تر کنم؛ و اما در مواردی که مراجعه به اصل مأخذ برای مترجمین ممکن نبوده، به ترجمه از متن انگلیسی قناعت شده.

از همه‌ی دوستان و آشنایانی که در همه‌ی سال‌هایی که از انتشار این کتاب به زبان انگلیسی می‌گذرد، پیگیرانه جویای ترجمه‌ی فارسی کتاب بوده‌اند و در انتشار آن به‌زبان فارسی، چه در عمل و چه از طریق پشتیبانی عاطفی-سیاسی یاری کرده‌اند، سپاسگزارم. سپاس ویژه از دوست دیرین‌ام دکتر عزت مصلی‌نژاد در انتشارات زاگرس و خانم ناهید بایرام‌نیا که با دقت و شکیبایی بسیار متن اولیه را بازبینی کرده و پیشنهادات خوبی ارائه داده و آن‌را آماده‌ی چاپ کردند. اما بیش از همه، مدیون زنان و مردانی هستم که تجارب و دانش خود از جنبش سوسیالیستی و فمینیستی پس از انقلاب ایران را با من در میان گذاشتند و هم‌چنین کسانی که برخی مدارک لازم را از ایران برایم فرستادند. ناگفته پیدا است که مسئولیت اشتباهات کتاب تنها با من است. با این امید که این کتاب تلاش کوچکی باشد در جهت پیش‌برد مبارزه‌ای که بیش از صد سال است برای استقرار دموکراسی سیاسی، عدالت، حقوق بشر و تحول فرهنگی-اجتماعی و برابری حقوقی و اجتماعی زنان در ایران در جریان است.

سخن آخر آن‌که نوشتن در باره‌ی آن‌چه که من در این کتاب آن‌را خطای سیاسی مصیبت‌بار چپ، و به‌طور مشخص فدائیان پس از انقلاب، نامیده‌ام، کار دشواری برایم بوده است. اول آن‌که، همواره قضاوت در باره‌ی درستی و نادرستی یک موضع سیاسی،

هنگامی که فوریت و شرایط اضطراری اش پشت سر گذاشته شده، کار آسانی است. با توجه به شواهد و اطلاعاتی که اکنون در دسترس ماست و در جریان انقلاب وجود نداشت، به‌طور یقین آسان‌تر می‌توان گفت که می‌بایست از چه اشتباهاتی اجتناب کرد. بسیاری از فعالین سیاسی و جان‌به‌در برده‌گان از سرکوب رژیم اسلامی، اکنون وقت کافی در اختیار دارند تا به ارزیابی تئوری‌ها و ایدئولوژی‌هایی که راهنمای عمل آنان بوده بنشینند، و برداشت‌ها، باورها و تصورات گذشته‌ی خود را در زندگی سیاسی و فردی بازنگری کنند. دوم آن‌که، همیشه این بحث که چه بخش از واقعیت را باید افشا کرد، و چه کسانی از این واقعیات بهره می‌برند، مسئله‌ی پیچیده‌ای است. آیا سخن گفتن از این خطاها به سود نیروهای ترقی‌خواه است یا نیروهای مرتجع و دشمنان آزادی و عدالت‌خواهی؟ سوم، این سخنان بار عاطفی و اندوهداری برای من دارد، زیرا من به ارزیابی و انتقاد از تفکر و عمل زنان و مردانی دست زده‌ام که در زمره‌ی شریف‌ترین انسان‌های میهن من بوده‌اند، منافع فردی خود را فدای متحول ساختن جامعه و رفع روابط استثمار و بیدادگری در کشور خود کرده، و بسیاری از آن عزیزان در این راه جان داده‌اند. اما ضابطه‌ی اخلاقی‌ای که در نظر داشته‌ام این بوده که تعهد به تحول اجتماعی، گاهی اقتضا می‌کند تا بسیاری از باورها و ارزش‌های به‌ظاهر مقدس، و اعمال کسانی که مورد احترام و علاقه‌ی ما هستند را نقادانه مورد سؤال قرار دهیم. هم‌چنین باید تأکید کنم که تحلیل تجربه‌ی اتحاد ملی زنان و نقش سازمان فدائی، برداشت من از این تجربه است. کاملاً آگاهم که دیگران ممکن است با بخش‌ها و یا همه‌ی این برداشت موافق نباشند. باید امیدوار بود که روزی فرصتی دست دهد که فعالین سیاسی گذشته به دور از جنجال و برخوردهای هیستریک و ملامت‌بار و افتراآمیز، به مناظره و تحلیل رویدادهای سرنوشت‌ساز انقلاب دست بزنند.

«من از سلاله‌ی درختانم

تنفس هوای مانده ملولم می‌کند

پرنده‌ای که مرده بود به من پند داد که پرواز را به خاطر بسپارم،

فروغ فرزند

هدف این کتاب بررسی کیفیت دوگانه و متضاد مشارکت سیاسی زنان در انقلاب ۱۳۵۷ ایران و طرح و جستجوی پاسخ به دو پرسش کلیدی است.

چرا زنان به انقلابی پیوستند که رهبری آن به دست روحانی واپسگرائی افتاد که یکی از مهم‌ترین اهداف او باز پس گرفتن حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی زنان بود؟ و چرا اعتراض نسبتاً گسترده و نیرومند زنان، بلافاصله پس از روشن شدن ماهیت رژیم تازه، در نطفه خفه شد و نتوانست به یک جنبش مستقل و فراگیر تبدیل شود؟ در ضمن، این بررسی اشاره به پرسش‌های عام دیگری دارد: چرا زنان از جنبش‌ها و رژیم‌هایی پشتیبانی می‌کنند که نهایتاً حقوق آنان را محدودتر می‌کنند؟ اصولاً جنبش‌های ناسیونالیستی در جهان سوم تا چه میزان به حقوق و خواست‌های ویژه‌ی زنان توجه دارند؟ آیا هیچ‌یک از این جنبش‌ها بهبود حقوق و شرایط زندگی زنان را به‌طور جدی و عملی، بخشی از مبارزه‌ی عام اجتماعی برای کسب آزادی و دموکراسی می‌دانند؟ و آیا روابط بین دو جنس در پروسه‌ی مبارزات آن‌ها تحول پیدا می‌کند؟

بی‌تردید زیان‌هایی که پس از انقلاب متوجه زنان شد، و به‌طور کلی سرکوب آزادی‌های فردی و اجتماعی، نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر استقرار رژیم اسلامی بود. اما جو سیاسی زمان، تسلط گرایش‌های پوپولیستی، توهم و پراکنده‌گی گروه‌های

اپوزیسیون و اشتغال ذهنی يكسويه‌شان با دشمن خارجی و تجاوز بیگانه نیز با دموکراسی‌خواهی و آرمان‌های فمینیستی و فعالیت سازمان‌های مستقل زنان سازگار نبود. این امر، زنان عدالت‌جو را از پشتیبانی فعالانه‌ی نیروهای اپوزیسیون- که می‌توانست از پیش‌روی بنیادگرایان در سایر عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی نیز جلوگیری کند- محروم ساخت. سرکوب جنبش پیشرو زنان به روحانیت حاکم اجازه داد تا سیاست‌های اسلامی‌کردن را با زور به جامعه تحمیل کند. عوارض این سیاست‌ها دامن‌گیر زنان از تمام طبقات اجتماعی شد.

فصل اول کتاب، به مروری تاریخی از مبارزه‌ی صد ساله‌ی زنان برای برابری حقوقی و بهبود کیفیت زندگی‌شان اختصاص یافته است که نشان می‌دهد تجربه‌ی جنبش زنان پس از انقلاب ۱۳۵۷، نه یک استثنا، بلکه یک الگوی تکرار شونده در جنبش‌های توده‌ای گوناگون قرن حاضر ایران بوده است. یعنی فعالیت و بسیج سیاسی زنان تنها وقتی که در خدمت اهداف عام مبارزه‌ی ملی، (که مردان تعیین می‌کرده‌اند) بوده، مورد تشویق و پشتیبانی قرار می‌گرفته است. اتوریته‌ی مردانه در تمام احزاب و سازمان‌های سیاسی، همراه با سلطه‌ی باورها و رفتارهای قیم‌مآبانه‌ی مردانه، یکی از عوامل عمده‌ی عدم موفقیت مبارزه‌ی زنان برای دسترسی به حقوق دموکراتیک بوده است.

در فصل دوم خواهیم دید چرا تلاش‌های عصر پهلوی برای مدرنیزه کردن ایران نیز نتوانست این شرایط را به‌طور اساسی تغییر دهد. از سوئی فاصله‌ی عظیم بین ساختارهای اقتصادی حاصل از توسعه‌ی روابط سرمایه‌داری، و ساختارهای سیاسی تمامیت‌گرا و استبدادی، به اصلاحات اجتماعی و حقوقی که به سود زنان انجام شد خصلتی طبقاتی و آمرانه داد. از سوی دیگر، تداوم قوانین و سنت‌های مذهبی و باورهای فرهنگی، که اکثریت زنان را برای ادامه‌ی حیات به خانواده و به‌خصوص به پدران و شوهران خود وابسته نگاه می‌داشت، مانع از آن بود

که از تحولات این دوران بهره‌ی لازم را ببرند. عوامل فرهنگی و مذهبی، همراه با دیکتاتوری سیاسی، و نبود عدالت اجتماعی مانع از رشد آگاهی جنسیتی و تشکیل سازمان‌های مستقل زنان بود؛ تشکلهایی که برای مبارزه‌ی آگاهی‌بخش علیه ارزش‌های مردسالارانه و سلسله‌مراتب جنسیتی از هر حیث ضروری بودند. فصول سوم و چهارم کتاب با بررسی نمونه‌هایی از نظرات پژوهشگران و اندیشه‌ورزان، فعالین سیاسی اعم از مذهبی یا سکولار، به مشابهت باورها، ارزش‌های جنسیتی و مرد-محور آن‌ها، به‌جز اقلیتی معدود، در باره‌ی رفتارهای اخلاقی شایسته‌ی زنان و نقش‌های مناسب جنسیتی می‌پردازد.

بحث این است که علیرغم وجود تضادهای سیاسی و ایدئولوژیک میان سه نیروی عمده‌ی سیاسی آن دوران؛ یعنی: اسلام‌گرایان، لیبرال‌ها، و سوسیالیست‌ها، در هیچ‌یک از جنبش‌های عمده‌ی مردمی، اختلاف بر سر حقوق قانونی و اجتماعی زنان به یکی از مسائل کلیدی غیر قابل مصالحه تبدیل نشد. با آن‌که چپ، به نسبت دو نیروی دیگر، حمایت به مراتب بیشتری از جنبش زنان داشت، اما نگرانی از آزرده‌گی اقشار سنتی و مذهبی، جامعه‌ی چپ را ناچار می‌کرد با ملاحظه‌ی بسیار از حقوق زنان دفاع کند. این سیاست چپ، دلیل ریشه‌ای‌تری نیز داشت و آن وجود ارزش‌ها و باورهای نهادینه شده‌ی جنسیت‌گرا در میان روشنفکران ایران، به‌جز اقلیتی معدود، بود.

بر مبنای این نکته‌ی کلیدی، کوشیده‌ام ارتباط بین روابط تحکم‌آمیز و اخلاقی در خانواده، و فقدان دموکراسی سیاسی و روابط سلسله-مراتبی جنسیتی در جامعه را بررسی کنم. یعنی فرهنگ مردسالارانه و جنسیت-محور، تعیین‌کننده‌ی نوع فعالیت سیاسی زنان و جایگاه آن‌ها در جنبش انقلابی چپ و ملی‌گرا نیز بوده است.

دو فصل پنجم و ششم، بررسی مقاومت تاریخی سنت سوسیالیستی در

برابر جنبش مستقل زنان و با زنانی است که از اشتراک پاره‌ای از منافع و خواسته‌های طبقات و اقشار مختلف زنان سخن گفته‌اند. بسیاری از روشنفکران سوسیالیست و مارکسیست در ایران، با آن‌که ارزش‌های دموکراتیک سیاسی و اجتماعی مدرن را پذیرفته و در راه پذیرش عام این ارزش‌ها مبارزه می‌کردند، با ارزش‌ها و خواسته‌های فمینیستی برابری خواهانه بیگانه بودند و فمینیسم را یک ایدئولوژی غربی و ناهمگون با جامعه‌ی ایران می‌دانستند. در توضیح این مخالفت همه‌گیر، به ارتباط موقعیت فرودست زنان در خانواده‌ی ایرانی با نقش و موقعیت‌شان در عرصه‌های اجتماعی-سیاسی، از جمله در جنبش سوسیالیستی و ضدامپریالیستی ایران، اشاره خواهد شد. چپ ایرانی، و به‌طور مشخص سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران، خام‌ترین نسخه‌ی نظریه‌ی وابستگی را با تحلیلی پوپولیستی رواج می‌داد و همه‌ی مشکلات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران را بر گردن امپریالیسم و وابستگی کشور به سرمایه‌ی خارجی می‌انداخت. سکوت یا - در بهترین حالت - انتقاد نرَم آن بخش از چپ ایران، که از نسخه‌ی پیچیده شده توسط دولت شوروی تبعیت می‌کرد، در قبال حکومت غیر دموکراتیک و ستم‌گر رژیم اسلامی و سرکوب زنان عدالت‌جو، را باید در این راستا دید. در عین حال، باورها و ارزش‌های اخلاقی حاکم بر رفتارهای زن و مرد، و محدودیت ابراز وجود زن در جامعه را نیز باید بر این مشکل افزود که بسیاری از فعالان چپ از آن مبرا نبودند. این سیاست، در حقیقت پسر رفتی فاجعه‌بار از سیاست جنبش‌های ملی و سوسیالیستی نیمه‌ی نخست قرن بیستم در ایران و مبارزات دیرپای روشنفکران ایرانی علیه مداخله‌ی ملایان در زندگی اجتماعی و سیاسی کشور بود، که هزینه‌ی بسیار سنگینی برای جنبش نوپای زنان پس از انقلاب به‌همراه داشت.

بر مبنای این مرور تاریخی - سیاسی و ایدئولوژیک در دو فصل هفتم و هشتم،

روند تشکیل «اتحاد ملی زنان»، وابسته به سازمان فدائیان خلق ایران، برداشت‌های تئوریک و فعالیت‌های آن، و نیز مبارزات سیاسی و ایدئولوژیک درون سازمانی‌ای که تعیین‌کننده‌ی موضع اتحاد ملی در قبال رژیم اسلامی بود، به‌عنوان نمونه‌ای گویا از تنش بین مبارزه‌ی فمینیستی و مبارزه‌ی ملی - سوسیالیستی در یک کشور جهان سومی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تجربه اتحاد ملی زنان نمونه‌ای است از دشواری‌ی پافشاری‌ی جنبش زنان بر اهداف مبارزاتی‌ی خود، در شرایطی که تشکیلات زنان به شکل عملی بر اساس نظرات تشکل سیاسی‌ی دیگری اداره می‌شود. این نمونه نشان می‌دهد چه‌گونه روحیه و ابتکارات انقلابی‌ی زنان به‌علت فقدان استقلال ایدئولوژیک و سازمانی آنان به هدر می‌رود.

نتیجه آن‌که اگر قرار باشد زنان در جهت تغییر کل ساخت سلطه‌گری و سلطه‌پذیری و روابط قدرت گام بردارند، باید نخست خود را از سلطه‌ی سلسله مراتب جنسی که بر تمام روابط و اعمال اجتماعی تأثیر می‌گذارد آزاد کنند. استقلال سیاسی و سازمانی، پیش شرط موفقیت هر جنبش فمینیستی برای متحول ساختن روابط جنسیتی مبتنی بر قدرت است که در فصل آخر به آن پرداخته‌ام.

ذکر این نکته لازم است که تجارب بسیاری از فعالین سیاسی از انقلاب، از جمله اعضا و هواداران سازمان فدائیان خلق، مشخصاً زنان فعال با پیشینه‌ی ارتباط تشکیلاتی با احزاب و سازمان‌های چپ، را به بازنگری باورها و تصمیمات گذشته وادار ساخته است. هم‌چنین، بسیاری از زنان و مردان فعال نسل جوان، چه در ایران و چه خارج از ایران، با مطلق‌گرایی و سیاه و سفید دیدن مسائل اجتماعی، فرقه‌گرایی، حق‌به‌جانبی و عدم مدارا نسبت به تفاوت‌های عقیدتی و رفتاری، میانه‌ای ندارند. واقع‌بینی بیشتر، شکیبایی بیشتر، گام‌های محتاطانه‌تر - اما پیگیرانه‌تر و آماده‌گی بیشتر برای پذیرش دگراندیشی و دگرباشی، تحولات مهمی است که از دو دهه‌ی

گذشته در فرهنگ سیاسی ایران در حال شکل‌گیری است. استقلال فکری و سیاسی کنونی فعالین حقوق زنان از دولت و از احزاب سیاسی، تحول بسیار مهم و امیدوارکننده‌ای است. تحول فکری زنان فعال، نتیجه‌ی تعمق در تجارب گذشته و آماده‌گی آنان برای آموختن و به‌کارگرفتن و یا کنار گذاشتن بعضی از این تجارب و نشانه‌ی ظهور اعتماد به‌نفس جدیدی در آن‌ها است. عمیقاً امیدوارم که تجاربی که در این کتاب از آن‌ها سخن رفته مربوط به گذشته‌ای باشد که هرگز تکرار نخواهد شد.

چند نکته در مورد منابع و روش تحقیق

برای نوشتن این کتاب از منابع گوناگون و روش‌های مختلف جمع‌آوری اطلاعات استفاده شده است. از جمله‌ی این منابع کتاب‌ها و مقالات انگلیسی و فارسی؛ مطالب انتشار نیافته؛ آمارها و بررسی‌های رسمی؛ روزنامه‌های فارسی؛ بیانیه‌ها، قطعنامه‌ها و نشریات سازمان‌های چپ و سازمان‌های زنان در دوران پس از انقلاب می‌باشد. بسیاری از این منابع از آرشیو کتابخانه‌ی کنگره‌ی آمریکا، و مرکز اسناد و تحقیقات ایران در پاریس، گرفته شده‌اند. بعضی مطالب دیگر، از ایران برایم ارسال شده و بعضی را در کتابخانه‌های شخصی دوستانم در کانادا و در پاریس یافته‌ام. عمده مطالب مربوط به اتحاد ملی زنان و فعالیت ایدئولوژیک و عملی آن و روابط اتحاد با سازمان فدائی، علاوه بر مشاهدات و تجارب خود من که قبلاً به آن‌ها اشاره شد، مبتنی بر مصاحبه با بعضی رهبران سازمان فدائی، اعضاء مؤسس اتحاد ملی زنان و فعالان این سازمان و سایر سازمان‌ها در کانادا، فرانسه و ایالات متحده، بوده است.

هدف من اساساً این بود که با تعداد هرچه بیشتری از اعضاء مؤسس و فعالان

اتحاد ملی زنان مصاحبه کنم، اما محدودیت‌های عملی، مانع از تحقق این هدف شد، چرا که هر یک از این زنان در گوشه‌ای از جهان در تبعید به سر می‌برند. دوست دیگری - پس از آن که به دشواری ارتباط لازم برقرار شد - چند سند برایم فرستاد، اما از انجام مصاحبه سر باز زد. شانس من برای مصاحبه با رهبران مرد سازمان فدائی به خاطر ملاحظات امنیتی آن زمان یا ملاحظات سیاسی و انشعاب‌های متعدد در سازمان فدائی با محدودیت مواجه بود. سخن آخر این که: در مصاحبه‌ها کوشیده‌ام که تجارب و تعبیر شخصی من سمت و سوی گفتگو را تغییر ندهد، هر چند که بی‌شک مصاحبه‌کننده‌ای بی‌طرف هم نبوده‌ام و چنین ادعائی اصولاً عملی نبود. چرا که آشنایی من با بسیاری از مصاحبه‌شونده‌گان، امکان گفتگو با آنها را فراهم آورده بود. در بسیاری موارد مصاحبه‌ها به بحث سیاسی و اختلاف نظر و بعضاً مرور خاطرات گذشته تبدیل می‌شد. اصلی که در طول نوشتن این کتاب راهنمای من بوده این گفته‌ی گرامشی است که «گفتن حقیقت انقلابی است». پس کوشیده‌ام با حفظ حرمتِ اعتمادی که مصاحبه‌شوندگان نسبت به من نشان دادند، آن چه را که حقیقت پنداشته‌ام، مخدوش نکنم.

فصل ۱

نگاهی به مشارکت زنان در اعتراضات سیاسی

در تاریخ مدرن ایران

فصل اول

نگاهی به مشارکت زنان در اعتراضات سیاسی در تاریخ مدرن ایران

زنان ایران تا اوائل قرن بیستم به‌عنوان یک نیروی مستقل و متشکل در صحنه‌ی سیاسی کشور حضور پیدا نکرده بودند. محدودیت‌های اجتماعی که زنان را از آموزش، کار خارج از خانه و فعالیت اجتماعی محروم می‌کرد، مانع از رشد آگاهی و فعالیت سیاسی زنان بود. اعتقاد عامه که ملایان ترویج می‌کردند بر این بود که آموزش زنان خلاف موازین اسلام است. هر چند بعضی از خانواده‌های متمکن با استخدام معلمین سرخانه، امکان سوادآموزی را برای دختران‌شان فراهم می‌کردند. گفتنی است که در این دوران میسیونرهای فرانسوی (از ۱۸۳۴ در ارومیه، اصفهان و تهران) و آمریکایی (از ۱۸۸۶ در تهران) مدارس خود را دائر کرده بودند. پس از گذشت چند سال عده‌ای از دختران خانواده‌های سرشناس نیز اجازه‌ی اسم‌نویسی در مدارس را یافتند.^۱ از لحاظ فعالیت اقتصادی نیز تنها شغل زنان که تا پیش از مشروطه از نظر دولت به‌رسمیت شناخته می‌شد، مربوط به "صنف فاحشه" بود که اعضای آن موظف به پرداخت مالیات بودند.^۲

تبعاً تأثیر این سنت‌ها بر زنان طبقات مختلف متفاوت بود. جدائی دو جنس در خانواده‌های طبقه‌ی متوسط و ثروتمند با شدت بیشتری اعمال می‌شد. زنان این طبقات در چهاردیوار خانه محبوس بودند و هر نوع ارتباط آنان با خارج از خانواده - به‌خصوص با مردان - به‌جز فامیل نزدیک ممنوع بود. حتی در خانه

۱. جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران، نشر فرزاد ۱۳۷۵، ص ۴۹.

۲. هما ناطق، «نگاهی به برخی نوشته‌ها و مبارزات زنان در دوران مشروطیت»، کتاب جمعه، سال اول، شماره ۳۰،

تهران، ۱، ۱۳۵۸

نیز محل سکونت زن‌ها (اندرونی)، از محل سکونت مردان (بیرونی) مجزا بود و صدای زن‌ها که بر اساس سنت مذهبی از لحاظ جنسی تحریک آمیز تلقی می‌شود، نمی‌بایست در بیرونی شنیده شود.^۳

پرورش دختران از دوران کودکی تنها با یک هدف، و آن آماده ساختن آن‌ها برای ایفای نقش‌های آینده‌شان، یعنی همسر و مادر فداکار و مطیع بودن صورت می‌گرفت؛ همان نقشی که همواره مورد ستایش فرهنگ ایرانی بوده است. یکی از پیشگامان مبارزه برای حقوق زنان در این باره چنین می‌نویسد: «به دختران از بچه‌گی یاد می‌دادند که آرام بنشینند، شلوغ نکنند، سؤال نکنند و کنجکاو نباشند. در نتیجه، دختران از لحاظ فیزیکی ضعیف و شکننده، و از لحاظ ذهنی فاقد اتکاء به نفس بودند. تربیت آن‌ها با این هدف بود که فروتن، شکننده، برده و کودن باشند. این مردان بودند که نظرات خود را دیکته می‌کردند. حتی برادران کوچک‌تر برای خواهران بزرگ‌تر خود تصمیم می‌گرفتند. در نتیجه، احساس حاکم بر غالب زنان، عدم رضایت از خود، ترس و فرمانبرداری بود.»^۴

حتی شاه، "پدر ملت"، نیز می‌بایست ضرورت انزوای زنان و جدائی دو جنس را رعایت کند. به‌طور مثال، وقتی ناصرالدین‌شاه در یکی از سفرهایش به اروپا سوگلی‌اش انیس‌الدوله را با خود برد، با عکس‌العمل بسیار خشمگینانه‌ای از جانب روحانیون روبرو شد و چنان آشوب اجتماعی برانگیخته شد که شاه مجبور شد از نیمه‌راه، در قفقاز، انیس‌الدوله را روانه‌ی تهران کند. داستان این‌که در قفقاز به او خبر رسید که سراسر ایران از مسافرت این زن به فرنگ به هیجان آمده است و اگر انیس‌الدوله از این جلوتر برود، بازگشت شاه به ایران دشوار خواهد شد.

3. Bamdad, B., From Darkness into Light: Women's Emancipation in Iran, Hic Exposition Press p. 12-13, 1977

۴. همان. نیز نگاه کنید به کتاب غلام‌رضا انصاف‌پور، قدرت و مقام زن در ادوار تاریخ، تهران، شرکت نسبی کانون کتاب، ۱۳۴۶ص. ۴۳۲

ناصرالدین شاه از شیندن این خبر سخت واهمه کرد و فوراً انیس‌الدوله را به تهران بازگرداند.^۵

علیرغم این محدودیت‌ها نمی‌توان گفت زنان موجوداتی منفعل بوده و سرنوشت خود را بدون اعتراض پذیرفته بودند. زنان بسیاری در جنبش‌های اعتراضی آن دوران شرکت کرده و صدای خود را علیه سیاست‌های حکومت بلند می‌کردند. در سراسر سده‌ی نوزدهم، فعالیت زنان در بسیاری از شورش‌های مردم علیه افزایش قیمت خواربار، کمبود نان و افزایش مالیات‌ها به چشم می‌خورد. این گروه زنان، عمدتاً از خانواده‌های فقیر بودند و بعضاً به‌عنوان سازمان‌دهنده و هدایت‌کننده‌ی راهپیمایی‌های اعتراضی عمل می‌کردند. در حقیقت، نیاز اقتصادی سبب می‌شد تا آنان از تجمّل (در حرم ماندن) که خاص زنان مرفه بود، و حمایت مالی و عملی مردان برخوردار نباشند. بدین معنا که می‌توانستند از خانه خارج شوند و در اعتراض‌های سیاسی و اجتماعی مشارکت کنند. اعتراض جمعی زنان چنان تأثیر اجتماعی‌ای داشت که معمولاً نشانه‌ی شورش عمومی تلقی می‌شد.^۶ اما در چشم جامعه‌ی ایران، مشارکت زنان فعالیت سیاسی شناخته نمی‌شد.

از آن‌جا که زنان شخص حقوقی محسوب نمی‌شدند، به اعمال آن‌ها به‌عنوان شخص بالغ و مستقل اعتباری داده نمی‌شد و مسئول اعمال خود تلقی نمی‌شدند. به‌طور مثال، در حدود سال‌های ۱۳۰۰ قمری (۱۸۸۱ میلادی) قریب هزار زن جلوی شاه را گرفتند و از نبودن نان فریاد برآوردند. شاه بر نایب‌السلطنه خشمگین شد که «در این سال فراوانی نعمت، این حقه‌بازی جز تحریک چیز دیگری نیست». هم‌چنین گفت تا «شوهر زن‌ها را بگیرند و گداها را از شهر بیرون کنند».^۷ در

۵. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۵، صفحات ۶-۷ و ۴۲۰-۴۲۱.

۶. نامه سفارت انگلستان در تهران به وزارت خارجه این کشور به نقل از کتاب امیرکبیر و ایران تألیف فریدون آدمیت، تهران، انتشارات خوارزمی ۱۳۴۸

۷. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت... ص ۲۱.

حقیقت، پیش از تشکیل دولت مرکزی مدرن، تعرض پلیس یا توهین و کتک زدن زنان به عنوان ناموس جامعه پذیرش اجتماعی نداشت و این امر به زنان نوعی مصونیت و آزادی عمل را در مقابل پلیس می‌داد، که مردان ایرانی از آن بی‌بهره بودند، و نمی‌توانستند از آن موقعیت استفاده کرده و نارضایی خود را با بی‌باکی بیان دارند.

البته زنان شجاع و اندیشمندی نیز وجود داشتند که علیه روابط پدرسالارانه‌ای که آنان را از حقوق ابتدائی انسانی محروم می‌کرد اعتراض می‌کردند. به‌طور مثال، بی‌بی‌خانم استرآبادی، در اواخر سده‌ی نوزده با نوشتن رساله‌ی *معایب الرجال* خود، علیه فرهنگ مردسالارانه و ستم‌گرانه‌ی حاکم به مبارزه برخاست. نوشته‌ی بی‌بی‌خانم، پاسخ جان‌داری است علیه «اندرزنویسان، یعنی جماعتی که خود را مربی و معلم زنان می‌شمارند، و از تربیت صحیح مدنی بهره‌ای نگرفته‌اند و در فکر اصلاح خویش نبوده‌اند، ورنه وضع ملک و ملت به چنان نابسامانی نمی‌رسید.»^۸ بی‌بی‌خانم از مردانی نظیر نویسنده‌ی تأدیب‌النسوان انتقاد می‌کند که ادعای مستفرنگ بودن دارند و با این حال خود و هم‌جنسان خویش را «خداوندگار»، و اما زنان را «کنیز و خدمتکار» می‌شمارند. به نظر وی اینان که خود را «سی ویلیزه» هم می‌دانند، «نیم ویلیزه» هم نیستند و باید اول به تربیت خویش بپردازند و می‌نویسد: «منظور از این تأدیب و تربیت تثبیت ستم‌کاری مردان است و حال آن‌که خداوند تعالی مردان را عاشق و معشوق با زنان خلق کرده، نه «ظالم و مظلوم». و اگر قرار بر تربیت است همه باید تربیت بپذیرند، و این منوط است به تأسیس «قوانین تمدن و تدبیر ملیه و دولتی و شرعی و عرفیه و لشکریه»، و الاً نمی‌شود حالت مردم را با «کلمه‌ها» و «عبارت پردازی» اصلاح نمود.»^۹

بی‌بی‌خانم در حقیقت، نخستین زنی است که به انتقاد از مردسالاری و سنت‌های

۸. هما ناطق - فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، آلمان، انتشارات نوید، ۱۳۶۸ صفحات ۲۳ و ۲۴.

۹. همان، ص ۲۶.

ایرانی می‌پردازد و شهامت آن را دارد تا اعتقادات و پراتیک مذهبی و فرهنگی پدرسالارانه‌ی آن دوران را آشکارا زیر سؤال ببرد. بعضی از زنان اعتراض خود علیه موقعیت نابرابر و زیردست بودن زن در زندگی اجتماعی و خانوادگی را به شکل ترک مذهب شیعه و روی آوردن به بابی‌گری نشان دادند. بابی‌گری به‌عنوان یک جنبش اصلاح‌طلبانه علیه اسلام سنتی، خواستار عدالت اجتماعی، منجمله برابری حقوق زنان شد. چنان‌که هما ناطق می‌نویسد، «در رابطه با زناشویی، باب تک-همسری را مشوق شد. گرچه پیش از او اهل حق و نیز شیخیان تعداد زوجات را ممنوع داشتند. هم‌چنین در انتخاب همسر، باب "رضایت" زن و مرد را شرط گذارد. نمی‌توان گفت گامی به جلو نبود. مهم‌تر این‌که در "باب ۱۵ بیان"، زنان را از "قید حجاب" آزاد کرد. اما به اعتدال سخن گفت و پی نگرفت. حرف آخر را قرّة‌العین گفت.»^{۱۰}

جنبش باب بسیاری زنان روشن‌بین را به خود جلب کرد و این علیرغم خطراتی بود که این بدعت برای آنان و خانواده‌های‌شان در برداشت. قرّة‌العین - که به نام‌های زرین‌تاج، طاهره و نقطه نیز شناخته می‌شد - چنین زنی بود که به موقعیت والائی در جنبش باب دست یافت. داستان حجاب از سر برگرفتن قرّة‌العین در دشت بدشت بسیاری را از جا کند. حتی گروهی از مریدان دست از پیروی باب کشیدند... اما آن پرده‌داری اثر خود را کرد. بی‌جهت نبود که میرزا آقاخان کرمانی فصلی در این باب نوشت و حجاب را مظهر جهل و عقب‌افتادگی زنان دانست.»^{۱۱} به هر رو، با سرکوب خونین جنبش باب در سال‌های ۱۸۵۰ میلادی، قرّة‌العین نیز همراه سایر رهبران بابی اعدام شد.

زنان ایران در اواخر سده‌ی نوزده میلادی در جنبش تنباکو نیز شرکت جستند

۱۰. هما ناطق، ایران در راهیابی فرهنگی ۱۸۴۸-۱۸۳۴، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۳۸، ص ۷۱.

۱۱. همان، ص ۷۲.

و قهرمانی بسیار نشان دادند. به طور مثال، زنان شجاع تهرانی در یک تظاهرات اعتراضی به پسر شاه، کامران میرزا حمله برده و او را وادار ساختند به حرم خود پناه برد. گروه دیگری از زنان به امام جمعه‌ی تهران به خاطر هواداری‌اش از شاه حمله بردند و نیز از حمله‌ی مسلحانه‌ی زنان تبریز، تحت رهبری زنی به نام زینب پاشا نیز سخن رفته که علیه انحصار تنباکو بازار تبریز را بست. از دیگر کارهای زینب پاشا: مصادره گندم‌های احتکار شده در تبریز به سود فقرا، گشودن در انبار قائم مقام (والی آذربایجان)، و سنگسار کردن خانه‌ی او به وسیله‌ی زنها در اعتراض علیه گرانی و احتکار بود.^{۱۲} اما شرکت زنان در جنبش تنباکو به ابتکار و تشویق و اجازة مردان صورت گرفت و از جانب روحانیون مشروعیت یافت. علاوه بر آن، مشارکت سیاسی زنان با الغاء انحصار تنباکو خاتمه یافت. شرکت در جنبش مشروطیت در ۳۰-۱۳۲۴ قمری (۱۱-۱۹۰۵ میلادی) اما متفاوت بود. برای نخستین بار، زنان دارای یک هویت مشخص سیاسی شدند. شرایط انقلابی عصر، به نوعی به آزاد شدن انرژی و توانائی‌های ذهنی سرکوب شده‌ی زنان کمک کرد. این آغاز ظهور زنان به عنوان فعالان سیاسی مستقل در صحنه‌ی سیاست بود. هرچند این بار نیز مردان مشروطه‌خواه بانی مشارکت زنان در جنبش انقلابی بودند، اما زمینه و شکل این مشارکت، از حدود و مرزهایی که برای رهبری انقلاب متصور بود، یعنی از مرزهای سنتی و پذیرش اجتماعی فراتر رفت و اشکال گوناگونی از تظاهرات صلح‌آمیز، بست‌نشینی و عمل سیاسی خشونت‌آمیز را در بر گرفت. البته زنان هنوز برای پیوستن به نیروهای مقاومت در جنگ داخلی - که پس از تصویب قانون اساسی روی داد - می‌بایست به لباس مردان درآیند. به طور مثال، «در یکی از نبردهایی که بین اردوی انقلابی ستارخان با لشکریان شاه رخ داد، بین کشته شده‌گان انقلابیون جنازه‌ی بیست زن مشروطه‌طلب در لباس مردانه پیدا شد.»^{۱۳}

۱۲. عبدالحسین ناهید زنان ایران در جنبش مشروطه، تبریز، نشر احیا، ۱۳۶۰، ص ۴۲-۴۱

۱۳. همان، ص ۸۵

هم‌چنین در جریان نبرد بین محمدعلیشاه و نیروهای ارتجاع با آزادی‌خواهان، زنان بسیاری در صف مجاهدین پیروم خان به دفاع از مشروطه برخاستند. قدر مسلم آن‌که زنان از هویت سیاسی تازه یافته‌ی خود نیرو گرفته بودند. دورنمای استقرار دولت مشروطه و حکومت قانون امیدهای بسیاری برای تحقق تحول اجتماعی ایجاد کرده بود که زنان بتوانند به یک زندگی انسانی‌تر، توأم با حرمت و برابری بیشتر با مردان دست یابند. حکومت، احتمالاً از این تغییرات بی‌اطلاع نبود و به روش‌های گوناگون می‌کوشید با این روحیه‌ی رزمنده‌گی زنان و محدود ساختن تأثیر فعالیت‌های آنان بر جنبش مقاومت ملی مقابله کند. از جمله، در یک مورد عین‌الدوله خروج زنان از خانه را ممنوع کرد و این موجب درگیری مابین زنان و قزاق‌ها و سربازان در خیابان‌ها شد. زنان بسیاری دستگیر و زندانی شدند و به قول احمد کسروی، در زندان‌های دولتی نیز از زنان مبارز کم نبوده‌اند.^{۱۴}

درس تلخ انقلاب مشروطیت (که در انقلاب ۱۳۵۷ تکرار شد)، این بود که فعالیت‌های سیاسی زنان متضمن بهبود حقوق اجتماعی و قانونی برای آنان نبود. کاملاً برعکس، نخستین قانون اساسی ایران انقیاد زنان و سلسله‌مراتب جنسی را جنبه‌ی قانونی بخشید. در بخش مربوط به واجدین حق رأی، زنان در مقوله‌ی جنایتکاران و دیوانه‌گان قرار گرفته و از حق رأی محروم شناخته شدند. به‌عبارت دیگر، مشارکت سیاسی زنان، هم از جانب سنت‌گرایان مذهبی و هم ملی‌گرایان غیر مذهبی، تنها تا زمانی تشویق و پشتیبانی می‌شد که این فعالیت‌ها در خدمت اهداف عام ملی قرار داشت. اما تلاش زنان برای طرح خواست‌های مشخص خود و تغییر ساختار پدرسالارانه‌ی خانوادگی و اجتماعی با مخالفت پنهان و آشکار رهبران ملی مواجه می‌شد. به‌طور مثال، سال اول پس از تصویب قانون اساسی و تشکیل مجلس ملی، گروهی زن در خیابان‌های تهران به راهپیمائی پرداختند، حجاب از سر برداشتند

۱۴. احمد کسروی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۶، ص ۹۹.

و خواستار آن شدند تا مجلس حق آنان را به‌عنوان شهروند کامل به رسمیت بشناسد، اما "افکار عمومی" چنان علیه آنان برانگیخته شد که رهبران شناخته شده‌ی مشروطیت این "صحنه‌های زشت" را توطئه مرتجعین نامیدند که از طریق بسیج چند "فاحشه" قصد داشتند انقلاب را در انظار مردم بی‌اعتبار کنند.^{۱۵}

با همه‌ی این احوالات، معدودی مردان ترقی‌خواه در داخل و خارج از مجلس، از خواسته‌های برحق زنان حمایت کرده و به طرح مسائل مربوط به حقوق زن می‌پرداختند. شخصیت‌های ادبی و شعری هم‌چون ملک‌الشعراء بهار، میرزاده عشقی و ایرج میرزا، مدافعان پی‌گیر آموزش زنان و رفع حجاب به‌عنوان پیش‌شرط آزادی نسوان بودند. از نظر آنان، آزاد کردن زنان از زنجیر سنت‌های ستم‌گرانه نظیر حجاب، جنبه‌ی مهمی از مدرنیزه کردن و غیر مذهبی ساختن جامعه‌ی ایران بود. اما مردان مدافع حقوق زن نیز، از مزاحمت و حمله‌ی الواط که توسط بعضی روحانیون تحریک و بسیج می‌شدند مصون نبودند. تکفیر ایرج میرزا توسط یک روحانی در مشهد از آن جمله بود.^{۱۶}

مردان روشنفکر دیگری، هم‌چون علی‌اکبر سیاسی، از تئاتر به‌عنوان ابزار انتقاد اجتماعی برای آگاه ساختن جامعه استفاده می‌کردند و نمایشنامه‌های خود را با شرکت زنان فامیل در خانه‌های‌شان و یا در سالن جامعه‌ی زردشتیان بر روی صحنه می‌پرداختند.^{۱۷} در داخل مجلس نیز صداهائی به هواداری از حقوق زنان برمی‌خاست،

15 . Mangol Bayat - Phillip, "Women and Revolution in Iran" in Beck, L. and Keddie, N.(eds.) Women in the Muslim World Mass, Harvard University Press, 1978 pp. 302-301.

۱۶ . قضیه این بوده که بر سر درب یک کاروانسرا در مشهد با گچ مجسمه‌ی یک زن را نقش نموده بودند. یک نفر مجتهد از جلوی این کاروانسرا می‌گذرد، وجود این نقش را توهین به زن و دین می‌انگارد. مردم، کاروانسرا را اشغال کرده و مجسمه را با گل می‌پوشانند. ایرج میرزا که در آن زمان کارمند دولت بود و در مشهد زندگی می‌کرده است، وقتی از این جریان با خبر می‌شود قصیده‌ای می‌سازد و میان مردم پخش می‌کند، که در آن جریان مجسمه را از اول تا به آخر گنجانده و حملاتی هم به مجتهد و حجاب نموده بوده است. فردای آن روز، مجتهد او را تکفیر می‌کند. دو نفر از متعصبین برای کشتن او روانه می‌شوند و شاعر مدت یکماه در مشهد مخفی می‌گردد و بالاخره رسماً اعلام می‌کند که این شعر از او نبوده و یک مرثیه هم به انتهای اعلامیه اضافه کرده و سپس مشهد را ترک می‌کند.

۱۷ . نگاه کنید به کتاب دکتر علی اکبر سیاسی، گزارش یک زندگی، جلد اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۶۸ ص ۷۹-۸۷

اما نماینده‌گان روحانی و سنت‌گرایان، سدّ راه هر حرکتی بودند که خواستار در هم شکستن موانع حقوقی و اجتماعی مربوط به حقوق زنان بود. به‌طور مثال، در سال ۱۲۹۰ شمسی، (۱۹۱۱ میلادی) یکی از نماینده‌گان از روحانیون درخواست کرد تا با اعطای حق رأی به نسوان و مشارکت آنان در امور سیاسی مملکت موافقت نمایند. این تقاضا با مخالفت و اعتراض روحانیون مجلس مواجه شد و یکی از آنان اعلام کرد چنین امری به منزله‌ی "سقوط اسلام" است زیرا پروردگار توانائی لازم برای شرکت زنان در امور سیاسی را به آنان اعطا نکرده است. فریدون آدمیت گفتگوی مجلس پیرامون "انجمن نسوان" را چنین آورده است: «زنان تأسیس مجلس ملی را مبارک‌باد گفتند، به پشتیبانی قانون بانک ملی برخاستند؛ گروهی از آنان پنجهزار تومان برای سرمایه‌ی بانک ملی به مجلس فرستادند... گروهی از زنان تهرانی به مجلس آمدند و با گروهی از اهالی فارس که برای اخراج قوام‌الملک در مجلس بست نشسته بودند همراه گشتند... تا اینجا زنان دست از پا خطا نکردند و کارشان مقبول مجلس افتاد، اما همین‌که انجمن نسوان برپا گشت، و انجمن هویت اجتماعی‌اش را اعلام کرد، و بلیط هم چاپ زد و به مجلسیان فرستاد، سرو صدا بر پا شد.»^{۱۸}

امام جمعه‌ی خوی در پاسخ به وکیل‌الرعايا و تقی‌زاده که می‌کوشیدند استدلال کنند که مادامی‌که این اجتماعات، "مخل دینی و دنیوی" نباشند ممنوع نیستند، چنین پاسخ می‌دهد: «نسوان با اذن ازدواج خود به قانون شرع می‌توانند از خانه بیرون رفته و در اجتماعات شرکت داشته باشند... اما در این اجتماعات بعضی گفتگوها می‌شود که ابداً من نمی‌خواهم در مجلس مذاکره و صحبت شود.» و البته نماینده‌گان موافق و مخالف را این زهره نبود که در حقوق آزادی زن زبان بگشایند و از طرح قضیه می‌هراسیدند.^{۱۹}

۱۸. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت... صفحات ۴۲۷-۲۸.

۱۹. همان.

ظهور جنبش سازمان‌یافته زنان

مشارکت زنان در انقلاب مشروطه و مبارزه‌ی ملی آگاهی اجتماعی زنان از موقعیت فرودست‌شان در جامعه‌ی ایران را متحول کرد و انگیزه‌ی ایجاد تشکل سازمان‌یافته‌ی زنان شد. یعنی فعالیت زنان در راه آزادی ملی به فعالیت برای آزاد کردن خود انجامید. برخلاف جنبش‌های خود‌انگیخته‌ای که شرایط روزمره‌ی زندگی زنان فرودست شهری و خواست‌های مشخص مثل: کمبود نان را هدف می‌گرفت و خواستِ سیاسی برابری طلبانه‌ی جنسیتی نداشت، جنبش زنان - که همانند مردان مشروطه‌طلب مرکب از زنان خانواده‌های مرفه و طبقات متوسط جامعه بود - تأکید بر خواست‌های سیاسی و برابری خواهانه داشت، امری که از تجربه‌ی آنان در انقلاب مشروطیت نشأت می‌گرفت. بعضی از این زنان، مانند افتخار السلطنه، تاج السلطنه و ملکه ایران، اعضاء جمعیت ملی بانوان، از خانواده‌ی سلطنتی بودند. این البته پدیده‌ای خاص ایران نبود. در تمام خاورمیانه فعالان مبارزه برای حقوق زنان در ابتدا از طبقات ممتاز جامعه محسوب می‌شدند. در غرب نیز همین‌گونه بود.

به‌طور کلی در دوران پس از انقلاب مشروطیت، جنبش حقوق زن اوج خیره‌کننده‌ای گرفت و سازمان‌های متعددی در این راستا تشکیل شدند. برای نخستین بار، فعالیت سیاسی زنان مسئله‌ی برابری بین دو جنس را مطرح می‌کرد و بر ضرورت اصلاحات حقوقی و اجتماعی در جهت بهبود کیفیت زندگی زنان تکیه داشت. فعالیت‌های سیاسی و فکری پیشگامان فمینیست ایرانی متأثر از خواستِ کل جامعه‌ی روشنفکری آن روز ایران، برای مدرنیزه کردن ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بود. تحولات علمی و تکنولوژیک غرب، بسیاری روشنفکران ایرانی را متقاعد کرده بود که آزادی فردی - اجتماعی و پیشرفت اقتصادی تنها زمانی میسر است که نیروی تعقل و تفکر جانشین الهام و شهود شده و مشارکت آگاهانه‌ی مردم جانشین قدرت استبدادی شاهان شود. به گمان آن‌ها پیش‌شرط

اولیه‌ی چنین تحولاتی غیرمذهبی شدن ارزش‌ها، باورها و نهادهای اجتماعی و سیاسی بود.

روشنفکران ایرانی آن دوره ایده‌های روشنگری غرب را پذیرفته بودند، با این حال، تسلط سیاسی غربی را محکوم می‌کردند. در حقیقت، آنان از قدرت‌های خارجی، یعنی روسیه و انگلستان، که قدرت موروثی پادشاهی و نفوذ روحانیت فاسد را در جهت غارت منابع کشور به خدمت می‌گرفتند شدیداً تنفر داشتند و بر این باور بودند که منافع و مداخله‌ی خارجی در ایران مانع از روند تحول شده و یا آن را گُند کرده است. براین اساس، نجات ایران و پیشرفت و ترقی آن از نظر روشنفکران، همان‌گونه که آبراهامیان می‌نویسد، در گسستن سه رشته زنجیر ستم بود: استبداد سلطنتی، جزم مذهبی و نفوذ امپریالیستی. به باور آنان اولی: دشمن آشتی‌ناپذیر آزادی، مساوات و اتفاق؛ دومی: دشمن طبیعی تعقل و تفکر علمی؛ و سومی: استثمارگر سیری‌ناپذیر ملل کوچک مثل ایران بود.^{۲۰}

زنان روشنفکری که در سازمان‌های زنان متشکل شده بودند نیز تحت تأثیر همین ایده‌های لیبرالی عصر روشنگری بودند. آن‌ها نیز آزادی زنان را با ایجاد نهادهای سیاسی قدرتمند، مدرن و غیرمذهبی و اقتصاد پیشرفته و صنعتی در ارتباط می‌دیدند. مثلاً رساله‌ی تاج‌السلطنه، دختر ناصرالدین شاه قاجار، علت محرومیت زنان را ساختار عقب‌مانده‌ی اجتماعی - اقتصادی و سنت‌ها و رسوم واپس‌گرا می‌دید که مانع از آن بود که زنان ایران، همانند زنان اروپا از «آزادی کار در مغازه‌ها، ادارات، کارخانجات و استقلال اقتصادی» بهره‌مند شوند.^{۲۱} دیگر زنان روشنفکر، از توانائی بی‌پایان نوع بشر در تغییر شرایط جهان سخن می‌گفتند و

20. Ervand Abrahamian, , Iran Between Two Revolution (Princeton: Princeton University Press, 1982 p.6

۲۱. خاطرات تاج‌السلطنه، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران، نشر تاریخ، ۱۳۶۰

این‌که بشر قدرت دارد ناممکن را ممکن سازد. به نظر آنان، زنان نقش عظیمی در جایگزین ساختن باورهای منفی انفعالی داشتند که جامعه‌ی ایران را در چنگال خود گرفته بود و از باورهای نادرستی که می‌بایست تبدیل به باورهای مثبت و سازنده شود سخن می‌گفتند.^{۲۲} این کلمات، اشاره‌ای ضمنی بود به ارزش‌های سنتی حاکم بر جامعه، نظیر اعتقاد به نقش سرنوشت از پیش تعیین شده و بیهوده‌گی عمل انسان در تغییر تقدیر الهی.

کار آموزشی و تبلیغاتی در میان زنان طبقه‌ی متوسط در مرکز تلاش‌های فعالان حقوق زن قرار داشت. کار از نوشتن شب‌نامه‌های دست‌نویس توسط انجمن‌های مخفی زنان آغاز شد و به مبارزه‌ی وسیعی برای جلب توجه جامعه به زندگی خفت‌بار زنان کشور تبدیل شد. نخستین نشریه‌های زنان، از جمله: دانش، در ۱۲۸۸ شمسی (۱۹۱۰ میلادی) و شکوفه در ۱۲۹۲ شمسی (۱۹۱۴ میلادی) منتشر شدند. مقالات این دو نشریه مباحث مختلفی را در برمی‌گرفت از قبیل: آموزش زنان و مدارس حرفه‌ای دختران، اصول بهداشت، انتقاد از خرافات شایع در بین زنان، دستورالعمل‌های خانه‌داری و تربیت کودک، تشویق به مصرف کالاهای داخلی و مبارزه برای استقلال و پیشرفت ملی. بسیاری از فعالان جنبش حقوق زن نظیر؛ صدیقه دولت‌آبادی که ماهنامه‌ی زبان زنان را در سال‌های ۱۲۹۷ شمسی (۱۹۱۸ میلادی) منتشر می‌کرد، اقدام به تأسیس مدارس دخترانه نیز کردند. در فضای اجتماعی و سیاسی آن دوره این‌گونه فعالیت‌ها خطرات بسیاری برای فعالان حقوق زن در بر داشت. اداره‌ی روزنامه و مدارس دخترانه مدام مورد تهدید، سنگ‌اندازی و غارت الواط قرار می‌گرفتند. به‌طور مثال؛ صدیقه دولت‌آبادی به جرم تأسیس مدرسه‌ی دخترانه‌ی مکتب‌خانه شرعیات در

۲۲. نشریه عالم‌نسون به نقل از زن در ایران و جهان، تألیف پری شیخ الاسلامی، تهران، نشر مازگرافیک ۱۳۵۱.

اداره‌ی فرهنگ زندانی شد، مورد ضرب و جرح قرار گرفت و از خانواده‌اش تعهد گرفتند که منبعد اقدامی در این زمینه نکند.^{۲۳}

یکی دیگر از اولین نشریات زنان، جهان زنان بود که ناشر آن فخر آفاق پارسا (مادر خانم فرخ‌رو پارسا، نخستین وزیر زن در دوران محمدرضا شاه) بود. او در سال ۱۲۹۹ شمسی (۱۹۲۱ میلادی) در شهر مشهد آغاز به کار کرد. مجله‌ی جهان زنان «پیشقدم مبارزات علنی با متعصبین مذهبی، قشریون و مخالفان آزادی زنان، و مبتکر حفظ مقام زن در جامعه‌ی ایرانی بود ... اما به‌هرحال، گرداننده‌گان مجله مجبور به رعایت مقتضیات زمان بوده و سعی می‌کردند بهانه‌ای به دست متعصبین قشری ندهند. با این‌حال، از نخستین روز انتشار مجله‌ی زنان، علماء و روحانیون و متعصبین مذهبی آن‌را خلاف دین و اسلام دانسته و نوشته‌هایش را گمراه کننده می‌دانستند.^{۲۴} به همین سبب نیز، آفاق پارسا از مشهد به تهران تبعید شد. نشریه در تهران نیز سببِ غوغا شده و «جمعی آن‌را مخالف دین و مذهب دانسته و خواهان مجازات مؤسس و ناشر مجله گردیدند و بالاخره منتهی به تبعید آقای فرخ‌دین پارسا و همسرش به اراک گردید.»^{۲۵}

زنانی نظیر صدیقه دولت‌آبادی و آفاق پارسا ساختار پدرسالارانه‌ی جامعه‌ی ایران و نظم اجتماعی موجود را به مبارزه می‌طلبیدند. مبارزه‌ی آن‌ها برای برابری جنسی همان‌قدر خلاف باورهای عامه و انقلابی بود که مبارزه برای استقرار دموکراسی، زیرا هدف عمده در یک جامعه‌ی مسلمان، بقای امت است که شرع اسلام پاسدار آن است. حقوق زن، یعنی حقوق فردی و اجتماعی او، با ایده‌ی نظم جامعه‌ی اسلامی که از طریق اجرای قوانین شرع باید تأمین شود، در تضاد قرار دارد. در حقیقت، صرف مفهوم برابری، تهدیدی برای نظم سلسله

۲۳. پری شیخ‌الاسلامی، همان، ص ۹۷.

۲۴. همان، ص ۱۰۶.

۲۵. همان، ص ۱۱۰ و ۱۱.

مراتب اسلامی است که بر حقوق متفاوت زن و مرد استوار است. با توجه به این زمینه فرهنگی-اجتماعی و مذهبی است که می‌توان تنفر بنیادگرایان اسلامی را نسبت به فمینیست‌های ایران در گذشته و زمان حاضر درک کرد. این که چرا در شهریور ۱۳۵۸ (اوت ۱۹۸۰)، یک سال پس از انقلاب، اوباش، به رهبری یک روحانی، سنگ‌های آرامگاه صدیقه دولت‌آبادی و برادر و پدر او را، که هر دو با آن که روحانی بودند، از فعالیت‌های صدیقه دولت‌آبادی حمایت کرده بودند، شکستند، و یا چرا دختر آفاق پارسا، دکتر فرخ‌رو پارسا، که او نیز از فعالان حقوق زن و اولین زنی بود که در ایران به مقام وزارت رسید، نخستین زنی بود که در رژیم اسلامی اعدام شد. این واقعه نیز گویای کینه‌ی دیرینه‌ی بنیادگرایان به پیشگامان حقوق زنان در ایران بود.

به هر رو، علیرغم شرایط خطرناکی که پیشگامان مبارزه برای حقوق زنان در آن به سر برده و فعالیت می‌کردند، آنان هم‌چنان به مبارزه‌ی خود ادامه دادند. و در راستای همین مبارزات بود که جنبش زنان، به‌خصوص پس از جنگ جهانی اول گسترش چشم‌گیری پیدا کرد. با آن که جمعیت‌های زنان بیشتر ملی‌گرا بودند تا فمینیستی و استقلال سیاسی ایران از یوغ سلطه و نفوذ بیگانه محور مباحثات آنان بود، اما هیچ‌یک از آنان مسائل خاص زنان را به دست فراموشی نمی‌سپردند. پیشگامان فمینیست، بر ضرورت پیوند ناگسستنی دموکراسی در خانه و دموکراسی برای ایران و رابطه‌ی متقابل آزادی ملی و آزادی زنان تأکید می‌کردند. باید بر سطح آگاهی سیاسی این زنان و مهارت استراتژیکی آنان آفرین گفت که در بحبویه مبارزه‌ی ملی به طرح مسائل زنان می‌پرداختند، بی‌آن که یکی را قربانی دیگری کنند. انتقاد تمام سازمان‌های زنان و نشریات آن‌ها متوجه روحانیون مرتجع و عدم حمایت دولت از خواست بهبود حقوق زنان بود، اما گفتمان زنان از زبان ضد روحانیت مردان روشنفکر همان دوره، در نشریات رادیکالی مثل،

صوراصرافیل و حبل‌المتین ملایم‌تر بود. نویسنده‌گان این نشریات مسئولیت روحانیون در پیشگیری از پیشرفت جامعه را مورد انتقاد قرار می‌دادند، و «گناه سقوط خاورمیانه را به گردن ناآگاهی، خرافه، کوتاه‌بینی دیدگاه ضد پیشرفت و جزم‌اندیشی روحانیت و اصرار مداخله در امور سیاسی می‌انداختند».^{۲۶} بعضی از نشریات زنان، از بحث پیرامون مذهب و روحانیت، به‌طورکلی دوری می‌جستند و برای پرهیز از رو در رویی با روحانیت اعلام کرده بودند که توجه خود را معطوف به تمام مسائل مورد علاقه‌ی جامعه به‌طور عام و زنان به‌طور اخص، خواهند کرد و به مذهب و سیاست نخواهند پرداخت.^{۲۷} بعضی دیگر، با ستایش قوانین اسلامی و «تغییر شرایط زنان پس از طلوع تمدن اسلامی»، می‌کوشیدند خصومت روحانیت را خنثی کنند. آنان برای پرهیز از جریحه‌دار کردن احساسات مذهبی جامعه، بر ویژه‌گی برابری‌طلبانه و آزادی‌دهنده‌ی قوانین قرآنی تأکید می‌کردند، به شرطی که معنای واقعی قرآن درک بشود، و استدلال می‌کردند که آموزش و فعالیت اجتماعی به زنان امکان خواهد داد تا همسران و مادران بهتری باشند. دو تحول عمده در این دوره تأثیرات متضادی بر جنبش زنان باقی گذارد. این دو تحول عبارت بودند از: وقوع انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ در روسیه و تشکیل دولت مدرن در ایران به‌دنبال به قدرت رسیدن رضا شاه در ۱۲۹۹ شمسی، (اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ میلادی). سقوط امپراتوری روسیه و انقلاب بلشویکی تأثیرات مهمی بر رویدادهای سیاسی و جنبش‌های ملی و دموکراتیک موجود، از جمله بر جنبش زنان در کشورهای همسایه، و به‌خصوص در ایران بر جای گذاشت. نفرت افراد آگاه سیاسی و ملی‌گرایان ایران از روسیه‌ی تزاری که منافع استعماری و تجاوزکارانه‌ی آن خسارات بسیاری برای کشور در بر داشت، کم‌تر از انگلستان نبود. سرنوشت

۲۶. حبل‌المتین، ۱۸ جون ۱۹۰۷ نقل شده در Abrahamian، همان، ص ۹۳

۲۷. مجله جمعیت نسوان وطنخواه نقل شده در کتاب زنان ایران و جهان، پری شیخ‌الاسلامی، صفحات ۱۴۸ و ۱۴۹

ایران با انفجار سیاسی روسیه پیوند نزدیک داشت. خصومت حکومت مطلقه‌ی تزار نسبت به جنبش دموکراتیک ایران، به همان اندازه بود که نسبت به تحولات دموکراتیک در خاک خود. قرارداد ۱۹۰۷ روس و انگلیس و تقسیم ضمنی ایران به مناطق نفوذ دو امپراتوری، مباران مجلس نوپای ایران توسط قزاقان روس تحت فرماندهی کلنل لیاخوف در ۱۹۰۸ به حمایت از محمدعلی شاه مخلوع، و به دار آویختن ثقة‌الاسلام، از رهبران برجسته‌ی مشروطیت و یاران‌اش در تبریز و سفاکی قزاق‌های روسی همه در خاطره‌ی ایرانیان ثبت شده بود. انقلاب روسیه به آرزوهای ملی‌گرایان و جنبش دموکراتیک ایران نیروی تازه داد. روزنامه‌های لیبرال، از نو شروع به انتشار کرده و خواستار اصلاحات اجتماعی شدند. «احزاب سیاسی به فعالیت علنی پرداخته و مرام‌نامه‌های خود را انتشار دادند. تظاهرات متعدد با شرکت مشترک ایرانیان، آرامنه و سربازان روس برپا شد و نطق‌های بسیاری در ستایش انقلابیونی که جان خود را برای آزاد کردن سرزمین پدری از دست داده بودند، ایراد شد.»^{۲۸}

تحولات انقلابی روسیه بر جنبش زنان نیز تأثیر گذاشت و آن را رادیکالیزه کرد. اعلام برابری حقوق زن و مرد در زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به عنوان یکی از نخستین اقدامات دولت نوبنیاد شوروی و به‌خصوص، فرمان‌های متعددی که با هدف آزادی زنان در جمهوری‌های آسیائی شوروی صادر شد، الهام‌بخش فعالان حقوق زن در ایران بود. این واقعیت که چنین تحولاتی از یک دولت سوسیالیستی نشأت می‌گرفت، جاذبه‌ی ایده‌های سوسیال-دموکراسی و سوسیال-فمینیستی در میان پیشگامان حقوق زن را افزایش داد و مبارزه‌ی زنان و خواسته‌های آنان از جمله برداشتن حجاب، دسترسی به آموزش و حقوق‌شان در خانواده را شدت بخشید.

۲۸ . همان، صفحات ۱۲۸-۱۳۶

به دنبال تحولات جنبش سوسیالیستی ایران که با تشکیل حزب کمونیست ایران در ژوئن ۱۹۲۰ آغاز شد، سه سازمان زنان با گرایش‌های سوسیالیستی آغاز به کار کردند. نخستین آن‌ها جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، به ریاست انتخابی محترم اسکندری در ۱۲۹۸ شمسی (۱۹۱۹ میلادی) بود.^{۲۹} جمعیت، تحقق اهداف زیر را سرلوحه‌ی کار خود اعلام کرد: تأکید بر قوانین و شعائر اسلامی (که بی‌تردید به قصد ساکت کردن مخالفت روحانیت اعلام می‌شد)؛ افزایش آموزش و پرورش اخلاقی دختران؛ سوادآموزی در بین زنان؛ تشکیل بیمارستان‌ها برای زنان و مراقبت از دختران یتیم؛ تشویق صنایع ملی؛ و تشکیل اتحادیه‌های تعاونی. به گفته‌ی عبدالصمد کامبخش، جمعیت، مبارزه‌ی نسبتاً موفقیت‌آمیزی را علیه خرافات آغاز کرد و نشریه‌ی آن (نسوان وطن‌خواه) وسیله‌ای بود برای جلب اعضاء جدید و گسترش آرمان‌های زنان. سخنرانی‌ها و انتشارات جمعیت علیه حجاب و در حمایت از آموزش زنان، آن‌را هدف خصومت و حملات بعضی روحانیون قرار می‌داد. بعضی روش‌های جمعیت برای جلب توجه جامعه به شرایط خفت‌بار زندگی زنان و آموزش جامعه، کاملاً ابتکاری، شجاعانه و منحصر به فرد بود. به‌طور مثال، محترم اسکندری و یاران‌اش دست به سوزاندن یک جزوه‌ی ضد آزادی زن در ملاء عام زدند که توسط یک روحانی انتشار داده شده بود و برای این کار بازداشت شدند.^{۳۰} در یک مورد دیگر، "جمعیت" به قصد جمع‌آوری کمک مالی برای تأسیس یک کلاس سوادآموزی برای بانوان، یک نمایش تئاتری ترتیب داد. حدود ۳۰۰ زن برای تماشای نمایش حضور پیدا کردند، اما پلیس اجرای نمایشنامه را متوقف و زنان را پراکنده کرد. روز بعد، خانه‌ای که محل اجرای نمایش بود مورد حمله و غارت اوباش و صاحب‌خانه، نورالهدی

۲۹. عبدالصمد کامبخش، نظری به جنبش کارگری و کمونیستی ایران، استکهلم، انتشارات توده، ۱۳۵۷، ص ۳۱ (پری

شیخ‌الاسلامی و الیز سناساریان سال ۱۹۲۲ را تاریخ تشکیل جمعیت ذکر کرده‌اند).

۳۰. بدرالملوک بامداد، همان، صفحات ۶۳ و ۶۴

زنگنه، مورد ضرب و جرح قرار گرفت. ظاهراً یک روحانی محل، فتوای حمله را صادر کرده بود، چراکه تشکیل کلاس‌های سودآموزی را حرکتی در جهت بی‌حجاب کردن زنان می‌دانست.^{۳۱} با این حال، اقدامات شجاعانه‌ی جمعیت سبب جذب بسیاری زنان روشنفکر به آن شد.

دومین سازمان زنان سوسیالیست، زمانی تشکیل شد که یک گروه از زنان مارکسیست از جمعیت نسوان وطن‌خواه جدا شده و جامعه‌ای تحت عنوان "بیداری ما" ایجاد کردند. نشانه‌ای از این که این جمعیت رادیکال‌تر یا فعال‌تر از سلف خود بوده در دست نیست، اما عبدالصمد کامبخش می‌نویسد که حزب کمونیست ایران به‌طور غیر مستقیم این جمعیت را رهبری می‌کرد و به قول او به همین دلیل بود که این سازمان "خط صحیحی" داشت. ظاهراً چون اعضاء و هواداران حزب در جمعیت نسوان وطن‌خواه اکثریت نداشته‌اند انشعاب را تنها راه پیشبرد خط حزب می‌دیدند. کامبخش می‌نویسد که «حزب در گروه‌های زنان و سایر گروه‌های دیگری که او اتحادیه‌های فرهنگی می‌نامد، فعال بوده، و با آن که حزب به تدریج در رهبری این اتحادیه‌ها اکثریت یافت، و به‌طور مؤثری از آن‌ها استفاده کرد، اما کار اصلی حزب بر گروه‌های سیاسی متمرکز بود.»^{۳۲} این تمایزگذاری بین کار فرهنگی و سیاسی به‌خوبی نشان می‌دهد که صرف‌نظر از آن که فعالیت‌های فکری و تشکیلاتی جمعیت‌های زنان در چه حد و با چه کفایت و با چه تأثیر اجتماعی‌ای صورت می‌گرفت، به هر حال، "کار سیاسی" محسوب نمی‌شد و توانائی آن‌ها برای رهبری مبارزه‌ی حقوق زنان به رسمیت شناخته نمی‌شد، مگر آن که زیر چتر حمایت پدرسالارانه‌ی حزب کمونیست قرار داشته باشند. به طوری که خواهیم دید، این میراثی است که به گروه‌های سوسیالیست-فمینیست ایران در عصر

۳۱. شیخ الاسلامی، همان، صفحات ۱۵۶ و ۱۵۷.

۳۲. کامبخش، همان

حاضر به ارث رسیده است.

سومین سازمان مهم زنان که پس از ۱۹۱۷ در ایران تشکیل شد پیک سعادت نسوان بود. گروهی از زنان مارکسیست، پس از نخستین کنگره‌ی حزب کمونیست ایران در بندر انزلی در ۱۹۲۰ "پیک سعادت" را بنا نهادند. این سازمان می‌کوشید از طریق تشکیل کلاس سوادآموزی و خیاطی، مدارس دخترانه، کتابخانه و انتشار نشریه، بیان‌گر خواست‌های زنان طبقات مختلف باشد. "جمعیت پیک سعادت نسوان" مجله‌ای نیز به همین نام انتشار داد ... و خدمت بزرگی به آگاهی و روشن‌شدن افکار زنان ایران کرد، زیرا خواننده‌گان آن منحصر به رشت و حتی گیلان نبودند. مجله‌ی پیک سعادت از نخستین نشریه‌های کمونیستی در ایران شناخته می‌شود. چند تن از فعالین جمعیت پیک سعادت نسوان، از جمله جمیله صدقی و شوکت روستا بعدها در حکومت رضاشاه هر یک به چهار سال زندان محکوم شدند.^{۳۳} اینان زنانی بودند که دکتر تقی ارانی در دفاعیات خود در دادگاه نیز به آنان اشاره می‌کند.

بین سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۳۰ میلادی بیش از ۲۰ نشریه‌ی زنان با خواست‌های مشخص فمینیستی و در انتقاد به شرایط خفت‌بار زن در خانواده و اجتماع انتشار می‌یافت. در کشوری که انتشار روزنامه‌ها تاریخ چندان طولانی‌ای نداشت، صرف تعداد نشریات مدافع حقوق زنان می‌تواند بیان‌گر وجود یک جنبش نسبتاً نیرومند فمینیستی باشد. این تحول عظیمی بود، با توجه به این‌که تنها دو دهه پیش از آن، زنان طبقه‌ی متوسط حتی داشتن هیچ ارتباطی خارج از محدوده‌ی فامیلی را نداشتند و صرف تلاش برای ایجاد هر نوع گروه زنان، کاری غیر اسلامی تلقی می‌شد. بدین ترتیب، سال‌های ۱۹۲۰، دهه‌ی ظهور جنبش رو به رشد فمینیستی در ایران بود.

۳۳. ناهید، همان صفحات ۱۱۳ و ۱۱۴.

در فضای سیاسی رادیکالیزه شده‌ی آن زمان، ایران با دشواری‌های متعددی مواجه بود. جنگ‌های عشایری در جنوب و جنوب غربی کشور؛ تشکیل حکومت‌های انقلابی و خود-مختار در گیلان، آذربایجان و خراسان؛ اقتصاد رو به ویرانی؛ ضعف قدرت مرکزی؛ درگیری‌های شدید سیاسی در پارلمان که دولت را فلج کرده بود؛ هرج و مرج سیاسی و بلند شدن صدای اعتراض و خواست تغییر و فشار سیاسی برای تداوم آزادی مطبوعات و احزاب، و دمکراتیزه شدن نهادها و ساختارهای اجتماعی ایران، طبقات حاکم و فرستاده‌گان سیاسی بریتانیا در ایران را به وحشت انداخته بود. کودتای ۱۲۹۹ شمسی توسط سید ضیاء از سیاستمداران هوادار انگلیس، که رضا خان (فرمانده هنگ قزاق)، با حمایت بریتانیا بازوی نظامی آن بود، پاسخی بود به گسترش ایده‌های انقلابی ملی‌گرایانه و سوسیالیستی و خطر بلشویسم در ایران. این مانور بریتانیا از حمایت مالکان ایرانی برخوردار بود. به‌زودی رضا خان، سید ضیاء را مجبور به مهاجرت کرد و پس از یک دوره مانور سیاسی، خود را نخست‌به‌عنوان نخست وزیر قدرتمند، و سپس با خلع سلسله‌ی قاجار، به‌عنوان یک پادشاه دیکتاتور، هوادار مدرنیزاسیون تثبیت کرد. برنامه‌ی او سرکوب مخالفان، ارباب اشراف مخالف و زمین‌داران بزرگ و انجام یک سلسله اصلاحات وسیع زیر ساختی، اقتصادی و اجتماعی بود. رضا شاه با برخورداری از حمایت ارتش و همکاری بوروکراسی جدید و دعای خیر بخشی از طبقات حاکمه و هم‌راهی فکری و عملی بعضی از روشنفکران تحصیل کرده‌ی طرفدار تجدد، موفق شد برنامه‌ی خود را عملی کند. او با تثبیت خود به‌عنوان قدرت مطلقه، توانست یک دولت متمرکز، مقتدر و با ثبات سیاسی پدید آورد و به اصلاحات اجتماعی و اقتصادی مهمی، از جمله: غیر مذهبی‌کردن آموزش و فرهنگ و سیستم قضائی کشور دست بزند که در دوران محمدرضا شاه نیز ادامه یافت. اصلاحات او در رابطه با کشف حجاب و سیاست آموزش عمومی،

افزایش تعداد مدارس دخترانه و فعالیت اجتماعی زنان (که پیوسته یکی از اهداف عمده‌ی فعالان حقوق زنان بود)، نتایج بسیار مهمی برای زنان در برداشت. بررسی امکانات و محدودیت‌های تحولات اجتماعی، اقتصادی و حقوقی دوران پهلوی در فصل بعد نشان خواهد داد که زنان از این تحولات چه سودی بردند و تا چه حد ارزش‌های پدرسالارانه‌ی مذهبی تغییر پیدا کرد. این بررسی شاید بتواند نقش زنان در انقلاب ۱۳۵۷ و پشتیبانی آنان را نیز از روحانیونی که دهه‌ها، فعالانه با هر نوع اصلاحاتی در جهت بهبود حقوقی و اجتماعی زنان مخالفت کرده بودند توضیح دهد.

۲ فصل

اصلاحات اقتصادی و اجتماعی دوران پهلوی

فصل دوم

اصلاحات اقتصادی و اجتماعی دوران پهلوی

مبارزه‌ی حقوقی و فرهنگی در جهت عدالت اجتماعی و دموکراسی جنسیتی، مستلزم وجود درجه‌ای از آگاهی سیاسی و اجتماعی و باور جامعه به مفهوم حق شهروندی است که خود به سطحی از توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی ارتباط دارد. می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از مسائل و مصائب زنان در جوامع از نظر اقتصادی کم‌تر توسعه‌یافته، ریشه در سطح نازل توسعه‌ی اقتصادی و سیاسی، تداوم نهادها و ساختارهای پیشاسرمایه‌داری، دسترسی محدود و تبعیض آمیز زنان به منابع موجود جامعه و نبود امکان مشارکت سیاسی و مدنی برای به چالش طلبیدن آموخته‌های فرهنگی و قوانین پدرسالارانه و تبعیض جنسیتی است. با این حال نمی‌توان گفت که توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی خود به خود موقعیت اجتماعی و حقوقی زنان را متحول می‌سازد، زیرا هنجارها و باورهای اجتماعی و فرهنگی که ساختارها و اعمال و رفتارهای جنسیتی را شکل می‌دهند به کندی و دشواری متحول می‌شوند. سیاست‌های دولت و درجه‌ی تعهد سیاست‌گذاران به توانمند ساختن شهروندان زن در این پروسه تعیین کننده است. به عبارت دیگر، پروسه‌ی توانمند شدن زنان، افزون بر گسترش فرصت‌های آموزشی و اشتغال و تأمین حقوق قانونی آنان، پشتیبانی جدی دولت از ابتکارات و فعالیت‌های آگاهانه و آگاهی دهنده‌ی زنان عدالت‌جو را می‌طلبد.

روند توسعه‌ی سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون ایران، به رغم منابع سرشار طبیعی، نیروی انسانی و تلاش بسیار در جهت مهندسی اجتماعی نتوانست آن‌طور که باید تحولات بنیادی و مطلوب را در شرایط زندگی اکثریت زنان و از آن مهم‌تر در ذهنیت جامعه، در مورد روابط جنسیتی و حقوق زنان، ایجاد کند. صرف‌نظر

از کوشش‌های مهم پهلوی اول در جهت مدرنیزاسیون ایران، که با خلع او از سلطنت ناتمام ماند، برنامه‌های توسعه و مدرنیزاسیون ایران به‌طور جدی‌تر تقریباً تا دهه‌ی نخست پس از کودتای ۲۸ مرداد دنبال نشد. اما اوایل دهه‌ی عمر این تحولات (تا انقلاب ۱۳۵۷) کوتاه‌تر از آن بود تا بتواند تحولات بنیادین و غیر قابل بازگشتی در موقعیت زنان و شرایط زندگی آنان ایجاد کند. مهم‌تر از آن، ساختار سیاسی استبدادی مبتنی بر سرکوب منتقدین و مخالفین ملی‌گرا و سوسیالیست از سوی، و تشویق باورهای مذهبی و مماشات با اسلام‌گرایان که، پی‌گیرانه با برابری حقوقی و اجتماعی زنان مخالفت می‌کردند، از سوی دیگر، امکان تغییر و تحولات اساسی در موقعیت زنان را به‌مراتب مشکل‌تر می‌کرد. روش‌های ناشیانه‌ی حکومت در اجرای برنامه‌های مدرنیزاسیون فرهنگی و اجتماعی، به‌خصوص در دوران پهلوی دوم نیز مانع دیگری در این راه بود.

اصلاحات رضا شاه

قدرت گرفتن رضا شاه پس از سرنگونی سلسله‌ی قاجار و تثبیت او به‌عنوان یک دیکتاتور مقتدرِ هوادار مدرنیزاسیون، آغاز دوران بسیار مهمی در تاریخ نوین ایران بود. رضا شاه زمانی به قدرت رسید که ایران پس از انقلاب مشروطیت، به کندی به سمت استقرار نهادهای لیبرال-دموکراسی و مشارکت سیاسی حرکت می‌کرد. بخش فزاینده‌ای از جامعه، نیرو گرفته از مبارزات دوران مشروطیت، و تحت تأثیر تحولات انقلابی در کشور همسایه (روسیه)، از حالت انفعالی بیرون آمده و به فعالیت سیاسی روی آورده بود. این شرایط، سلطه‌ی سیاسی طبقات حاکمه‌ی سنتی را به‌طور جدی به خطر افکنده بودند. اما جنبش اجتماعی برای استقرار دموکراسی پارلمانی ماندنی، بیش از هر چیز به مطبوعات آزاد و آزادی احزاب سیاسی نیاز داشت. رضا شاه به‌عنوان کسی که قادر است به بحران

قدرت یا آن چه گرامشی بحران عمومی دولت می‌نامد پاسخ لازم را بدهد، مورد حمایت طبقه‌ی حاکم بود.

او برای رسیدن به این هدف، با همکاری گروهی از روشنفکران تجددگرا به یک سلسله اصلاحات اقتصادی و اجتماعی دست زد. به موازات آن سیاست سرکوب سیاسی و مرعوب کردن هر نیروئی که اصلاحات او یا روش اجرای آن‌ها را مورد سؤال قرار می‌داد، دنبال کرد. از میان بردن آزادی‌های به دشواری به دست آمده‌ی سیاسی پس از مشروطه، سانسور شدید مطبوعات و محدودیت آزادی بیان و آزادی افکار و ممنوع ساختن کلیه‌ی نهادها و سازمان‌های مدنی و توده‌ای غیر دولتی، از آن جمله، تصویب قانون ممنوعیت فعالیت احزاب کمونیستی و ضد سلطنت در ۱۳۱۰ (۱۹۳۱) توسط پارلمان که به بازوی اجرای فرامین شاه تبدیل شده بود، شانس احزاب سیاسی و نهادهای دموکراتیک مردمی را برای تثبیت ابزار مهم استقرار دموکراسی از میان برد. بهمین سبب نیز حتی پس از خلع رضاشاه از سلطنت، در دورانی که توان و ابتکار سیاسی برای ایران حیاتی بود، هیچ جریان سیاسی مترقی و توانمندی که امکان رهبری و هدایت جامعه بسوی پیشرفت و ترقی را داشته باشد، عملاً موجود نبود. این تجربه‌ی غم‌آور در آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ دوباره تکرار شد.

بررسی اصلاحات اجتماعی رضا شاه در چند زمینه مشخص مربوط به حقوق زنان، رفرم قضائی و کشف حجاب، نتایج متضاد اصلاحات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی او برای زنان و مبارزه‌ی فمینیستی را به خوبی نشان می‌دهد. تدوین قوانین مدنی و جزائی در سال‌های ۱۳۰۸-۱۳۰۷ شمسی (۱۹۲۸ میلادی) و جایگزینی قضاات شرع با قضاات و وکلای آموزش دیده، نفوذ قوانین شرع و حضور روحانیون در دادگاه‌ها را به طور وسیعی کاهش داد. اما نفوذ و مداخله‌ی مذهب در امور مربوط به حقوق زنان در خانواده تقریباً دست‌نخورده باقی

ماند. به‌طور مثال، مواد تبعیض‌آمیز مربوط به ازدواج، طلاق، حضانت کودکان و ارث از قوانین شرعی اتخاذ شده و وارد قانون مدنی مدون جدید شد. با این تفاوت که ثبت ازدواج و طلاق اجباری و سن بلوغ برای ازدواج زنان ۱۵ سال اعلام شد. هم‌چنین زنان می‌توانستند با گنجاندن ماده‌ای در سند ازدواج، تحت شرایط خاصی به وکالت از شوهر حق طلاق داشته باشند. هر چند این مواد قانونی قدمی کوچک به پیش بود، اما نه قوانین شرع را ملغی می‌کرد و نه با هیچ تلاش آموزشی یا ایدئولوژیکی در جهت دگرگون ساختن فرودستی زن در خانواده‌ی پدرسالار ایرانی همراه بود. حفظ قوانین شرع در مسائل مربوط به خانواده و حقوق زنان شاید با این واقعیت که خود شاه دارای سه زن بود بی‌ارتباط نبود. یعنی، نه فقط مماشات با روحانیون، بلکه روش و بینش شخصی خود شاه نیز سوی دیگر محدودیت اصلاحات و ماهیت و باورهای مردسالارانه‌ی او در مورد حقوق زنان بود. با این حال، رضاشاه در نیمه‌های سلطنت‌اش به‌طور آشکارتری موضع ضد روحانیت گرفت و به‌خصوص پس از بازدیدش از ترکیه مصمم به غیر مذهبی‌کردن فرهنگ و جامعه‌ی ایران شد. وی در سخنرانی‌ای که در ترکیه ایراد کرد وعده داد که در دوران سلطنت خود خرافات مذهبی را از ایران ریشه‌کن کند.^{۳۴} پس از این سفر بود که سیاست کشف حجاب برای زنان اعلام شد.

سال‌ها بود که برداشتن حجاب در مرکز توجه گروه‌های زنان قرار داشت. به نظر بسیاری از فعالان زن و مردانی که از حقوق زنان دفاع می‌کردند، حجاب یکی از علل اصلی عقب‌مانده‌گی و مظهر انقیاد زنان تلقی می‌شد. زنان مخالف حجاب، به اشکال مختلف سعی می‌کردند نارضایی خود را از چادر سیاهی که مجبور به پوشیدن آن بودند نشان دهند. به‌طور مثال، در شیراز و تهران

34. Said Amirarjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, 1987

بعضی‌ها رنگ چادر را از مشکی به قهوه‌ای تیره تغییر دادند، اما این ابتکار کوچک نیز با حمله‌ی اوباش و ضرب و جرح زنان به ناکامی انجامید.^{۳۵} در حقیقت، از حدود سال ۱۳۰۰ (۱۹۲۱ میلادی) به بعد تعدادی از زنان فعال در اماکن عمومی بدون حجاب ظاهر شده و چون بسیاری از اینان معلم مدرسه بودند، شاگردان خود را نیز تشویق به بی‌حجابی می‌کردند.^{۳۶} اینان زنان با سواد مرفه و طبقه‌ی متوسطی بودند که از اصلاحات دولت در زمینه‌ی آموزش بهره جسته بودند. اصلاحات شاه به مبارزه‌ی آن‌ها علیه حجاب نیروی تازه‌ای داده بود. با این حال، زنان بی‌حجاب انگشت‌شمار بوده و دائماً در خیابان‌ها مورد تعرض و آزار قرار می‌گرفتند. در سال ۱۳۱۳ (۱۹۳۵ میلادی)، پس از بازگشت شاه از ترکیه، عده‌ای از زنان - عضو انجمن نسوان وطن خواه - در بازگشت شاه از مجلس، دادخواستی در همین زمینه به دست او می‌دهند.

تعرض همه‌جانبه علیه چادر، از همان سال با استفاده از روش‌های تشویقی، تبلیغی و اداری آغاز شد. نخست، مأموران و مستخدمین دولت مجبور شدند با همسران بدون چادر خود در میهمانی‌های مربوطه شرکت کنند. برای تشویق آنان، علاوه بر جلسات "پرورش افکار" و سخنرانی، حتی پرداخت مساعده‌ی نقدی «به منظور تهیه‌ی وسایل برداشتن چادر خانم‌ها»، برای کارمندان دولت در نظر گرفته شد و بر عدم استفاده از هر نوع خشونت برای برداشتن چادر تأکید شد.^{۳۷} اما به‌زودی دیده شدن زنان با چادر و چارقد در معابر عمومی ممنوع

۳۵. بامداد. همان. ص ۸۵.

36. Gity Nashat, *Women And Revolution in Iran*, Westview Press, 1983, p. 26.

۳۷. نگاه کنید به مکاتبات وزارت معارف و وزارت داخله با مسئولین دولتی در شهرستان‌ها در کتاب خشونت و فرهنگ: اسناد محرمانه کشف حجاب (۱۳۱۳-۱۳۲۲)، تهران، مدیریت پژوهش، انتشارات و آموزش سازمان اسناد ملی

ایران، ۱۳۷۱، ص ۲-۵، ۷، ۱۰.

اعلام شد. به پلیس دستور داده شد در خیابان‌ها برای برداشتن حجاب زنانی که به فرمان^{۳۸} دولتی تن نمی‌دادند به زور متوسل شوند و اشخاص و ملایان مخالف این سیاست را از ولایات خود تبعید کنند.^{۳۹} در حقیقت ایران نخستین کشور اسلامی بود که به زور از زنان کشف حجاب کرد. به طور مثال، در ترکیه، آتاتورک اصلاحات غیرمذهبی، از جمله برداشتن حجاب را اساساً از طریق تبلیغات و تشویق و ترغیب جامعه به پیش برد. کشف اجباری حجاب زنان، جامعه‌ی سنتی ایران را تکان داد و روحانیت را شدیداً خشمگین نمود، چرا که این عمل را تجاوز خشونت‌آمیز به موازین اسلامی می‌دیدند. این خشم به یک درگیری شدید و خونین بین پلیس و تظاهرکننده‌گان در مسجد گوهرشاد مشهد انجامید. هر چند طبقات و اقشاری از زنان بی‌تردید از کشف حجاب بهره‌مند شدند، سیاست استفاده از زور برای از سر برگرفتن حجاب سبب رنجش و خشم بسیاری از زنان خانواده‌های سنتی‌تر شد. بعضی از آنان از خروج از خانه به‌طور کلی خودداری کردند و نسبت به ایده‌های مدرن، اصلاحات و زنانی که از این حرکت پشتیبانی می‌کردند مظنون شدند.

در سال‌های اول حکومت رضا شاه، یعنی بین سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰ شمسی اکثر سازمان‌ها و نشریات زنان پشتیبان اصلاحات او بودند. اما با افزایش کنترل دولت بر جامعه و شدت سرکوب، فعالیت گروه‌های زنان محدودتر شد. در ابتدا هدف پلیس بیشتر احزاب و گروه‌های سوسیالیست و کمونیست بود. اما بین سال‌های ۱۳۱۰-۱۳۱۳ فعالیت کلیه‌ی اتحادیه‌های صنفی و سایر سازمان‌های دموکراتیک ممنوع اعلام شد و بسیاری از فعالان جنبش کارگری و سایر گروه‌های دموکراتیک به زندان افتادند. سازمان‌های سوسیالیستی زنان نیز

۳۸. همان، ص ۱۸

۳۹. همان، ص ۲۰

منحل شده و بعضی فعالان زن، من جمله روشنگر نوعدوست، جمیله صدقی و شوکت روستا توسط پلیس دستگیر شدند. پلیس از کلیه ابزار ممکن برای مرعوب ساختن فعالان زن استفاده می‌کرد. به طور مثال، در انزلی پلیس اوباش مذهبی را تحریک کرد تا به تئاتر سوسیالیستی حمله کنند. بهانه‌ی حمله، ظهور یک هنرپیشه‌ی زن در نمایش مولیر بود. در تهران نیز در حضور پلیس که به تماشا ایستاده بود گروهی از فناتیک‌های مذهبی، محل انجمن نسوان وطن‌خواه را سنگباران کرده و مجله‌های چاپ شده‌ی جمعیت را به آتش کشیدند.^{۴۰} سازمان‌های غیرکمونستی نیز از حمله در امان نماندند. رضاشاه حتی تحمل فعالیت زنانی را که هوادار اصلاحات او بودند، اما بعضی سیاست‌های دولت را تأیید نمی‌کردند، نداشت. سیاست شاه نسبت به جنبش مستقل حق‌طلبانه‌ی زنان ناشی از بیزاری او از هر نیروئی بود که می‌خواست بدون پشتیبانی دولت ادامه‌ی حیات دهد، یا بدون قید و شرط از شاه حمایت نمی‌کرد.

در حدود سال‌های ۱۳۱۳ تا ۱۳۲۰ تمام سازمان‌های مستقل زنان منحل شدند. در عین حال، دولت به تبلیغات خود در حمایت از حقوق زن که یکی از انگیزه‌های آن تأثیر گذاردن بر افکار عمومی خارج از کشور بود، ادامه می‌داد. در همین راستا، در سال ۱۳۱۱ شمسی، ایران میهمان‌دار دومین کنگره‌ی زنان شرق در تهران شد که زنان بسیاری از کشورهای خاورمیانه و آسیا در آن شرکت کردند. کنگره بعضی مواد قطعنامه‌ی کنگره اول را (که در ۱۳۰۹ در دمشق تشکیل شده بود) مورد تأکید قرار داد. از جمله تساوی زن و مرد؛ مزد برابر با مرد؛ تعلیمات اجباری ابتدائی؛ منع تعدد زوجات و حق ارث.^{۴۱} نکته‌ی درخور توجه آن‌که در کنگره‌ی زنان، سخنرانی اختتامیه را نماینده‌ی دولت ایران، آقای اورنگ

۴۰. آبراهامیان، همان، ص ۱۳۹.

۴۱. استاد ملک، حجاب و کشف حجاب در ایران، تهران، انتشارات عطائی، ۱۳۶۶، صفحات ۱۱۵-۱۱۲.

به قصد «زدن پنبه کنگره و مرامنامه و مقررات کنگره‌ی اول» ایراد کرد. به نظر نماینده‌ی دولت ایران درد زن‌ها یک چیز بود، تجمل‌پرستی، و در صورتی‌که زنان قسم می‌خوردند که از آن پس لباس وطنی خواهند پوشید و تجمل‌پرستی را کنار خواهند گذارد، مسائل‌شان حل می‌شد: «اگر شما همین یک نتیجه را از کنگره بگیرید و این بار را از گرده‌ی خود و مردهای خود بردارید، صدی ۹۷ از مصائب و بدبختی‌ها و بیچاره‌گی‌ها و پریشانی‌های خود را کاسته‌اید... اگر همین قدر از این عرایض نتیجه بگیرم که این بذر در دماغ‌های شما کاشته شده خیلی خوشوقتم...»^{۴۱} گفتار این نماینده‌ی دولت ایران و سخنرانی قیم‌مآبانه و جاهلانه‌ی او به‌خوبی بیان‌گر سطح درک دولتمردان آن روز از مسائل زنان و راه‌حلهای سطحی و عدم تعهد واقعی دولت به اصلاح موقعیت حقوقی و اجتماعی زنان ایران بود.

بدین ترتیب، جمعیت قدیمی و متشکل «نسوان وطن‌خواه» آخرین سازمان مستقل زنان بود که تا ۱۳۱۷ به حیات خود ادامه داد. دو سال بعد، دولت وقت به چند تن از زنان تحصیل‌کرده و مرفه دستور داد کانون بانوان را پی‌ریزی کنند. از جمله اهداف کانون، مواد زیر را می‌توان نام برد: بهبود آموزش اخلاقی و معنوی بانوان؛ ارائه‌ی راهنمایی در زمینه‌ی خانه‌داری و پرورش فرزند بر مبنای روش علمی؛ آموزش بدنی و مانند آن.^{۴۲} بدین ترتیب «کانون بانوان» به‌عنوان یک سازمان خیریه‌ی دولتی جانشین سازمان‌های مستقل و مبارز فمینیستی شد. به‌جز معدودی از فعالان قدیمی، نسل جدیدی از هواداران حقوق زن ظاهر شدند که تقریباً همه‌گی از طبقات ممتاز و تحصیل‌کرده بوده و با سایر جنبش‌های سیاسی و اجتماعی پیوندی نداشتند. فعالان کانون بانوان نه می‌توانستند سلطه‌ی مردسالاری را مورد انتقاد قرار دهند، و نه به سلسله‌مراتب جنسی اعتراض کنند. مهم‌ترین

۴۲. همان، صفحات ۱۲۴-۱۲۳

۴۳. بامداد، همان، صفحات ۹۳ و ۹۴

وظیفه‌ی قانون بانوان صحه گذاردن بر اصلاحات نیم‌بند دولت و ستایش شاه به‌عنوان پدر ملت بود. متأسفانه زنان شیردلی مانند صدیقه دولت‌آبادی با قبول فعالیت در چهارچوب سازمان دولتی قانون بانوان عملاً در خدمت اهداف رضاشاه و دولت وقت، و نه اهداف دیرینه‌ی زنان آزادی طلب ایران قرار گرفتند. نمونه‌ی زیر به‌خوبی ماهیت قانون و محدودیت وظائف و اختیارات آن را به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد که قانون بانوان بدون اجازه‌ی وزارت معارف اجازه‌ی انجام هیچ فعالیتی، حتی برگزاری مراسم یادبود برای یک شاعر زن - پروین اعتصامی - را نداشت. در همین زمینه صدیقه دولت‌آبادی، در پاسخ به چنین اعتراضی و در دفاع از خود می‌نویسد: «البته می‌دانید قانون بانوان یکی از شعبات وزارت فرهنگ [است] و هرکاری باید با تصویب وزارتخانه در این مکان انجام گیرد. من در خصوص پروین اعتصامی حرفی ن‌زدم، ولی راجع به سراج‌النساء از مقام وزارت خواهش کردم اجازه بدهند مجلس یادبودی گرفته شود. فرمودند: من حرفی ندارم، اما قانون بانوان که برای جشن‌ها و شادمانی‌های ملی تخصیص داده شده و الاحضرت‌ها تشریف‌فرما می‌شوند مناسب نیست که مجالس حزن‌انگیز در آن برقرار گردد.» بنابراین من هیچ‌وقت چنین تقاضائی نکرده و نمی‌کنم.^{۴۴}

استفاده‌ی دولت از آرمان زنان با به کار گرفتن عامل زور، همکاری جمعی از زنان برگزیده، و استفاده از توان و ابتکارت زنان منحصر در کارهای خیریه، تأثیرات منفی برای جنبش فمینیستی در برداشت. از نظر تاریخی، روند از دست دادن استقلال مبارزه‌ی زنان در دوران سلطنت پهلوی اول آغاز شد، زمانی که جمعی از پیشروان جنبش زنان، مبارزه در جبهه‌ی دولت و سیاست رسمی آن، و پذیرش قیومیت دولت را برای رسیدن به اهداف خود پذیرفتند. این حرکت سیاسی، متضمن حمایت از رضا شاه و هر آن‌چه او اراده می‌کرد بود. رژیم از طریق غیر

۴۴. نگاه کنید به کتاب مجموعه‌ی مقالات و قطعات و اشعاری که به‌مناسبت درگذشت و اولین سال وفات خانم پروین اعتصامی نوشته و سروده شده است، ۱۳۵۵ شمسی، نشر ابوالفتح اعتصامی، صفحات ۶۰ و ۶۱

سیاسی کردن فعالیت جنبش زنان و جدا کردن مبارزه برای کسب برابری جنسی از مبارزه برای کسب عدالت اجتماعی، دموکراسی و حق تعیین سرنوشت، جنبش زنان را منزوی و در چشم نیروهای مترقی بی اعتبار ساخت. اصلاحاتی که از بالا و بدون مشورت یا مشارکت زنان فعال صورت گرفت، ماهیتی بوروکرات و طبقاتی یافت. از آن بدتر، با از میان بردن جنبش مستقل زنان، فعالیت برای گسترش آگاهی در مورد خواست‌های فمینیستی تضعیف شد. این امر، به مرتجعین و متشرعین امکان داد تا این تصور را که اساسا بحث حقوق زن و آزادی زن در ایران زمینه‌ای ندارد و زائیده‌ی سلطنت پادشاهان پهلوی بوده جا بیاندازد و خصومت نسبت به فمینیسم و زنان فمینیست را در ناخودآگاه حتی بسیاری از روشنفکران نهادینه کنند.

با برکناری رضا شاه توسط نیروهای متفکین در ۱۳۲۰ شمسی (۱۹۴۱ میلادی)، فضای غیرمذهبی حاکم بر ایران نیز دگرگون شد. رهبران مذهبی تبعیدی به میهن باز گشتند و تلاش هماهنگ و سازمان‌یافته‌ای را برای بازگرداندن حجاب و بستن مدارس دخترانه در ایران آغاز کردند.^{۴۴} گویی حکومت استبدادی رضا شاه و جنایات پلیس او تنها یک نماد آشکار داشت، و آن زنان بی‌حجاب بودند. بسیاری از زنانی که علیرغم میل خود مجبور به برداشتن حجاب شده بودند، تحت تأثیر فشار اجتماعی و یا حملات اوباشانی که ملایان بسیج می‌کردند، از نو در حجاب رفتند. بدین ترتیب، بسیاری زنان میانه‌سال و مسن در شهرها پوشیدن حجاب را از سر گرفتند. روحانیون از تمام ابزار موجود برای بستن مدارس دخترانه نیز استفاده کردند و در بعضی شهرستان‌ها به این کار توفیق یافتند. با این حال، خروج رضا شاه فضای انقلابی سال‌های اولیه حکومت او را به ایران باز گرداند

۴۵. نگاه کنید به رونوشت مکاتبات جمعی از ملایان و شکایات زنان بی‌حجاب در مجموعه‌ی اسناد محرمانه‌ی کشف

حجاب در کتاب خشونت و فرهنگ ... ص ۸۵-۸۱

و تضادها و نارضایی‌های اجتماعی و سیاسی نیز فرصت ظهور پیدا کردند. درب زندان‌ها باز شد و فعالان جنبش کارگری و رهبران کمونیستی که از شرایط سخت زندان رضا شاهی جان به‌در برده بودند، از جمله گروه موسوم به پنجاه و سه نفر - یاران دکتر ارانی، آزاد شدند. احزاب سیاسی و دموکراتیک به تجدید سازمان و اعلام وجود پرداختند. آزادی‌های سیاسی و رفع سانسور شدید مطبوعات به احزاب و روزنامه‌های مترقی فرصت داد تا برای حفظ جوهر عرفی‌گرائی دوران رضا شاه به فعالیت‌های تبلیغی بپردازند. روحانیون به نوبه‌ی خود، با استفاده از منابر و سازمان دادن تعرضات فیزیکی به زنان بدون حجاب در اماکن عمومی، کمپین وسیعی برای بازگرداندن حجاب آغاز کردند. با این حال، مقاومت پی‌گیرانه‌ی زنان جوان و بعضی خواهران مسن‌تر آن‌ها در برابر یورش مرتجعین، تلاش برای بازگرداندن حجاب را شکست داد.

اصلاحات محمد رضا شاه

ویژه‌گی دوران سلطنت محمد رضا شاه از ۱۳۲۱ تا اواخر دهه‌ی ۳۰ شمسی، بحران اقتصادی و اجتماعی و عدم ثبات سیاسی بود. این بحران‌ها با جنبش مردمی ملی کردن صنعت نفت ایران به رهبری سیاسی دکتر محمد مصدق به اوج خود رسید، اما سرانجام با کودتای سازمان سیا با همکاری بریتانیا (۱۳۳۲ شمسی، ۱۹۵۳ میلادی) و برکناری دولت ملی مصدق و دستگیری و محاکمه و زندانی کردن او و تحکیم قدرت شاه در برابر جنبش ملی و سوسیالیستی، تا حدود زیادی کنترل شد. با این حال، بحران اقتصادی و اجتماعی ایران علی‌رغم قرارداد جدید تحمیلی نفت و سرکوب مخالفین و کمک‌های مالی و حمایت سیاسی دولت آمریکا همچنان مانع از ثبات سیاسی ایران بود. مشاورین آمریکائی شاه نگران از عدم موفقیت سیاست‌های او و دولت‌های پس از کودتا در حل تضادهای

اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی ایران، شاه را برای انجام اصلاحاتی در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی که به گمان آنان می‌توانست مانع از نفوذ بیشتر شوروی در کشور شود در فشار قرار دادند. "انقلاب سفید" شاه در آغاز دهه‌ی چهل شمسی برای تجدید سازمان اقتصادی ایران در جهت رشد بیشتر روابط سرمایه‌داری، در حقیقت پاسخ طبقه‌ی حاکمه‌ی ایران به بحران هژمونی قدرت بود.

انقلاب سفید و اصلاحات اقتصادی و اجتماعی که در ۱۳۴۲ شمسی (۱۹۶۳ میلادی) آغاز شد، شامل موارد زیر بود: اصلاحات ارضی، ملی کردن جنگل‌ها، فروش سهام کارخانجات دولتی به سرمایه‌داران بخش خصوصی، مشارکت کارگران در سود سهام کارخانجات، تأمین حق رأی برای زنان و تأسیس سپاه‌های دانش و بهداشت. این اصلاحات کاملاً ضروری و بسیار مثبت بود، اما حکومت شاه بی‌آن‌که در ساختار سیاسی و استبداد فردی ایران تغییری بدهد، این اصلاحات را به مرحله‌ی اجرا گذاشت. بدین ترتیب، سیاست ارباب و زور، به‌عنوان روش اصلی انجام اصلاحات به قوت خود باقی ماند. نتیجه آن‌که ایران در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ از لحاظ اقتصادی و بعضاً اجتماعی رشد قابل توجهی کرد. اما از نظر ساختارهای سیاسی از بسیاری از کشورهای مشابه اگر نه بدتر، حداقل بهتر نبود. به عبارت دیگر ویژه‌گی انقلاب سفید شاه، فاصله‌ی عظیم بین نظام اقتصادی و سیاسی کشور، از نظر وجود نهادهای مشارکت سیاسی و تداوم سرکوب همه‌جانبه‌ی حقوق دموکراتیک مردم بود.

این تحولات، همانند دوره‌ی پیشین، بر وضعیت حقوقی و اجتماعی زنان و فعالیت‌های برابری‌خواهانه‌ی آنان تأثیرات متضادی به‌جا گذاشت. پس از انحلال سازمان دولتی کانون بانوان، چندین جمعیت زنان، از قبیل حزب زنان صفیه فیروز و جمعیت زنان، دوباره با رهبری همان زنان طبقات مرفه اعلام موجودیت کرده و بعضی از آن‌ها به انتشار نشریات خود دست زدند، از جمله نشریه‌ی

«زنان ایران» که کسب حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در مشاغل سیاسی از جمله اهداف مهم آن بود.^{۴۶} اما شاید بتوان گفت که سازمان‌های زنان در این دوره به‌طور کلی رادیکال‌تر از دوره‌های قبل بودند؛ هر چند که تقریباً هیچ‌کدام مستقل از احزاب سیاسی وقت نبودند. تشکیل گروه‌های زنان توسط احزاب سیاسی در ۱۳۲۱، گاهی یک نقطه‌ی عطف منفی در تاریخ جنبش حقوق زن در ایران دانسته شده است. به‌طور مثال، غلامرضا انصاف‌پور می‌نویسد: «شهریور ۲۰ با حوادث غیر مترقبه‌ای که با خود برای ملت ما به‌همراه آورد، جریان آرام رستاخیز زنان را در نوسانات تازه‌ای کشاند. زنان ایران برای تحقق بخشیدن به آمال خویش با سازمان‌های مختلف‌المسلک خود با احزاب سیاسی درآمیختند، ولی چون هدف‌هایشان تحت‌الشعاع مبارزات سیاسی آن‌ها قرار گرفت، ظاهراً با آن‌همه کوشش که سال‌ها در راه آن بذل همت نمودند توفیق چشم‌گیری عایدشان نشد.»^{۴۷} این گفته چندان دور از حقیقت نیست. فقدان استقلال از سویی و درگیری در مبارزات سیاسی، و سردرگمی، خصومت و تفرقه‌ای که بر زندگی سیاسی ایران حاکم بود، به فعالیت‌های زنان و کارآیی آن‌ها نیز لطمه می‌زد. باید گفت، تأثیر منفی وابستگی به حکومت دیکتاتوری شاید بدتر از وابستگی به احزاب سیاسی بود.

در سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۱ شمسی شورای عالی جمعیت‌های زنان ایران، متشکل از هفت گروه زنان تحت ریاست اشرف پهلوی، خواهر شاه، تشکیل شد که در سال ۱۳۴۷ نام سازمان زنان ایران را برای خود برگزید. تا وقوع انقلاب بهمن، به‌جز چند سازمان صنفی و خیریه‌ی زنان، این سازمان تنها تشکیلات سراسری زنان بود که برای ایجاد اصلاحات حقوقی به سود زنان تلاش می‌کرد؛ لیکن حوادث پس از

۴۶. آذری، همان، ص ۱۸۰

۴۷. انصاف‌پور، همان، ص ۴۴۵

انقلاب بهمن نشان داد که حمایت دولتی لزوماً، نه به سود سازمان‌های زنان، و نه به نفع اکثریت زنان بود. اولاً، اکثریت زنان جوان شهری، بی‌اطلاع از تاریخ پر فراز و نشیب نسل قبلی فعالین حقوق زنان، حقوق موجود ناشی از اصلاحات را بدیهی می‌انگاشتند و اهمیت تلاش برای اصلاحات بیش‌تر را درک نمی‌کردند. ثانیاً، گروه دیگری از زنان جوان و تحصیل‌کرده با گرایشات ملی و سوسیالیستی، تلاش در جهت رفع تبعیضات جنسیتی را مسائل زنان بورژوا می‌دیدند و آن را از نقطه‌نظر جنبش خلقی تفرقه‌آمیز قلمداد می‌کردند. بسیاری از این زنان به جنبش ضد شاه پیوستند و بعضی متحمل زندان و شکنجه نیز شدند. متأسفانه این تجارب زمینه‌ی ایدئولوژیک جنبش انقلابی‌ای را پدید آورد که ستم بر زن را در مبارزات ضد استعماری و ضد دیکتاتوری تبعی قلمداد کرده و نادیده می‌انگاشت. نقش متضادی که زنان در انقلاب بهمن بازی کردند، یعنی مشارکت آن‌ها در انقلاب علیه رژیم شاه (رژیمی که حقوق اجتماعی و موقعیت حقوقی زنان را در زمینه‌هایی دگرگون ساخته بود)، در حمایت از روحانیت (نیروئی که دهه‌ها فعالانه با اصلاحات حقوقی و اجتماعی به سود زنان مقابله کرده بود) از این زاویه قابل درک است. در این رابطه، اشاره‌ی سعید امیر ارجمند به این‌که «حمایت زنان از جنبش انقلاب اسلامی خودکشی بود»،^{۴۸} از واقعیت به دور نیست.

بررسی ماهیت تأثیرات توسعه‌ی اقتصادی و اصلاحات اجتماعی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ بر وضعیت زنان، شاید بتواند به دو پرسش کلیدی مرتبط با یکدیگر پاسخ دهد: این‌که چرا اکثریت زنان، به‌خصوص زنان از لحاظ سیاسی آگاه و فعال، در جریان انقلاب دارای آگاهی جنسیتی-گروهی نبودند؛ و ثانیاً، چرا آنان عمدتاً تنها به‌عنوان پیروان سیاسی این یا آن گروه عمل کرده و تنها خواسته‌هایی را مطرح کردند که

48. Said Amir Ajomand, *The Turban for the Crown*

رهبران سیاسی تأیید و تصویب می‌کردند؟ اگر این واقعیات، نتیجه‌ی عدم وجود جنبش نیرومند و مستقل فمینیستی بود، دلایل را از سوئی باید در موقعیت زنان ایرانی در عرصه‌ی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایران قبل از انقلاب؛ و از سوی دیگر، استبداد و بسیج زنان به وسیله‌ی حکومت و دولتی شدن مبارزات حقوقی زنان جستجو کرد که به تحریف و بی‌اعتبار ساختن بیش‌تر فمینیسم انجامید. در سنجش موقعیت زنان در مقایسه با مردان معمولاً به چند فاکتور اشاره می‌شود: اشتغال و آزادی‌های فردی؛ حقوق زنان در خانواده؛ دسترسی به آموزش؛ دسترسی به امکانات بهداشتی، به خصوص حق انتخاب در رابطه با تولید مثل؛ مشارکت سیاسی؛ و آزادی فعالیت‌های فرهنگی و هنری.^{۴۹} در رابطه با زنان ایران، چهار عرصه‌ی خانواده، آموزش، اشتغال و مشارکت سیاسی تا حدود زیادی می‌تواند میزان حقوق دموکراتیک زنان را در مقایسه با مردان، و نهایتاً نقش و موقعیت‌شان را در جامعه توضیح دهد.

حقوق زنان در خانواده

در بیشتر جوامع، اساسی‌ترین و مهم‌ترین نقش و مولدترین نوع فعالیت زنان، مادری است و خانواده قلمرو اصلی زندگی آنان تلقی می‌شود. ایران از این بینش جهانی-فرهنگی مستثنا نیست. تفاوت اساسی میان ایران و در حقیقت جوامع عمدتاً مسلمان و دیگر جوامع در این عرصه، به عمر دراز باورها و ارزش‌های اجتماعی حاکم بر روابط زن و مرد و حقوق و مسئولیت‌های آنان، که ریشه در قوانین و ارزش‌های اسلامی دارد باز می‌گردد. هاله افشار به درستی می‌نویسد که

49. Janet Zollinger Vgiele and Audrey Chapman Smack (eds.) *Women Roles and Status in Eight Countries*, New York, London, Toronto John Wiley & Sons, 1984, pp. 5-4.

«زنان در مذهب شیعه اما با دو مشکل اساسی مواجه هستند: اول، متن قرآن و احادیث است که زنان را به قلمرو خانه‌گی حواله می‌دهد و موقعیتی فرودست در مقایسه با مرد برای آنان قائل است. و دوم، تعابیر خاص روحانیت شیعی است که [اغلب] همان حقوقی را نیز که قرآن برای زنان شناخته، نظیر استقلال اقتصادی و آزادی مذهبی را از آنان دریغ می‌دارد.»^{۵۰} با این حال، در ایران تنها قوانین شیعه نیست که تصویر زنان را در خودآگاه مسلمانان معتقد شکل بخشیده و راهنمای عمل آنان در رفتار با زنان بوده است. در حقیقت، نمی‌توان گفت آیا تنها فقه شیعه است که مسئول رفتار اجتماعی و فرهنگی تحقیرآمیز نسبت به زنان در ایران بوده، یا آن که فقه شیعه الگوهای فرهنگی، فکری و رفتاری جامعه‌ی قبل از اسلام ایران را تقویت کرده است. با این حال، قوانین شیعه مضمون ایدئولوژی حاکم و رفتار فرهنگی موجود را به خوبی روشن می‌کند.

به طوری که گفته شد حقوق قانونی زن و مرد در خانواده که در چارچوب فقه شیعه در سال‌های ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ شمسی در قانون مدنی پهلوی اول مدون شده بود، تا اوائل دهه‌ی ۱۳۴۰ شمسی (۱۹۶۰ میلادی)، تقریباً بدون تغییر مانده بود. وظائف زن در برابر شوهر، بر محور تأمین رضایت جنسی شوهر و اجتناب از ناخشنود کردن یا لکه‌دار کردن شرافت او قرار داشت. در تمام این سال‌ها، زنان فعال در تشکلهای حرفه‌ای یا خیریه‌ی خود برای اصلاح مواد قانون مدنی در مورد طلاق و ازدواج تلاش می‌کردند. پس از بحث‌های مفصل درباره‌ی چندین طرح و پیشنهاد قانونی که توسط اتحادیه‌ی زنان حقوقدان ارائه شده بود، و علیرغم مماشات و بی‌میلی دولت - که از عکس‌العمل علما وحشت داشت - اصلاحات مربوط به طلاق، حضانت کودکان و تعدد زوجات، سرانجام در شکل

50. Haleh Afshar, "Khomeini's Teachings and Their Implications for Women" *Feminist Review*, No. 12, Oct. 1982, p. 61.

"قانون حمایت خانواده" در سال ۱۳۴۷ از تصویب مجلس گذشت.^{۵۱} قانون حمایت خانواده مواد موجود در قانون مدنی و فقه اسلامی را کاملاً تغییر نداد، اما با کمی تغییر به سود زنان پذیرفت. مثلاً طلاق که قبلاً به طور یک‌جانبه حق مرد بود، منوط به تصمیم دادگاه شد و زن و مرد هر دو می‌توانستند برای طلاق به دادگاه مربوطه دادخواست بدهند. در مراحل بعدی ترمیم و اصلاح قانون خانواده، دادگاه هم‌چنین مرجع تصمیم‌گیری در باره‌ی حضانت اطفال شناخته شد. پیش از آن کودکان مذکر پس از دو سال، و مؤنث پس از هفت سال متعلق به پدر بودند. در سال ۱۳۵۴ شمسی (۱۹۷۵ میلادی) قیومیت قانونی زن نسبت به فرزندان در صورت مرگ پدر نیز به تصویب رسید.^{۵۲} تعدد زوجات ممنوع نشد، اما محدود و مشروط به رضایت همسر اول و اجازه‌ی دادگاه شد. مسئله‌ی متعه یا ازدواج موقت نیز در قانون حمایت خانواده مسکوت ماند.^{۵۳} علاوه بر آن زن مطلقه پس از مدت عده، حق نفقه نداشت و سهم‌الارث زن

۵۱. دکتر مهرانگیز منوچهریان طرحی از جانب انجمن زنان حقوقدان به مجلس ارائه داد که به تصویب نرسید. در این طرح الغاء کلیه‌ی مواد تبعیض‌آمیز قوانین مدنی و جزائی پیشنهاد شده بود و در عین حال، از طریق به رسمیت شناختن حاکمیت مرد در مواردی مثل اجبار زن به زندگی در مکان مورد انتخاب شوهر، تلاش شده بود از رنجاندن روحانیون خودداری شود. ممنوعیت تعدد زوجات و ازدواج موقت، برابری حق زن و مرد در طلاق و حضانت و قیومیت فرزندان، حق کار خارج از خانه، برابری در ارث و تملک اموالی که طی ازدواج به دست آمده و مواد مربوط به تضمین نفقه پس از طلاق، از مواد برجسته‌ی این طرح بود. نگاه کنید به کتاب دکتر مهرانگیز منوچهریان، وضع حقوقی زن در جهان و طرح قانون خانواده، تهران، ۱۳۴۲، از انتشارات اتحادیه‌ی زنان حقوقدان ایران.

52. Mahnaz Afkhami "Iran: A Future in the Past - The Revolutionary Women's Movement", in Rabin Morgan (ed.) *Sisterhood is Global*, Anchor Books, 1984, p. 331.

۵۳. ازدواج موقت یا متعه سنتی پیش از اسلام و عبارت از قراردادی است بین یک مرد و، زنی که بر اساس مبلغ معین و به مدت معین در اختیار مرد قرار داده می‌شود. مرد و زن پس از خاتمه‌ی مدت قرارداد و یا در صورت تمایل مرد پیش از انقضای مدت، بدون نیاز به تشریفات طلاق از هم جدا می‌شوند. خلیفه‌ی دوم مسلمین، عمر ابن خطاب، پس از مرگ پیغمبر، متعه را ممنوع ساخت. اما مذهب شیعه این سنت را قرن‌ها ادامه داده است. حمایت فقهای شیعه از متعه با این بهانه صورت می‌گیرد که چون غرایز جنسی مرد به بیش از یک زن دائم برای ارضاء خود نیاز دارد، متعه از توسل مرد به خیانت یا فحشا جلوگیری می‌کند. برای بحث در این مورد نگاه کنید به کتاب آیت‌الله علامه طباطبایی، اسلام شیعه، ترجمه و معرفی سیدحسین نصر. هم‌چنین نگاه کنید به:

Shahla Haeri, *Law of Desire: The Temporary Marriage in Shii Iran*, New York: Syracuse University Press, 1989.

هنوز نصف مرد بود؛ شوهر می‌توانست زن را "از اشتغال به هر حرفه‌ای که منافی با منافع خانواده و آبروی او و زن بود" منع کند. (ماده ۱۶)، حق سفر زن به خارج نیز منوط به اجازه‌ی کتبی شوهر بود. علاوه بر آن، قانون جزائی که به مرد حق قانونی می‌دهد که زن "خیانتکار" یا خواهر، مادر و دختر "هرزه"ی خود را برای دفاع از "ناموس" خود به قتل برساند به قوت خود باقی ماند. وجود این قانون، تداوم بخش سنتی است که شرف و حرمت مرد را در گرو پاکدامنی زن - که مفهومی کاملاً قراردادی، تاریخی و اجتماعی است - قرار داده و مشوق خشونت و جنایت علیه زنان و محدود کننده‌ی آزادی رفتار و رفت و آمد زنان بوده و هست.

نکته این است که نیت خیر بهبود حقوق قانونی زنان در خانواده، نهایتاً به تحولات فرهنگی و آموزشی برای تغییر روابط سلسله-مراتبی جنسیتی و نابرابری‌های طبقاتی و اجتماعی نیاز داشت. یعنی مواد قانونی به‌خودی‌خود قادر به تغییرچنین روابطی نیست، مگر آن‌که از طریق آموزش عمومی و سیاست تشویق و ترغیب، و نیز ایجاد شرایط مادی لازم برای استقلال مادی زن، روابط اجتماعی و رفتارهای نوینی جایگزین روابط گذشته شوند. به‌عبارت دیگر، دگرگون ساختن باورها و الگوهای رفتاری در ازدواج و روابط زن و مرد همیشه و همه‌جا بسیار مشکل است و با مقاومت شدید بخش‌هایی از جامعه روبرو است. همان‌گونه که بعضی از پژوهش‌ها نشان می‌دهد هر چه کنترل مادی مرد بر خانواده بیشتر باشد، برای او آسان‌تر خواهد بود تا با دلسرد کردن زن از استفاده از مواد قانونی، تأثیر اصلاحات را خنثی کند. به همین سبب گاهی پیشنهاد می‌شود که اول باید فرصت‌های لازم برای پیشرفت اقتصادی و آموزشی برای زنان، هم‌زمان با تغییر موقعیت حقوقی زن در خانواده فراهم آید، یعنی شرایط اقتصادی و آگاهی زنان خود ضامن اجرای قانون و رعایت برابری حقوقی زن و شوهر گردد. نکته‌ی مهم

در این جا این است که در ایران، نه تنها قوانین اسلامی تقریباً دست-نخورده و به زیان زنان حفظ شد، بلکه شرایط تحقق مواد قانونی تعدیل یافته، از جمله استقلال مادی زن از شوهر نیز به حد لازم فراهم نشد. هر چند که بسیاری از زنان طبقه‌ی متوسط و ممتاز جامعه توانستند با استفاده از قانون جدید خانواده به ازدواج‌های نامناسب و رنج‌آور خود خاتمه دهند و به‌خصوص حضانت فرزندان‌شان را به‌دست آورند، که این دستاورد مهمی بود، اما برای اکثریت زنان که فاقد آموزش، تخصص و درآمد بودند، حق قانونی‌ارائه‌ی درخواست طلاق به دادگاه، حقیقتاً معنای چندانی نداشت. از سوی دیگر، در جامعه‌ای که موقعیت اجتماعی و حرمت زن شدیداً تابع مرد بود، برای یک زن مطلقه و یا مجرد حتی ادامه‌ی حیات خارج از چارچوب خانواده‌ی سنتی مسئله‌ی بسیار دشواری بود، چه رسد به کسب پذیرش اجتماعی و امنیت از تعرض دیگران. نکته‌ی مهم‌تر این است که همین تغییرات قانونی دست و پا شکسته، با مخالفت شدید روحانیت مواجه شد. به‌طور مثال، آیت‌الله خمینی دولت را به‌خاطر تصویب این قانون محکوم کرد و در پیامی خطاب به وعاظ نوشت «از تساوی حقوق اظهار تنفر کنید و از دخالت زن‌ها در اجتماع که مستلزم مفاسد بیشمار است، ابراز انزجار کنید و دین خدا را یاری کنید.»^{۵۴} سایر اصلاحات در زمینه‌ی حقوق زنان نیز با همین مخالفت‌ها مواجه بود. به‌همین سبب، برای خنثی‌ساختن این مخالفت‌ها دولت از اعلام رسمی بعضی از قوانین خودداری می‌کرد. به‌طور مثال، قانونی شدن سقط جنین تنها از طریق بخشنامه‌های داخلی بین وزارت بهداشت، وزارت دادگستری و سازمان زنان اعلام و به‌مورد اجرا گذارده شد.^{۵۵} الغاء اصلاحات قانون خانواده در حقیقت نخستین عمل «انقلابی» رژیم خمینی، بلافاصله پس از انقلاب ۱۳۵۷ بود.

۵۴. «نامه خمینی در پاسخ علمای یزد» اردیبهشت ۴۲، نقل شده در مأخذ قبلی، ص ۱۳۳.

55. Afkhami, M. «Iran: A future in the Past...», pp.333-34

آموزش و پرورش

پیشرفت‌های آموزشی زنان با اصلاحات دوران رضا شاه، از آن‌جمله اجباری شدن تحصیل در دوران ابتدائی شتاب بیشتری گرفت. در این دوران باورهای اجتماعی نسبت به آموزش زنان و حتی وجود دبستان‌های مختلط که از سیاست‌های او بود به تدریج تغییر کرد و مخالفت شدید و بعضاً خشونت‌آمیز ملایان تضعیف شد. افزایش رشد اقتصادی و درآمد نفت، به‌خصوص از سال‌های ۱۳۴۰ به بعد، در دوران پهلوی دوم پیشرفت‌های آموزشی بیشتری را برای جامعه به‌طور کلی و نیز برای زنان میسر ساخت. با این‌حال، دسترسی به آموزش رسمی به‌عنوان عاملی در تغییر موقعیت اجتماعی زنان به دلایل متعدد محدود ماند. اولاً، زنان در مقایسه با مردان، هنوز بخش عمده‌ی جمعیت بی‌سوادان کشور را تشکیل می‌دادند. در سال ۱۳۵۰ که هنوز بیش از ۵۷ درصد جمعیت کشور در روستا بود، طبق آمار یونسکو ۹۱ درصد از زنان روستا، در مقایسه با ۵۱/۹ درصد زنان شهری بی‌سواد بودند.^{۵۶} به‌علاوه، افزایش دستاورد آموزشی زنان بیشتر مربوط به سطح آموزش ابتدائی بود و در این مورد هم سهم زنان روستا به مراتب کمتر از زنان شهری بود. مثلاً در سال‌های ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۳، دانش‌آموزان دختر کمی بیش از ۳۵ درصد کل دانش‌آموزان دوره‌ی ابتدائی در سطح کشور را تشکیل می‌دادند، اما بیش از ۶۴ درصد از آنان دانش‌آموزان مناطق شهری بودند. ناموزونی بین آموزش زنان و مردان در شهر و روستا، در سطوح بالاتر آموزش بیشتر بود و حاصل این ناموزونی، محدودیت دسترسی به سطوح بالاتر آموزشی، عدم دسترسی به درآمد مستقل و ادامه‌ی وابستگی اقتصادی زنان به همسر یا خویشان مرد بود.

درصد دانش‌آموزان دختر در سال ۱۳۵۵ به ۴۱ درصد افزایش یافته بود، بی‌آن‌که

56. UNESCO (1977) Statistics of Educational Attainment and Illiteracy, 1945-1974, Paris, NO. 22, p. 190.

در سطح آموزش دختران روستائی تغییری رخ دهد. نکته‌ی مهم‌تر این‌که علیرغم افزایش دسترسی زنان شهرنشین به سطوح بالاتر آموزش (که ۹۶ درصد از کل دختران دانش‌آموزان دوره‌ی متوسطه را تشکیل می‌دادند)، نظام آموزشی در جهت تحول تقسیم کار سنتی-جنسی، و تغییر انتظارات زنان نسبت به خود و نقش اجتماعی‌شان گام عمده‌ای برنداشت (پدیده‌ای که به‌هیچ‌وجه منحصر به ایران نیست). با توجه به سطح توسعه‌ی جامعه در آن زمان، چند عامل عمده مانع از دسترسی موزون و برابر زنان به آموزش بود. اول، شرایط اقتصادی اکثریت خانواده‌های کم-درآمد که مانع از فرستادن بچه‌ها، به‌خصوص دختران به مدارس بود. حتی پسر بچه‌ها نیز می‌بایست با کار و دستمزد ناچیزشان به بودجه خانواده کمک می‌کردند. کار دختر در خانه، به‌خصوص برای خانواده‌های فقیر حیاتی بود و مانع از فرستادن او به مدرسه می‌شد. هم‌چنین باید از ازدواج دختران در سنین پائین به‌عنوان مانعی برای ادامه‌ی تحصیل دختران سخن گفت. حداقل سن قانونی ازدواج برای دختران ۱۵ سال بود، اما ازدواج در سن کمتر از ۱۵ سال بین خانواده‌های فقیر شهر و روستا بسیار معمول بود و هنوز هم هست. پدر طبق قانون، می‌توانست برای ازدواج دختر خردسال اجازه‌نامه دریافت کند و برای خانواده‌های فقیر، این روش قابل قبولی برای رهایی از بار هزینه‌ی بزرگ کردن بچه‌ها محسوب می‌شد. بالاخره، گسترش مدارس و امکانات آموزشی و معلمین با رشد جمعیت هماهنگی نداشت. آمار رسمی در سال ۱۳۵۰ حکایت از آن داشت که ۴۷ درصد از کودکان هفت-ساله از رفتن به مدرسه محروم بودند.^{۵۷}

همه‌ی این عوامل با توجه به الگوی توسعه‌ی کشور حکایت از آن داشت که

۵۷. نگاه کنید به گزارش سالیانه و ترازنامه‌ی بانک مرکزی ایران، تهران، ۱۳۵۰.

تأثیر رشد آموزشی بیشتر مربوط به طبقات متوسط شهری بود، یعنی خرده بورژوازی سنتی، (بازار، صنعتگران و پیشه‌وران و مغازه‌داران) و خرده-بورژوازی جدید (کارکنان و مواجب بگیران دولتی و بخش خصوصی). با این حال، علیرغم این محدودیت‌ها، می‌توان گفت که دسترسی بیشتر به آموزش رسمی مهم‌ترین دستاورد زنان از توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون ایران بود، یعنی با آن‌که برای اکثریت زنان، جنسیت بیش از هر عامل دیگر تعیین‌کننده‌ی نوع آموزش، کسب تخصص، شغل آینده و انتخاب زندگی آن‌ها بود، با این حال، بسیاری از زنان طبقات متوسط و ممتاز از فرصت موجود برای کسب دیپلم متوسطه یا درجه‌ی دانشگاهی برای اشتغال در دستگاه‌های دولتی یا مؤسسات خصوصی سود جستند. بی‌تردید، کار در خارج از خانه با دستمزد خوب که پاداش مادی آموزش و کسب تخصص است، حق انتخاب و مشارکت زنان در تصمیم‌گیری و قدرت آنان را در خانواده افزایش می‌داد.

اشتغال

در دوران تحت بررسی، فعالیت‌های اقتصادی به‌خاطر مسائل عام اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک با محدودیت‌های معینی مواجه بود. با این‌وجود، رشد صنعتی سریع ایران از آغاز دهه‌ی ۱۳۴۰ و گسترش بخش خدمات و بوروکراسی دولتی، تعداد فزاینده‌ای از زنان را وارد نیروی کار کرد. اما رشد مشارکت زنان در نیروی کار با توجه به امکانات مالی و اجتماعی ایران در آن زمان بسیار کند بود. شاید به این سبب که توسعه‌ی روابط سرمایه‌داری و صنعتی شدن بر مبنای الگوهای موجود و سنتی تقسیم کار جنسی، حدود و اشکال ادغام زنان در نیروی کار را تعیین می‌کرد و قادر به متحول ساختن بنیادین ساختارها و روابط ماقبل سرمایه‌داری و تقسیم کار اجتماعی و جنسی نبود.. بر اساس آمار رسمی

در ۱۳۳۵، زنان ۹/۳ درصد کل شاغلین کشور را تشکیل می‌دادند که در ۱۳۴۵ این رقم تا ۱۳/۷ درصد افزایش یافت، اما در دهه‌ی بعد، عملاً رشد شاغلین زن به نسبت کل جمعیت شاغلین و با توجه به رشد جمعیت ثابت ماند. رقم پائین مشارکت زنان در نیروی کار بعضاً ناشی از آن بود که گرایش غالب در ایران، نظیر تمام کشورهای جهان سوم، این است که سهم فعالیت اقتصادی زنان در بخش غیر سرمایه‌داری یا بخشی که به مکانیسم‌های بازار مربوط نمی‌شود، در آمار رسمی نادیده انگاشته می‌شود.^{۵۸} ناگفته نماند که افزایش مهاجرت مردان به شهرها در جستجوی کار، زن‌ها را مجبور به انجام کارهای سنگین‌تر با ساعات طولانی‌تر می‌ساخت. به عبارت دیگر، توسعه‌ی صنعتی ایران، حداقل برای روستائیان، با افزایش فشارهای فیزیکی و روحی برای کل خانواده، به خصوص زنان همراه بود.

اکثریت زنان شاغل، کارگران صنعتی بودند که به موازات رشد سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی از سال‌های ۴۰ به بعد، هم در صنایع قدیم، و هم صنایع مدرن و به‌مانند دیگر نقاط جهان در مشاغل کم‌مهارت، کم‌دستمزد و موقتی به کار اشتغال داشتند. تعداد زنان کارگر در بخش صنعت، در صنایع سنتی و مدرن از ۳۴ درصد کل نیروی کار صنعتی در ۱۳۳۵ به ۴۰ درصد در ۱۳۴۵ رسید. اما این رقم در ۱۳۵۵ با ۳ درصد کاهش به ۳۷ درصد رسید. این ارقام احتمالاً گویای این واقعی است که با مدرنیزه شدن صنایع قدیمی و ایجاد صنایع مدرن، سهم زنان کارگر در بخش صنعت تا حدی کاهش یافت، و این زنان به بخش‌های

۵۸. برای آگاهی از دلایل حذف زنان از آمار رسمی نیروی کار نگاه کنید به دو اثر زیر:

Loardes Beneria, "Conceptualizing the Labour Force: the Underestimation of Women's Economic Activities" The Journal of Development Studies Vol.7, April 1981, No3.

هم‌چنین، نگاه کنید به:

مقاله‌ی آرلین دل‌افر «جای خالی زنان در محاسبات آماری»، نیمه دیگر، زمستان ۱۳۶۶، صفحات ۲۳-۱۶.

غیر رسمی اقتصاد و خدمات رانده شدند. از سوی دیگر، آمار کلی تنها تعداد زنان شاغل در بخش صنعتی را نشان می‌دهد، اما نوع کارشان که عمدتاً در کارخانه‌های سنتی کوچک با کمتر از ۱۰ کارگر و کارگاه‌های موقتی، فصلی و روستائی بود را نشان نمی‌دهد. تمرکز زنان در کارخانجات و کارگاه‌های کوچک هم‌چنین به معنی محروم ماندن آن‌ها از حمایت قانون کار در مواردی مانند: امنیت شغلی، مرخصی زایمان، و مزد برابر در مقابل کار برابر بود.^{۵۹} به‌علاوه، در کارگاه‌های روستائی ۹۱ درصد از کارگران، شاغلین بدون مزد فامیلی بوده و ۸۵ درصد آنان زن بودند. در صنایع کوچک شهری نیز که از نظر استفاده از ابزار و تجهیزات بهتر و منابع انرژی مدرن‌تر از نوع اول متمایز می‌شود، یک‌سوم کل کارگران، کارگران فامیلی بدون مزد بوده‌اند. به‌عبارت دیگر، آمار رسمی واقعیت سطح نازل اشتغال زنان در روابط مزدی و وجود تقسیم کار جنسی در صنایع ایران را آشکار می‌کرد. یعنی، علیرغم رشد سریع صنایع مدرن، تنها درصد ناچیزی از زنان در این صنایع شاغل بوده، و صنایع سنتی کوچک و روستائی هم‌چنان حوزه‌های اصلی فعالیت کارگران صنعتی زن بودند.^{۶۰}

با این‌حال، سیاست کلی برای افزایش اشتغال زنان عمدتاً مربوط به حضور زنان در بخش خدمات، به ویژه در مشاغل دولتی بود، اما نظیر دیگر بخش‌ها، سهم زنان محدودتر بود. تعداد کارکنان زن در بخش خدمات از ۶/۸ درصد کل کارکنان این بخش در ۱۳۳۵، به ۲۸ درصد در ۱۳۵۶ افزایش حاصل کرد.

۵۹. مثلاً، بر اساس قانون کار کارفرما موظف به ایجاد مهد کودک در کارخانه و تأمین بیمه و بهداشت برای کارگران است، اما کارگاه‌های کوچک که دارای کمتر از ۹ کارگر باشند، از شمول قانون کار معاف هستند.

۶۰. به‌طور مثال: در صنایع تحت پوشش سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران (یعنی بزرگترین شبکه‌ی صنعتی کشور با متجاوز از ۱۱۰ صنعت بزرگ بخش دولتی) کمی بیش از ۱۵٪ درصد کارگران صنایع بزرگ قدیمی و کارگر بر و تنها کمتر از یک درصد (۰/۹۴) کارگران صنایع مدرن آن زن بودند. نگاه کنید به بررسی آماری صنایع تحت پوشش سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران، سازمان مدیریت صنعتی، تهران ۱۳۵۹، صفحات ۲۳ و ۲۴.

منتها، نباید فراموش کرد که این آمار، تعداد عظیم زنان شاغل شهری را که فعالیت اقتصادی‌شان در بخش‌های غیررسمی اقتصادی مانند خدمه‌ی خانه‌گی، فروشندگان دوره‌گرد، دستفروش‌ها، و زنان نظافتچی در خانه‌ها و ادارات را که از حمایت‌های قانونی نظیر حداقل دستمزد، ساعات کار و مرخصی با حقوق نیز محروم بودند، در برمی‌گرفت. اکثریت زنان تحصیلکرده در بخش خدمات به معلمی و مشاغل دفتری و پرستاری اشتغال داشتند. سهم زنان در بخش خدمات دولتی از ۶/۸ درصد کارکنان این بخش در ۱۳۳۵ به ۸/۶ درصد در ۱۳۴۵ و ۲۸ درصد در ۱۳۵۵ افزایش یافت. یعنی با افزایش دسترسی زنان طبقه‌ی متوسط شهری به آموزش عالی و حرفه‌ای، فرصت‌های اشتغال و نوع مشاغل موجود، گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت. با این حال، افزایش سهم زنان تحصیلکرده در مشاغل حرفه‌ای هم به نسبت کل زنان شاغل و هم به نسبت مردان در این مشاغل چندان چشم‌گیر نبود. در سال ۱۳۵۵، ۱۵ درصد کل استادان دانشگاه، ۱۶٪ حقوق‌دانان، ۳٪ مهندسیین و ۱۰٪ پزشکان و دندانپزشکان در مقایسه با ۵۸٪ معلمان مدارس ابتدائی و ۳۰٪ معلمان مدارس متوسطه و ۱۰۰٪ معلمان مهد کودک‌ها و کودکانستان‌ها زن بودند.^{۶۱} البته توزیع زنان در بخش خدمات، از یک الگوی متداول جهانی تبعیت می‌کرد؛ یعنی نگاه داشتن زنان در حاشیه‌ی اقتصاد و ارجاع مشاغل کم مهارت، کم درآمد و کم اهمیت تحت عنوان مشاغل «زنانه» به آنان. در نتیجه، درآمد آن‌ها کمتر از آن بود که بتواند امکان استقلال اقتصادی و ادامه‌ی حیات خارج از چارچوب خانواده را برای آنان میسر سازد.

۶۱. موقعیت زنان در اقتصاد ایران، از انتشارات سازمان برنامه. نگاه کنید به:

E. Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900*

به‌علاوه، در جامعه‌ی مردسالاری که کنترل رفت و آمد و جنسیت زن حرف آخر را می‌زند، در فرهنگی که زنان فقط دختر، خواهر و همسر مردان فامیل خود نبوده، بلکه ناموس اجتماع قلمداد می‌شوند، زنان از آزادی و استقلالی نیز که اشتغال باید ایجاد کند برخوردار نبودند. در حقیقت، به‌جز زنان طبقات زحمتکش که دستمزدشان برای گذران خانواده ضرورت حیاتی داشت، کار زنان طبقه‌ی متوسط معمولاً، نه چندان جدی گرفته شده و نه از نظر اجتماعی لازم تلقی می‌شد. و با آن‌که درآمد زن عمدتاً در اختیار و کنترل مرد قرار داشت، اما از جانب او به‌عنوان درآمدی که تأمین‌کننده‌ی بخشی از مخارج خانواده است تلقی نمی‌شد. از سوی دیگر، زنان شاغل نیز به کار خود از دید مردانه می‌نگریستند و از غفلت در انجام "وظایف" خود در خانه احساس گناه می‌کردند. در خانواده‌های سنتی‌تر و مذهبی، دختر شاغل ممکن بود بی‌مسئولیت یا حتی سبکسر تلقی شده و شانس ازدواج را از دست بدهد. قانون نیز از قدرت مرد بر زن و کار او حمایت می‌کرد و مقرر می‌داشت که زن بدون اجازه‌ی مرد حق اشتغال به کار خارج از خانه را ندارد. چنین اجازه‌ای مشروط به اطاعت زن از ارزش‌های اخلاقی حاکم، یعنی رعایت ساده‌گی چه در لباس و چه در رفتار بود.^{۶۲} با همه‌ی این‌ها، می‌توان گفت که بدون تردید اصلاحات اجتماعی و اقتصادی برای زنان مثبت و مفید بود، حتی اگر تنها معدودی از زنان شاغل از طبقات ممتاز و متوسط از استقلال مالی و شخصی برخوردار شده و از کنترل شدید فرهنگ مرد و پدرسالار ایرانی تا حدود زیادی رهائی یافتند.

۶۲. این نیز گفتنی است که در سال ۱۳۶۵ آیت‌الله خمینی در پاسخ به یک استفتاء مبنی بر این‌که آیا زنان پزشک، دندانپزشک و پرستار بدون اجازه‌ی شوهر حق اشتغال به این حرفه‌ها را دارند اعلام داشت، خود حرفه اشکالی ندارد، اما زن بدون اجازه‌ی شوهر حق خروج از منزل را ندارد.

مشارکت سیاسی زنان

روند توسعه‌ی سرمایه‌داری و تجدد در ایران با استبداد و خشونت سیاسی و قدرت آمرانه‌ی حکومتگران همراه بوده است. با آن‌که پهلوی دوم سعی می‌کرد بسیاری از ارزش‌های «مدرن» سرمایه‌داری و روش زندگی غربی را در ایران رواج دهد، گسترش حقوق و آزادی‌های سیاسی، مسئولیت و پاسخ‌گویی دولت در مقابل مردم، دموکراسی پارلمانی، حکومت قانون و آزادی مطبوعات و اجتماعات و احترام به حقوق فرد را که با رشد جوامع مدرن همراه بوده تحمل نمی‌کرد. به همین سبب با آن‌که اصلاحات سال ۱۳۴۲ و پس از آن به‌خودی‌خود امر مثبتی بودند، اما اجرای اصلاحات توسط رژیم استبدادی و شدیداً متمرکزی صورت می‌گرفت که برای مشارکت مردم در امور مربوط به زندگی‌شان کوچک‌ترین ارزشی قائل نبود. هیچ‌گونه فعالیت سیاسی و انتقاد از رژیم مجاز نبود. در حقیقت، شاه در گفتگوی با خبرنگاران خارجی لاف می‌زد که هیچ اپوزیسیون مجازی در ایران وجود ندارد و او «قدرت آن را دارد که جواب مخالفان را با گلوله بدهد.»^{۶۳} به‌همین سبب نه رضا شاه، و نه پسرش - محمدرضا شاه، هیچ‌کدام از پشتیبانی بدون قید و شرط حتی کسانی که از اصلاحات آنان سود بردند برخوردار نبودند.

در سال ۱۳۴۲ به‌عنوان یکی از اصول شش‌گانه‌ی انقلاب سفید به زنان نیز حق رأی "اعطا" شد. اما در فضای سیاسی‌ای که جامعه از حقوق بشر و آزادی‌های ابتدائی محروم بود و مردم از روند تصمیم‌گیری در همه‌ی زمینه‌ها - به‌طور کلی - کنار گذاشته شده بودند، حق رأی و مشارکت سیاسی زنان، همانند حق رأی مردان در شرایطی که جامعه از کمترین میزان آزادی سیاسی و مشارکت در سیاست‌گذاری‌های کشور برخوردار نبود و ساواک همه چیز، از جمله فعالیت

63. Oriana Fallaci, Interview with History, 1976, New York, Liveright Publishers, pp. 262-287

نمایندگان مجلس و مقامات مهم اداری و سیاسی کشور را زیر نظر داشت، معنای چندانی نداشت. با این حال، این سکه روی دیگری نیز داشت. از زمان تدوین نخستین قانون اساسی ایران در ۱۳۲۴ قمری، کسب حق رأی یکی از موارد مهم مبارزاتی فعالان جنبش زنان بود. زنان در هر دوره‌ی تاریخی که فضای سیاسی اجازه می‌داد، حول کسب حق رأی بسیج می‌شدند. بسیاری از زنان تحصیلکرده و از لحاظ سیاسی آگاه، محرومیت از حق رأی را تحقیر زنان می‌دیدند، زیرا نه تنها زنان از برخورداری از موقعیت و حقوق یک شهروند محروم بودند؛ بلکه عملاً با این محرومیت در زمره‌ی مجرمین و دیوانه‌گان قلمداد می‌شدند. حق رأی حداقل روی کاغذ به نوعی به رسمیت شناختن زن به‌عنوان یک شهروند و برابری او با مردان در مسائل سیاسی و ملی بود. بنابراین، این واقعیت که حق رأی زنان یکی از مواد شش‌گانه‌ی انقلاب سفید شاه بود، نباید به کم بها دادن به اهمیت کسب حق رأی که حاصل سال‌ها مبارزه‌ی زنان فعال بود بیانجامد.

روحانیون و پیروان آن‌ها که از اهمیت نمادین حق رأی زنان و تأثیر روانی برابری حق شهروندی در سایر عرصه‌های زندگی زنان به‌خوبی آگاه بودند، کوشیدند مانع از تحقق آن شوند. در حقیقت، از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا سال ۱۳۴۱، روابط شاه و علما را به علت سکوت مراجع تقلید، می‌توان روابط خوبی دانست. اما ارائه‌ی قانون اصلاحات ارضی و حق رأی زنان سبب عصبانیت علما شد. در واقع، آیت‌الله خمینی از طریق مخالفت با شاه در مورد این دو مسئله در سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۴۱ شمسی بود که اهمیت و شهرت سیاسی یافت. به ابتکار خمینی، ۹ تن از علما طی بیانیه‌ای دخالت زنان در انتخابات را محکوم کردند: «...با این وضع رقت‌بار به جای آن که دولت درصدد چاره برآید، سر خود و مردم را گرم می‌کند به‌امثال دخالت زنان در انتخابات با

اعطای حق به زنها، یا وارد نمودن نیمی از جمعیت ایران در جامعه و نظایر این تعبیرات فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشاء چیز دیگری همراه ندارد... این نحو اختلاط مخالف با عفت و تقوای زن [است]...»^{۶۴}

مفهوم تساوی جنسی از نظر خمینی کفر و توطئه‌ی غرب بود تا اساس نظم اجتماعی ایران را برهم زند. در حقیقت، نفوذ فسادآور غرب مضمون تکراری در تمام بیانیه‌ها و گفتارهای آیت‌الله خمینی بود. تمام تحولات مربوط به زنان و افزایش حضور قابل مشاهده‌ی آن‌ها در اماکن عمومی و ادارات نیز از نظر آیت‌الله خمینی توطئه‌ی غرب برای زدن ریشه‌ی اسلام بود. این دیدگاه، مورد تأیید رهبران ملی-مذهبی در اپوزیسیون شاه مانند مهدی بازرگان نیز بود که با دخالت زنان در سیاست که به گمان او زنان را در معرض اختلافات سیاسی قرار داده و وظائف طبیعی آنان در محیط مقدس خانواده را به خطر می‌افکند مخالف بود.^{۶۵}

در برابر اعتراض علما نسبت به رسمیت شناختن حق رأی برای زنان، شاه تصمیم به فراندوم ملی گرفت تا نشان بدهد که مردم ایران خواهان اصلاحات هستند. در بهمن ۱۳۴۲ اعلام شد که به زنان حق رأی داده می‌شود. شورش‌های ماه محرم که اغلب از آن‌ها به‌عنوان تمرین نهائی برای انقلاب ۱۳۵۷ یاد می‌شود، سه روز به طول انجامید و منجر به درگیری‌های خونین بین پلیس و تظاهرکننده‌گان در چندین شهر، از جمله در قم شد. رژیم موفق شد با بازداشت رهبران جنبش، و تبعید آیت‌الله خمینی به ترکیه و سپس به عراق، غائله را خاتمه دهد. پس از آن، ابزارهای ایدئولوژیک رژیم به کمک ابزارهای سرکوب و ارعاب برای ساکت کردن مخالفین وسیعا به‌کار گرفته شد. رژیم، به ویژه از

۶۴. نظریه‌ی مراجع قم در اسفندماه ۱۳۴۱، صحیفه نور، جلد ۱، نقل شده در سیمای زن در کلام امام خمینی ... ص ۱۳۶.

۶۵. ایران تایمز، شماره ۹۱۸، خرداد ۱۳۶۸.

طریق ایجاد سازمان‌ها و احزاب دولتی، به گسترش حضور ایدئولوژیک خود در جامعه همت گماشت تا برای خود پایگاه توده‌ای و مشروعیت کسب کند. ایجاد سازمان زنان ایران در سال ۱۳۴۵ و تشکیل «جامعه اندیشمندان ایران» و سرانجام حزب رستاخیز در سال ۱۳۵۳ از زمره‌ی این فعالیت‌ها بود که از سویی به قصد جذب ایدئولوژیک گروه‌ها و اقشار وسیع‌تری به سمت رژیم و ارباب مخالفان از سوی دیگر انجام شد.

با این‌همه، کلیه‌ی این اقدامات اما تنها به افزایش گسست عمیق‌تر اکثریت جامعه از رژیم انجامید. مشارکت سیاسی زنان نیز در دو حوزه‌ی کاملاً متضاد صورت می‌گرفت. در یک سو، "سازمان زنان ایران" بود که تحت کنترل دولت و متشکل از زنان برگزیده و طبقه‌ی متوسط و مدافع رژیم بود و فعالیت‌هایش با سیاست‌های رژیم مغایرتی نداشت و پذیرش منفعلانه مردسالاری و تقسیم کار جنسیتی و کارهای خیریه مشخصه فعالیت‌های آن بود. سازمان زنان علیرغم استفاده‌ی وسیع از ماشین تبلیغات رژیم، نتوانست بخش بزرگی از زنان روشنفکر طبقه‌ی متوسط را به خود جلب کند، هر چند که از طریق ایجاد مراکز رفاه خانواده در شهرها با زنان زحمت‌کش ارتباط داشت. در سال ۱۳۵۵ شمسی، سازمان در حدود هفتاد هزار عضو داشت. بسیاری از گروه‌های متشکل صنفی معلمان، پرستاران و کارکنان دولت به‌طور اتوماتیک عضو سازمان زنان شده بودند.^{۶۶} هدف مبارزه‌ی فعالین سازمان زنان، دستیابی به اصلاحات حقوقی در چارچوب همان محدودیت‌های تعیین شده‌ی دولت بود؛ و نه مردسالاری و اختلافات جنسیتی را به‌طور جدی زیر سؤال می‌برد، و نه به سایر اشکال سلطه و نابرابری اجتماعی اعتراض می‌کرد. تنها معدودی از زنانی

۶۶. الیز سناساریان، همان مأخذ، صفحات ۸۵ و ۸۶

را که در سازمان زنان فعال بودند می‌توان از نظر برداشت‌های فمینیستی دارای آگاهی ایدئولوژیک دانست. این ناآگاهی اکثریت زنان سیاسی روشنفکر در اپوزیسیون را هم شامل می‌شد که در سوی مقابل قرار داشتند. به نظر اینان، حتی طرح مسائل خاص زنان به مبارزه‌ی ملی لطمه می‌زد و باعث اختلاف می‌شد. بدین ترتیب، می‌توان گفت که چه اعضاء سازمان زنان که تمام دغدغه و حتی حرفه‌شان تلاش در جهت بهبود شرایط زندگی زنان بود، و چه فعالان زن در اپوزیسیون، فاقد انگیزه‌ی تئوریک و عملی یا قابلیت لازم برای طرح و بحث مسئله‌ی ستم بر زن در ایران بودند.

عدم وجود جنبش واقعی فمینیستی‌ای که بتواند منافع عام زنان را مطرح کند و گفتمان لازم را برای بحث برابری جنسیتی در زمینه‌ی خاص فرهنگی-اجتماعی ایران توسعه دهد پی آمدهای تلخی به‌همراه داشت. در حقیقت، رژیم شاه به‌علت عدم تحمل جنبش‌های غیر مذهبی ملی‌گرایانه، سوسیالیستی و فمینیستی، ظهور پوپولیسم اسلامی را به‌عنوان تنها آلترناتیو رژیم خود تسهیل کرد و یا به عبارتی، در غیبت سازمان‌های مستقل دموکراتیک زنان، اتحادیه‌های کارگری و احزاب غیر دولتی، این شبکه‌ی وسیع انجمن‌های مذهبی بودند که کار جذب جوانان را در انحصار خود گرفته بودند. به نوشته‌ی سعید امیر ارجمند در حدود سال ۱۳۵۲ شمسی، تنها در تهران ۳۲۲ نوع مرکز مذهبی و حسینیه برای برگزاری مراسم و اعیاد مذهبی و بیش از ۱۲،۳۰۰ مجمع یا انجمن مذهبی وجود داشت.^{۶۷} در دوران بحرانی اواخر دهه‌ی ۵۰ مجامع اسلامی به ابزار مؤثر بسیج توده‌ها علیه رژیم شاه تبدیل شدند.

67. Said Amir Arjomand, p. 92.

۳ فصل

مردان روشنگر و امر رهایی زن

فصل سوم

مردان روشنفکر و امر رهایی زن

از اواخر قرن نوزدهم و سال‌های نخست قرن بیستم، بحث حقوق زنان، به‌خصوص آزادی از قید حجاب اسلامی و دسترسی به آموزش، بخش مهمی از مبارزه‌ی روشنفکران خردگرای آن دوران، برای قبولاندن ضرورت تجددگرایی، زدودن خرافات و کسب دانش، به‌عنوان راه حل مشکلات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران بود. انتقاد از قوانین شرع اسلامی درباره‌ی زنان یکی از مطالب محوری نوشته‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲ - ۱۸۷۸ میلادی) بود. آخوندزاده، که به گفته‌ی خودش «کل ادیان را بی‌معنی و افسانه حساب می‌کرد»^{۶۸}، منتقد بی‌باک اعتقاد مسلمانان به «سخنان پوچ نسنجیده در ترازوی عقل»، از جمله پذیرش کورکورانه‌ی بسیاری از آیه‌های قرآن در باره‌ی کردار پیغمبر در ارتباط با زنان بود که راهنمای عمل مسلمانان شده است. او با تحلیل بی‌پرده این کردار، ازدواج اجباری، حجاب، چند-همسری و محرومیت زنان از آموزش و فعالیت اجتماعی را، به امید بازنگری و اصلاح پاره‌ای انگاره‌های دینی با زبانی روشن مورد بحث قرار می‌داد.^{۶۹} میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۹۶-۱۸۵۲)، از پیشگامان مبارزه‌ی قلمی علیه اعتقادات خرافی اسلامی نیز حکومت استبدادی، فساد پادشاهان و جباریت روحانیون را از عوامل عقب‌مانده‌گی اقتصادی و اجتماعی ایران می‌دانست که شرایط را برای مداخله و تجاوز بیگانگان فراهم آورده‌اند.^{۷۰} به گمان کرمانی، یکی از نمادهای این وضعیت رقت‌بار، شرایط زندگی زنان بود که در ایران قبل از اسلام، از برابری با مردان و

۶۸. میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، تهران انتشارات امروز ۱۳۶۲، ص ۳۲

۶۹. همان، صفحات ۱۱۹-۱۳۵

۷۰. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۴۹، ص ۱۵۷.

همه‌ی حقوق، جز فرماندهی ارتش برخوردار بودند. پس از حمله‌ی اسلام بود که زنان به برده‌گی کشیده شده و در کنج خانه‌ها محبوس و از فعالیت در همه‌ی عرصه‌ها منجمله تجارت، علم و هنر محروم شدند. ازدواج‌های فرمایشی با یک غریبه و چند-همسری، عشق و همبستگی را تبدیل به کینه و دشمنی بین زن و مرد می‌کرد. از دید کرمانی، این زندگی توأم با محرومیت، حتی بر ظاهر فیزیکی زنان ایران تأثیر می‌گذاشت. «زن زیبا، با وقار و شاداب ایرانی که در کتاب‌های مربوط به ایران عهد باستان و حجاری‌های باستانی آمده، تبدیل به موجودی رنگ‌پریده، اخمو، خمیده، کمرو و ترسو شده.»^{۷۱} از نظر او، این‌ها همه نشانه‌های بارز درهم آمیزی مذهب، سیاست، و خودکامه‌گی روحانیت بود.

حجاب زنان و محرومیت آنان از آموزش رسمی و از فعالیت اجتماعی، به‌عنوان نشانه‌ی عقب‌مانده‌گی ایران از قافله‌ی تمدن، صفحات نشریات مخالف دولت در تبعید، مانند حبل‌المتین و صوراسرافیل را به کرات به‌خود اختصاص می‌داد. در حقیقت در دوران مشروطیت، گفتگو از حقوق زن، آزادی از قید حجاب، بیرون آوردن زنان از چار دیواری خانه و جایگزینی روابط غیر دموکراتیک و سلسله-مراتبی درون خانواده با روابط مدرن، و مبتنی بر برابری، گرایشی عمده در میان روشنفکران بود. اصلاحات اجتماعی دوران رضا شاه که در فصل پیش به آن‌ها اشاره شد، از نظر بسیاری از زنان و مردان تجددگرا پاسخی لازم به سود زنان به پاره‌ای از این مشکلات بود. در دوران پس از خلع رضا شاه از سلطنت نیز بلافاصله مقاومت زنان تحصیلکرده در قبال یورش روحانیون، از جمله تلاش‌شان برای بازگرداندن حجاب یا تعطیل مدارس دخترانه، از پشتیبانی مردان و احزاب مترقی وقت برخوردار بود. هدف بررسی حاضر، توجه دادن به این نکته است که علیرغم وجود تضادهای ایدئولوژیک و سیاسی میان سه نیروی عمده در صحنه‌ی سیاسی کشور پس از

۷۱. همان صفحات ۱۹۵-۱۹۴

مشروطه (ملی‌گرایان، چپ سوسیالیستی و ملایان)، اختلاف بر سر حقوق قانونی و اجتماعی زنان در هیچ‌یک از جنبش‌های عمده‌ی مردمی نیمه‌ی قرن بیستم، به مسئله‌ای کلیدی و غیر قابل‌سازش تبدیل نشد. دلیل عمده برای این موضوع، وجود نوعی وحدت نظر اعلام‌نشده بین ملی‌گرایان لیبرال و ملایان، برای دستیابی به اهداف سیاسی بود، که مواضع آنان در مورد حقوق زنان را توجیه می‌کرد. هم در دوران انقلاب مشروطه در اوائل قرن بیستم، و هم در جنبش ملی‌کردن صنعت نفت در سال‌های ۱۳۳۰ شمسی، مبارزه‌ی ملی‌گرایان برای محدود کردن قدرت مطلقه‌ی سلطنتی - عاملی که دست بیگانگان را در اقتصاد و سیاست کشور باز گذارده و در نتیجه مانع از رشد بورژوازی ملی شده بود - مورد پشتیبانی بعضی از روحانیون معتبر قرار داشت. این مبارزات، با خواست ملایان علیه تمرکز قدرت دولتی و گسترش دستگاه اداری و ارتش هماهنگ بود. اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، نگرانی عمده‌ی روحانیون، شتاب عرفی شدن جامعه و نهادهای حقوقی و قضائی، خطر نفوذ فرهنگی غرب و دگرگونی اخلاقی و رفتاری جامعه، به‌خصوص در رابطه با زنان بود که آن‌را نتیجه‌ی مستقیم نفوذ فرهنگی غرب می‌دانستند. به عبارت دیگر، آنان با امید بازگرداندن روال گذشته و نفوذ پیشین خود به جنبش می‌پیوستند. این نکته، مورد اشاره‌ی بعضی از پژوهشگران تاریخ ایران نیز بوده است، از آن جمله، «نیک‌ی کدی» می‌نویسد مشارکت روحانیون از انقلاب مشروطه به امید افزایش قدرت خودشان بود. «اما وقتی معلوم شد که به این هدف دست نخواهند یافت سیاست‌شان عوض شد و به نبرد با عرفی کردن جامعه و دست‌اندازی دولت به امتیازات و اختیارات‌شان پرداختند»^{۷۲}

به طور کلی، سبک و سنگینی وزنه‌ی سیاسی هر یک از دو نیروی سیاسی،

72. N.R. Keddie, 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran' in N.R. Keddie (ed.) *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500* New Haven: Yale University Press, 1978. P. 227.

(ملی‌گرایان و روحانیون) و صراحت‌شان در مخالفت با موقعیت زنان مدرن طبقه‌ی متوسط جدید، به شرایط سیاسی مشخص هر دوره‌ی تاریخی، و امکان یا عدم امکان فعالیتِ نیروی سیاسی مهم دیگر، یعنی چپ بستگی داشته است. به‌طور مثال، در دوران نهضت ملی شدن صنعت نفت و اوج نفوذ حزب توده، پیش از کودتای ۱۳۳۲ (۱۹۵۳ میلادی)، دکتر محمد مصدق، یا برای حفظ ظاهر و جلب حمایت تجار بازار و بخش‌های سنتی جامعه، و یا به‌خاطر باورهای شخصی خود با حساسیت‌های مذهبی روحانیون، به زیانِ خواسته‌های حقوقی زنان کنار می‌آمد. مقاومت دکتر مصدق در برابر تقاضای گنجاندن حق رأی زنان در لایحه‌ی جدید انتخابات، و یا تصمیم کابینه‌ی او در ممنوع کردن فروش مشروبات الکلی از آن جمله بودند. بعضی از ملی‌گرایان، مانند مهدی بازرگان، که بعدها اولین نخست وزیر منتصب خمینی پس از انقلاب ۱۳۵۷ شد و همراهان او در نهضت آزادی، افرادی مذهبی بودند و با بسیاری از ارزش‌های روحانیت هماهنگی داشتند. به‌عنوان مثال، در اوائل سال‌های ۴۰ شمسی در تضاد بین دولت و علما بر سر حق رأی زنان، نهضت آزادی چنانچه گفته شد طرف خمینی را گرفت. روشنفکران و احزاب چپ اما به‌جز در انقلاب مشروطه هیچ‌گاه وارد اتحاد سیاسی با روحانیون نشدند. در حقیقت، رابطه‌ی سوسیالیست‌ها با روحانیون پیوسته در بهترین حالت رابطه‌ای تنش‌آمیز بود. انزجار متقابل آن‌ها به معنای احتیاط از جانب چپ‌ها و دشمنی از جانب روحانیون بود. روشنفکران چپ در مورد حق رأی زنان و دسترسی آنان به آموزش و کار خارج از خانه، اختلافات جدی با هر دو نیروی سیاسی، به‌خصوص با ملایان داشتند. اما اختلافات در مورد حقوق زنان به دو دلیل در مقایسه با اختلافات دیگر فرعی بود. اولاً، با هراس از واکنش شدید ملایان، پشتیبانی از حقوق زنان را تنها به موضوعاتی محدود می‌کردند که سبب آزردگی اقلیت سنتی که تحت نفوذ ملایان قرار داشتند

نشود. به عبارت دیگر، در جهت حفظ وحدت میان نیروهای ضد امپریالیست، حقوق زنان در خانواده مانند دوران پس از انقلاب ۱۳۵۷، فدای سایر اهداف «مهم‌تر» سیاسی می‌شد. به همین سبب، چپ به ناچار با ملاحظه‌ی بسیار از حقوق زنان دفاع می‌کرد و درباره‌ی مباحث مهم‌تر، اما جنجال برانگیز در ارتباط با حقوق زن در خانواده ((مثل حق طلاق، حضانت، تعدد زوجات، ازدواج موقت یا مسائل دیگری که با آزادی و اختیار فردی زنان مربوط بود)، برخورد محتاطانه‌ای داشت.

نکته‌ی مهم و قابل توجه در اینجا این است که در برخورد محتاطانه و یا سازشکارانه‌ی روشنفکران فعال در نیروهای سیاسی، تنها نمی‌توان بر استراتژی سیاسی آنان تکیه کرد و سلطه‌ی ارزش‌ها و باورهای جنسیت‌گرا بر وجدان مردان و زنان ایرانی را از نظر دور داشت. به عبارت دیگر، دیدگاه روشنفکران ایران، جز اقلیتی معدود، اعم از فعالین سیاسی و غیر سیاسی، مذهبی یا سکولار درباره‌ی رفتارهای اخلاقی شایسته‌ی زنان و نقش‌های مناسب جنسیتی، با مخالفان سیاسی‌شان تا حدودی مشابهت داشت. ظنین این مشابهت را باید در نگاه خصمانه‌ی فرهنگ سیاسی مسلط ایران نسبت به مبارزه‌ی زنان برای کسب حق انتخاب و اختیار در زندگی خصوصی و اجتماعی و سکسیسم عریان بسیاری از باصطلاح روشنفکران و انتقادات کوبنده‌شان از رفتارها، ارزش‌ها و ظاهر زنان متجدد دید. این دیدگاه است که آشکارا یا پنهانی، مستقیم یا غیرمستقیم، آگاهانه و یا ناخودآگاهانه، فرودستی موقعیت زنان در محدوده‌ی خانواده و اجتماع و سیاست را پذیرفته، و در برابر دموکراتیزه کردن روابط خانوادگی مقاومت می‌کرد.

یکی از مردان سکولار، منتقد روحانیت و درعین حال سنتی در رابطه با حقوق زن، مورخ نامدار «احمد کسروی» بود که نبردش علیه خرافه‌ی مذهبی و روحانیون

سرانجام در دهه‌ی ۳۰ شمسی به قیمت جان‌اش تمام شد. او در سال ۱۳۲۳ شمسی در جزوه‌ای تحت عنوان «خواهران و دختران ما»^{۷۳}، در انتقاد از حجاب - به عنوان سنتی پیش اسلامی که در جوامع اسلامی رواج یافته - می‌نویسد که این سنت اشرافی پیش از اسلام اعتقادات و اعمال خرافی را در میان زنان شیوع داده و افق دید آن‌ها را نسبت به مسائل خانه و خانواده محدود ساخته. با این حال، با آن که کسروی در مخالفت با حجاب و چند-همسری با زنان همراه بود، اما دیدگاه بسیار محافظه‌کارانه و جنسیت‌گرائی در باره‌ی ورود آنان به سیاست، حرفه‌ی قضا و حتی خدمت در دولت داشت. او بر این باور بود که خدا زن و مرد را برای وظائف متفاوتی خلق کرده و کار خارج از خانه کار زن نیست. زنان حتی نباید وارد آموزش مباحث فلسفی شوند. او مشخصاً زنانی را که به قول او صبح سحر به طرف اداره می‌دوند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: «مگر شما کار و زندگی و وظیفه‌ی نگهداری از شوهر و بچه‌تان را ندارید؟» به نظر کسروی طبیعت زن را برای زائیدن و پرورش فرزند خلق کرده. مرد به لباس تمیز و غذا احتیاج دارد.^{۷۴} کسروی به دانش آموختن و مشارکت کردن زنان در فعالیت‌های سیاسی در راه اهداف ملی (مردان) معتقد بود اما هواداران حق رأی زنان را مورد انتقاد قرار می‌داد که «نغمه ناموزون ساز می‌کنند.» او هم‌چنین زنان "آزاد شده" را به خاطر زیاده‌روی در مصرف لوازم آرایش و لباس و رفتار نامناسب در میهمانی‌ها و مجالس رقص سرزنش می‌کرد. در حال و هوای سال‌های ۱۳۲۰ در این گفته‌ها کم‌ترین حسن نیتی وجود نداشت.

در کارهای ادبی و تحقیقی آن دوره معمولاً بحث مربوط به حقوق زنان و روابط زن و مرد مسکوت بود، مگر برای انتقاد از نادانی یا زیاده روی زنان. اگر

۷۳ احمد کسروی، خواهران و دختران ما، چاپ دوم، مریلند، ۱۹۹۲، صص ۳۱-۱۳

۷۴. همان، ص ۴۸

در کتاب‌های تاریخی از زنان یادی می‌رفت برای ستایش از فداکاری‌های آنان در راه میهن و حمایت از مردان بود، یا نکوهش از نقش مخرب آنان در فجایع و شکست‌های ملی. به‌طور مثال، باستانی پاریزی در کتابش در باره ایران دوره صفوی به جای پای زن در شکست جنگ‌ها و سقوط سلسله‌های سلطنتی حتی در تاریخ ایران باستان اشاره می‌کند. او به خوانندگان توصیه می‌کند که «هیچگاه نفوذ مخرب زنان» و نقش آلت جنسی را در تاریخ فراموش نکنند. او حتی در قالب گذاشتن پای زنان در چین را تأیید می‌کند؛ چرا که زنان عامل همه فسادها و درگیری‌ها در جهان هستند.^{۷۵} باستانی پاریزی روشنفکری سکولار بود.

آثار مهم ادبی این دوره نیز سرشار از طنین این بینش زن‌ستیزانه بود. نمونه‌ی گویائی از این جهان‌بینی مرد-محور را می‌توان در آثار نویسنده‌ی سکولار و متجددی چون صادق هدایت نیز یافت. نویسنده‌گانی چون هدایت، هم‌چون بسیاری از روشنفکران زمان خود رابطه‌ی دوگانه‌ای با «تجدد» داشتند، که یکی از نمادهای بارزش زنانی بودند که از زندان حجاب و تا حدودی از محرومیت‌های اجتماعی آزاد شده بودند. بسیاری از تحلیل‌کننده‌گان آثار هدایت به درستی بر تصویر مخدوش، ناقص و بدبینانه‌ی او از زن در داستان‌هایش - در دورانی که ایران نخستین قدم‌ها را به سوی تجدد برداشته و زنان اجازه‌ی حضور اجتماعی می‌یافتند - انگشت گذاشته‌اند. هدایت در داستان‌های خود نه تنها، به قول محمدعلی کاتوزیان، «چهره‌ی دلپذیری از زن به دست نمی‌دهد»،^{۷۶} بلکه بیش از آن، در جهان‌بینی زن‌ستیز او که بین تجدد و سنت گرفتار آمده، زنان تنها دو هویت می‌توانند داشته باشند، زن «لکاته» و زن «اثیری». «زن اثیری موجودی است تسلیم، ساکت و خیالی، و در نهایت مرده. زن لکاته درست نقطه‌ی مقابل

۷۵. باستانی پاریزی، م، سیاست و اقتصاد در عصر صفوی، تهران، انتشارات صفی‌علی‌شاه، ۱۳۵۰، صفحات ۲۷۶-۹۵.

۷۶. <http://homakatouzian.com/?p=542>

چنین زنی است.» در این ارزش‌گذاری توهین‌آمیز، اگر زن ارزش‌های جنسیتی مربوط به پاکدامنی، سکوت و حدشناسی را بپذیرد، زن خوب است و چون تندبسی بر ستون رفیع قرار می‌گیرد و اگر به قواعد مردسالارانه گردن نهد، شایسته‌ی تحقیر و توهین است. «زن بد مورد استفاده قرار می‌گیرد و به‌دور انداخته می‌شود. او سزاوار این رفتار است.»^{۷۷} نکته این است که الگوئی که نویسندگان چون هدایت از زنان ترسیم کرده‌اند، بیان‌گر چیزی بیش از رابطه‌ی متضادشان با تجدد و «تصویر خردگرایی تجدد از انسان بود.»^{۷۸} می‌توان گفت که این نگاه، بیان‌گر نگرانی و اضطراب مردان از روابط سنتی-جنسیتی بود که در حال زیر و زبر شدن بودند. و تأسف آور آن که الگوی لکاته-اثری آنان از زن، نه تنها بر آثار نویسندگان دیگر، بلکه بر وجدان خواننده‌گان بی‌شمار داستان‌های آنان نیز تأثیر خود را باقی گذاشت.

به دنبال کودتای سازمان سیا و تثبیت تدریجی قدرت پهلوی دوم، و به خصوص با سرعت گرفتن رشد سرمایه‌داری و سیاست مدرنیزاسیون کشور، و افزایش نفوذ فرهنگی و اقتصادی غرب، به خصوص ایالات متحده، در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و در رفتارهای فردی اقشار مرفه و طبقه‌ی متوسط مدرن، زن‌ستیزی پنهان و آشکار زیر ماسک مخالفت با دیکتاتوری و نفوذ بیگانه، در میان بعضی از روشنفکران صاحب‌نام مخالف رژیم شدت بیشتری گرفت. یعنی، پشتیبانی از حقوق فردی و قانونی زنان جای خود را به این ادعا داد که آزادی زن پدیده‌ای

۷۷. چتاک اوغلی، چیدم، «زن در بوف کور هدایت و سنگ صبور چوبک»، ۱۳-۲۴.

İ. Ü. Şarkiyat Mecmuası Sayı 1-2012) 20)

<https://dergipark.org.tr/download/article-file/10528>

هم‌چنین نگاه کنید به مقاله‌ی ناصر و فاضل عباس‌زاده، در فصلنامه‌ی تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر شماره پیاپی: بیست و چهارم - تابستان ۱۳۹۴.

۷۸. میلانی، عباس، «تجدد و تجدید ستیزی در ایران»، مجموعه مقالات، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۲، صفحات، ۲۱۷ - ۲۱۶.

غربی و ناهمگون با جامعه‌ی ایران است. هم‌چنین، زنانی که ندای آزادی‌طلبی سر می‌دادند و می‌کوشیدند از میان هنجارهای خفقان‌آور فرهنگی، روزنه‌ای به سوی آزادی پیدا کنند، به‌عنوان غرب‌زده‌گانی که به فرهنگ خود پشت کرده‌اند محکوم می‌شدند. این عقب‌گرد فکری و سیاسی دلایل متعددی داشت. از آن‌جمله، تمرکز توجه همه‌ی نیروهای مختلف سیاسی بر نفوذ سیاسی و اقتصادی غرب؛ کینه‌ی روشنفکران معترض نسبت به شاه و همه‌ی سیاست‌های فرهنگی و سیاسی رژیم او که پس از کودتای ۲۸ مرداد فرموده‌ی اربابان امپریالیست دانسته می‌شد؛ دیکتاتوری و فقدان آزادی‌های سیاسی که امکان ایجاد تشکل‌های مستقل زنان برای مقابله مستمر و سازمان‌یافته علیه این برخوردها را سد کرده بود. هرچند زنان تحصیل‌کرده و از نظر فکری و بینشی توانمند، در اپوزیسیون رژیم کم نبودند، اما با توجه به سلطه‌ی فرهنگ مردسالارانه‌ی حاکم بر فضای روشنفکری، یا در حقانیت این بینش زن‌ستیزانه تردید نمی‌کردند، و یا اعتماد به نفس لازم را به دلیل حاکمیت همین فرهنگ، برای مقابله با آن نداشتند. مخالفین نظرات یک سویه‌ی زن‌ستیزانه در میان ملی‌گرایان و معترضین چپ نیز بسیار بودند، اما از آن‌جایی‌که امر آزادی زنان را از الویت‌های عدالت‌جوئی و دموکراسی‌خواهی نمی‌دانستند، در برابر نظریات مزبور سکوت اختیار می‌کردند. به‌عبارت دیگر، با گسترش مدرنیزاسیون ایران و دگرگونی نسبی و وضعیت اجتماعی و اقتصادی زنان در سال‌های ۴۰ شمسی، جهان‌بینی جنسیت-محور روشنفکرانه نیروی بیشتری گرفت. افزایش مشارکت زنان در نیروی کار و دسترسی آنان به آموزش به وضوح به ایجاد یک جمعیت رو به رشد زنان طبقه‌ی متوسط انجامید که حضور آنان در جامعه برای بسیاری از مردان تهدیدکننده و برهم‌زننده‌ی آرامش بود. به‌عبارتی، ظهور زن «مدرن»، پیدایش یک تغییر کیفی در گفتمان روشنفکران مرد را به همراه داشت. زن «مدرن» ابزار رسوخ فرهنگی غرب و

حتی عامل امپریالیسم شد. به قول نیره توحیدی، «غرب‌زدگی» بیماری ملی و زن غرب‌زده انتقال دهنده ویروس این بیماری بود.^{۷۹} زن، این موجود پر عاطفه و مادر مهربان که بهشت زیر پای او بود، حال تبدیل به سمبل فساد، تنزل اخلاقی و عارضه‌ی ملی شد. گناه بحران فرهنگی و اجتماعی یک‌سره به گردن زنان گذاشته شد. بدین‌ترتیب، نوستالژی یا حسرت زن ساده‌ی روستائی در ذهن بسیاری از روشنفکران به ظاهر سکولار، مثل جلال آل احمد چنبره زد.

با توجه به شکست جنبش‌های ملی و سوسیالیستی، نوشته‌های آل احمد، عضو پیشین حزب توده و سپس نیروی سوم، به‌عنوان یکی از منابع اصلی بینش پوپولیستی در ایران، با حال و هوای تیره و تاریک از کودتا همانگی کامل داشت. گرایش ضد غربی و ضد صنعتی شدن جلال آل احمد و حسرت او از دوران طلائی گم شده گذشته، و دعوت‌اش به بازگشت به اصل و نسب اسلامی، به گرایش پوپولیستی یا عوام‌زده‌ی اسلامی اعتبار سیاسی و ایدئولوژیک بیشتری بخشیده و آن را برای بخش بزرگی از جمعیت جذاب‌تر کرده بود. کتاب غرب‌زدگی او ادعای نام‌های بود علیه نفوذ تکنولوژیک و فرهنگی غرب، از دیدی واپس‌گرا. او بر هجوم ماشین به روستاها که سبب ریشه‌کن شدن دهقانان از زمین و شهرنشینی‌شان شد دل می‌سوزاند و تضادهای ناگزیر برخاسته از سرمایه، تکنولوژی و ارزش‌های غربی، از جمله آزادی زنان را مورد انتقاد قرار می‌داد. آل احمد می‌نویسد که با تحقق این آزادی ما فقط موفق شدیم لشکر مصرف‌کننده‌گان پودر و ماتیک - یعنی محصولات غربی - را خلق کنیم: «... در حقیقت ما چه کرده‌ایم؟ به زن تنها اجازه‌ی تظاهر در اجتماع را داده‌ایم. فقط تظاهر. یعنی خودنمایی. یعنی زن را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است به ولنگاری کشیده‌ایم، به کوچه آورده‌ایم. به

۷۹. نیره توحیدی، مسئله زنان و روشنفکران، در نیمه دیگر، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۶۸، صص ۷۴-۵.

خودنمایی و پی‌بندوباری واداشته ایم. که سر و رو را صفا بدهد و هر روز ریخت يك مد تازه را به خود ببندد و ول بگردد. آخر کاری، وظیفه‌ای در اجتماع، شخصیتی؟! ابدأ؛ یعنی هنوز بسیار کم‌اند زنانی از این نوع.»^{۸۰}

فرد غرب‌زده در زبان عوام‌زده و زن ستیز آل‌احمد، فردی است بی‌اعتقاد، بی‌شخصیت، بی‌ایمان، بی‌هدف، پا در هوا و بی‌تخصص. از آن بدتر، آدم غرب‌زده «زن‌صفت (افیمنه) است.» از نظر آل‌احمد هر مؤسسه‌ی مدرنی که در کشور ایجاد شده، از مؤسسات انتشاراتی، دانشگاه گرفته تا حتی بیمارستان‌ها، همه و همه محل حضور روشنفکران خیانتکار است. زنانی که در این مؤسسات کار می‌کنند مستحق توهین و نکوهش‌اند. اشاره‌ی غیرمنصفانه و توهین‌آمیز او به زنانی که به‌عنوان منشی در نهادهای دولتی کار می‌کردند، نه تنها بیان‌گر برخورد خصمانه‌ی او نسبت به زنان مدرن است؛ بلکه نشان از بی‌اطلاعی محض و عاری از همدردی او از شرایط واقعی زندگی و دشواری‌های زندگی زنان در محیط‌های کار بود: «این علیا مخدرات نمونه‌ی بارز غرب‌زدگی در این جامعه‌اند... اگر علیا مخدره، منشی به دردی می‌خورد که چرا خودش مسئولیت اداره‌ی او را ندارد. و اگر به دردی نمی‌خورد و فقط زینت‌بخش اتاق انتظار است که چه عرض کنم...»^{۸۱}

گرایش پوپولیستی آل‌احمد با پس‌زمینه‌ی زن‌ستیزانه‌اش بر بسیاری از اهل نظر و پژوهش دوران تأثیر گذاشت. یک نمونه‌ی تأسف‌آور رضا براهنی، نویسنده و شاعر سکولار و تنها کسی است که کوشیده بود شرایط دشوار زندگی زنان و ماهیت تاریخ مذکر ایران را در کتابی به‌همین عنوان نشان دهد و در تحلیل خود از حذف زنان در تاریخ ایران و رفتار مردانه بر یکی از مهم‌ترین تابوهای فرهنگی ایران - جنسیت مردانه انگشت‌گذارده و از اشتغال ذهنی مردان با سکس‌سخن

۸۰. جلال آل‌احمد، غرب‌زدگی، تهران، ن. د ۱۹۸۴، ص ۷۰

۸۱. همان، صص ۱۳۶

بگوید. او به مضمون سکسی لطیفه (جوک) های ایرانی اشاره کرد که پیوسته زنان یا پسر بچه ها را هدف می گیرد و نوشت که گفتگوهای مردها به محض این که زنی وارد جمع می شود، کاملاً مضحک می شود. تمام حواس شان معطوف به این می شود که چه گونه با این زن جفت شوند.^{۸۲} جالب است که با این حال، براهنی نیز نهایتاً زنان را به خاطر تسلیم در برابر تهاجم فرهنگی غرب و از خود بیگانه گی و بحران فرهنگی سال های ۵۰ مورد سرزنش قرار می دهد. او در انتقاد به ارزش هایی که «آن ها» به «ما» تحمیل کرده اند می نویسد که زنان غرب زده از مردان غرب زده تر، بی اراده تر، دهن بین تر و بی ریشه تر و بی فرهنگ ترند.^{۸۳} البته نه در نوشته های براهنی و نه از آن دیگران روشن نمی شود که چرا زنان فقط وقتی صفات و ویژه گی های منفی مطرح است، از مردان پیشی می گیرند. شاید به این دلیل که زنان غیر سنتی و مدرن، «حد خود» را نمی شناختند. و با آن که تحولات ساختاری ایران در آن دوران سرشار از تبعیضات جنسی بود و اتوریتتهی مردانه را به چالش نمی کشید، صرف حضور زنان در عرصه ی عمومی، تهدیدی برای اتوریتته و امتیازات مردان در خانواده و اجتماع بود.

برخورد جامعه ی "به اصطلاح" روشنفکر و متجدد ایران به فروغ فرخزاد که از تسلیم شدن به انتظارات اخلاقی آنان سر باز می زد، به وضوح پیش فرضها و انتظارات فرهنگی جنسیت گرای محافظ فرهنگی ایران را آشکار می کند. فرخزاد از این که جنسیت خود را نفی کند و خلاقیت و زندگی خود را بر اساس ارزشها و اخلاقیات مرد-محور سامان دهد، سرپیچی می کرد. به قول فرزانه میلانی، در شعر فرخزاد «مرد هاله ی مرموزش را از دست می دهد و با همه ی ضعفها

82. Baraheni, Reza, *The Crown Cannibals, Writings of Repression in Iran*, New York, Vintage Books, 1977, p. 47

۸۳. همان، به نقل از مقاله یاد شده از نیره توحیدی

و تضادهایش باز نموده می‌شود... و از احساسات، نرمش و باروری زن گنج می‌شود.^{۸۴} در حقیقت، بسیاری از مردان روشنفکر به فروغ و شعر او به سختی برخورد می‌کردند. مایکل هیلمن در بیوگرافی فروغ فرخزاد به درستی به «کوتاه نظر» بودن منتقدین فرخزاد و رفتار نادرست این بخش تحصیلکرده، لیبرال و طرفدار حقوق بشر جامعه‌ی ایران اشاره می‌کند. هیلمن می‌نویسد هیچ یک از این مردان متدین نبودند و قضاوت‌شان مبتنی بر آموزه‌های قرآن و شریعت نبود، اما علیرغم لفاظی درباره‌ی حقوق و برابری زنان، قادر نبودند در روابطشان با فرخزاد احساس و رفتار برابر داشته باشند.^{۸۵} فرخزاد به خاطر صراحت در زندگی شخصی، ویژه‌گی زنانه‌ی شعرش و سرپیچی از زندگی بر پایه‌ی سنت‌های اخلاقی مرد-محور بهای سنگینی پرداخت. این نکته در یکی از نامه‌هایی که از اروپا نوشته به خوبی مشهود است: «من می‌خواستم یک «زن»، یعنی یک موجود انسانی باشم. می‌خواستم بگویم من هم حق تنفس و ابراز وجود دارم. اما دیگران می‌خواستند فریاد مرا در گلو و نفس‌ام را در سینه خفه کنند. آن‌ها اسلحه‌ی لازم را پیدا کردند و من دیگر نمی‌توانستم بخندم... برای این که بتوانم توان و قدرت خندیدن دوباره را پیدا کنم تصمیم ناگهانی گرفتم که بین خود و آن فضا فاصله بیندازم.»^{۸۶}

فرخزاد آگاهی، شجاعت و امکان مالی آن‌را داشت تا علیرغم این فشارها به دلخواه خود زندگی کند و صدای مستقل خود را حفظ کند. اما محدود زبانی بودند که این امکانات را برای یک زندگی مستقل و بدون مداخله‌ی قیم‌مآبانه‌ی مردان داشتند. یعنی برای اکثر قریب به اتفاق زنان هنرمند و نویسنده به مراتب

84. F. Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, 1992, pp. 40-137.

85. M. Hillmann, *A Lonely Woman: Forugh Farrokhzad and her Poetry*, Washington DC, Mage Publishers, 1987, pp. 24 and 144

۸۶. همان مأخذ، ص ۳۱.

آسان‌تر بود تا با نفی جنسیت و زنانه‌گی خود در بین روشنفکران پذیرفته شوند. بگذریم که بسیاری از آنان نیازها و تمناهای خود و نیز خلاقیت فکری خود را با دید مردانه می‌دیدند.

آیا نباید این نمونه‌ها را نشانه‌ی محدودیت ذهنی و سکسیسم نهادینه شده‌ی فرهنگ مسلط در ایران دانست که تنها دو گونه زن را می‌شناسد. گونه‌ی اول، زنی است آگاه به کمبودهای جسمی، روحی و محدودیت‌های خود؛ او کم می‌گوید و کم می‌طلبد. این زن ناتوان، احساساتی، و وابسته است. مرد خود و ارزش‌های مردانه را تحسین می‌کند. آگاه به خطر جدی نشان دادن تمایلات جنسی خود، این‌چنین زنی انفعال را در خود نهادینه کرده. او نیازها و تمایلات خود را به‌خاطر مردش و آبروی او سرکوب می‌کند. او رابطه‌ی متقابل، احترام و فردیت را در ازدواج مطالبه نمی‌کند و در سکوت و با متانت رنج می‌برد. این، زنی است که در فرهنگ عامه، مورد احترام و ستایش است. گونه‌ی دوم، زنی است که درست نقطه‌ی متقابل این صفات را دارد. او دارای شخصیتی قوی، مستقل و آگاه به توانائی‌های خود است، برای ارزش‌های مردانه، چه در زندگی خصوصی یا اجتماعی چندان ارزشی قائل نیست و سنت‌ها و باورهای مرد-محور را محکوم می‌کند. این‌چنین زنی به نیازها و خواسته‌های خود آگاهی دارد، سعی در کتمان آن‌ها ندارد و از ابراز آن‌ها نیز خودداری نمی‌کند. زن اولی، به‌خاطر کمبودهایش ستایش می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد. دومی، به‌خاطر توانمندی‌اش مستوجب سرزنش، انتقاد و تنبیه است. سنت روشنفکری ایران برای دگرگون کردن این دو تصور عمده از زنان و یا افشای منافع خاص اقتصادی و سیاسی که به این تصورات دو گانه دامن می‌زند، تلاش چندان‌ی نکرد. تصورات جنسیتی، صرف نظر از بعضی استثنائات، در میان روشنفکران همه‌گیر بود.

نکته این‌جا است که رد پای فرهنگ پیچیده و متضادی را که هم نافی سکس و

هم مجذوب سکس است، در ذهنیت بسیاری از روشنفکران غیر مذهبی ایران می‌توان مشاهده کرد. بعضی از روشنفکران با نفوذ ایران برای تصورات جنسیت‌گرا دلیل تراشی کرده و برای باورها و رفتارهای جنسیتی، پوشش سیاسی روشنفکرانه ساختند و آگاهانه یا ناآگاهانه، معیارهای جنسیتی در زندگی اجتماعی و سیاسی را پاسداری کردند. از این جهت، در طبعی جلوه دادن و تقویت سلسله-مراتب جنسیتی و مرد برتر نقش تعیین‌کننده داشتند. پذیرش زنان به‌عنوان موجوداتی مستقل با منافع و نیازهای متمایز و مستقل، و تمایلات و خواسته‌های مشروع و پذیرش توان فکری و سیاسی او در گفتمان روشنفکران غیر مذهبی، چه لیبرال، ناسیونالیست جایی نداشت. حتی روشنفکران چپ یعنی پی‌گیرترین مدافعین برابری حقوق زنان و از میان برداشتن موانع دسترسی زنان به آموزش، اشتغال و مشارکت در اجتماع، از بیماری مزمن سکسیسم و اخلاقیات دوگانه، بری نبودند. شاید به این سبب، شوربختانه، نتوانستند مشابَهت پاره‌ای از داورهای جنسیت‌گرایانه‌ی خود و نیروهای رادیکال اسلامی‌را، با وجود تفاوت‌های اساسی در تئوری و برنامه‌شان در زمینه‌ی سیاست جنسی ببینند و یا این‌که پرداختن جدی به مسئله‌ی حقوق زنان در شرایط مشخص جامعه‌ی ایرانی در دوران انقلاب را چندان عاجل نمی‌دانستند و مشوق یا هوادار گسترش آگاهی فمینیستی نبودند. هر دو نیروی سیاسی به‌شدت با فردیت زن و صدای مستقل، و خودمختاری زنان مخالف بودند. بسیاری از زنان فعال سیاسی نیز که در چارچوب اخلاقیات مرد-محور کار می‌کردند، از تأثیرات فرهنگی‌ای که فداکردن خواسته‌ها و صدای زنان را می‌طلبد برکنار نبودند. هنجارهای جنسیت‌گرای فرهنگی‌ای که از یک نسل به نسل دیگر انتقال می‌یافت، آنان را به رهاکردن جنسیت خود و خواسته‌های خود رهنمون شد. این بافت فرهنگی که مبتنی بر اتوریته‌ی مرد و فرمانبری زن بود، در سازمان‌دهی استراتژی و عمل انقلابی روشنفکران فعال در باره‌ی جنبش

زنان تعیین‌کننده بود. اکثریت فعالین زن زیر بار این فرهنگ، ارزش‌ها و گفتمان مردانه رفتند و در نتیجه، نتوانستند درک کنند که برابری جنسی و دموکراتیزه شدن روابط زن و مرد پیش‌شرط جامعه‌ی دموکراتیکی بود که آنان می‌خواستند بنا کنند.

۴ فصل

اسلام گرایان و حقوق زنان

فصل چهارم

اسلام‌گرایان و حقوق زنان

زنانی که در اواخر دهه‌ی ۵۰ شمسی (۱۹۷۰ میلادی) به انقلاب پیوستند چند گروه بودند که وعده‌های انقلابی به‌دلایل متفاوتی برای آنان جذابیت داشت. برای زنان زحمتکش و محروم و حاشیه‌نشینانی که اکثراً بی‌سواد بودند، وعده‌ی آب و برق مجانی، لغو محدودیت ساختن سر پناه در زاغه‌های اطراف تهران، بخشودن بدهی‌های بانکی، و توزیع عادلانه‌تر درآمد نفت، دورنمای بهبود شرایط مادی زندگی را می‌داد و آنان را به پیروی از مردان‌شان به پشتیبانی از انقلاب، تحت رهبری روحانیت هدایت می‌کرد. تبعا این گروه، نه چندان به موقعیت خود به‌عنوان زن از يك طبقه‌ی اجتماعی خاص آگاهی داشتند، و نه لزوماً جذب ایدئولوژی اسلامی شده بودند.

گروه دیگر، عبارت بودند از زنان شهری طبقه‌ی متوسط سنتی، با خواست‌ها و نگرانی‌های متفاوت. سلطه‌ی باورهای سنتی مذهبی و فرهنگی و نقش‌های جنسیتی مستقر در خانواده، این گروه از زنان را در مقابل سیاست‌های تجددگرای رژیم شاه و فشارهای روحی ناشی از تغییر روابط اجتماعی، مقاوم کرده بود. اکثریت زنان وابسته به خانواده‌های بازاری و مغازه‌داران کوچک، تحصیلات مختصری داشتند و معتقدات فرهنگی و مذهبی شوهران و پدران‌شان را که به مساجد و حسینیه‌ها تردد داشتند، پذیرا بودند. این معتقدات، برای تقسیم کار جنسی و تفاوت‌های حقوقی و اجتماعی زن و مرد حقانیت قائل بود و این زنان، ارتش چادر-سیاهان حامی روحانیت را تشکیل می‌دادند که در ماه‌های آخر انقلاب خیابان‌های تهران و دیگر شهرهای عمده را در کنترل داشتند.

گروه سوم، متشکل از زنان جوان تحصیل‌کرده‌ی طبقه‌ی متوسط جدید و سنتی

شهری بود که بعضی از آنان تمایلات ناسیونالیستی، سوسیالیستی، و یا مذهبی رادیکال داشتند و یا صرفاً از زورگویی حکومتیان ناراضی بودند. دلائل پیوستن آن‌ها به انقلاب و حمایت‌شان از آن، در بسیاری موارد همان دلایل و خواست‌های مردان هم طبقه‌شان بود که کمتر به مسائل اقتصادی، و بیشتر به نفوذ روایت‌های سیاسی و ایدئولوژیک مربوط بود. آن‌ها خواستار سرنگونی رژیم شاه و پایان بخشیدن به سلطه‌ی اقتصادی و سیاسی خارجی بودند و در غیاب آلترناتیو بهتر، و با توجه به گفتمان زیرکانه، ملایم و اطمینان‌بخش خمینی در تبعید، رهبری او را پذیرا شده بودند. در فقدان آگاهی جنسیتی و عدم دسترسی به خواست‌ها و آلترناتیوهای فمینیستی و زن‌باورانه، متوجه نبودند که جنبشی که درصدد بازسازی نقش‌های سنتی جنسی و بازگرداندن شرائط اجتماعی گذشته است، نمی‌تواند به آرمان‌های دموکراسی‌خواهانه و عدالت‌جویانه‌ی جامعه‌ی متحول شده‌ی ایران پاسخ گوید. بسیاری از آنان که باورهای مذهبی داشتند، مانند مردان هم طبقه‌ی خود در غیبت گروه‌های مجاز، به انجمن‌های اسلامی و مساجد کشانده شدند. برخی از این نهادها از جمله حسینیه‌ی ارشاد، برداشتی از اسلام را ارائه می‌دادند که مدعی آلترناتیوی انقلابی در برابر سوسیالیسم و ناسیونالیسم برای حل بحران اقتصادی-اجتماعی این دوران بود. تبعاً نبود گفتمان و سازمان‌های مستقل فمینیستی و این که چپ از هر گونه تریبونی برای ارائه‌ی بینش خود در این زمینه محروم بود، گفتمان پوپولیستی یا عوام‌گرای شیعی را برای جوانان جذاب می‌کرد. به علاوه، سرکوب سیاسی که هرگونه تشکل و گفتگویی را خارج از حوزه‌ی نهادهای مذهبی و یا نهادهای رسمی حکومتی ناممکن می‌ساخت، مانع از آن بود که زنان فعال ماهیت مردسالار و محافظه‌کارانه‌ی جنبش انقلابی تحت رهبری خمینی را ببینند و در برابر گفتمان و سیاست‌های برتری‌طلبانه‌ی جنسیتی آن بایستند.

تصویر زنان در گفتمان پوپولیستی شیعه^{۸۷}

پوپولیسم اسلامی، یا روی آوری به «راه حل اسلامی» برای بازگرداندن دوران موهوم طلائی گذشته، متأثر از همان شرائطی بود که وجه مشترک بسیاری از کشورهای خاورمیانه در دوران جنگ سرد بود. تجدید حیات اسلام بمثابه «ایدئولوژی اصالت»، آن‌طور که «بسام تیبی» به درستی در تحلیل خود به کار می‌گیرد، پاسخی به شکست ایدئولوژی‌های وارداتی ناسیونالیسم، سوسیالیسم و ایدئولوژی‌های جهان سومی بود. این رویکرد، بیان‌گر بحران هویت و به قول «تیبی» بیان فلاکت اقتصادی و فقر فرهنگی مسلمانان بود.^{۸۸} گرایش به اصالت فرهنگی از طریق حیات بخشیدن دوباره به فرهنگ بومی و ایده‌آلیزه کردن سنت‌های گذشته در مقابل ارزش‌ها و مدل‌های فرهنگ غربی، پس زمینه‌ی توسعه نیافته‌گی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی این جوامع است. پوپولیسم اسلامی، به‌ویژه پوپولیسم شیعی در بسیاری جنبه‌ها به سایر جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های پوپولیستی، از جمله فاشیسم شباهت دارد. بسیاری از عناصر ایدئولوژیک و روانی فاشیستی در پوپولیسم شیعی به‌ویژه

۸۷. پوپولیسم یا عوام‌گرایی یا عوام‌زده‌گی نوعی دموکراسی توتالیتر یا استبدادی (authoritarian democracy) و یا ایدئولوژی‌ای بر ضد سیاستمداران حرفه‌ای، با تکیه بر رابطه میان یک رهبر سیاسی پر جاذبه (charismatic) و عامه‌ی مردم تعریف شده. بعضی پژوهشگران آن را «سیاست ترس» (politics of fear) نامیده‌اند، از آن‌رو که رهبران پوپولیست (عوام‌گرایان) معمولاً با هدف قرار دادن کسانی مشخص یا سیاست‌های معین، از طریق ترساندن و تهییج احساسات مردم و تقدیس ریاکارانه‌ی توده‌ها به بسیج آنان می‌پردازند. یکی از ویژه‌گی‌های مهم ایده‌آل‌های پوپولیستی، ماهیت فرا طبقه‌ای آن است، یعنی توان آن در جذب طبقات و اقشار گوناگون مردم، حول گفتار و هدف معین target است. مثلاً در ایران، خمینی با (سوء) استفاده از احساسات مذهبی و ناسیونالیستی مردم، و هدف قرار دادن استبداد پادشاهی و دنباله‌روی آن از سیاست‌های اقتصادی و به‌خصوص فرهنگی غرب، با سخنان ساده و بدون پیچیده‌گی‌های مفهومی که برای توده‌ها قابل درک بود، رهبری جنبش ملی و ضد استبدادی را در ماه‌های آخر پیش از انقلاب به‌دست آورد. در غرب نیز سیاستمداران پوپولیست با هدف قرار دادن، فساد سیاستمداران حرفه‌ای و یا حمله به مهاجرین به‌عنوان عامل بیکاری و دشواری‌های اقتصادی کارگران و طبقه‌ی متوسط فقیر، به موفقیت‌های انتخاباتی دست می‌یابند. از نظر تاریخی، پیامد به قدرت رسیدن پوپولیست‌ها همه‌جا، استقرار حکومت استبدادی، سرکوب اتحادیه‌های کارگری و سوسیالیستی، دشمن جلوه دادن جنبش زنان، جوانان، هم‌جنس‌گرایان، و بستن روزنامه‌های مستقل و تعقیب روزنامه‌نگاران منتقد است.

88. Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988, p.51

بعد از آن که به ایدئولوژی دولتی بدل شد، قابل مشاهده است. از آن جمله است، وفاداری بی‌قید و شرط توده‌ها به رهبر سیاسی، تقدیس رهبر، یا به قول «ویلهم رایش» «هیجان روانی و جسمانی، هیجانی، هم‌چون لذت هم‌خواه‌گی، هنگامی که توده‌ها خود را تسلیم سخنان رهبر عزیزشان می‌کنند.»^{۸۹} از دیگر شباهت‌های قابل ذکر میان فاشیسم و عوام‌گرایی اسلامی، جذابیت هر دو برای افراد کم‌سواد، گذشته‌گرایی و بزرگداشت سنت‌های از دست‌رفته، دشمنی با سیاستمداران و با نظام حقوقی سکولار، خصومت با لیبرالیسم و سوسیالیسم، با روشنفکری و با آزادی‌های شخصی و جنسی است. به‌علاوه جرم‌گرایی، مذهب زده‌گی، تأکید بر رابطه‌ی مستقیم رهبر و توده‌ها، تظاهر به مشارکت مستقیم همه‌گانی، تک‌حزبی، نژاد پرستی، بی‌حرمتی به حقوق اقلیت‌ها، و بی‌تحملی نسبت به مخالفین سیاسی نیز از ویژه‌گی‌های هر دو ایدئولوژی اند. بارزترین نمونه‌ی نزدیکی دو دیدگاه فاشیستی و بنیادگرایی اسلامی در باره‌ی زنان، فریفته‌گی سید قطب - از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اسلام‌گرایی - به نظرات بیولوژیست فاشیست آلمانی، «الکسی کارل» است که زنان را موجوداتی پست‌تر از مردان می‌انگاشت. سید قطب که خود «موفق به ازدواج نشده بود»، سخت تحت تأثیر اثبات «علمی» کمبودهای ذهنی زنان شده بود. گفتنی است اغلب آثار این بنیادگرای اسلامی به فارسی ترجمه شده است.^{۹۰}

پوپولیسم اسلامی از نظر وسواس افراطی نسبت به گناه و آرزوی بخشش گناهان

89. W. Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1970) pp. 144-70-104, 75-34.

با آن که توصیف‌های رایش از رفتارهای فاشیستی عاری از اشکال نیست، اما چگونه‌گی تشریح علائم بیماری و الگوهای متفاوت رفتاری آن بسیار جالب توجه است.

۹۰. نگاه کنید به مآخذ زیر:

Rahnema, S., "Radical Islamism and Failed Developmentalism" in *Third World Quarterly*, Vol. 29, No. 3, 2008, p. 489

نیز با فاشیسم قابل مقایسه است. انتشار روزانه‌ی «وصیت‌نامه‌های شهدا»، نوشته‌ی پسران جوانی که در دهه‌ی ۶۰ شمسی در جریان جنگ ایران و عراق کشته شدند، نمونه‌ی بسیار جالبی در این راستا است. در تمام این وصیت‌نامه‌های سوزناک، این نوجوانان از والدین خود به‌خاطر گناهان نابخشودنی خود تقاضای بخشش کرده و اظهار می‌کردند که آنان به استقبال مرگ می‌روند، زیرا تنها مرگ می‌تواند روح و جسم آنان را تطهیر کند. باید پرسید گناهان این نوجوانان معصوم و اغلب نابالغ که از طریق فریب و تهییج احساسات مذهبی به‌کام مرگ فرستاده می‌شدند چه می‌توانسته باشد. خصومت نسبت به آزادی زنان و تشویق به تشکیل خانواده‌ی پُر جمعیت و پُر بچه و تکیه بر روابط نزدیک فامیلی-مذهبی از ویژه‌گی‌های دیگر دو ایدئولوژی فاشیسم و اسلام‌یسم است. هر دو ایده نئولوژی مادر شدن را مهم‌ترین وظیفه‌ی زن می‌دانند و تصویر زن ایده‌آل، متمرکز بر نقش مادری او- یعنی زائیدن و پرورش دادن کودکان و تداوم دهنده‌ی نسل و ملت است.

درست همین باور در باره‌ی زن (و کمبودهای طبیعی) او بود که ملایان را در سال ۱۳۴۲ در ایران علیه حق رأی و مشارکت سیاسی زنان بسیج کرد. ایده‌ی تساوی حقوقی و اجتماعی زن و مرد برای آنان کفر محض و توطئه‌ی غرب بود. سخن گفتن از نفوذ فسادآور غرب، یکی از نکات مورد علاقه‌ی خمینی بود که در پاسخ به اصلاحات شاه اعلام داشت: «هر کس به تساوی حقوق زن در ارث و طلاق و مثل اینها که جزء احکام ضروری اسلام است معتقد باشد، اسلام تکلیفش را تعیین کرده است.»^{۹۱} او در جای دیگر باز اظهار داشت: «من متأسفم از اینکه

۹۱. نظریه‌ی مراجع قم در اسفند ۴۱. صحیفه‌ی نور، جلد ۱، ص ۳۱. نقل شده در کتاب سیمای زن در کلام امام خمینی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۳۴.

در مملکت اسلامی، برخلاف قانون اساسی، اوراق ضاله مخالف با نص قرآن و ضروریات دین مقدس نشر می‌شود و دولت‌ها از آن پشتیبانی می‌کنند. کتاب انتقاد که به ردّ قرآن مجید نوشته شده و طرح قانون خانواده که برخلاف احکام ضروریه اسلام و خلاف نص کلام الله مجید طرح و منتشر می‌گردد و کسی نیست از دولتها استیضاح کند.^{۹۲}

نکته‌ی قابل توجه این است که رژیم شاه علی‌رغم پاره‌ای اصلاحات قانونی به سود زنان، قدمی آموزشی و آگاهی دهنده برای مقابله با باورها و معیارهای جنسیت‌گرا و زن‌ستیز اسلامی برنداشت. در اصل، رادیوی دولتی، برنامه‌های منظم مذهبی رادیویی و خطابه‌های روحانیون و روایت‌ها و راهنمایی‌های اخلاقی مذهبی را به دور افتاده‌ترین نقاط کشور انتقال می‌داد. یعنی دسترسی به نظرات روحانیون در این باب، منحصر به کتب تخصصی فقهی نبود. از آن مهم‌تر، در شرایطی که روشنفکران لیبرال یا سوسیالیست غیر مذهبی، و حتی کسانی که با نظام حاکم در سازمان دولتی زنان همکاری داشتند، در مورد حقوق زنان امکان طرح نکته‌ای مهم یا انتقادی برای گفتن نداشتند، و درحالی که فعالان سوسیالیست بحث در باره‌ی حقوق و موقعیت زنان را به بعد از پیروزی انقلاب ضد امپریالیستی و سوسیالیستی موکول کرده بودند، ایدئولوگ‌های اسلامی پوپولیست، بحث حقوق زنان را در دستور کار خود قرار داده و حول آن فعالین زن و مرد را در مقابله با سیاست‌های تجددگرای فرهنگی - اجتماعی شاه بسیج می‌کردند. کسانی چون مطهری و شریعتی نقش تعیین کننده‌ای در تقویت نارضائی‌های جوانان، از جمله زنان خانواده‌های سنتی ایفا می‌کردند. آنان متدین و غیر متدین را با زبان ساده و قابل فهم در این باره مورد خطاب قرار می‌دادند.

۹۲. هشار به ملت در مورد به خطر افتادن اسلام و استقلال کشور در ۱۳۴۳، همان مأخذ، ص ۱۷۰.

درون‌مایه‌ی گفتمان سیاسی این دو، و سایر متدینین شیعه در سال‌های قبل از انقلاب، بیزاری از دگرگونی‌های مربوط به موقعیت زنان، ظاهر زنان و رفتار اجتماعی آنان بود. این بینش با گرایش‌ات عوام‌زده و پوپولیستی دیگر نیروهای سیاسی که مشکلات کشور را تنها در نفوذ اقتصادی و سیاسی غرب در ایران خلاصه می‌کردند، هم‌جهت بود. "آزادی زن"، هم در گفتمان مذهبی، و هم غیر مذهبی آشکارترین نشانه‌ی نفوذ غرب و "فرهنگ وارداتی" شناخته می‌شد. بی‌تردید، بسیاری از مردان از این نشانه‌ها که امتیازات آنان را در مهم‌ترین عرصه‌ی قدرت و کنترل مرد، یعنی خانواده به چالش می‌کشید، بیمناک و دل‌آزرده بودند. روحانیونی چون خمینی و مطهری روحیات مردان سنتی ایرانی را خوب می‌شناختند و سخنان آنان بیان‌گر اضطراب و نگرانی‌های احساسی مردان عادی جامعه بود. گفتار آنان در ستایش روابط گذشته‌ی زن و مرد، که همه به مسئولیت‌ها و نقش‌های جنسیتی خود واقف بودند، به ناراضیان اقشار سنتی روحیه می‌داد. بعضی از مردم‌شناسان آشنا به فرهنگ ایران، به استفاده از استعاره‌ی زن در موعظه‌های اسلامی در اواخر سال‌های ۵۰ اشاره کرده‌اند. «گوستاو تایس» می‌نویسد: «در این موعظه‌ها امت اسلام به زنی باکره و پاکدامن تشبیه می‌شد که غرب ناپاک به او تجاوز کرده و یا زنی خیانتکار که با جامعه‌ی غربی سر و سری به هم زده و سر همسرش را کلاه گذاشته.»^{۹۳} به قول او، چنین موعظه‌هایی درست دل‌نگرانی مردان در مورد روابط جنسی و دوپاره‌گی روانی در ارتباط با زن و احساس مردانه‌گی و قدرت جنسی‌شان را قلقلک می‌داد. تلاش برای به حرکت در آوردن توده‌ها از طریق مرتبط ساختن میهن و خانواده، و غرور ملی با شرف خانواده، تنها منحصر به فرهنگ ایرانی یا شیعی نبود.

93. Gustav Thaiss "The Conceptualization of Social Change Through Metaphor" in Journal a Asian and African Studies, XIII, 1- 2, 1978, p.12.

«ویلهم رایش» نیز در تحلیل فاشیسم به همین نکته، یعنی مرتبط ساختن ملت با مفاهیم مادری و خانواده اشاره می‌کند. او می‌نویسد خانواده «ملت کوچک است ... بنابراین عواطف ناسیونالیستی تداوم مستقیم وابستگی خانوادگی است و ریشه در وابستگی افراطی به مادر دارد.»^{۹۴} رایش نشان داده که چه‌گونه رهبران فاشیست آلمان برای جلب پشتیبانی طبقات فرودست و میانی این کشور، با استفاده از همین مفاهیم، عواطف و تمایلات جنسی و ارضاء نشده‌ی آنان را به‌کار می‌گرفتند. روشنفکران مسلمانی چون مطهری و شریعتی نیز تسلط اقتصادی و اجتماعی غرب در ایران را از طریق محکوم کردن "زنان مدرن" به نقد می‌کشیدند. نوشته‌های آنان تلاشی بود برای بازگرداندن ارزش‌های اسلامی در فضائی که در آن ارتباط و هم آمیختگی دو جنس و حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی اجتناب‌ناپذیر شده بود. آن‌ها موفق شدند تا نظرات خود را به‌طور عامه-فهم هم‌چون سلاح سیاسی علیه شاه به‌کار گیرند.

بدین ترتیب، زنان محور گفتمان تجدید حیات اسلامی شدند. نوشته‌های آیت‌الله مطهری درباره‌ی زنان عکس‌العملی بود به تلاش‌های تجدیدطلبانه، یا به قول او «مقلدین غرب»، برای عرفی کردن و اصلاح قوانین به سود زنان. درست در زمانی که روشنفکران مستقل لیبرال و سوسیالیست از هرگونه گفتگوئی با روشنفکران دولتی یا استفاده از وسائل ارتباط جمعی دولتی محروم بودند، و یا در مواردی از شرکت در رسانه‌ها خودداری می‌کردند، مطهری برای رسیدن به اهداف خود در سلسله مقالاتی در مجله‌ی زن روز به مسائل خانواده می‌پرداخت. شرایط اقتصادی و اجتماعی حاکم که مشوق اختلاط جنسی و خروج زنان از حریم خانواده بود، مطهری را نگران حضور اجتماعی زنان بی‌حجاب و اوضاع در حال تغییر زندگی

94. Reich, p. 57

در ایران اسلامی می‌کرد. تنفر او، نظر خمینی و سایر روحانیون سنتی را انعکاس می‌داد که می‌گفتند به‌جز زنان روستائی و زنان خانواده‌های متدین شهری، هیچ زنی را نمی‌توان یافت که انرژی‌اش را صرف فعالیت‌های مفید اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کند.^{۹۵} به‌نظر او بی‌حجابی نصف جمعیت را به موجوداتی بی‌مصرف تبدیل کرده که فکر و ذهن‌شان مصروف لباس و لوازم آرایش و جلب توجه مردان است و این امر تأثیرات مخربی بر جوانان داشته: این زنان، جوانان را که باید مظهر "قدرت نیروی اراده و بارآوری باشند، تبدیل به موجوداتی چشم‌چران، جویای لذت و شهوتران کرده." ^{۹۶} مطهری ادعا می‌کرد که مخالف فعالیت اجتماعی و اقتصادی زنان نیست؛ مشروط بر آن‌که حجاب را رعایت کرده و از عشوهرگری پرهیز کنند. اما ظاهراً مطمئن نبود که حتی حجاب می‌تواند نیروی جنسی و وسوسه‌انگیز زن را محدود کند و به‌همین سبب توصیه می‌کرد که کلاس‌های درس دختران و پسران دانشجو باید جدا باشد.

مطهری در مقاله‌های خود وسیعاً به منابع غربی، از آلفرد هیچکاک گرفته تا متخصصین علوم، روانشناسان و فلاسفه‌ی غرب، با هدف بی‌اعتبار جلوه دادن نظرات آن‌ها استناد می‌کرد. به‌طور مثال، مخالفت برتراند راسل با سانسور پورنوگرافی، و توصیه‌ی فروید در باره‌ی حذف تحریمات جنسی را مروج بی‌بندوباری جنسی و آزاد کردن غرایز مخرب جنسی تلقی می‌کرد. علیرغم استفاده از منابع غربی، استدلالات او در دفاع از شریعت، تنها در فرم ارائه شده با دیگر روحانیون متفاوت بود. استدلال مطهری این بود که تفاوت‌های فیزیولوژیک، روحی و روانی و جنسی بین زن و مرد، تفاوت در حقوق و مسئولیت‌ها و تبعاً تفاوت در نظام حقوقی را ناگزیر می‌سازد.^{۹۷}

۹۵. مرتضی مطهری مسئله‌ی حجاب، قم، انتشارات اسلامی، بدون تاریخ، صفحات ۹۳-۹۱.

۹۶. همان

۹۷. مرتضی مطهری، نظام حقیق زن در اسلام، قم، انتشارات صدرا، ص ۱۲۱

پایه‌ی بحث او، همان کلیشه‌های رایج بود که مردان قوی‌تر، منطقی‌تر، متهاجم‌تر و کم‌تر احساساتی هستند. زنان برعکس، ضعیف‌تر، تحریک‌پذیرتر و احساساتی‌ترند، هر چند که بیشتر از مردان توان کنترل غرایز جنسی خود را دارند. مردان برعکس، بنده غرایز جنسی‌شان هستند و به غریزه، خواهان تصاحب و تسلط بر زنان‌اند. به‌علاوه، زنان بنده‌ی عشق و خواهان تسلط بر دل مردان‌اند. شهوت مرد، بدوی و متهاجم است و شهوت زن منفعل. مرد، بنا به طبیعت‌اش مظهر تمنا و خواستن است و زن مظهر مورد تمنا قرار گرفتن و خواسته شدن.^{۹۸}

با آن‌که مطهری غرایز جنسی زنان را انفعالی تلقی می‌کرد، کتاب او، مسئله‌ی حجاب، سرشار از نگرانی از نیروی جنسی و سوسه‌انگیز زنان است. استدلال او این بود که نیاز به ارضای غرایز جنسی، مستلزم سرکوب کردن غرایز افراطی و عمداً تحریک شده است. کنترل تمایلات جنسی و محدود کردن آن‌ها به روابط زناشویی، پیش‌شرط حفظ نظم اجتماعی است. گفتمان مطهری، ریشه در این تصور اسلامی داشت که «فتنه صباح»^{۹۹} به آن اشاره دارد، یعنی تقلیل زن به وجود فیزیکی‌اش که گویا انرژی حیوانی و غیرقابل مقاومتی را از خود صادر می‌کند که به‌خودی‌خود عامل دل‌نگرانی مرد، ایجاد بحران برای فرد مؤمن و سلب توجه او از خدا است. بر اساس این دیدگاه، بدون وجود یک مانع فیزیکی بین دو جنس، تمایلات و هیجان‌های جنسی افزایش پیدا می‌کند. به‌عبارت دیگر، برای آن‌که مردان از وظائف مذهبی و اجتماعی خود باز نمانند، به‌قول فاطمه مرنیسی، باید با استفاده از جداسازی و وضع قوانین و سایر مکانیسم‌های کنترل جنسیت، زنان را مهار نمود.^{۱۰۰}

بنابراین، جداسازی دو جنس، حجاب و تعدد زوجات، نهادهائی برای پذیرش

۹۸. همان صفحات ۱۷۳ تا ۱۷۵ و ۱۸۲.

99. Fatna Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious*, New York, Oxford, Pergamon Press, 1988, p. 50,79

۱۰۰. نگاه کنید به:

Fatemeh Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics In Modern Muslim Societies* Indiana University Press, 1987 p. 32.

درونی برتری مرد و کنترل قدرت "مغرب" جنسی زن هستند. نتیجه‌ی بحث گرایز جنسی در استدلالات مطهری، ضرورت حجاب برای زنان است.^{۱۱} حجاب ضامن آرامش خاطر افراد متدین می‌شود؛ جداسازی جنسیتی و حجاب از روابط نامشروع پیش‌گیری کرده و جوانان را تشویق می‌کند که برای ارضای تمایلات جنسی خود ازدواج کنند. حجاب تقویت‌کننده‌ی نهاد خانواده است؛ حضور زنان بی‌حجاب در مؤسسات آموزشی، ادارات و کارخانه‌ها عامل تحریک مردان و انصراف ذهنی آنان از فعالیت‌های مولد است؛ بنابراین حجاب متضمن بقای جامعه و افزایش دهنده‌ی ارزش و احترام زنان است. به نظر مطهری، حجاب نهادی است که با طبیعت خودشیفته و عشوه‌گر زنان نیز هماهنگی دارد، زیرا زن با غیر قابل رؤیت کردن خود، خود را بیشتر دل‌انگیز و خواستنی می‌کند.^{۱۲}

افزافه کنیم که مطهری، نه منتقد رادیکال رژیم، و نه فعال سیاسی بود. در حقیقت، او حقوق زنان و دگرگونی‌های مربوطه را برای ابراز ناخوشنودی از تحولات این دوره برگزیده بود. و نیز باید توجه داشت که انتقاد از تحولات مربوط به حقوق زنان به اندازه‌ی انتقاد از سایر سیاست‌های رژیم حساسیت دستگاه‌های امنیتی شاه را برمی‌انگیخت. تساوی جنسیتی به نظر مطهری و دیگران توطئه‌ی غرب، و زنانی که از این خواست حمایت می‌کردند، عوامل غرب بودند. بنابراین، با توسل به سنت و تاریخ، این نظر القاء می‌شد که در پس قانون جدید خانواده منافع امیریالیستی نهفته است: «روزگاری ما طلیعه‌دار علم، فلسفه و تعقل در جهان بودیم. امروز، دیگران نظرات خود درباره‌ی مشابهت حقوق زن و مرد را تحت نام مقدس حقوق برابر به ما تحمیل می‌کنند.»^{۱۳} حقوق برابر به نظر او، برچسب فریبنده‌ای برای یک محصول وارداتی غرب بود.

۱۰۱. مرتضی مطهری، مسئله حجاب، ص ۱۳.

۱۰۲. همان مرجع، صفحات ۵۷-۵۱ و ۷۹-۶۹.

۱۰۳. نظام حقوق زن... ص ۱۱۳.

علی شریعتی نظریه‌پرداز دینی دیگری بود که نفوذ فکری و سیاسی عمده‌ای در میان جوانان رادیکال مسلمان در دانشگاه‌ها داشت. فعالیت سیاسی شریعتی به‌عنوان یک فرد غیر روحانی تحصیلکرده‌ی پاریس، با پرورش اسلامی و تمایلات ناسیونالیستی، او را دو بار به زندان انداخت. تعلیمات شفاهی و سخنرانی‌های او که بعداً به‌عنوان کتاب منتشر شدند، بر دل نگرانی‌های جوانان روشنفکر خانواده‌های مذهبی انگشت می‌گذاشت. استفاده‌ی سیاسی او از مفاهیم و نمادهای قدیمی اسلامی نقش مهمی در بسیج توده‌های دهه‌ی ۵۰ و تجدید حیات اسلام به‌عنوان یک نیروی سیاسی بازی کرد. انتقادات شریعتی از ملایان و تعبیر محافظه‌کارانه‌ی آنان از قرآن، نسل جوان مذهبی را پرورش داد که بسیاری از آن‌ها به سازمان مجاهدین خلق، یکی از دو گروه چریکی این دوره که علیه رژیم سلطنتی مبارزه می‌کرد، پیوستند. بخشی از جذابیت ایده‌های شریعتی مربوط به استفاده‌ی فراوان او از نظریه‌پردازان غربی مانند «فانون»، «سارتر» و «ماسینیون»، و بعضی مفاهیم مارکسیستی مثل مبارزه‌ی طبقاتی بود. این امر، بدون تردید به او به‌عنوان یک متفکر مسلمان که در مقایسه با ملایان با تاریخ، علوم اجتماعی و فلسفه‌ی مدرن آشنائی داشت، اتوریته و محبوبیت می‌بخشید. او مسائل مکتبی سنتی را در قالبی جدید عرضه کرد و به ابزار پراتیک سیاسی تبدیل نمود. اما باید گفت که بخشی از محبوبیت شریعتی در میان جوانان به مبهم‌گویی و آشفته‌گی بعضی از استدلال‌ات و مفاهیم مورد استفاده‌ی او نیز ارتباط داشت. یعنی، استدلال‌ات او را می‌شد بنا بر هدف و سلیقه‌ی سیاسی هر جور تعبیر کرد. برداشت‌ها و انگاره‌های او از زنان که هم توجیه‌کننده‌ی سنت و شریعت اسلامی، و هم بیان‌گر تعبیر نوینی از تعبیر ملایان بود، در کتاب «فاطمه فاطمه است» منعکس شده بود.

منشاء این کتاب همانند کتاب‌های دیگر شریعتی، سخنرانی‌های او در اوایل

سال‌های پنجاه ۵۰ در حسینیه‌ی ارشاد بود. او در این کتاب، دو راهه‌ای را که زنان طبقات میانه و فرودست جامعه و دانشجویان دختر، در مواجهه با بحران فرهنگی و سیاسی حاصل از تحولات سریع اقتصادی و فرهنگی آن‌زمان در آن گرفتار شده بودند، مورد بحث قرار داده است. او برای فرار از استدلال‌های سفسطه‌آمیز که ویژه‌گی بحث‌های متفکران مدرن اسلامی است، ماهرانه از بحث در باره‌ی اصول اسلامی مربوط به حقوق و وظائف زنان طفره می‌رود تا این اصول را به چالش نکشد. به‌جای این کار، شریعتی به «سنت»‌ها و رسوم منسوخ و «قدرت پدر» حمله می‌کند، بدون این‌که وارد بحث ریشه‌های این سنت‌های سرکوبگرانه شود. وی با ارائه‌ی الگوی فاطمه، دختر پیامبر و همسر امام علی، دوباره‌گی زن مسلمان آنروزی را تحلیل می‌کند و در برابر دو الگوی زن سنتی و زن مدرن شبه اروپائی که تازه رشد خود را شروع کرده بود، الگوی سوم خود را ارائه می‌دهد.^{۱۰۴} او می‌نویسد: جهان در حال دگرگونی است و جوامع بشری مانند ۱۰۰ یا ۳۰۰ سال پیش «بسته» و ابدی نیستند. «واقعیات اجتماعی به گونه‌ای است که اگر ما در به رویشان نگشائیم، از پنجره وارد می‌شوند... این دگرگونی‌های سریع، زنان و مردان را نیز دگرگون کرده‌اند. زن جوان امروزی شبیه مادرش نیست. آن‌ها تصورات زندگی و حتی فرهنگ‌های متفاوتی دارند.» به تعبیر شریعتی «دگرگونه شدن از نوع سنتی ... «مادر» به نوع نوین دختر چاره‌ناپذیر است».^{۱۰۵} رهبران مذهبی باید بدانند که همه‌چیز در حال تغییر است. به‌نظر او سنت‌های کهنه با ته رنگ اسلامی در خانواده‌های خشک-مقدس، زنان را از تحصیل، کتاب، آموزش، تفکر، تمدن و رفتار اجتماعی

۱۰۴. علی شریعتی، فاطمه فاطمه است، تهران، بنیاد شریعتی، بدون تاریخ، ص ۵۸.

۱۰۵. همان، صفحات ۶۰ تا ۶۹.

محروم کرده‌اند. به نظر او زن در خانواده‌های سنتی مجزا از جامعه‌ی بشری و در زنجیر است و شایسته‌ی پرورش نسل آینده نیست. با این حال، او به همان اندازه، زندگی سطحی زن "بورژوا"، موجود به درد نخور، و مصرف‌کننده‌ی محصولات غربی را که از قالب دشمن شکل گرفته، محکوم می‌کند. چنین زنی آزاد است، اما آزاد از همه‌ی ارزش‌ها: «آزاد است، اما نه با کتاب و دانش و تولید فرهنگ و دید روشن... و عقل سلیم در سطح احساس و بینش جهانی؛ بلکه با یک قیچی برای بریدن چادر! فکر می‌کنند زنان این‌طور بختتا روشنفکر می‌شوند.»^{۱۰۶}

در مقابل این دو نمونه، یعنی زن سنتی و «عروسک» مدرن عامل دشمن، او الگوی خود، "فاطمه"، زن مسلمان را ارائه می‌دهد. او مظهر یک دختر، یک همسر، یک مادر و یک مبارز سیاسی است. او پاسخی است به این که چه‌گونه می‌توان یک زن بود، چه در خانه‌ی پدر و چه در خانه‌ی شوهر، و هرگز به خود و نیازها و خواسته‌های خود فکر نکرد. او تجسم فداکاری و عشق است. او زنی است زیبا با «بدنی شکننده، عواطف عمیق و قلب پر احساس». زن ایده‌آل شریعتی دارای معیارهای اسلامی زیبایی است. این معیارها، همان‌طور که «فتنه صباح» اشاره دارد، عبارت است از: «اطاعت، سکوت و سکون، یعنی رخوت و انفعال که ویژه‌گی‌های بنده در مقابل پروردگار است.»^{۱۰۷} آن چه شریعتی در زن، یک مسلمان واقعی و پیرو فاطمه می‌جوید، یک شهید زنده، و یک مخلوق خنثی است که از همه‌ی خواسته‌های خود چشم می‌پوشد و در سکوت رنج می‌برد. او خود را در راه پشتیبانی، دفاع و مواظبت از مردان زندگی‌اش فدا می‌کند. زن ایده‌آل شریعتی فاقد جنسیت است. شریعتی که سکس را مغایر عشق می‌داند، افسوس می‌خورد که «زیبائی، روح و احساس و عشق تبدیل به سکس شده.»

۱۰۶. همان، ص ۱۱۹.

107. Fetna Sabbah, p. 118.

بر مبنای این استدلال، جنسیت زن به خودی خود مسئله است، زیرا استثمارگران و ستمگران آن را برای منحرف کردن ذهن توده‌ها مورد سوءاستفاده قرار می‌دهند. جنسیت زن يك لعنت است، زیرا می‌تواند برای تبدیل يك جامعه‌ی سنتی، معنوی، اخلاقی و مذهبی به يك جامعه‌ی تهی، پوچ و مصرف زده مورد استفاده‌ی امپریالیسم قرار بگیرد. بدین‌ترتیب است که ساختار فرهنگی شرق دگرگون شده و ثروت ملی آن به تاراج می‌رود. جنسیت زن دروازه‌ی شرق را به‌روی غرب می‌گشاید. برای شریعتی تنها زنی که ارزش ستایش دارد، زن عشایری یا دهقان است که به شوهرش کمک می‌کند، آشپزی می‌کند، خانه را تمیز می‌کند و اغلب کاردستی هم می‌کند. زن مسلمان واقعی، «همسر، پرستار، مادر، کارگر و هنرمند است ... عشق خود را با پاکی يك کبوتر ایثار می‌کند.»^{۱۰۸} ناخشنودی شریعتی نسبت به نیازها و تمایلات جنسی زنان و آشفته‌گویی او به وضوح در برداشت‌هایش در باره‌ی زنان در غرب نیز جلوه می‌کند. او از يك‌سو، زن اروپائی را به‌خاطر شخصیت مستقل انسانی‌اش، پیشرفت ذهنی و استقلال فردی و اجتماعی‌اش که روابط او را با دیگران متحول ساخته می‌ستاید. زن اروپائی هم درخانه و هم خارج از خانه کار می‌کند، باتجربه است و قادر است واقعیات را ببیند و منافع خود را دنبال کند. اما آزادی جنسی او، آزادی فریب دهنده است.

بی‌تردید، جهاد شریعتی برای ایجاد «رنسانس اسلامی» در مقابل «تشیع صفوی» که او آن‌را عامل خرفت کردن مردم و در زنجیر کردن زنان می‌دانست، شباهتی با تعابیر محافظه‌کارانه‌ی خمینی یا مطهری از قرآن نداشت. با این حال، انگاره‌ی او از زنان، علیرغم ظاهر مدرن و انقلابی‌اش، سنتی، عوام‌زده، پدرسالارانه و مرد-

۱۰۸. شریعتی، همان مرجع، صفحات ۱۱۱ تا ۱۱۲.

محور بود. در نهایت او فرهنگ و ایدئولوژی‌های غربی و به‌خصوص، آن‌چه را که به زنان مربوط می‌شد، رد می‌کرد. از این نقطه‌نظر، شریعتی متفکری سنتی بود که از طریق ارائه‌ی الگوی خانواده‌ی پیامبر به زنان، و پالایش روحی و جسمی آنان می‌خواست جامعه را از ارزش‌ها و نفوذ فرهنگی بیگانه پاک کند. گفتمان شریعتی برای جوانان دارای گرایش‌ات مذهبی که در جستجوی پایگاه ایدئولوژی نوینی بودند جذابیت بسیار داشت. «زن نوین مسلمان» و «اسلام نوین» او بن‌بستی را که زنان این قشر تحت فشار مظاهر فرهنگ غرب از یک سو، و ارزش‌های مذهبی سنتی خانواده‌های خود از سوی دیگر در آن قرار گرفته بودند گشود. انتقاد شریعتی از ملایان سنتی و «تفکرات عهد عتیق» آنان که او آن‌را عامل وضعیت تأسف‌بار زنان ایران می‌دانست الهام‌بخش بسیاری از زنان جوان پس از انقلاب نیز بود. صفحات مجلات دولتی پس از انقلاب مانند «زن روز» گویای نفوذ ایده‌های شریعتی در میان زنان مذهبی‌ای بود که علیرغم پشتیبانی از دولت اسلامی، به تعبیر محافظه‌کارانه از قرآن که منشاء سیاست‌های جنسیتی حکومت است انتقاد دارند.

به‌هرحال، بی‌توجهی روشنفکران غیر مذهبی لیبرال و چپ به ضرورت ارائه گفتمان آلترناتیو در پاسخ به شریعتی، روایت او را تبدیل به تنها پاسخ به بحران فرهنگی و هویتی آن دوره ساخت. اما این عدم موفقیت را نمی‌توان یک غفلت سیاسی یا خطای تاکتیکی دانست. این امر، بیان‌گر واقعیت مهم‌تری بود. آن‌که بسیاری از باورهای حاکم مذهبی درباره‌ی زنان میان روشنفکران غیرمذهبی نیز وجود داشت. به‌عبارت دیگر، گفتمان عوام‌زده‌ی مذهبی در باره‌ی حقوق زنان، ریشه‌های عمیقی در فرهنگ عام ایرانی و تصورات مربوط به جنسیت زنان، نقش‌های جنسیتی از لحاظ اجتماعی و مذهبی مطلوب، و سلسله-مراتب جنسی داشت. همین امر پشتیبانی زنان را از انقلابی که اهداف مرد-محور و زن‌ستیز

آن از ابتدا روشن بود، توضیح می‌دهد. نیز همین امر بیان‌گر دلائل ذهنی عدم موفقیت سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی پس از انقلاب، از جمله سازمان‌های زنان، در دفاع پی‌گیرانه و صریح از حقوق و آزادی‌های فردی و قانونی آنان بود.

فصل ۵

سنت چپ و مبارزه‌ی زنان

فصل پنجم

سنت چپ و مبارزه‌ی زنان

سوسیالیست‌های ایران پی‌گیرترین هواداران برابری حقوقی بین دو جنس بوده‌اند، هر چند که این هواداری بیشتر انتزاعی و تئوریک بوده است. این امر مختص به جامعه‌ی ایرانی نبوده و همان‌طور که «لیز ووگل» می‌گوید، برابری حقوقی در سنت سوسیالیستی همواره «ابهامی ذاتی» داشته است.^{۱۰۹} تعهد سوسیالیستی به رهایی زنان، عمدتاً و شاید منحصر بر حول محور رهایی اجتماعی و سیاسی زنان می‌چرخیده. به عبارتی، این تعهد بر آن بوده تا زنانی را که از نظر سیاسی خودآگاهی کم‌تری دارند آموزش دهد تا تأثیر کلان و گسترده‌ی انقلاب سوسیالیستی را بر زندگی خویش بفهمند؛ تا زنان را وارد نیروی کار و فعالیت اقتصادی کنند؛ تا از شرایط بهتر کار زنان در فروشگاه‌ها و کارخانه‌ها حمایت کنند؛ تا پشتیبانی قانونی از زنان شاغل مانند مرخصی زایمان را فراهم کنند؛ و تا تن‌فروشی را خاتمه دهند.^{۱۱۰}

بی‌میلی چپ ایرانی برای گشودن بحث جدی در باره‌ی مسائل مربوط به رهایی فردی، آزادی‌های شخصی و رفتارهای اخلاقی زنان، حقوق برابر جنسی و حق کنترل بر زاد و ولد با میراث سوسیالیستی هم‌خوانی داشته و دارد. در واقع، فقدان تحلیل پدرسالاری و چگونگی انعکاس آن در عرصه‌های گوناگون زندگی و استناد بر تصویری که در آن زن عمدتاً به‌عنوان مادر و خواهر و دختری که

109. L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983) p. 96.

110. B. Brodsky Farnsworth, 'Communist Feminist: Its Synthesis and Demise', in C. R. Berkin and C. M. Lovett, *Women, War and Revolution*, (New York and London: Holmes and Meier Publishers, 1980), p. 147.

مسائل‌اش تحت مسائل خانوادگی رده‌بندی می‌شود، بیان‌گر این نکته بوده که باید در زندگی شخصی تقریباً اکثریت افراد چپ سکولار ایرانی، تقسیم کار جنسیتی پر رنگی وجود داشته باشد. عوامل چندی در تحلیل تئوریک و پراتیک چپ در این مورد تأثیرگذار بوده: از جمله، تئوری‌های چپ درباره‌ی ستم‌دیده‌گی و رهایی زنان از سوئی، و نفوذ فرهنگ پدرسالار و ارزش‌های مردانه‌ی مذهبی به‌طور ناخودآگاه در زندگی شخصی و سیاسی فعالان چپ از سوی دیگر، و نهایتاً غلبه‌ی گرایش‌های ضدامپریالیستی و پوپولیستی بر ارزش‌های کسانی که خود را مارکسیست می‌دانستند.

«مسئله‌ی زنان» در سنت سوسیالیستی

باور چپ مارکسیست (بنا بر سنت تئوریک مارکس و انگلس) این بود که فرآیند کار اجتماعی شده و پیوستن زنان به لشکر پرولتاریا به معنای لغو روابط پدرسالارانه‌ی پیشا-سرمایه‌داری است. توسعه‌ی روابط تولید سرمایه‌داری و استثمار زنان از این نظر که آنان را وادار می‌ساخت برای از بین بردن موانع مشارکت در رقابت آزاد در بازار، همراه مردان مبارزه کنند، رهایی‌بخش تلقی می‌شد. به‌طور مثال، به نظر «کلارا زتکین»، از رهبران برجسته‌ی جنبش سوسیالیست آلمان، زن طبقه‌ی کارگر می‌جنگد چون «حقوق‌اش در مقام همسر و مادر باید اعاده و تضمین شود. هدف نهایی این زن رقابت آزاد با مردان نیست، بلکه دست یافتن به حاکمیت سیاسی پرولتاریا است».^{۱۱۱} بخش مهمی از تحلیلی که بعضی از تئوری‌پردازان مهم سوسیالیستی از ستم‌دیده‌گی زنان داشتند، در عین حال با انتقاد از فمینیست‌ها نیز آغشته بوده که گویا توجه «بیش از حدی» به ازدواج

111. C. Zetkin, cited in P. Foner (ed.), Clara Zetkin's Selected Writings (New York: international Publishers, 1984) p. 77.

و سکس نشان می‌داده‌اند. فعالین چپ ایرانی مکرراً به نظراتِ لنین استناد می‌کردند تا گرایش‌های «بورژوا-فمینیستی» را از دور خارج سازند، بی‌توجه به این‌که لنین در عین حال اقداماتِ ناکافی جنبشِ سوسیالیستِ بین‌الملل و حزبِ بلشویکِ خودش در زمینه‌ی ترویجِ برابریِ جنسی را «ناکافی» می‌دید و نیازِ به «کمپینی علیه عقب‌افتاده‌گی ایدئولوژیک» و به‌ویژه علیه «عقب‌مانده‌گی رفقای مذکر» را متذکر می‌شد.^{۱۱۲}

تئوری‌پردازان و فعالانِ سوسیالیست در سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم، وظیفه‌ی زنانِ سوسیالیست را این می‌دانستند که نگذارند زنانِ طبقه‌ی کارگر آلوده به ایده‌های بورژوا-فمینیستی شوند.^{۱۱۳} می‌توان گفت که تنها «الکساندرا کولونتای» بود که برداشت‌اش از پیوندِ مهمِ بین امر شخصی و امر سیاسی، وی را به فمینیست‌های معاصر نزدیک‌تر می‌کرد. او پیوسته تلاش می‌کرد تا اهمیت مسئله‌ی عشق و روابطِ جنسی را مطرح کرده و اخلاقِ کمونیستیِ نوینی را در باره‌ی روابطِ جنسیتی اشاعه دهد. او مکرراً بر مادری، به‌عنوان یک مسئله‌ی اجتماعی و کمونی تأکید می‌ورزید و این‌که باید زنان را از وظایفِ وقت‌گیرِ بچه‌داری رها ساخت. اما حتی کولونتای، که بر ارتباطِ بین انقیادِ زنان و کنش‌های سیاسی تأکید می‌کرد و به‌دنبال ایجاد حزبِ کارگریِ جداگانه‌ای برای زنان بود، از خصومت نسبت به فمینیسمِ مبرا نبود. در سال ۱۹۰۵، وقتی حزبِ سوسیال-دمکراتِ روسیه سرانجام موافقت کرد که گروه مستقلی از زنان تشکیل شود، کولونتای به‌رغم آن‌که به حزب «به‌خاطر ارتباط کم با سرنوشتِ زنانِ طبقه‌ی کارگر و علاقه‌ی ناچیزش به امر رهاییِ زنان انتقاد داشت،^{۱۱۴} از

112. L. Vogel, *Marxism and...*, p. 122.

۱۱۳. همان، ص. ۲۵.

114. A. Kollontai, 'Towards a History of Working Women's Movement in Russia', in Holt, A. *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, New York and London: W.W. Norton, 1977, p.30

«زهرِ فمینیسم» و «دغدغه‌های محدود و مطالبات منحصرًا مربوط به زنان آن انتقاد می‌کند.^{۱۱۵} وی در روسیه‌ی پسا-انقلابی زنان را هم‌چنان در مقامِ کارگر/مادر می‌دید. مادران می‌بایست در چارچوب منافع حکومت شوروی تحت حمایت قرار می‌گرفتند: «در یک حکومتِ کارگری و در دوره‌ی انتقال به نظامِ سوسیالیستی ... مادری، نه تنها در جهتِ منافعِ خود زن، که در جهتِ منافعِ وظایفی که در برابر اقتصادِ ملی دارد نیز پشتیبانی می‌شود و ضروری است که از بهداشتِ زنان حمایت کرد تا چرخه‌ی کارگرهای سالم در آینده‌ی جمهوری کارگری نیز تضمین شود.»^{۱۱۶} شگفت‌آور نیست که کولونتای کنترلِ زاد و ولد و سقطِ جنین قانونی، حقِ زنان به داشتنِ کنترلِ بدنِ خود، یا بر ظرفیتِ تولید مثل‌شان، را در زمره مسائل کلیدی برابری دو جنس نمی‌دانست. در واقع، سخن او کم‌تر درباره‌ی حقِ زنان بر جسمِ خود، و بیش‌تر درباره‌ی رسالتِ زنان برای بچه‌زاییدن بود. او امیدوار بود که «وقتی مشکلاتِ اقتصادی کشور حل شود و زنان بفهمند که بچه‌زایی یک وظیفه‌ی اجتماعی است، شرِ سقطِ جنین نیز به تدریج از بین برود.»^{۱۱۷} باورِ حاکم در میان سوسیالیست‌های پیشین این بود که در جامعه‌ای مبتنی بر تضادِ طبقاتی، هیچ جایی برای جنبشِ جداگانه‌ی زنان وجود ندارد.

کلارا زتکین بارها زنان را گروه‌های همگن خوانده و از واژه‌گانی استفاده کرده است که تفاوتِ چندانی با فمینیست‌های معاصر ندارد. برای مثال، وی در فراخوان‌اش به زنانِ سوسیالیستِ همه‌ی کشورها جهتِ پایان بخشیدن به جنگ جهانی اول، زنان را موردِ خطاب قرار می‌دهد: «وقتی مردان کارشان گُشتن شده است، بر ما زنان است که برای پاسداری از زندگی بجنگیم. وقتی مردان ساکت

۱۱۵. همان، pp. 45-51

116. A. Holt, p. 142.

۱۱۷. همان، pp. 19-118

مانده‌اند، وظیفه‌ی ماست که صدایمان را برای حمایت از ایده‌هایمان بلند کنیم».^{۱۱۸} با این‌همه، نکته‌ی مؤکدِ خطابه‌ها و نوشته‌های زتکین نیز این بود که او، نه به‌عنوان یک زن، که به‌عنوان یک رفیقِ حزبی سخن می‌گوید. وی عمیقاً باور داشت که وظیفه‌ی انقلابیِ زنان این نیست که تبلیغات خاصِ زنان را پیش ببرند یا به «منافعِ ناچیز و آنیِ دنیایِ زنان» پردازند، بلکه باید شوقی سوسیالیستی برای مبارزه‌ی طبقاتی ایجاد کنند. وی در ادامه می‌گوید: «کار تبلیغاتی زنان باید به پرسش‌هایی پردازد که اهمیتِ زیادی برای جنبشِ کلی پرولتاریا دارند. وظیفه‌ی اصلی آن است که خودآگاهیِ طبقاتی در میان زنان ایجاد کرده و آن‌ها را واردِ مبارزه‌ی طبقاتی کنیم.» از دیدگاهِ وی، مسئله‌ی زن «و محتوا و اشکالِ مبارزه‌ی زنان، برای زنانِ پرولتاریا و زنانِ خرده-بورژوا و روشنفکر و زنانِ طبقه‌ی حاکم یا همان‌که او «ده هزار نفر بالادست» می‌نامدشان، فرق می‌کند. زتکین، با ردِ جهان‌شمولیِ کاذبِ فمینیسم، تمام تحلیل‌هایی را که از ستم‌دیده‌گیِ زنان به عمل آمده و به جایگاهِ زنان در تولیدِ نپرداخته، نامعتبر می‌داند. به قولی، «زتکین» و معاصرین‌اش در سنتِ سوسیالیستی، «چهره‌ی خوبی به مسئله‌ی کار خانگی در خانواده دادند و تضادهای ناشی از تقسیمِ کار جنسی برای هر طبقه‌ی اجتماعی را ناچیز می‌شمردند».^{۱۱۹} حتی وقتی کمیته‌های کارِ زنان درونِ احزابِ کمونیست بالاخره پذیرفته شدند، این کمیته‌ها از آن احترام و اعتباری که به دیگر فعالیت‌های انقلابی داده می‌شد، بی‌نصیب ماندند. کار کردن در بینِ زنان عموماً از اولویتِ پایینی برخوردار بود. به همین دلیل، پس از انقلابِ روسیه، برخی از زنانِ کمونیست با اکراه پذیرفتند که در بخشِ زنانِ کمیته‌ی مرکزی حزبِ کمونیست

118. See Foner, Clara Zetkin..., p. 116.

119. Vogel, Marxism and..., p. 110.

شوروی سمتی بگیرند. آن‌ها فکر می‌کردند که شایسته‌ی انجام‌دادن کارهای مهم‌تری هستند. این مسئله نیز نتیجه‌ی مستقیم آن بود که زنان دیدگاه‌های غالب مردانه در باره‌ی کار کردن در بین زنان را در خود درونی کرده بودند. یکی از رهبران بخش زنان به‌خاطر می‌آورد که: «وقتی خبر دادند قرار است که او با زنان کار کند، قاه‌قاه خنده به‌پا خاست؛ چرا که او به‌دفعات، به‌خاطر فعالیت‌های انقلابی به زندان افتاده بود و گذشته‌ای مملو از رشادت در کارنامه‌ی خود داشت».^{۱۲۰}

این تأکید یک‌جانبه بر زنان طبقه‌ی کارگر و ناتوانی در پرداختن به ابعاد مختلف ستم دیده‌گی زنان، به این معنی است که سوسیالیست‌ها به جنبه‌های دیگر زندگی زنان و همه‌ی فعالیت‌های دیگری که در طول تاریخ و با اهداف بهبود حقوق زنان انجام شده، مشکوک بوده‌اند. برای مثال، لنین در گفتگویی با کلارا زتکین پس از انقلاب ۱۹۱۷، به این مفتخر بود که قانون‌گذاری حکومت شوروی «تمام چیزهایی را که برای برابری زنان لازم است» انجام داده است. هرچند که تنها وضع قوانین را کافی نمی‌دانست: «شما همه‌گی می‌دانید که حتی وقتی زنان حقوق کامل هم داشته باشند، باز هم چون کارخانه بر دوش آن‌ها نهاده شده، منکوب می‌شوند. کارهای خانگی، در اکثر موارد، غیرتولیدی‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین و دشوارترین کاری است که زنان می‌توانند انجام دهند».^{۱۲۱} با این حال، او از سوسیال-دمکرات‌های آلمانی انتقاد می‌کند که چرا انرژی‌شان را بیهوده صرف بحث کردن در باره‌ی مسائلی هم‌چون ازدواج و سکس و امور

120. Brodsky Farnsworth, 'Communist Feminism...', p. 148.

121. V. I. Lenin, *Emancipation of Women: From the Writing of V. I. Lenin*, (New York: International Publishers, 1973) pp. 68-9.

جنسی با زنان کارگر می‌کنند.

همین بینش، از موانع شکل‌گیری کمیته‌ها یا گروه‌های جداگانه‌ی زنان در حزب سوسیال-دمکرات و احزاب کمونیستی در سده‌های نوزدهم و بیستم بود. زنان سوسیالیست عموماً به دشواری می‌توانستند بر تعصبِ زن‌ستیزانه‌ی احزاب فائق شوند و «اجازه» بگیرند تا زنان کارگر را حول مسائلی مختص زنان سازمان‌دهی کنند.^{۱۲۲} آن‌ها چاره‌ای جز این نداشتند که هم برای پذیرفته شدن در سازمان‌های حزبی بجنگند، و هم برای ایجادِ درکی دقیق‌تر از مشکلاتِ زنان. کلارا زتکین تا ۱۸۸۹ از عضویت در حزب سوسیال-دمکراتِ آلمان محروم بود.^{۱۲۳} مثلاً، حتی زنانِ حزبی که مدافعِ سازمانِ حزبیِ مستقلی برای زنان بودند، معمولاً خطوطی را در مباحثِ خود پی می‌گرفتند که سنتِ سوسیالیستی مطرح ساخته بود، یعنی ردِ فمینیسم و فراخوانِ آن، جهتِ پایانِ بخشیدن بر سلطه‌ی یک جنس بر جنسِ دیگر. آنان این ایده‌ی فمینیستی را بی‌ارتباط با زیستِ زنانِ طبقه‌ی کارگر می‌دانستند. بنابراین، سازمان‌های زنان نمی‌بایست سازمان‌هایی برای زنان یا گروه‌هایی باشند که منافع و مطالبات و دغدغه‌های خاصی دارند؛ بلکه باید اندامِ حزبی‌ای می‌بودند که به اهدافِ کلیِ سیاسیِ حزب وفادار بوده و در بسیاری موارد - هم‌چون در ایران - تحت رهبریِ مردانه‌ی کمیته‌ی مرکزی قرار می‌گرفتند. ستم‌دیده‌گیِ زنان در فضای تولید و ساختارِ پدرسالارِ نهادِ خانواده و مادری کردن در خانواده‌ی طبقاتِ کارگر، به‌ندرت مورد توجه‌ی لنین یا معاصرین‌اش قرار می‌گرفت.

دومین کنفرانس بین‌المللی زنان کمونیست، که از سوی کمیته‌ی اجرایی

۱۲۲. همان، p. 51.

123. See Foner, Clara Zetkin, ... p.3-20.

«بین‌الملل سوم کمونیست» و تحت رهبری مستقیم آن برگزار شد، احزاب کمونیست سراسر جهان را فراخواند تا «مصوبه‌ی بین‌الملل سوم را به کار بندند، و سازمان توده‌های زنان کارگر را جدی بگیرند».^{۱۲۴} دلیل اساسی این کار، «خطر عظیمی» بود که از سوی «توده‌های زنان کارگر منفعلی که بیرون از جنبش بودند و تحت تأثیر جهان‌بینی بورژوازی و کلیسا و سنت» قرار داشتند، انقلاب را تهدید می‌کرد. بنابراین، در مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر برای کمونیسم، «به نفع این طبقه بود که زنان جذب نیروهای سازمان‌یافته‌ی پرولتاریا شوند».^{۱۲۵} «بین‌الملل سوم» در این مورد، اشاره‌ی بسیار صریحی داشت: «هیچ مسئله‌ی «خاصی» برای زنان وجود ندارد، و جنبش خاص زنان هم نباید وجود داشته باشد ... هر ائتلافی بین زنان طبقه‌ی کارگر و فمینیسم بورژوایی و یا حمایت از کجروی یا تاکتیک‌های دست‌راستی سازشکاران و فرصت‌طلبان اجتماعی، منجر به تضعیف نیروهای پرولتاریا خواهد شد و در نهایت نیز فرا رسیدن زمان با شکوه‌ی رهایی زنان را به تعویق خواهد انداخت.»^{۱۲۶}

فمینیسم ستیزی و فقدان آگاهی جنسیتی، تقریباً در بین همه‌ی زنان کمونیست مشترک بود. این امر، در بین اکثر زنان سوسیالیستی که در سازمان‌های به اصطلاح مارکسیست-لنینیست در ایران فعال بودند نیز شایع بود. به علاوه، احساس غالب این بود که کار کردن با زنان و برای زنان، نه تنها از سوی رفقای مرد به عنوان تفرقه‌افکنی در پرولتاریا به‌شمار می‌رفت، بلکه اعتبار انقلابی زنان را هم زیر سؤال می‌برد. ایده‌ی کمیته‌ها و گروه‌های زنان در صورتی پذیرفته می‌شد که مستقیماً

124. A. Adler, (ed.) *Theses, Resolution and Manifestos of the First Four Congresses of the Third International*, (London: Ink Links and Humanities Press, 1980) pp. 211-17.

125. *Ibid.* pp. 211-17.

126. *Ibid.* pp. 215-16.

به دست کمونیست‌ها اداره شوند و در خدمت انقلاب پرولتاریا باشند. این امر، کنشی فرا-فرهنگی بود که به طوری که گفته شد مفاد آن را کمینترن (اتحادیه‌ی احزاب کمونیست جهان)، با ملاحظه‌ی اهداف سیاسی کلی احزاب سازمان‌یافته‌ی سوسیالیست به روشنی تدوین کرده بود.

این سیاست، موبه‌مو توسط سوسیالیست‌های ایران که به رهایی زنان حول محور مبارزه برای جامعه‌ای سوسیالیستی و بی‌طبقه معتقد بودند، دنبال می‌شد. اصل پذیرفته شده این بود که "مسئله‌ی زنان" صرفاً بخشی از مسائل عمده‌ی اجتماعی بود که بعد از انقلاب سوسیالیستی برطرف می‌شد. از آن‌جا که ماهیت طبقاتی مسئله‌ی زنان حرف اول و آخر را می‌زد، تنها نگرانی برای آن‌ها خواسته‌ها و مطالبات بلافصل‌زنان طبقه‌ی کارگر بود. دغدغه‌های زنان دیگر، اهمیت ثانوی پیدا می‌کرد و از اولویت کم‌تری برخوردار بود. این امر، از نظر سازمانی، یعنی فقط انجمن‌های زنانی پذیرفته و حمایت می‌شدند (آن‌هم نه به‌طور جدی) که مستقیماً تحت رهبری حزب طبقه‌ی کارگر فعالیت می‌کردند. در عمل نیز، روایات مصوب بین‌الملل کمونیسم استراتژی سازمان‌ها و کمیته‌های زنانی را که تحت احزاب و سازمان‌های کمونیستی فعالیت می‌کردند تعیین می‌کرد. این نکته را می‌توان با تحلیلی مختصر از فعالیت‌های سازمان زنان حزب توده، که تا سال‌های سال پر نفوذترین و یگانه حزب کمونیست در ایران بود، به‌خوبی مشاهده

۱۲۷. حزب توده در مهرماه ۱۳۲۱ (م. ۱۹۴۱) به وسیله‌ی جمعی از گروه «پنجاه و سه نفر» که تازه از زندان رضاشاه آزاد شده بودند تشکیل شد. انتخاب نام و مضمون مرام‌نامه‌ی حزب و حضور چندین نفر از عناصر ملی و آزادیخواه، به قصد جلب هر چه بیشتر افراد عادی و زحمتکشان با هر گرایشی صورت گرفته بود. اما این سیاست درست به‌زودی کنار گذاشته شد و حزب یکسره به تبعیت از کمینترن و دنباله‌روی از سیاست شوروی در غلطید. به‌رغم انشعاب‌های متعدد درون حزبی، و سرکوبی خشن پس از کودتای سپا در ۱۹۵۳، حزب توده در خارج از کشور به فعالیت‌اش ادامه داد. فعالیت حزب، پس از انقلاب در داخل کشور با دستگیری کلیه‌ی رهبران حزب و اعترافات تلویزیونی فاجعه‌بار آنان و سرکوب کادرها خاتمه یافت. نگاه کنید به خاطرات نورالدین کیانوری، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی دیدگاه، ۱۳۷۲ خاطرات سیاسی ایرج اسکندری، به کوشش علی دهباشی، تهران انتشارات علمی، ۱۳۶۸.

کرد.^{۱۳۷} فضای غالب بر این حزب - به جز استثنائاتی - حتی دیر زمانی پس از زوال محبوبیت حزب توده در ایران، فضای حاکم بر بسیاری از سازمان‌های سوسیالیستی زنان بود.

سوسیالیست‌های ایرانی و «مسئله‌ی زن»

احزاب سیاسی دوران پس از رضا شاه گرایش‌های مختلفی را از راست افراطی تا چپ افراطی در برمی‌گرفت. بسیاری از آن‌ها شعبه، کمیته یا سازمانی نیز برای زنان ایجاد کردند که تحول نسبتاً جدیدی در فرهنگ سیاسی ایران محسوب می‌شد. احزاب سیاسی‌ای که دارای پایگاه اجتماعی در میان طبقات متوسط غیرمذهبی و طبقه‌ی کارگر بودند، نیاز برخورد به مسائل زنان را احساس می‌کردند و یا حداقل تلاش می‌کردند علاقه‌ی خود به این مسائل را از طریق ایجاد شعبات یا شاخه‌های زنان، و یا طرح یکی دو ماده مربوط به حقوق زن در برنامه‌های خود، نشان دهند. به عنوان مثال؛ هم حزب لیبرال ایران، و هم حزب محافظه‌کار دموکرات، موادی درباره‌ی حقوق زنان در برنامه‌ی خود گنجاندند. حزب توده اما، فعال‌ترین و ثابت‌قدم‌ترین حامی حقوق زنان بود. این حزب در مانیفست و برنامه‌ی کاری‌اش، از برابری دستمزد در ازای کار برابر، و دو ماه مرخصی زایمان (باحقوق) برای زنان کارگر دفاع می‌کرد، و حزب را متعهد می‌ساخت تا حقوق اجتماعی و شرایط مادی زنان را بهبود دهد و از مبارزه‌ی زنان برای حقوق سیاسی حمایت کند. بنابراین، به نفع زنان بود که به حزب توده بپیوندند و «مردانه به سوی رهایی خودشان گام بردارند».^{۱۳۸} گفتنی است که تنها پس از مرگ سلیمان میرزا بود که زنان توانستند رسماً عضو حزب شوند، چون او با عضویت زنان

۱۳۸. قاسمی، «مرام‌نامه‌ی حزب توده‌ی ایران» در کارگران دمکراتیک اجتماعی و ... صص. ۲۴۹-۵۱ و ۲۶۰-۵.

در حزب مخالف بود.^{۱۲۹} با این حال، حزب توده تنها حزب سیاسی‌ای بود که نخست از طریق تشکیل «جامعه زنان» در ۱۳۲۱ شمسی (می ۱۹۴۲)، و سپس با ایجاد «تشکیلات دموکراتیک زنان» منظمًا به بسیج و سازمان‌دهی زنان در جهت مبارزه برای حقوق زن پرداخت. بسیاری از زنان سوسیالیست که در صفوف «انجمن نسوان وطنخواه» و سایر سازمان‌های سوسیالیستی زنان فعال بودند به تشکیلات پیوستند. تشکیلات زنان ایران، بزرگ‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین گروه زنان بود و موفق به جلب تعداد نسبتاً زیادی از زنان تحصیل‌کرده طبقه‌ی متوسط شهری شد.^{۱۳۰}

بسیاری از زنان سوسیالیستی که دوشادوش «اتحادیه‌ی زنان میهن‌پرست» و دیگر سازمان‌های سوسیالیست-فمینیستی جنگیده بودند، به «تشکیلات دموکراتیک زنان» پیوستند. مریم فیروز و اختر کامبخش، زهرا اسکندری (بیات)، ایران ارانی، هما هوشمندراد، نجمی علوی و اعظم صارمی از جمله رهبران تشکیلات بودند که با رهبران حزب توده نیز نسبتِ خویشاوندی داشتند. اهداف این سازمان، در شماره‌ی نخست نشریه‌اش با عنوان «بیداری ما» در ۱۳۲۳ این‌گونه ترسیم شده بود: مبارزه برای حقوق اجتماعی و سیاسی زنان؛ سازمان‌دهی و بسیج زنان؛ انتشار نشریه‌ی زنان؛ پیشرفت فرهنگی و مبارزه با بی‌سوادی؛ مبارزه علیه تن‌فروشی؛ مبارزه با فساد اخلاقی؛ و مبارزه علیه استثمار زنان و دختران جوان در کارخانه‌ها به‌وسیله‌ی تعیین ساعات کار و تعطیلات باحقوق و برابری دستمزد با مردان و غیره.^{۱۳۱}

۱۲۹. نگاه کنید به خاطرات کیانوری، صص ۸۰، ۲۰۳ و ۳۷۶. و خاطرات نجمی علوی «ما هم در این خانه حقی داریم»،

به کوشش حمید احمدی، نشر اختران ۱۳۸۳، ص. ۵۹.

۱۳۰. کامبخش، نظری به...، صص. ۸۲-۳.

۱۳۱. بیداری ما، ۱ سال اول، شماره اول و دوم ۱۳۲۳

چند شماره‌ی نخست نشریه، بر مسائل زنان تکیه داشت و از اقدامات روحانیون جهت از بین بردن اصلاحات اجتماعی و قانونی دوره‌ی رضا شاه سخت انتقاد می‌کرد. در عین حال، در مقالاتی که در بیداری ما نوشته می‌شد، ناکارآمدی اصلاحات رضا شاه نیز مورد بحث قرار می‌گرفت، از وحشیگری پلیس این رژیم در روند اعمال کشف حجاب علیه زنان انتقاد می‌شد، و بر برابری حقوق مرد و زن تکیه می‌کرد. نیاز به تغییرات اساسی در قانون خانواده و مواد ستمگرانه‌ی قانون مدنی ایران در امور خانواده‌گی (مثل حق یک‌جانبه‌ی مرد برای طلاق و سرپرستی از کودکان، چند-همسری، ازدواج موقت) فقط به صورت غیرمستقیم طرح می‌شدند. با این حال، تکیه‌ی تشکیلات بر طرح مسائل زنان، این گفته‌ی نجمی موسوی را تأیید می‌کند که خط حرکت آغازین تشکیلات بیداری ما «جنبه سیاسی-تشکیلاتی در رابطه با حزب توده و آن طوری که بعدها در تشکیلات زنان وابسته به حزب توده وجود داشت، نبود» و تنها بعدها بعضی از زنان «بیداری ما» عضو حزب توده شدند. زیرا به گفته‌ی او «اغلب زنان فعال در تشکیلات زنان، علاقه‌ای به فعالیت در تشکیلات سیاسی نداشتند و حتی عضو حزب توده هم نبوده و بعدها هم نشدند.»^{۱۳۲} شاید به دلیل ترکیب دموکراتیک سازمان بود که در اواخر سال ۱۳۲۳، موفق شد «اجازه‌ی افتتاح کلاس اکابر را که تا آن زمان در ایران سابقه نداشت، از وزارت فرهنگ اخذ نماید.» آدرس کلاس‌های اکابر و فراخوان به شرکت زنان در هر شماره‌ی بیداری ما چاپ می‌شد.^{۱۳۳} بعضی از مردان عضو یا هوادر حزب مانند احسان طبری و خلیل ملکی، و یا حتی صادق هدایت نیز مقالاتی به بیداری ما می‌دادند. اما متأسفانه بیداری ما به تدریج به شکل آشکارتری به پیروی از خط حزبی

۱۳۲. خاطرات نجمی موسوی ص. ۶۲

۱۳۳. همان، ص ۷۲.

و منافع شوروی پرداخت. برای مثال، این نشریه به پیروی از حزب توده، از اعطای امتیاز استخراج میدان‌های نفتی شمال ایران به شوروی حمایت کرد. از دید این نشریه، چنین امتیازی؛ هم از نظر اقتصادی، و هم از نظر سیاسی بیش‌ترین منفعت را برای ایران می‌داشت، چون در سیاست خارجی حکومت تعادل ایجاد می‌کرد.^{۱۳۴} استدلال «تشکیلات» در سرمقالات نشریه این بود که: «... دولت ایران تا چند قرن دیگر خودش به تنهایی قادر به حفر چاه‌های نفت و تأسیس صنایع بزرگ نفتی نخواهد بود و از طرف دیگر، فقر و بیکاری در مملکت دولت را وادار خواهد ساخت که بالاخره روزی ناچار به واگذاری امتیاز نفت شمال تن در دهد. ... و واضح است که برای دولت اتحاد جماهیر شوروی بسیار خطرناک خواهد بود که در چند کیلومتری مرزهایش کمپانی خارجی با تمام قوا با به‌کار بردن سیاست و پول به بهانه‌ی استخراج نفت آزرده‌گی خیال‌اش را فراهم و استقلال‌اش را به‌خطر اندازد.»^{۱۳۵}

بی‌تردید، مسئله‌ی نفت ایران و بحث‌های مجلس پیرامون واگذاری نفت، از مسائل حاد سیاسی آن‌دوره بود و نمی‌توان از طرح این مسئله به‌خودی‌خود در یک مجله‌ی زنان انتقاد کرد، زیرا به هر حال، هر سازمان زنان، چه در گذشته، و چه در آینده وظیفه داشته و دارد که علاوه بر بحث حقوق و مسائل زنان، به طرح و بحث سایر مسائل جامعه، از دیدگاه زنان نیز بپردازد. از آن گذشته، این استدلال زمانی ارائه می‌شد که جنبش ملی‌کردن شرکت نفت ایران به رهبری مصدق، فضای عمومی را سیاسی کرده بود و جمع‌کثیری از زنان جوان طبقه‌ی متوسط و تحصیل‌کرده را به سیاست کشانده بود. به‌عبارت دیگر، حقوق و آزادی‌های زنان با سایر مسائل جنبش‌های سیاسی و اجتماعی

۱۳۴. بیداری ما، سال اول، شماره ۶، (۱۳۲۳).

۱۳۵. همان، ۶، ص ۱-۳

پیوند ناگسستنی دارد. منتها طرح مسئله‌ی نفت شمال به وسیله‌ی نشریه‌ی بیداری ما را می‌توان دنباله‌روی از سیاست حزب و دستور حزبی دانست، زیرا در مقاله‌ی یاد شده که ضرورت اعطاء امتیاز نفت شمال به‌عنوان شرط اصلی حفظ توازن قوا در سیاست خارجی مطرح شده بود، به اهمیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مسئله از نقطه‌نظر زنان اشاره‌ای نشده بود. به‌علاوه، از عواقب چنین سیاستی برای ایران در بحبوحه‌ی مبارزه علیه منافع خارجی، و زمانی که کشور به سوی ملی کردن صنایع نفتی پیش می‌رفت سخنی در میان نبود. واقعیت کنترل کامل حزب توده بر «تشکیلات زنان»، در خاطرات مریم فیروز که مدتی مسئولیت تشکیلات زنان را بر عهده داشت انعکاس یافته: «... دکتر یزدی با من فوق‌العاده بد و کینه‌ورز بود و می‌خواست که مسئولیت را از من بگیرد و به هر مستمسکی دست می‌زد. روزی هم توران میرهادی را آورد و گذاشت و به‌عنوان مسئول تشکیلات زنان معرفی کرد. دستورات را باید پذیرفت.»^{۱۳۶} اهمیت مسئله در این است که زنان سوسیالیست در سال‌های ۱۳۲۱ تا ۱۳۳۲، با دنباله‌روی از سیاست‌های حزب توده، فرصت‌های مناسب برای بسیج زنان در حمایت از تغییرات اساسی در حقوق زنان را از دست دادند. «تشکیلات دمکراتیک زنان» به‌عنوان فعال‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین بخش جنبش زنان نتوانست از آزادی نسبی سیاسی این‌دوره استفاده کند و جنبش زنان را به‌رسمیت بشناساند و احیا کند و با آن که شماری از زنانی را جذب خود کرد که لزوماً حامیان حزب توده نبودند، اما به‌عنوان سازمان زیر سلطه‌ی حزب، موفق به بسیج بخش‌های گسترده‌ی زنان در حمایت از حقوق دمکراتیک آنان نشد. این بدان معنا نیست که محدودیت انتخاب‌های زنان

۱۳۶. خاطرات مریم فیروز، تهران انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳، پ. ۶۹.

سوسیالیست را در شرایط عقب‌مانده‌گی یک جامعه‌ی مذهبی انکار کنیم، یا اهمیت پیوند و اتحاد و همکاری تنگاتنگ بین جنبش زنان و دیگر جنبش‌های سیاسی را نادیده بگیریم. با این‌همه، به‌علت وابستگی هویتی «تشکیلات» به حزب توده، نتوانست به‌عنوان یک سازمان زنان در تغییر وضعیت حقوقی زنان مؤثر باشد. «تشکیلات» انرژی زیادی صرف مسائلی می‌کرد که دغدغه‌ی حزب توده بود و تحلیل متناقض حزب توده از دولت مصدق را دنبال می‌کرد؛ با این حال، «تشکیلات» مسئله‌ی حق رأی زنان را به‌طور وسیعی رسانه‌ای کرد. نماینده‌گان حزب توده در سال ۱۳۲۳ در مجلس طرحی را عرضه کردند که خواستار اعطای حق رأی به زنان بود.^{۱۳۷} با آن‌که در همان سال، در آذربایجان -جایی که حزب دموکرات آذربایجان اعلام حکومت مستقل کرده بود - زنان دارای حق رأی بوده و مناصب دولتی گرفته بودند^{۱۳۸}، لایحه‌ای که حزب توده ارائه داده بود شکست خورد، و نه تنها روحانیون، که برخی روشنفکران سکولار در بیرون از مجلس (نظیر کسروی) نیز از این اقدام حزب توده انتقاد کردند. ناگفته نماند که مصدق که اساساً سیاستمداری سکولار، تجددطلب و مخالف تلاش روحانیت برای کسب قدرت سیاسی و مداخله‌ی آنان در امور اجرائی دولت بود، برای حفظ ائتلاف با افراد و احزاب مذهبی، و حفظ جناح سنتی جبهه‌ی ملی و روحانیون متنفذ به رهبری آیت‌الله کاشانی، [که اعلام کرده بود: «دولت باید از حق رأی زنان جلوگیری کند تا آن‌ها در خانه مانده و به وظیفه‌ی حقیقی خود، یعنی پرورش کودکان بپردازند.»]^{۱۳۹} از برداشتن گام‌های لازم در تغییر موقعیت زنان اجتناب می‌کرد. به همین سبب، علیرغم تلاش وسیع حزب

۱۳۷. بیداری ما...، ۱، ۳، (۱۳۲۳).

۱۳۸. ف. پ. آزاد، «نقش زنان در انقلاب ایران»، دنیا، ۵، (تهران، ۱۳۵۹).

۱۳۹. همان، ص. ۲۷۶.

توده و سازمان‌های مختلف زنان، از دادن حق رأی به زنان خودداری کرد؛ هر چند بعضی از مشاورین او حامی حق رأی زنان بودند. وابستگی حزبی مانع از آن شد که تشکیلات زنان بحث یا کمپینی مشابه برای کسب اصلاحات قانونی ویژه برای خانواده را (که مهم‌ترین عرصه‌ی زیست‌اکثریت زنان بوده و هست) به‌پیش ببرد و هیچ مبارزه‌ی ایدئولوژیک و عملی‌ای در همین حد درباره‌ی ضرورت وجود دمکراسی در محیط خانه (عرصه‌ی مهم ستم، آزار و برده‌گی زنان) شکل نگرفت. علت، این بود که حزب توده و سازمان زنان اش صرفاً در چارچوب‌هایی که کمینترن تعیین کرده بود، و بر ماهیت طبقاتی انقیاد زنان و فضای تولید، و همراهی آنان در مبارزه‌ی پرولتاریا برای کسب قدرت دولتی محدود می‌شد، فعالیت می‌کردند و به‌طور کلی توجه به مسائلی نظیر عشق و امورجنسی و تولید مثل و ستم‌دیده‌گی زنان درون خانواده، بسیار اندک بود. انگاره‌ی زنان عمدتاً و منحصرآ انگاره‌ی کارگر/ مادر بود. جایگاه زنان در خانواده و در روابط بین دو جنس، صرفاً همان جایگاهی دانسته می‌شد که زنان در اقتصاد و فضای تولید داشتند. به همین دلیل، خواسته‌های رادیکال در جهت تغییر در زندگی شخصی پذیرفتنی نبود.

میراث حزب توده و "تشکیلات" در دوره‌ی پسا-انقلاب ادامه یافت. موضع چپ ایرانی در باره‌ی مسائل جنسیتی و نیز جنبش پسا-انقلاب زنان، تفاوت ماهوی با سیاست جنسیتی حزب توده نداشت. در این مورد مشخص، حمایت نیم‌بند نیروهای سوسیالیستی از سازمان‌های زنان و بی‌عملی پُرنفوذترین سازمان‌های چپ در قبال مبارزه‌ی زنان علیه سیاست‌های ارتجاعی روحانیون، تحت‌الشعاع مبارزه‌ی ضدامپریالیستی و پرهیز از رویارویی با حاکمان اسلامی قرار داشت.

ضد امپریالیسم پوپولیستی چپ و حقوق زنان

زیربنای تئوریکی که موضع ضد امپریالیستی چپ ایرانی بر آن استوار بود، از تئوری لنینی امپریالیسم و اصول سیاسی و استراتژیکی گرفته شده بود که توسط بین‌الملل سوم و بعدها در کنفرانس‌های بین‌المللی احزاب کمونیست جهان مطرح شده بود. تئوری‌های وابستگی در باره‌ی نقش قدرت‌ها و سرمایه‌ی خارجی در عقب‌مانده‌گی جهان سوم نیز در موضع ضد امپریالیستی چپ مؤثر بود. بحث اصلی تئوری وابستگی آن بود که اقتصاد جهان از دو قطب - "مرکزی" و "پیرامونی" - تشکیل شده است، و پیشرفت اقتصادی در قطب پیرامونی به ضرر منافع غالب در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری است. این بحث «گوند فرانک» که کشور "توسعه‌یافته" و "در حال توسعه"، دو روی یک سکه‌اند و سرچشمه‌ی مشکلات سیاسی-اقتصادی‌ای که مانع از پیشرفت کشورهای در حال توسعه می‌شوند و عقب‌مانده‌گی آنان را باید در روابط آنها با مرکز جستجو کرد، برای چپ ایرانی بسیار جذابیت داشت. چنین دیدگاهی با روحیه‌ی محزون سیاسی و گرایش‌ات روشنفکری ایرانی بسیار جور در می‌آمد. مگر نه آن که در نتیجه‌ی مداخله‌ی مستقیم انگلستان و ایالات متحده، جنبش ملی‌گرایی - که به دنبال اصلاح روابط نابرابر بین ایران و شرکت نفت انگلیس بود - شکست خورده و کودتایی با حمایت سازمان سیا در ۱۹۵۳، برای اعاده‌ی حکومت شاه صورت گرفته بود؟ این واقعیات، بسیاری از نکات تئوری وابستگی را ثابت کرده بود.

تئوری امپریالیسم لنین، نقطه‌ی پایانی بر نقش مترقی رشد و گسترش سرمایه‌داری در مستعمره‌ها و نیمه-مستعمره‌ها گذاشته بود که مارکس بر آن اشاره داشت.^{۱۴}

140. V. I. Lenin, Imperialism the Highest Stage of Capitalism, Moscow: Foreign Language Publishing House, 1975.

تئوریِ لنین با تأکیدی که بر پایان یافتنِ نقشِ مترقیِ سرمایه‌داری داشت، بعدها «فرآیندِ ایدئولوژیکی را به جریان انداخت که هرگونه اشاره‌ای به این دیدگاه که سرمایه‌داری می‌توانست ابزاری برای ترقی اجتماعی، حتی در جوامع پیشا-سرمایه‌داری باشد را از مارکسیسم زدود».^{۱۴۱} امپریالیسم، که زمانی «ابزار ناخودآگاهِ تاریخ» برای تحولِ ساختارهای اجتماعی و اقتصادیِ جوامع «عقب‌مانده» و عقب‌مانده‌گی شناخته شده بود، از آن پس علتِ پیشرفت‌نکردنِ مستعمره‌ها و جوامعی که در گذشته مستعمره بودند اعلام شد. با شکل‌گیری بین‌الملل سوم در ۱۹۱۹، این دیدگاه نیروی هدایت‌کننده‌ی احزابِ کمونیست در اکثر جوامع جهان-سومی شد. قطع‌نامه‌های کنگره‌های کمینترن، که از جولای ۱۹۲۰ با کنگره‌ی "مردمِ شرق" در باکو آغاز شد، امپریالیسم را دشمنِ اصلیِ «مردمِ ستم‌دیده»ی مستعمره‌ها و جوامعی که پیش‌تر مستعمره بودند اعلام کرده، و تکلیفِ انقلابیِ توده‌های ستم‌دیده‌ی شرق را معین کرد.

بی‌تردید، غارت و چپاول کشورهای زیر سلطه و استثمار وحشیانه‌ی منابع انسانی و مادی آن‌ها توسط قدرت‌های امپریالیستی، موانع بسیار زیادی در راه پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی مستعمرات و نیمه-مستعمرات به‌وجود آورد. اما سلطه‌ی امپریالیستی بخشی هرچند بسیار مهم از کل، مسائل و مشکلاتی بود که کشورهای زیر سلطه با آن مواجه بودند و برخورد یک‌جانبه به عامل خارجی، عوامل و موانع متعدد داخلی، از جمله ساختارهای واپس‌گرای فرهنگی و مذهبی و ساختارهای طبقاتی پیشا-سرمایه‌داری این جوامع را نادیده می‌گرفت. سیاست کمینترن، در جهت بسیج نیروهای مبارز در کشورهای در حال توسعه برای مقابله با دشمنان کشور نو بنیاد شوروی بر این تکیه داشت که اگر آن‌ها

141. B. Warren, *Imperialism Pioneer of Capitalism*, London: Verso, 1980 p. 48.

با کارگران و دهقانان ارتش سرخ متحد می‌شدند، می‌توانستند «سرمایه‌داران فرانسوی، انگلیسی و آمریکایی را به چالش بطلبند».^{۱۴۲}

«تزهایی درباره‌ی مسئله‌ی شرق»، که در کنگره‌ی کمینترن چهارم، در سال ۱۹۲۲ تصویب شد، احزاب کمونیست کشورهای مستعمره و نیمه-مستعمره را فرا می‌خواند تا در جبهه‌ی ضد امپریالیستی مشارکت کنند، و در آن مقطع با حمایت از بورژوازی ملی و جنبش‌رهای بخش «پایگاه محکمی در میان توده‌ها به دست آورند». این کنگره اخطار می‌داد که: «امتناع کمونیست‌های جوامع مستعمره از مشارکت در مبارزه علیه ظلم امپریالیستی برای دفاع از منافع مستقل طبقاتی‌شان، بدترین نوع فرصت‌طلبی به شمار می‌رود».^{۱۴۳} این سیاست کمینترن اساساً بر مبنای امید رهبران شوروی و کمینترن در قبال انقلاب‌های سوسیالیستی در اروپای غربی و خیزش جنبش‌های ملی‌گرا در شرق شکل گرفته بود. «تزهایی درباره‌ی مسئله‌ی شرق» می‌گوید: «وقتی خراجی که از شرق گرفته می‌شود اصلی‌ترین منبع انباشت سرمایه است، استقلال جهان شرق ... به معنای پایان امپریالیسم غربی و امپریالیسم عظیم انگلیسی خواهد بود».^{۱۴۴}

این خط مشی کمینترن در حمایت از جنبش‌های ملی علیه امپریالیسم، در نشست‌های بین‌المللی احزاب کمونیست در سال‌های ۱۹۵۷، ۱۹۶۰ و ۱۹۶۹ و کنگره‌های سده‌ی بیستم و بیست و یکم حزب کمونیست اتحاد شوروی (سابق) تأیید شد، و نظریه‌ی مسلط شوروی در رابطه با احزاب سنتی کمونیستی در بسیاری از نقاط جهان سوم مانند ایران بود و توسط آنان دنبال شد. هدف سیاست کمینترن، ایجاد ائتلاف بین احزاب کمونیست و بورژوازی ضد امپریالیستی

142. J. Degras J. (ed.), *The Communist International 1919-1943 Documents*, Vol. 1, Oxford University Press, 1922, p. 109.

143. *Ibid*, pp. 382-9.

بود که پس از کنگره‌ی ششم و پایان دوران استالین تغییر کرد، و از کشورهای زیرسلطه‌ی امپریالیسم خواسته شد که با جلب همکاری دهقانان و تحت رهبری طبقه‌ی کارگر، مبارزات خود را بر علیه سرمایه‌ی خارجی و داخلی به پیش برند. بعدها ائتلاف با بورژوازی ملی، جای خود را به همکاری با خرده-بورژوازی یا همان "دمکرات‌های انقلابی" داد. بر اساس این نظریه، مهم‌ترین تضاد گذار به سوسیالیسم، از یک سو تضاد بین اردوگاه‌های سوسیالیستی و امپریالیستی، و از سوی دیگر بین امپریالیست‌ها و ملت‌های ستم‌دیده بود.^{۱۴۵} نیروهای انقلابی جهانی متشکل بودند از ستم‌دیده‌گان کشورهای عقب‌نگاه‌داشته شده، طبقات کارگر کشورهای سرمایه‌داری و ملت‌های کشورهای سوسیالیستی. مضافاً، قرار بود تمام طبقات و اقشار مردم، به جز بخش بورژوازی "وابسته"، جبهه‌ی مشترکی علیه امپریالیسم تشکیل دهند و چون احزاب طبقه‌ی کارگر آن قدر ضعیف بودند که نمی‌توانستند قدرت را تصاحب کنند، بایستی در انقلاب دمکراتیک ملی مشارکت می‌کردند و کمک می‌کردند تا دمکرات‌های خرده-بورژوا حکومت را به دست بگیرند.

به این ترتیب، تبعیت احزاب طبقه‌ی کارگر کشورهای جهان سوم از "دمکرات‌ها"ی بورژوا و خرده-بورژوازی ملی، و تبعاً تسلیم آن‌ها به قوانین خودکامه‌ی رهبران "ضدامپریالیستی"، توجیه تئوریک پیدا کرد. سیاست بخش مهمی از کمونیست‌های ایرانی در دوره‌ی پس از انقلاب و روابط‌شان با رژیم خمینی، دقیقاً در همین پارادایم قرار داشت. هرچند کمونیست‌های ایران تشکیلات حزبی را همانند سوسیالیست‌های مصر در زمان جمال عبدالناصر (۱۹۷۳-۱۹۵۳)، از نخستین

145. R. Ulyanovsky, *National Liberation*, Moscow: Progress Publishers, 1978, pp. 40-6.

قهرمانان «راه رشد غیر سرمایه‌داری» منحل نکردند،^{۱۴۶} اما سکوت و یا، در بهترین حالت انتقادِ نَرم بخشِ مهمی از جنبشِ سوسیالیستی ایران در قبالِ حکومتِ غیردمکراتیک و ستم‌گرِ رژیمِ اسلامی، سبب تقویت "دمکرات‌های انقلابی-اسلامی" و تضعیفِ اپوزیسیون و نیروهای مترقی شد. از دیدِ بخشِ اعظمِ چپِ ایرانی (که از سنتِ کمینترن پیروی می‌کرد)، چیزی که مسیرِ جنبش‌های رهایی‌بخشِ ملی را تعیین می‌کرد، ماهیتِ عملکردِ دولت یا رهبریِ جنبش به‌اصطلاح ضد امپریالیستی و تضادِ درون-طبقاتی نبود. تنها معیار، آن بود که آیا رهبریِ جنبشِ رهایی‌بخشِ ملی، موضعی ضد امپریالیستی گرفته است یا نه. اگر گرفته باشد، پس چپ موظف است، بی‌قید و شرط از جنبش حمایت کند، و از هر طریقی که شده کمک‌اش کند تا سلطه‌ی سرمایه‌ی خارجی را از بین ببرد. در این روند، سیاست‌ها و خط‌مشی‌های غیردمکراتیکِ رهبرانِ "ضدامپریالیست" و پی‌آمدهای جدیِ سیاسیِ آن‌ها برای جنبشِ دمکراتیک (از جمله، مبارزه‌ی زنان) در مقایسه با هدفِ بزرگِ دستیابی به رهاییِ ملی، ناچیز و کم‌اهمیت به نظر می‌رسید.

در اوایل دهه‌ی ۵۰ در ادبیات و مباحثات و مناظره‌های زیرزمینیِ کمونیست‌ها، شاه - عروسکِ خیمه‌شب‌بازی، و سلطه‌ی آمریکا - عامل سیاه‌روزی کشور توصیف می‌شد. چپِ ایرانی، خام‌ترین نسخه‌ی نظریه‌ی وابستگی را با تحلیلی پوپولیستی رواج می‌داد و همه‌ی مشکلاتِ اجتماعی و اقتصادی و سیاسیِ ایران

۱۴۶. در حکومتِ ناصر دو حزبِ کمونیستِ مصر («حزب کمونیست مصر» و «جنبش دمکراتیک برای آزادی ملی») در سال ۱۹۶۵ خود را داوطلبانه منحل کردند و به اعضای‌شان رهنمود دادند که به «اتحادیه‌ی سوسیالیست عرب» بپیوندند. گرچه رژیمِ ناصری هم‌چنان کمونیست‌ها را دستگیر و شکنجه می‌کرد و به قتل می‌رساند، اما بسیاری از کمونیست‌ها می‌گفتند «بعثی‌ها و ناصری‌ها و مارکسیست‌ها عینا در یک سکو ایستاده‌اند» و باور داشتند که «سیاست رژیمِ ناصر راه رشد غیر سرمایه‌داری را خواهد گشود».

J. Beinin, 'The Communist Movement and Nationalist Political Discourse in Nasserist Egypt', The Middle East Journal, Vol. 41, No. 4, Autumn 1987.

را بر گردن امپریالیسم و وابستگی کشور به سرمایه‌ی خارجی می‌انداخت. در حقیقت، پوپولیسم خواهرِ دوقلویِ نظریه‌ی وابستگی بود. روشنفکرانِ چپ، با نادیده‌گرفتنِ موانعِ داخلیِ پیشرفت، از آن جمله عوامل فرهنگی-مذهبی، همه‌ی مشکلاتِ اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را نفوذِ قدرت‌های خارجی می‌دانستند. آن‌ها با توجه به سنتِ "وابستگی"، باور داشتند مادام که کشور از شرِ نفوذِ خارجی و شرکایِ محلی‌اش (یعنی، شاه و دستیاران‌اش) خلاص نشود، هیچ‌کدام از مشکلات‌اش حل نخواهد شد. پوپولیست‌های ایرانی، مانند نارودنیک‌های روس، از عوارض اجتماعی و انسانی سرمایه‌داری که با صنعتی‌شدن و پرولتاریزه شدن جامعه بیمناک بودند، غرب‌ستیز، روستا پرور و بیش از حد دلبسته‌ی «خلق» و خرد آن بودند. همان‌طور که برخی از نارودنیک‌ها آن‌قدر در خصومت با لیبرالیسم و رفتار اخلاقیِ «طبقه‌ی بالا» شدت و جدت به خرج دادند که یهودی-ستیزیِ دهه‌ی ۱۸۸۰ را روا دانسته و باور داشتند که «دیدگاهِ یک فقیر واقع‌بینانه‌تر از یک روشنفکرِ نازپرورده است»^{۱۴۷}، نارودنیک‌های ایرانی، به‌خصوص پس از انقلاب ۱۹۷۹ بنا به همان دلایل ایدئولوژیک، در قبال بسیاری از سیاست‌های جنایت‌کارانه‌ی رژیم اسلامی، از جمله علیه اقلیت‌های مذهبی سکوت اختیار کردند یا به محکوم ساختن آن در شعار بسنده کردند.

به عبارت دیگر، حمایتِ کامل از «ضد امپریالیسم» خمینی پس از انقلاب، و بیعتِ چپ پوپولیست با رژیم اسلامی، ریشه در ایدئولوژی سوسیالیسم پوپولیستی داشت. وقتی اولویت‌های انقلابی تعیین شد، هر دغدغه‌ی دیگری به‌عنوان انحراف از مبارزه ضد امپریالیستی قلمداد می‌شد. از همین زاویه، مطالباتِ زنان در مقایسه با مبارزه‌ی "ضد امپریالیستی" ایرانیان، تحت رهبری

147. See M. Canovan, *Populism*, London and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981, pp. 253-5 and 291-2.

امام خمینی ("پدر ملت")، - در بهترین حالت - مطالباتی ثانوی بود. همان‌طور که علی رهنما و فرهاد نعمانی به درستی ابراز می‌دارند، «چپ ایرانی از داوری در باره‌ی بیگانه‌هراسی روحانیون کاملاً عاجز بود و "ضد-غیر-اسلامیسم" آن را با ضد امپریالیسم اشتباه گرفته بود. حتی مدتی پس از سرکوب و نابودی نظام‌مند گروه‌های مارکسیست، برخی گروه‌های چپ هنوز رژیم را ضدامپریالیست و بنابراین در خور حمایت به شمار می‌آوردند. رژیم اسلامی، با تصاحب تئوری و مفاهیم ضدامپریالیستی سوسیالیست‌ها، ماهیت متمایز آن‌ها را زدود و به حذف فیزیکی آن‌ها روی آورد.»^{۱۴۸}

با این‌حال، در بی‌میلی یا امتناع این بخش از چپ از پرداختن به مسائل عاجل زنان در دوران پسا-انقلابی، نقش ارزش‌ها و باورهای فرهنگی پدرسالارانه و وجود سلسله-مراتبی نهادینه در روابط بین مرد و زن در خانواده‌ی ایرانی را نمی‌توان دست‌کم گرفت. از همین‌رو بود که ضرورتی نیز برای توضیح تفاوت موجود بین اخلاقیات سوسیالیستی و اخلاقیات پدرسالارانه‌ی مذهبی در مسائلی مثل امور جنسی و استقلال فردی و آزادی‌های شخصی و اخلاقی زنان ضروری انگاشته نمی‌شد. در بعضی از نوشته‌های چپ که در دوران انقلاب و پس از آن به رشته‌ی تحریر درآمده است، مشابهت ناخودآگاه بین این دو نوع از اخلاقیات مشهود است. در بیانیه‌های بسیاری از گروه‌های چپ، زنان عمدتاً به‌عنوان مادر و همسر و دختر مطرح می‌شدند و از رنج زنان در حکومت اسلامی، به‌عنوان "مادرانِ ما" و «همسرانِ ما» و «دخترانِ ما» یاد می‌شد، و چه جای تعجب. فعالان سوسیالیست ایران، به هر حال محصول نظام ارزشی و فرهنگی ایرانی-اسلامی بودند و برای همین نیز از پیش-فرض‌های پدرسالارانه مبرا نبودند.

148. A. Rahnema and F. Nomani, *The Secular Miracle*, (London and New Jersey: Zed Books, 1990) pp. 4-5.

به‌همین سبب، به‌چالش کشیدن نظام ارزشی شیعی و فرهنگِ پدرسالارِ ایرانی، تکریم "مادرانه‌گی"، ارزشِ غریزه‌ی مادریِ زن، و ستایشِ حیا و فداکاریِ زن و طردِ نیازها و تمایلاتِ جنسیِ او، یعنی همه‌ی آن‌چه که به تفاوتِ امتیازاتِ مادیِ مردانه در جامعه منتهی می‌شود، در دستور کار نبود. شاید این‌که شمارِ زیادی فعالانِ چپِ ایرانی از خانواده‌های خرده-بورژوازی سنتی-شهری یا طبقه‌ی متوسط (که اخلاقیاتِ شیعه در آن‌جا ریشه‌ی عمیق‌تری دارد) برخاسته بودند، عاملِ تعیین‌کننده‌ی در نوع نگاه چپ به «مسئله‌ی زنان» بود.^{۱۴۹}

پُر بی‌راه نیست اگر بگوئیم تأثیر ناخودآگاه فرهنگِ ایرانی/شیعی در میان بسیاری از روشنفکران، می‌تواند بسیاری از دیدگاه‌ها و گفتمان و سیاستِ چپِ تشکیلاتی را در قبالِ "مسئله‌ی زنان" توضیح دهد؛ فرهنگی که زنان را ذاتا ناتوان می‌بیند؛ فرهنگی که وجود مرزهای موجود بین زنان و مردان را ترویج و حفظ و توجیه یا حداقل تحمل می‌کند؛ فرهنگی که زنان را اشخاصِ کامل نمی‌بیند و به خرد و هوشِ آن‌ها کم‌بها می‌دهد؛ این فرهنگ، ذهنیتی می‌آفریند که دست‌آوردهای زنان را در مقایسه با دست‌آوردهای مردان، پیرامونی و کم‌ارزش می‌داند. در این خاکِ بارور، دانه‌های سنت ضد فمینیستیِ شکوفاتر می‌شوند. در غیر این صورت، چه‌گونه می‌توان شباهت خیره‌کننده در عکس‌العمل سازمان‌ها و گروه‌های مارکسیست را، هنگامی که زنان دغدغه‌ها و خواسته‌ها و منافعِ خودشان را به‌عنوان یک زن، و نه به‌عنوان یک عضوِ مؤنثِ این یا آن حزب مطرح می‌کردند توضیح داد. برای مثال، وقتی زنان علیه حجاب اجباری اعتراض کردند، بسیاری از مردانِ سوسیالیست ترسیدند مبدا اعتراض زنان، اتحادِ نیروهای ضد امپریالیستی

۱۴۹. نگاه کنید به آنالیز آبراهامیان، مربوط به پایگاه طبقاتی اعضاء حزب توده در:

E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolution*, pp. 324-333

را به‌خطر اندازد. تقریباً همه‌ی سازمان‌ها و احزاب سیاسی به «خواهران» خود توصیه کردند که هماهنگ با برنامه‌ی این سازمان‌ها و احزاب عمل کنند و به «نیروهای ارتجاعی» سلطنت‌طلب و امپریالیست‌های آمریکایی اجازه ندهند تا اتحاد نیروهای ضد امپریالیستی را بشکنند. حتی برخی از سازمان‌های چپ، که رهبران و فعالان‌شان سال‌ها در آمریکای شمالی و اروپا زندگی کرده و خودشان را چپ غیرسنتی می‌دانستند و از حزب توده و فدائیان رادیکال‌تر بودند نیز با آوای ضد فمینیستی دیگر سازمان‌های پوپولیستی چپ هم‌نوا شدند. برای مثال، «اتحادیه‌ی کمونیست‌ها»، در هفته‌نامه‌اش حقیقت، زنانی را که «کارها و مسئولیت‌های‌شان را زمین گذاشته‌اند و به این مسئله‌ی غیر مهم (حجاب) چنان اهمیتی داده‌اند که انگار مسئله‌ی دمکراسی یا استقلال کشور است» محکوم کرد.^{۱۵۰} و «راه کارگر» در حالی که سیاست جنسی رژیم جدید را محکوم می‌کرد، به معترضان زن نیز با عنوان «مشتی مُدگرا و عروسکِ بَرک‌کرده» اشاره کرد.^{۱۵۱} بنیان‌چنین بیانیه‌هایی، انکار ناگفته، اما ریشه‌دار هوش و قدرت تشخیص زنان بود. زنان نمی‌دانستند که چه کار دارند می‌کنند، چون آن‌ها نه بر اساس ارزیابی سیاسی هشیارانه از رویدادهای پس از انقلاب، که بر اساس «عواطف» خود عمل می‌کردند. فرض، فقدان قوه‌ی قضاوت و تشخیص زنان بود و لازم بود مردان به آن‌ها بگویند که نفع‌شان در چیست. همان‌طور که یکی دیگر از سازمان‌های رادیکال چپ، سازمان «پیکار» در هفته‌نامه‌اش با زبانی خشمگین به زنان اعلام کرد،^{۱۵۲} سازمان‌دهی در راستای دفاع از دغدغه‌ها و منافع بلافصل زنان، «کاری

۱۵۰. حقیقت، «زنان، حجاب، و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی» (تهران: شماره‌ی ۱۸، تیر ۱۳۵۹) ذکر شده در اتحادیه‌ی کمونیست‌ها، با سلاح نقد (زمستان ۱۳۶۵).

۱۵۱. نشریه‌ی راه کارگر (۱۵، ۲۰ اسفند ۱۳۵۸).

۱۵۲. پیکار، «درباره‌ی جنبش انقلابی زنان زحمتکش»، (۲۴، ۲۷ بهمن ۱۳۵۹).

خودخواهانه و خیانت‌آمیز است و باعث انحرافِ توجه زنانِ زحمت‌کش می‌شود. اگر استثناءها را کنار بگذاریم، زنان و مردانِ سوسیالیستِ ایرانی نمی‌توانستند ارتباط اشکال عمومی و خصوصیِ سلطه و تبعیضِ جنسیتی را ببینند. تقسیم جنسیتی کار، یکی از واقعیت‌های زندگی باقی ماند که نمودش را در زیستِ شخصیِ برخی از زنانِ حزبی می‌شد یافت. این زنان، به‌جز در فعالیت‌های سیاسی و شغلی‌شان، در بعضی موارد و در حوزه‌ی خانگی، هیچ تفاوتِ آشکاری با خواهانِ (از نظر سیاسی) ناخودآگاه‌شان نداشتند. هر دو گروه، نقشِ زنانه و «طبیعی» تیمارداری و خانه‌داری و بچه‌داری را انجام می‌دادند و خدماتِ شخصی و جنسی، و - همان‌طور که «مارلین فرای» می‌گوید - ارضای «خود بزرگ‌بینی» را به مردان خود ارائه می‌دادند.^{۱۵۳} گرچه گستره‌ی این خدمات در هر خانه‌ای و بسته به پیشینه‌ی طبقاتی و سنتِ قومی و موقعیتِ جغرافیایی و میزان تحصیلات و شخصیتِ خاص مردان و زنان متفاوت بود، اما اکثریتِ قریب به اتفاقِ فعالانِ زن تقسیمِ جنسیتی کار را به‌عنوان امری طبیعی و گریزناپذیر پذیرفته بودند و نسخه‌ی مردانه‌ی تحول اجتماعی و وظایف و اولویت‌های انقلابی را قبول داشتند. پیروی و به‌قول «روبرتا همیلتن»: «تبانی» با «ساختارهای اجتماعی و شخصیِ پدرسالاری»،^{۱۵۴} ساختارِ سلسله-مراتبی و پدرسالارِ خانواده‌گی را حفظ می‌کرد و مشروعیت می‌داد. آن‌ها ارزش‌های زنانه‌ی مبتنی بر تعاریف مردها را درونی کرده، و ناخودآگاه ماهیتِ غیردمکراتیکِ حزبِ سیاسی را مشروعیت می‌بخشیدند. انگاره‌ی یک زنِ "خوب" از دید یک مرد - البته به‌جز چند استثناء - زنی بود که در پوشش و رفتار و توقعات و نیازهای اش فروتن بود. این زن، دست‌کم تا زمانی

153. M. Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, California: The Crossing Press, 1983 p. 9.

154. R. Hamilton, 'The Collusion with patriarchy: A Psychoanalytic Account' in . Hamilton, R. and M. Barrett (ed.), *The politics of Diversity: Feminism, Marxism and Nationalism*, (Montreal: Book Centre, 1986) 385-97.

که مشکلات اجتماعی «مهم» تر بر طرف نشده‌اند، «حد خودش را می‌شناخت» و پیرو نظم اجتماعی‌ای بود که جایگاه او را در عرصه‌ی خانه‌گی و زندگی عمومی تعیین می‌کرد.

زنانی که به جنبش دمکراتیکِ پسا-انقلابی تعهد داشتند و از صدایی قاطع و خودآگاهی فمینیستی برخوردار بودند، مستقل از احزاب سیاسی بودند. هر چند بعضی از زنان حزبی نیز تلاش می‌کردند تا حزب خود را وادار کنند تا در قبال ستم جنسیتی فعال‌تر و مسئولانه‌تر برخورد کند اما تعداد آنان محدود بود و به هر حال، با مقاومت شدید و واکنش‌های خصمانه روبه‌رو می‌شدند. اغلب از سیاست حزبی و روابط قدرت استفاده می‌شد تا صدای معترض و مستقل این زنان را خاموش کنند. از دیدگاه رهبری مردانه‌ی سازمان‌های سوسیالیست، جایی برای بیان منافع جداگانه‌ی زنان و دغدغه‌های جنسیتی یا جنبش‌های خودگردان زنان وجود نداشت. [و تا اندازه‌ی زیادی، هنوز هم وجود ندارد] اصولاً در ماشین عظیم مبارزه‌ی ضد امپریالیستیِ پوپولیستی، جایی برای تنوع عقاید و فردیت و تعامل وجود نداشت.

زنان در قبال کنش‌ها یا بی‌عملی‌های پوپولیستیِ نیروهای چپ، هزینه‌ی بالایی پرداخت کردند. اگر رضایتِ چپ پوپولیست نبود، تثبیتِ قدرتِ خمینی و موفقیت رژیم اسلامی در حذفِ همه‌ی نیروهای اپوزیسیون (از جمله جنبش زنان) چنین آسان صورت نمی‌گرفت. چپ‌ها در جستجوی متحدینی بودند تا با سلطه‌ی امپریالیستی و استثمار طبقاتی مقابله کنند، اما آخر «با خود شیطان هم‌پیوند شدند». مطالعه‌ی سیاست و کنش‌های «سازمان فدائیان خلق ایران» و سازمان زنان وابسته به آن «اتحاد ملی زنان» در سه فصلِ بعدی، نمونه‌ی گویائی از مشکل رابطه بین رهایی زنان و آزادی ملی را ارائه می‌دهد.

فصل ۶

فدائیان خلق و برابری جنسیتی

فصل ششم

فدائیان خلق و برابری جنسیتی

«سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران»، (سچفخا)، یکی از بزرگ‌ترین و محبوب‌ترین سازمان‌های چپ در ایران پس از انقلاب بود. به همین دلیل، می‌توان گفت که مواضع سیاسی این سازمان به‌طور عمده بر فعالیت‌های چپ نفوذ در خور توجهی داشت. سچفخا، برآمده از نارضائی‌های روشنفکری و اجتماعی-سیاسی اواخر دهه ۱۳۴۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰ شمسی (۷۰-۱۹۶۰ میلادی) بود. اصلاحات اجتماعی و اقتصادی رژیم شاه و سطح نسبتاً بالای رشد اقتصادی متکی بر درآمد نفت، وضعیت اقتصادی کشور را به‌طور کلی، و فرصت‌های اشتغال و کسب درآمد را، به‌خصوص برای طبقه‌ی متوسط تحصیلکرده، به میزان بسیاری افزایش داده بود. به موازات این تحولات، سرکوب‌های سیاسی پس از کودتای ۱۳۳۲ هرگونه مخالفت آشکار با رژیم را خاموش کرده بود. رژیم، تنها با سرکوب، زندان و شکنجه و اعدام با مخالفین فعال خود برخورد می‌کرد. هم‌چنین، موفق شده بود شمار زیادی از روشنفکران اپوزیسیون پیشین (حتی بعضی از اعضای سابق حزب توده و سایر گروه‌های رادیکال پیشین) را وارد خدمت دولت کند. طبقه‌ی کارگر که از حق تشکیل اتحادیه برخوردار نبود، تحت نظارت مداوم ساواک (پلیس مخفی رژیم شاه) قادر نبود با برگزاری اعتصاب‌های پراکنده و توقف کار، سلطه‌ی رژیم را به چالش بکشد. با این‌حال، نارضائی‌های اجتماعی و سیاسی، بدبینی و نفی‌گرایی نسبت به‌امکان هرگونه تغییر سیاسی، بر اذهان روشنفکران ایرانی سایه انداخته بود.

در بحبوحه‌ی همین "ثبات" سیاسی و رفاه اقتصادی طبقه‌ی متوسط، درحالی که به نظر می‌رسید رژیم فعالیت نیروهای ملی‌گرا و کمونیست را خنثی کرده،

یک گروه کوچک چریکی - مجهز به اسلحه و نارنجک‌های دستی، با حمله به یک پایگاه سیاهکل (در دامنه‌ی شمالی کوهستان البرز - شمال تهران) سکون سیاسی را به چالش کشید. این حمله که به واقعه‌ی سیاهکل یا قیام سیاهکل معروف است، نقطه‌ی آغاز پیدایش سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران و چند سال مبارزه‌ی مسلحانه شد، که بسیاری از گروه‌های کوچک را نیز برانگیخت تا علیه رژیم شاه دست به اسلحه بزنند. به قول نشریه‌ی این سازمان: «به‌دنبال شکست‌های استراتژیکی که پرولتاریا و جنبش آزادی‌خواه ایران متحمل شد، به‌دنبال نگرش‌های منفعلانه و سازشکارانه رهبری فرصت‌طلب چپ و راست و فعالیت‌های «سیاسی» زیرزمینی در سال‌های پس از آن - که نتوانستند دشمن را به زانو درآورند - آغاز مبارزه‌ی مسلحانه از سوی چریک‌های فدایی خلق، سرآغاز یک تحول نوین است.»^{۱۵۵}

این سازمان از پیوستن دو گروه جداگانه ایجاد شد. گروه نخست، که به نام چهره‌ی برجسته‌اش (بیژن جزینی)، که در زمان واقعه‌ی سیاهکل در زندان بود) به گروه جزینی معروف شد، از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۴۰ فعالیت سیاسی داشت. رهبری گروه دوم را مسعود احمدزاده و امیر پرویز پویان برعهده داشتند. «سازمان چریک‌های فدایی خلق» با ادغام این دو گروه در سال ۱۳۴۹ (۱۹۷۰) متولد شد.^{۱۵۶} بنیان نظری این جنبش مسلحانه، در جزوه‌ی احمدزاده با عنوان «مبارزه‌ی مسلحانه: هم

۱۵۵. نبرد خلق شماره‌ی ۷، می‌ماه ۱۹۷۶.

B. Jazani, Capitalism and Revolution in Iran: Selected writings of Bizhan Jazani

۱۵۶. از زمان انتشار کتاب حاضر به زبان انگلیسی در سال ۱۹۹۴، کتاب‌ها و مقالات بسیاری، که بعضاً توسط بازمانده‌گان جنبش فدائی نوشته شده در باره‌ی تاریخ فدائی، مبانی تئوریک پیشگامان و اختلافات سیاسی یا استراتژیک پایه‌گذاران جنبش انتشار یافته است؛ از آن‌جمله کتاب دو جلدی راهی دیگر، گردآورنده، تورج اتابکی، و ناصر مهاجر (چاپ نقطه، ۱۳۹۶) و کتاب بازخوانی جنبش فدائیان خلق، نوشته‌ی مسعود فتحی و بهروز خلیق (انتشارات سازمان اتحاد فدائیان خلق (اکثریت، ۱۳۸۹) را می‌توان نام برد.

استراتژی، هم تاکتیک»، و جزوه‌ی پویان با عنوان «ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه و رد تئوری بقا» به تفصیل بیان شده بود. هر دوی این جزوه‌ها تحت تأثیر انقلاب‌های چین، کوبا و آثار «چه‌گوارا» و «رژی دبره» و دیگر ایدئولوگ‌های جنبش‌های معاصر چریکی آن‌زمان، در نقد سازمان‌های سیاسی و استراتژی رفرم طلبانه نوشته شده بودند.

مبارزه‌ی مسلحانه، با اعلام شکست روش‌های مسالمت‌آمیز/ رفرمیست سیاسی، در پی برون‌رفت از بن‌بست سیاسی، گشودن راه نوینی برای پیش‌برد حرکات سیاسی - اعتراضی توده‌ها و خنثی کردن راه‌های غیرانقلابی دیگر نیروهای مارکسیست (به‌ویژه آن‌چه سیاست «صبر و انتظار» حزب توده دانسته می‌شد) بود. با آن‌که هر دو گروه در مورد ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه توسط «پیشگامان جنبش مسلحانه» توافق داشتند، اما منازعات‌شان بر سر مسائل تئوریک و تاکتیکی تا انقلاب ۱۳۵۷ ادامه یافت. ریشه‌ی برخی از اختلاف نظرها بر سر تقدم و تأخر تشکیل حزب کارگری لنینیستی که بیژن جزنی و گروه‌اش از آن دفاع می‌کردند، و تأکید گروه احمدزاده بر نقش روشنفکران از جان‌گذشته در به حرکت درآوردن توده‌ها از طریق مبارزه‌ی مسلحانه بود. با این وجود، هر دو گروه پشتیبان جنگ چریکی، به‌عنوان ابزاری برای مبارزه‌ی انقلابی بودند.

رژیم شاه به ضد حمله‌ی ای‌شدیدی برای سرکوب جنبش چریکی دست زد. یکی دو سال پس از واقعه‌ی سیاهکل، ساواک تقریباً تمام اعضای مؤسس سازمان فدایی را، یا در حین عملیات، یا پس از دستگیری به قتل رساند یا بازداشت کرد. از آن‌جمله، بیژن جزنی را همراه با چند تن دیگر از چریک‌های زندانی، که حتی پیش از واقعه‌ی سیاهکل در زندان بودند با یک صحنه‌سازی، تحت عنوان قصد فرار به قتل رساند. در اواخر سال ۱۳۵۶-۱۳۵۵ نفوذ سازمان فدایی عمدتاً محدود به محوطه‌ی دانشگاه‌ها بود که این خود نشانه‌ی روشن شکست جنبش مسلحانه

در جذب توده‌ها به مبارزه بود؛ هرچند که کنش‌های قهرمانانانه‌ی فدایی‌ها و شهدای بسیاری که دادند، حمایتِ خاموش و احترامِ بسیاری از دانشجویان و روشنفکران را جلب کرده بود. در آغاز تحولاتِ سیاسی‌ای که منجر به انقلاب ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) شد، فدائیان و مجاهدین خلق به‌خاطر هزینه‌ی جانی سنگینی که داده بودند، گروه‌های چریکی بسیار کوچکی باقی مانده بودند.

بحران اقتصادی جهانی دهه‌ی ۷۰ که دامن ایران را نیز گرفت، سوء مدیریت، بلندپروازی‌ها و خود-بزرگ-بینی‌های شاه، همراه با فساد و ادامه‌ی سیاست سرکوب، کشور را در دو - سه سال پیش از انقلاب به سمت بحرانِ اجتماعی-فرهنگی و سیاسی عمیقی پیش برد. شاه که از جانب پرزیدنت کارتر در آمریکا و گفتمان دفاع از حقوق بشر او در ایران از سوئی، و افزایش اعتراضات روشنفکران، حقوق‌دانان و دانشگاهیان از سوی دیگر، در فشار بود، به مانورهای سیاسی متعدد، اما دیر هنگام و ناکافی دست زد. آزادی بسیاری از زندانیان سیاسی، که بسیاری‌شان عضو یا هوادار سازمان‌های فدایی و مجاهدین خلق بودند، به هر دو گروه امکان داد تا در سرعت بخشیدن به تحولاتِ اواخر دهه‌ی ۱۳۵۷ و به‌خصوص، در روزهای آخر انقلاب نقش تعیین‌کننده‌ای بازی کنند.

سازمان فدایی، برخلاف حزب توده که وابسته به شوروی انگاشته می‌شد، تصویر مثبتی را از یک سازمان چپ مستقل، ملی‌گرا و آماده‌ی جان‌فشانی ارائه می‌داد. مقاومتِ فدائیان در برابر رژیم شاه، زندان‌های طولانی مدتی که رفته بودند، و به‌ویژه نقش اثر گذار آن‌ها در خیزش مسلحانه‌ی روزهای انقلاب ۱۳۵۷، تقریباً یک-شبه محبوبیت و احترام قابل توجهی برای آن‌ها فراهم می‌کرد، اما تقریباً همه‌ی اعضای مؤسس سازمان، که برخی‌شان تجربیات سیاسی ارزشمندی در جنبش سوسیالیستی و ملی دوره‌های قبل داشتند، از میان رفته بودند. بنابراین، رهبری سازمان فدایی تشکیل می‌شد از گروهی که اندکی قریب به یک دهه را در

زندان به سربرده بود، و نیز برخی از روشنفکران چپ خارج از زندان که ارتباط نزدیکی با این سازمان داشتند. این گروه بدون تجربه‌ی سیاسی عملی و تئوری منسجم برای ارزیابی واقع‌نگرانه از شرایط جدید سیاسی و تحلیل موازنه‌ی نیروها و تنظیم استراتژی کوتاه‌مدت، هدایت سازمانی سیاسی را برعهده گرفتند که روز به روز هواداران بیشتری را به خود جلب می‌کرد، و یک-شبه و در عمل، به بزرگ‌ترین سازمان چپ کشور مبدل شده بود. سردرگمی فکری و سیاسی، ناتوانی رهبری سازمان در تشخیص ماهیت طبقاتی و پیش‌بینی مسیر آتی انقلاب و جهت‌گیری سیاسی رژیم جدید، و نیز اتخاذ استراتژی مناسب در برابر نیروهای اسلامی از سوئی، و بی‌تجربه‌گی‌شان در سازمان‌دهی شمار روزافزون جوانان پرشوری از تمام طبقات و طرفدارانی دیگر از اساتید دانشگاه، متخصصین، هنرمندان و افسران ارتش گرفته تا دانشجویان و کارمندان و زنان خانه‌دار از سوی دیگر، نتایج تلخی برای آنان و برای کشور به‌همراه داشت. بسیاری از هواداران سازمان به‌خاطر سابقه‌ی قهرمانی‌های رهبران و پیشگامان فدائی، و بخش عظیمی از افراد سکولار و تحصیلکرده‌ی طبقه‌ی متوسط، صرفاً به‌خاطر این‌که سازمان را یک جایگزین غیرمذهبی برای رژیم اسلامی می‌دیدند، جذب آن شدند.

تعدادی از کادرهای فدایی، پنهانی به خطوط فکری حزب توده متمایل شده بودند. خط فکری این رهبری بر آن بود که انقلاب ۱۳۵۷، اولین مرحله از مُدل دو مرحله‌ای انقلاب است، که رهبری مرحله‌ی اول آن را که مرحله‌ی خلقی و ضدامپریالیستی با مشخصه‌ی ضد سرمایه‌داری است، نیروهای خرده-بورژوا، تحت رهبری "روحانیون مترقی" در دست دارند، و مرحله‌ی دوم آن نیز با رهبری طبقه‌ی کارگر و پرولتاریای سوسیالیست به انجام خواهد رسید. این برداشت خام و پوپولیستی حزب توده که هم جهت با سیاست شوروی، به حمایت کامل و نامشروط از رژیم جدید می‌انجامید، این گروه از کادر رهبری فدائی را نیز

به خود جلب کرده بود. در نتیجه، این برداشت از تحول انقلابی، طبعا دموکراسی، آزادی‌های سیاسی و حقوق دموکراتیک، و برابری جنسیتی و نیز حقوق اقلیت‌های ملی و مذهبی در مقایسه با اهداف مبارزه‌ی ضدامپریالیستی و آزادی ملی، تبعی انگاشته می‌شد. نظر گروه مخالف درون سازمان فدایی، هر چند که از نظر برخورد به حقوق دموکراتیک و برابری جنسیتی تفاوتی با گروه اول نداشت، بر ماهیت بورژوازی رژیم جدید و تمایلات مذهبی و ضدکمونیستی و غیر دموکراتیک آن تأکید داشت.^{۱۵۷} به این جهت، سازمان فدایی به خاطر اختلاف‌های ذهنی و سیاسی میان کادر رهبری، تا انشعاب اقلیت از سازمان، نتوانست گفتمان روشنی مشابه، و یا علیه گفتمان حزب توده ارائه دهد. اختلافات کادر رهبری در باره‌ی ماهیت رژیم، سرانجام با جدائی گروهی از فدائیان از سازمان، که با حفظ نام اصلی «چریک‌های فدایی خلق ایران» به نام «اقلیت» شناخته شدند، به اولین انشعاب عمده در تابستان ۱۳۵۹ انجامید. بدنه‌ی اصلی سازمان، تحت نام «سازمان فداییان خلق ایران (اکثریت)»، به فعالیت ادامه داد. بعد از این انشعاب، رهبری فدائیان اکثریت، به رغم ادامه‌ی بعضی اختلافات داخلی، سیاست‌های مشابه خط فکری حزب توده را تا انشعاب دیگری که بعدا رخ داد، ادامه داد. تصور «ضدامپریالیست» بودن خمینی، فدائیان اکثریت را مجذوب و مسحور خویش ساخته بود. آن‌ها آیت‌الله را رهبر انقلاب به شمار می‌آوردند و توده‌هایی را که وی را به قدرت نشانده بودند تکریم و ستایش می‌کردند. با این وجود، حملات اوباشی که تحت هدایت ملایان با نام حزب‌الله از چند ماه پیش از خیزش نهایی‌ای که منجر به سقوط شاه شد، مبارزه‌ی خویش را علیه چپ‌ها آغاز کرده بودند، دم به دم افزایش می‌یافت. حملات خمینی به سازمان فدایی و همه‌ی

۱۵۷. کار (اقلیت)، «درباره‌ی ماهیت طبقاتی دولت» (تهران، شماره‌ی ۶۱، ۱۳ خرداد ۱۳۵۹). چپ

کمونیست‌ها، فقط ۱۰ روز پس از انقلاب، لات‌های حزب‌الله را تشویق کرد تا به فعالیت‌های جنایت‌باری علیه فداییان و دیگر سازمان‌های چپ دست بزنند. سازمان فدایی به رژیم نوپا پیشنهاد کمک برای بازسازی کشور را داد که پذیرفته نشد. علاوه بر آن، ده روز پس از انقلاب بهمن، سازمان فدایی از همه‌ی حامیان و نیروهای مترقی خواست تا در راهپیمایی‌ای به سوی محل اقامت خمینی شرکت کنند. خمینی، که آن‌زمان به رهبر چالش‌ناپذیر کشور و انقلاب تبدیل شده بود، پیامی رادیویی فرستاد و به عموم مردم توصیه کرد تا با سازمان فدایی همکاری نکنند، چون آن‌ها مسلمان نیستند و دشمن اسلام‌اند. سازمان که از این واکنش خمینی بهت‌زده شده بود، راهپیمایی را تعطیل اعلام کرد.^{۱۵۸}

سردرگمی رهبران سازمان فدایی در باره‌ی ماهیت رژیم جدید و مسیری که انقلاب اختیار کرده بود، از همان آغاز و قبل از انشعابات داخلی، به اتخاذ سیاست‌های متناقضی انجامیده بود. مثلاً، درحالی‌که نیروهای فدایی در حمایت از اقلیت‌های ملی، علیه نیروهای دولتی و سپاه پاسداران اسلامی در ترکمن-صحرا و کردستان می‌جنگیدند، رهبری سازمان از ماهیت ضدامپریالیستی رژیم سخن می‌گفت و به رهبری "روحانیون مترقی" در رژیم امید بسته و می‌کوشید تا با سیاست مماشات، نسبت به یورش حکومت علیه حقوق دمکراتیک، از جمله حقوق و آزادی‌های زنان، رژیم را نرنجاند. رهبران سازمان، دفاع از دمکراسی سیاسی و احترام به تنوع دیدگاه‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی را از اولویت پایین‌تری نسبت به حفظ اتحاد موهوم نیروهای ضدامپریالیستی می‌دانستند. قربانی کردن این حقوق در مقایسه با هدف ضدامپریالیستی چندان اهمیت نداشت. در حقیقت، پوپولیسم چپ آن‌ها، با پوپولیسم راست خمینی در تکریم زندگی ساده و ایده‌های ساده‌ی

158. A. Rahnama and F. Nomani, *The Secular Miracle...* p. 171.

مردم کوچه و بازار یا همان مستضعفین و کم اهمیت انگاشتن دموکراسی، حقوق و آزادی‌های فردی و حقیر شمردن روشنفکری و روشنفکران، انطباق داشت. به همین جهت، درحالی‌که اوباش بسیج شده نمی‌گذاشتند حتی یک تظاهرات خیابانی، یک نمایشگاه عکس و کتاب، و یا یک گردهمایی فدائیان از گزند یورش جنایت‌بار آنان که با پاره‌آجر، چاقو، قمه و نارنجک دست‌ساز همراه بود، مصون بماند، سازمان فدایی-اکثریت، حزب توده و بعضی دیگر از گروه‌های چپ به استراتژی عجیب خود-انکاری و خود-فریبی‌ای که در قلب آن، حمایت از ایده‌های آیت‌الله خمینی قرار داشت، روی آورده بودند. آنان به جای انتقاد از یورش آشکار ارتجاع و سیاست‌های خشونت‌آمیز رژیم جدید و تلاش برای ایجاد یک جبهه‌ی متحد، از آن جمله، پیوستن به «جبهه دموکراتیک ملی» که پیگیرانه در این جهت تلاش می‌کرد، بر وفاداری سازمان به خمینی (رهبر توده‌ها) و اراده‌ی سازمان در همکاری با نیروهای اسلامی در بازسازی کشور تأکید می‌کردند.

موضع سیاسی فدائیان اکثریت، عقب‌نشینی آشکار سازمان بود از مواضع پیش از انقلاب خود، یعنی زمانی که به عنوان یک گروه زیرزمینی کوچک خواستار آزادی‌های فردی و دموکراسی سیاسی بود. در حقیقت، سازمان چند هفته پیش از انقلاب، در نامه سرگشاده‌ای به خمینی، نسبت به وجود گرایش‌های انحصارطلبانه و غیردموکراتیک در جنبش، هشدار داده بود. این نامه، پس از نخستین هجوم سازمان یافته‌ی حزب‌الله به هواداران فدائی و دیگر گروه‌های مارکسیست که برای اولین بار و به صورت علنی، با پرچم‌ها و شعارهای کمونیستی در خیابان‌های تهران راهپیمایی کردند نوشته شده بود.^{۱۵۹} خبرگزاری فرانسه با اشاره به این رویداد و تظاهرات رنگارنگ چپ که «نقطه‌ی مقابل راهپیمایی‌های معترضین مذهبی سیاه‌پوش» بود، آن را به عنوان نشانه‌ی آشکار «شکاف بین عناصر مذهبی

۱۵۹. کیهان، (۲۶ دی ۱۳۵۷)

و مارکسیست در ایران ... که از زمان خروج شاه، به‌طور روز افزونی مشهود است»، گزارش داده بود.^{۱۶۰} نامه‌ی فدائیان به خمینی اعلام می‌کرد: «رفتار زشت برخی مدافعان دروغین خلق در ماه‌های اخیر، ضرورت دفاع از حقوق مردم و آزادی‌های دموکراتیک را در اولویت برنامه‌ی همه‌ی آن‌هایی قرار داده است که برای ایرانی آزاد و دموکراتیک مبارزه می‌کنند.» در این نامه به خمینی اخطار داده شده بود که تحسین و پشتیبانی این سازمان از او، فقط تا زمانی ادامه خواهد داشت که «درک او از شریعت اسلامی و جنبش اسلامی به معنای ایستاده‌گی در مبارزه‌ی ضدامپریالیستی و ضددیکتاتوری باشد». به‌علاوه، اگر «هدف از رویکرد به اسلام و آموزه‌های آن سرکوب همه‌ی عقاید و اشکال و اندیشه‌های مخالف و به زنجیر کشیدن اندیشه‌ها و احیای تفتیش عقاید و دستگاه‌های سرکوب‌گری باشد، فدائیان آن را محکوم می‌دانند».^{۱۶۱}

اما وقایع بعدی نشان داد، که محبوبیت و نفوذ کلام خمینی در میان «توده‌ها»، پوپولیست‌های فدایی را فلج کرده و عقل سلیم را از آنان ربوده بود. هرچه خمینی به حملات کلامی خود به فدایی می‌افزود، سازمان اکثریت بیشتر سر تسلیم فرود می‌آورد تا بتواند پیوندش با «توده‌ها» و رهبر آن‌ها را حفظ کند.

«وظایف انقلابی» و حقوق زنان

سیاست پسا-انقلابی فداییان در ارتباط با مسائل جنسیتی، برآمده از سنت مارکسیست-لنینیستی در باره‌ی ستم دیده‌گی و رهایی زنان بود که در فصل پیش از آن سخن رفت، اما طبعاً متأثر از برداشت‌های خود و ویژه‌گی‌های

160. Middle East Report, Nos 75/76 (March/April 1979) p. 32.

۱۶۱. همان

فرهنگی نیز بود. به عبارت دیگر، باورها و کنش‌های چریکی پیشین، ایدئولوژی پوپولیستی - با تأکید ضد امپریالیستی یا جهان‌سومی، به اضافه‌ی ذهنیت سنتی فرهنگی و پیش-فرض‌های سکسیستی اسلامی نیز در شکل‌گیری سیاست فدایی در این خصوص تأثیرگذار بود. گفتنی است که از آغاز مبارزه‌ی مسلحانه، زنان هم به‌عنوان نیروی کمکی، و هم به‌عنوان اعضای فعال نظامی در سازمان فدایی فعال بودند. بنابر یک بررسی در میان ۳۴۸ نفر از شهدای فدایی، ۳۹ نفر زن بودند. نام‌های شماری از زنان فدائی هم‌چون صبا بیژن‌زاده، سیمین و نسرين پنجه‌شاهی، رفعت معماران، نسترن آل‌آقا، مرضیه اسکوئی، گلرخ مهدوی و... که در عملیات مسلحانه یا به‌دست شکنجه‌گران ساواک کشته شدند، در میان مردم از احترام بسیاری برخوردار بود و هست. تعداد بیشتری از زنان فدائی تا انقلاب ۱۳۵۷ در زندان ماندند. اطلاعات انتشار نیافته‌ای نیز حکایت از آن دارد که چند زن - به‌خصوص در یکی دو سال پیش از انقلاب - مسئولیت خانه‌های تیمی را بر عهده داشته‌اند. در عین حال، وجود اشرف دهقانی در رهبری سازمان - که برادرش بهروز نیز از چهره‌ها و شهدای فدایی بود - نشانه‌ی ماهیت جنسیت‌زدا و پیشروی این سازمان قلمداد می‌شد. اشرف دهقانی به دست ساواک دستگیر و شکنجه شد، اما از زندان گریخت و کتابی در باره‌ی مقاومت قهرمانانه‌ی فدائیان در زندان‌ها نوشت. یکی از زنان انقلابی که از فعالیت‌های زیرزمینی جان سالم به در برده و تا پیش از بازداشت‌اش در اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰، سال‌ها در خانه‌های امن زندگی می‌کرده است، گزارشی از موقعیت زنان در این سازمان می‌دهد: «ارتباط من با سازمان، ابتدا از طریق گروه‌های مطالعه برقرار بود. من جزوه‌ها

را تایپ و پخش می‌کردم، و از این‌جور کارهای کمکی انجام می‌دادم. اما کم‌کم وضعیت سیاسی در جهتی تغییر کرد که حضور فعال زنان در مبارزه ضرورت یافت. رفقا تصمیم گرفتند که ما به مرحله‌ای رسیده‌ایم که می‌توانیم مستقلاً فعال باشیم. علاوه بر آن، امنیتِ رفقایِ مرد نیز مسئله‌ی ما بود. شرایط زندگی آن‌ها بدون حضور زنان، مشکوک و غیر عادی جلوه می‌کرد. بنابراین، ما [زنان] به‌عنوان پوشش وارد صحنه شدیم.»^{۱۶۳}

به بیان دیگر، دست‌کم در ابتدا ملاحظاتی امنیتی برای مردان مبارزی که در خانه‌های امن زندگی می‌کردند، موجب شده بود تا جایگاه این زنان از نیروهای خدماتی به نیروی نظامی فعال ارتقاء یابد. میهن‌پریشی، همسر بیژن جزنی، در باره‌ی سهم خویش در مبارزه‌ی انقلابی و روابط‌اش با جزنی، چنین می‌گوید: «ما هر دو در یک دوره از دانشگاه فارغ‌التحصیل شدیم. من در رشته‌ی فلسفه لیسانس گرفتم و بیژن در رشته‌ی حقوق. اما من خودخواسته تمام مسئولیت‌های خانه‌داری و بچه‌ها را بر عهده گرفتم تا او بتواند آزادانه به فعالیت‌های انقلابی‌اش برسد. من پذیرفته بودم که ظرفیت و توانایی بیژن بالاتر از من است و نمی‌توانستم توقع داشته باشم که در کارهای عادی خانه و رسیده‌گی به بچه‌ها با من همکاری کند.»^{۱۶۴}

وقتی پرسیده شد که آیا توانایی‌های بالای بیژن به قیمت چشم‌پوشی از منافع و توانایی‌های میهن‌نورده، او جواب داد: «خب، همین‌جور است. در واقع، یکی از رفقای که نامزدش برای ازدواج با او شرط کرده بود که باید قبول کند تا سهم مساوی در زندگی روزمره و امور خانه داشته باشد، به نامزدش گفته

۱۶۳. کتاب جمعه، «گفتگو با یک زن انقلابی»، (شماره‌ی ۳۰، اسفند ۱۳۵۸)، صص. ۱۰۰-۵. هم‌چنین بنگرید به کتاب: «خاطرات من از مشارکت زنان در بخشی از جنبش مسلحانه‌ی دو دهه‌ی ۴۰ تا ۵۰»، نوشته‌ی پوران بازرگان، آرش (شماره‌ی ۲۵ و ۲۶، پاریس، مارچ/می ۱۹۹۳).

بود که باید با من [مهین] نشست و برخاستِ بیش‌تری کند تا مسئولیت‌پذیری را به‌عنوان همسر یک مرد انقلابی یاد بگیرد. چند روزی نامزدش با من در مخفی‌گاه زندگی کرد، و نحوه‌ی زندگی من بر او تأثیر گذاشت، و تصمیم گرفت که با نامزدش ازدواج کند. متأسفانه هر دوی آن‌ها بعدها دستگیر شدند و شوهر اعدام شد.^{۱۶۵}

مهین، یک زن سیاسی متعهد بود که انرژی و فعالیت عملی‌اش از زمان تأسیس سازمان فدایی در خدمت این سازمان قرار داشت. او با تأسف از این واقعیت شکوه داشت که سازمان همیشه بر نقش هم‌راهی او، و نه ظرفیت انقلابی‌اش به‌عنوان یک فرد مستقل تأکید داشت و پس از قتل جزئی تلاش می‌شد او را وادار به سکوت کنند. یعنی مخالفت وی با برخی از مسائل سیاسی نادیده گرفته می‌شد و مدام به وی گوشزد می‌کردند که او "مادر سازمان" است و باید مراقب حرکات‌اش باشد. معمولاً اقدامات یا نظرات مهین را بی‌ارزش دانسته و به او می‌گفتند از روی عاطفه حرف می‌زند یا بیش از اندازه حساس است.^{۱۶۶}

به‌عبارتی، سازمان فدایی که از نظر استراتژی سیاسی با جریان‌ات چپ قبل از خود تفاوت داشت، از جنبه‌ی دیدگاه جنسیتی و مرد-سالارانه، تفاوت چشم‌گیری با پیشینیان خود نداشت. باید گفت که تفسیر زنان سازمان فدائی از واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اولویت‌بندی‌های انقلابی نیز، غالباً تفاوتی با رفقای مرد نداشت. یک زن، برای این‌که جایگاه معتبری در میان فدائیان کسب کند، ناچار بود جنسیت و منافع و خواسته‌های متمایز خود را کنار بگذارد و با زبان مردانه و از دیدگاه مردانه به جهان بنگرد. زنان تنها به این طریق می‌توانستند در مبارزه‌ی

۱۶۴. گفتگوی نویسنده با مهین جزئی (قریشی)، پاریس، جولای ۱۹۹۰.

۱۶۵. همان

۱۶۶. همان

انقلابی ارزش خود را اثبات کنند و نشان دهند که استعدادها و توانایی‌های یکسانی با رفقای مرد خود دارند.

«اشرف دهقانی» که پیش از انقلاب به‌خاطر مقاومت و فرار دلیرانه‌اش از زندان زبانزد بود و مانند دیگر فدائیان، به نماد از-خود-گذشته‌گی و رنج و ایستاده‌گی بدل شد، تنها زنی بود که به عضویت کمیته‌ی مرکزی «سازمان چریک‌های فدایی خلق» درآمد. بعد از انقلاب، وی با دیگر رهبران فدایی در مورد ماهیت رژیم جدید و مشی مسلحانه اختلاف پیدا کرد، و سازمان خود را برای ادامه‌ی مبارزه‌ی مسلحانه ایجاد کرد. پس از او، هیچ زن دیگری وارد کمیته‌ی مرکزی نشد. «رقیه دانشگری»، یکی از اعضای قدیمی و مورد احترام فدائی، پس از انقلاب به جایگاه مشاور کمیته‌ی مرکزی ارتقاء یافت. اشرف دهقانی در کتاب‌اش که در اواسط دهه‌ی ۵۰، در خارج از کشور منتشر شد، پس از توضیح این‌که شکنجه‌گران او چه‌گونه سعی می‌کردند از او اطلاعات بیرون بکشند، هم‌چون رفقای مرد، آزادی زنان را تنها در رابطه با مبارزه‌ی طبقاتی برای ایجاد جامعه‌ای می‌بیند که این آزادی، به‌طور اتوماتیک آن‌چنان تضمین شده که جایی برای بحث در مورد آن را باقی نمی‌گذارد: «... وقتی زنی به خودآگاهی طبقاتی می‌رسد، دوشادوش مردی که او نیز به خودآگاهی طبقاتی رسیده، یعنی خودآگاهی‌ای که او را به سوی نابودکردن نظام فاسد طبقاتی رهنمون می‌شود، آن وقت او دیگر زنی نیست که ارزش‌های ارتجاعی دارد. وی انسانی آگاه است که خودش را وقف ساختن نظام اجتماعی‌ای کرده که در آن همه‌ی انسان‌ها به انسانیت و شرافت خود دست می‌یابند. چنین زنی آگاهانه وارد مبارزه می‌شود و از چیزی ترس ندارد. زنان انقلابی و مردان انقلابی... برای ایجاد جامعه‌ای می‌جنگند که در آن هیچ جایی برای چنین پرسش‌هایی نیست که آیا زن باید آزادی داشته باشد و آیا آزادی زن چیز خوبی است یا بد.»^{۱۶۷}

زن انقلابی دیگری می‌گوید: «از زنان انتظار می‌رفت تا شهادت بیش‌تری از مردان نشان دهند تا برابر با رفقا به شمار آیند؛ پیش از ورودمان به سازمان، این‌گونه بود. می‌دانی که، ما مجبور بودیم نه تنها اثبات کنیم که از نظر سیاسی دگرگون شده‌ایم، بلکه مثل مردها و حتی بیش‌تر از مردها آماده‌ی بریدن از تعلقات هستیم، چون در جامعه‌ی ایرانی زنان بیش‌تر به خانواده و چیزهای دیگر تعلق پیدا می‌کنند و وابسته می‌شوند.»^{۱۶۸}

در بطن این گفته‌ها، این باور نهفته است که فعالیت‌های مردان به‌خاطر آماده‌گی بیش‌ترشان برای هرگونه فداکاری، از جمله الویت دادن به مبارزه در مقایسه با پیوندهای خانواده‌گی، سیاسی‌تر و بنابراین، مهم‌تر و ارزشمندتر است. پس، زنان برای برداشتن موانع، از جمله پیوند با خانواده، فقط یک گزینه پیش‌رو داشتند، انکار زنانه‌گی‌شان و پیروی از الگوی مردانه.

شاید چنین دریافتی، خاصیت شرکت در مبارزه‌ی چریکی مسلحانه بود. به تعبیر دیگر، فعالیت سیاسی زنان، به‌مانند مردان مستلزم وفاداری مطلق و پیروی کورکورانه از مقررات و خطوط تئوریک حزبی بود، امری که اغلب به بهای کنار گذاشتن شعور سیاسی و درک خود از جهت تحول سیاسی بود. دنباله‌روی از خط حزبی، تلویحا بدان معنی بود که زن تا زمانی که همه‌ی گروه‌ها و طبقات استثمار شده و ستم‌دیده از قید روابط امپریالیستی و سرمایه‌دارانه رها نشده‌اند، باید منافع و خواسته‌های مشخص خود به‌عنوان یک زن را نادیده بگیرد. در حقیقت همه‌ی مشکلات زنان، از جمله ناخشنودی آن‌ها در عشق و ازدواج و روابط قدرت درون خانواده‌ی ایرانی، به روابط سرمایه‌داری نسبت داده می‌شد.

۱۶۷. اشرف دهقانی، چریک فدایی خلق رفیق اشرف دهقانی سخن می‌گوید، (انتشارات جبهه‌ی ملی ایران خارج از کشور، ۱۳۵۲/۱۹۷۱) صص. ۳۲-۳۴.
 ۱۶۸. «گفتگو با یک ...» ص. ۱۰۱.

بر این اساس، پیروزی در مبارزه‌ی طبقاتی و جایگزینی روابط سرمایه‌داری با روابط سوسیالیستی به‌طور اتوماتیک این مشکلات را خاتمه می‌داد. این بینش مکانیکی از سوئی ناشی از بی‌اطلاعی از روابط جنسیتی در نظام‌های سوسیالیستی موجود، از انتقادات سوسیال-فمینیست‌ها از تنگناهای تئوریک مارکسیستی-لنینیستی در این باره بود. شاید بی‌اعتنائی به آموختن و کسب دانش روز مارکسیستی را نیز باید در ارتباط با الویت‌های جنبش چریکی دید، یعنی تکیه بر عمل انقلابی و مردود شمردن مطالعه که فعالیت روشنفکرانه در مقابل پراتیک سیاسی شمرده می‌شد. بسیاری از بازمانده‌گان جنبش چریکی این واقعیت را به‌روشنی ابراز می‌کنند: «بزرگ‌ترین ضعف، [جنبش] پائین بودن آگاهی سیاسی کادرها و اعضای آن بود. به‌جز تعدادی از رهبران و برخی کادرها، کیفیت سیاسی مجموعه‌ی نیروهای این جنبش ضعیف بود. این نیرو هم دانشی اندک و هم تجربه‌ای ناکافی داشت. علت آن هم روشن است. این کاستی‌ها ناشی از خصلت مبارزه‌ای بود که در پیش گرفته بودند. افرادی که به این جنبش می‌پیوستند بدون مطالعه‌ی کافی، و فقط با داشتن عزم و اراده و انگیزه برای ورود به کارزار مبارزه، بدان می‌پیوستند.»^{۱۶۹} باقر مؤمنی - پژوهشگر تاریخ نیز نداشتن تجربه‌ی سیاسی و آموزش اجتماعی و سیاسی را، به دلیل «ممنوع بودن کتاب و کتاب خواندن» در ایران زمان شاه، و این‌که «کوچک‌ترین چیزی از نظر آموزشی وجود نداشت.» ذکر می‌کند.^{۱۷۰} نکته این‌جاست که شاید این بی‌اطلاعی و ناآگاهی مبارزین در این زمینه، به‌خصوص چریک‌ها در داخل کشور، با توجه به شرایط

۱۶۹. نگاه کنید به مصاحبه‌ی پرویز نویدی در کتاب مسعود فتحی و بهروز خلیق، بازخوانی جنبش فدائیان خلق: چالشی در نوزادی چپ ایران، صفحات ۱۲۵-۱۲۴. بسیاری دیگر از بازمانده‌گان فدائی به همین نکته اشاره دارند (صفحات ۱۱-۱۲، ۲۹، ۴۴، ۱۱۷، ۱۱۶-۷۵، و ۱۳۶).

۱۷۰. همان، ص. ۱۴۵.

زندگی در میان مرگ و زندگی، و نیز وجود سانسور شدید انتشارات و مطبوعات در دوران پهلوی دوم، قابل درک بود، اما پذیرش آن در مورد هواداران‌شان در خارج از کشور، که عمدتاً دانشجوی بودند و قاعدتاً بیش‌تر در معرض اندیشه و کنش فمینیستی در غرب قرار داشتند و بسیاری‌شان نیز با همین محدودیت‌های نظری پس از انقلاب به ایران آمدند، دشوار است. باید تأکید کرد که در واقع، پذیرش سمت‌گیری‌های کلاسیک در این باره، و خصوصت با ایده‌های فمینیستی به شدت و اشکال گوناگون در میان هواداران سایر سازمان‌های سیاسی چپ نیز حاکم بود. عمومی‌ترین اتهام علیه فمینیسم، خاستگاه جغرافیائی‌اش بود [و هنوز هم هست]، یعنی این که فمینیسم یک ایدئولوژی غربی است. (شاید اگر مارکسیسم یک ابداع غیرغربی بود، این دلیل برای بی‌اعتبار کردن فمینیسم کم‌تر ریاکارانه جلوه می‌کرد).

ذکر این نکته نیز ضروری است که نفی روشنفکران و روشنفکری، به‌عنوان عنصر مهم فرهنگ چریکی، در دوره‌ی پس از انقلاب و به ویژه پس از این که بسیاری از روشنفکران نامدار به سازمان فدایی پیوستند و تخصص و دانش و امکانات‌شان را در خدمت فداییان گذاشتند، در این عرصه نیز خود را نشان می‌داد. توضیح آن‌که در جریان انقلاب سازمان فدایی، و نیز پاره‌ای از دیگر جریان‌ت چپ، علاوه بر کادرهای قدیمی‌خود که از زندان آزاد شده بودند، مقوله جدیدی از کادرها و اعضاء و هوادارن را به‌طور مستقیم و غیرمستقیم وارد تشکیلات خود کردند. این گروه از روشنفکران چپ به نسبت کادرهای قدیمی که طی سال‌ها زندان امکانات محدودی داشتند، از امکانات علمی و پرورشی بیشتری در ایران و یا در خارج بهره‌مند شده بودند، و در عرصه‌های مختلف نظری و تخصصی در موقعیت برتری بودند، اما پرورش مبارزاتی، تشکیلاتی و عملی نداشتند، و از بوته‌ی آزمایش‌های سخت بیرون نیامده بودند. هیچ یک از دو گروه به‌خاطر

کمیوهای خود مورد اعتماد گروه دیگر نبود. کادرهای قدیمی اعتمادی به این روشنفکرانِ آزمایش نداده، از خود نشان نمی‌دادند، و "روشنفکران" نیز به خاطر کمیو دانش نظری و تجربه‌ی حرفه‌ای کادرهای قدیمی، اعتمادی به نظرات آن‌ها نداشتند. «ترکیب این دو گروه متفاوت از کادرها که می‌توان آن‌ها را «انقلابیون حرفه‌ای» و «حرفه‌ای‌های انقلابی» نامید، می‌توانست سازمان‌های چپ را تا حدودی برای قبول مسئولیت‌های سیاسی خود آماده‌تر کند. اما این امتزاج، به خاطر بی‌اعتمادی دو مقوله‌ی کادرها هرگز صورت نگرفت، و رهبری این سازمان‌ها که تماماً در دست انقلابیون حرفه‌ای بود، مجال استفاده‌ی جدی از نیروی فکری وسیعی که در اختیارش قرار گرفته بود را نداد.»^{۱۷۱}

تنها قدمی که از سوی سازمان فدایی برای طرح ستم‌دیده‌گی و خواسته‌های متمایز زنان برداشته شد، ترجمه‌ی «منشاء خانواده»، اثر انگلس (به فارسی) در اواخر دهه‌ی ۵۰ بود، چون باور بر این بود که نظریه‌پردازان کلاسیک مارکسیست، حقیقت ستم‌دیده‌گی زنان را کشف کرده و به بحث گذاشته و راه پیش‌رو را نشان داده بودند. از نظر آن‌ها آثار انگلس و بیل و زتکین توضیح نهائی تئوریک در باره‌ی ستم‌دیده‌گی زنان را ارائه داده بودند. آزادی زنان از طریق مبارزه‌ی مردان و زنان طبقه‌ی کارگر علیه دشمن واحد، یعنی سرمایه‌داری، عملی می‌شد. در این روایت، زنان جدا از منافع طبقات کارگر هیچ هویت و تمایز ویژه‌ای ندارند.

نپذیرفتن فمینیسم یا هرگونه تحلیل زن-باورانه‌ی دیگری، فراتر از آثار کلاسیک مارکسیستی از ستم‌دیده‌گی زنان، زمانی مشکل‌سازتر شد که مبارزه دیگر صرفاً نظری و تئوریک نبود. هیبت غفاری - عضو قدیمی سازمان، عضو کمیته‌ی مرکزی

۱۷۱. سعید رهنما، تجدید حیات سوسیال-دموکراسی در ایران، انتشارات باران، ۱۳۷۵، ص ۳۹.

سازمان پس از انقلاب، موضع سازمان در باره‌ی مسائل زنان، وقتی که سازمان فدایی تبدیل به اصلی‌ترین مدعی سیاسی شده بود را یک «غیرموضوع» می‌خواند: «برای داشتن موضعی در باره‌ی یک مسئله‌ی سیاسی، اول باید تحلیلی از آن مسئله داشت. واقعیت این است که مسئله‌ی زنان برای ما هرگز یک مسئله‌ی جدی نبوده است. امروز هم همین طور است. ما فهم کاملی از ابعاد ستم‌دیده‌گی زنان نداریم. از قدم‌هایی که باید برمی‌داشتیم تا مشکل [ستم‌دیده‌گی زنان] را حل کنیم نیز آگاه نبودیم. فهم ما بسیار انتزاعی و کلی و فوق‌العاده سطحی بود. امروزه هم همین طور است. به‌همین دلیل، باور داریم زنان باید مبارزه‌شان را ادامه دهند و در عین حال ما را آموزش دهند و وارد این مبارزه کنند.»^{۱۷۳} به همین خاطر بود که سازمان فدایی در دوره‌ی پس از انقلاب گرفتار این چالش بود که چه سیاستی در قبال روابط جنسیتی داشته باشد و چه‌گونه نیروهای خود را حول پیگیری خواسته‌های عاجل و اعتراضات زنان بسیج کند. دقیق‌تر بگوییم؛ پس از انقلاب، سازمان نیاز و التزامی به پرداختن به مسائل خاص زنان احساس نمی‌کرد. بنابراین، وقتی هزاران زن در چند هفته‌ی اول پس از انقلاب به خیابان‌ها ریختند و به حجاب اجباری اعتراض کردند، رهبران سازمان غافلگیر شدند. این واکنش زنان به فرمان حجاب خمینی، رهبران سازمان را به فکر فرو برد و وادارشان کرد تا موضعی بگیرند. اما حتی در آن مرحله نیز سازمان فدایی حمله‌ی کوردلان مذهبی به زنان بی‌حجاب را، تهدیدی جدی علیه همه‌ی حقوقی که زنان در دهه‌های پیش کسب کرده بودند ندید. این بحث نیز مطرح نشد که حق انتخاب پوشش، به‌عنوان بدیهی‌ترین حق زنان در کنترل بدن خویش، یک حق اساسی بشری است. بی‌تردید سازمان فدایی نسبت به تحمیل حجاب

۱۷۳. گفتگوی نویسنده با هیبت غفاری، عضو پیشین کمیته‌ی مرکزی و دفتر سیاسی فدائیان، پاریس، ژوئن ۱۹۹۰.

اسلامی یا حمله‌ی فیزیکی به زنان بی‌حجاب معترض بود. اما از بسیج زنان علیه حجاب اجباری و راهپیمایی‌های اعتراضی و نشست‌ها و بست‌نشینی‌های آن‌ها حمایت جدی نکرد، قاعدتا به این دلیل که حجاب دغدغه‌ی زنان زحمت‌کشی که معمولا محجبه بودند نبود. افزون بر آن، این تصور حاکم بود که اعتراض‌های زنان، توجه را از مسائل "واقعی" یعنی مسائل ضروری‌تر جنبش ضد امپریالیستی منحرف می‌کرد.

سازمان پیامی برای اعلام همبستگی با زنانی که پس از راهپیمایی اعتراضی علیه حجاب اجباری در نشستی که در تالار دانشکده ادبیات برگزار کرده بودند فرستاد. موضع رسمی‌تر سازمان در شماره‌ی دوم نشریه‌ی کار (ارگان رسمی سازمان) منتشر شد. مقاله تصدیق می‌کرد که برابری حقوقی مردان و زنان باید احیا شود، اما علیه دل‌مشغولی بیش از حد به مسئله‌ی حقوق زنان نیز اخطار می‌داد. پیام این بود که هیجان و تحرک لاینقطع (و نه اعتراض سیاسی!) در بین زنان، توطئه‌ی نیروهای مرتجع و امپریالیست است که می‌خواهند بین نیروهای انقلابی شکاف بیاندازند.^{۱۷۳} این نگرش غیر همدلانه به مسائلی که دغدغه‌ی بسیاری از زنان طبقه‌ی متوسط بود، به‌عنوان موضع اصلی فدایی‌ها در باره‌ی حقوق زنان باقی ماند. یک بار هم پیش نیامد که رهبری سازمان حجاب اجباری یا حذف زنان از برخی حوزه‌های آموزشی و مناصب را غیرقابل قبول و تخلفی از حق انتخاب و آزادی‌های فردی زنان بداند. حتی وقتی حمله‌ی آشکار و سازمان‌یافته‌ی حکومت به حقوق زنان و آزادی‌های فردی جایی برای بد-فهمی و تفسیر نادرست نیات حکومت به‌جا نگذاشته بود، نیز این موضع استراتژیک تغییری نکرد. در پروسه‌ی اجرای برنامه‌های سازمان‌یافته‌ی حکومت

۱۷۳. کار (۲، ۲۴ اسفند ۱۳۵۷).

برای احیای شریعت اسلام و بیرون راندن زنان از عرصه‌های اجتماعی به هر قیمتی، نیز موضع فداییان تکان نخورد، یا صرفاً به خطر آن در ایجاد شکاف بین نیروهای انقلابی اکتفا شد.

یک سال پس از راه‌پیمایی اعتراضی زنان علیه حجاب، در روز جهانی زن در ۱۳۵۸، مقاله‌ی کوتاهی در نشریه‌ی کار، در نقد سیاست دولت موقت بازرگان و صدا و سیما، جمهوری اسلامی در به رسمیت نشناختن و غربی انگاشتن روز جهانی زن منتشر شد. اما مقاله، هم‌سو با بینش حکومت اسلامی از اعتراضات و تظاهرات زنانها در سال قبل اعلام داشت: «سال پیش، در روز ۸ مارس، پس از بیانیه‌ی آیت‌الله خمینی مبنی بر این‌که زنان کارمند در وزارتخانه‌ها باید حجاب اسلامی بپوشند، گروهی از زنان که وابسته به طبقه‌ی سرمایه‌دار بودند، سعی کردند تظاهرات و اعتراضات سیاسی زنان مرفقی و انقلابی را منحرف سازند و محتوای انقلابی روز بین‌المللی زن را تغییر دهند. خوش‌بختانه، زنان آگاه و مبارز ایران، نفوذ زنان لیبرال و حتی مشکوک در میان خود را شناسایی کرده و خطر نیروهای ضد انقلابی را در آن زمان خنثی ساختند.»^{۱۷۴}

این همان موضع روحانیون بود که می‌کوشیدند زنانی را که به حجاب اجباری اعتراض می‌کردند و در برابر آن ایستاده‌گی نشان می‌دادند بی‌اعتبار سازد. «مشکوک» و دست‌نشانده‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار دانستن زنانی که مشروعیت خمینی برای تعیین نوع پوشش را به چالش کشیده بودند، نه تنها تحریف واقعیت بود، بلکه از نظر سیاسی نیز خطا بود چون مقاومت علیه تجاوز رژیم جدید به آزادی‌های فردی را تضعیف می‌کرد. مقاله، مخالفان حکومت اسلامی، به‌ویژه هواداران سازمان فدایی را نسبت به ماهیت حقیقی اتفاقات پس‌انقلاب،

۱۷۴. کار، «به افتخار روز بین‌المللی زن»، (۵۰، ۲۲ اسفند ۱۳۵۸).

و به‌ویژه در مورد انتخابِ پاسخ درست به تجاوزات بنیادگراها به حقوق زنان و آزادی‌های فردی دچار سردرگمی و مرعوب می‌کرد. تبعاً انتقاد از مطالباتِ فمینیستی و بورژوا دانستن فمینیست‌ها کمک بزرگی به بنیادگرایان اسلامی بود تا اساساً رسیده‌گی به نگرانی‌های ویژه‌ی زنان، و به‌خصوص اجبار به حجاب را از اولویت‌های سیاسی و اجتماعی پس از انقلاب حذف کنند. از آن بدتر، سازمان فدایی شتاب‌زده جزوه‌ای در باره‌ی نقش زنان بورژوا در کودتای ۱۹۷۱ شیلی علیه رئیس‌جمهور سوسیالیست آن کشور، سالوادور آلنده منتشر کرد. این تصمیم، تصادفی نبود و نشان می‌دهد که رهبران سازمان، چه ارزش ناچیزی برای مبارزه‌ی حقوقی زنان یا مقاومتِ زنان علیه رژیم جدید قائل بودند، و چه‌گونه به سیاست رژیم در بی‌اعتبار کردن مقاومت زن‌ها، حتی از لحاظ ایدئولوژیک، یاری رساندند. تصادفی نبود که جمعیت اوپاش و عمدتاً بی‌سواد حزب‌الله، که فاقد کم‌ترین اطلاع یا تجربه‌ی سیاسی بودند، یک‌شبه کارشناس کودتای شیلی شدند و در تظاهرات خیابانی شعارهایی علیه چپ و زنان سَر می‌دادند که الهام گرفته از حوادث شیلی بود.

یادآوری این نکته لازم است که مقاله‌ی مورد بحث نشریه کار، یک سال بعد از انقلاب نوشته شده بود. در آن زمان، زنان بسیاری از دست‌آوردهای حقوقی و اجتماعی دوران پهلوی را از دست داده بودند. قوانین و مقررات اسلامی فرصت‌های آموزشی و استخدامی زنان را به شدت محدود کرده، و سیاست محرومیت زنان از عرصه‌ی هنر و ورزش و حوزه‌های تفریحی آغاز شده بود. این دوره‌ی مهمی از مبارزه‌ی سیاسی پس از انقلاب در ایران بود. رژیم جدید که هنوز به‌طور کامل استقرار نیافته بود، حمله‌ی نظامی بزرگی علیه مردم کردستان انجام داده و از جت‌های فانتوم و هلیکوپترها علیه مردم غیرنظامی استفاده کرده و هزاران تلفات بر جای گذاشته بود. رژیم، هراسان از افزایش شمار و نفوذ

سازمان فدائی و نیروهای چپ و اپوزیسیون اسلامی، به‌طور کلی فعالیت‌های سیاسی، آزادی اجتماعات و آزادی بیان و انتشار نشریات مستقل را محدود ساخته بود. حملات حزب‌الله (که حال به شکل سازمان یافته، تحت رهبری «حزب جمهوری اسلامی» بسیج می‌شدند) برگزاری تظاهرات آرام را برای فدائیان و دیگر سازمان‌های کمونیستی و مجاهدین خلق ناممکن ساخته بود؛ ستادهای فدایی و مجاهدین، که پس از آخرین خیزش مسلحانه در سال ۱۳۵۷ برپا شده بودند به تعطیلی کشانده شده و به اشغال سپاه پاسداران اسلامی درآمده بودند. سازمان فدائی هنوز از احترام و محبوبیت نسبتاً زیادی در میان نیروهای سکولار طبقات مختلف جامعه برخوردار بود؛ دفاع از دموکراسی و آزادی‌های فردی، و مقاومت علیه ارتجاع اسلامی ضرورت حیاتی داشت؛ اما زبانِ پوپولیستی رادیکال خمینی و حمایت بی‌قید و شرط توده‌ها از او، چپ پوپولیستی را سرمست یا شاید فلج کرده بود. به‌رغم نشانه‌های برآمد بنیادگرایی اسلامی و افزایش ثبات رژیم، فدائیان با گفتمانِ توجیه‌گرانه، خطرِ تَعَصُّب و کوتاه‌فکریِ اسلامی، خطری که در حال زدودن اهداف و دست‌آوردهای انقلاب بود را به حال خود رها کردند. انقلابی‌که قدرتمندترین و همه‌گیرترین شعارهایش دموکراسی، آزادی‌های سیاسی و فردی بود، به دستِ واپس‌نگرترین نیروهای تاریخ ایران در حال سقوط بود. اما دغدغه‌ی سازمان فدایی این بود که با مطرح کردن حقوق شخصی و فردی زنان، واکنشِ رژیم را برنیا نگیرد. یعنی سازمان به‌خاطر اهداف "مهم‌تر" سیاسی و منافعِ دراز مدتِ مبارزه‌ی ضدامپریالیستی، آگاهانه از سخن گفتن در باره‌ی زندگی زنان در حکومت اسلامی و روابط بین دو جنس که رژیم در چارچوب شریعتِ اسلامی تعیین و تبیین کرده بود اجتناب می‌کرد. اغراق نیست اگر در این فرایند، از نقش مخرب نیروهای به اصطلاح مترقی و پیش‌رو که به رژیم جدید و حامیانِ آن امیدی کاذب بسته بودند سخن بگوئیم. مواضع سیاسی

مبهم و سازشکارانه‌ی فدائیان در برخورد به سرکوب حقوق و آزادی‌های فردی و سیاسی و حقوق زنان، به‌جای بسیج مقاومت آزادی‌خواهان در برابر تجاوزات حکومت جدید، به نومییدی یا انفعال سیاسی نیروهای سکولار و آزادی‌خواه انجامید. این سیاست به اسلام‌گرایان امکان داد تا گفتمان ضدامپریالیستی چپ را تصاحب کرده و وارد روایات خود کنند؛ تخطئه‌ی تحولات اجتماعی و قانونی پیش از انقلاب در حقوق زنان را گسترش دهند؛ و راه حل اسلامی را به‌عنوان تنها آلترناتیو واقعی آن تحولات ارائه دهند.

به دنبال ممنوع کردن انتشار روزنامه‌ی مترقی ضد حکومتی آیندگان، تهران صحنه‌ی جنگ‌های خیابانی بین نیروهای سکولار و چپ که به فراخوان «جبهه دموکراتیک ملی» پاسخ داده و به خیابان آمده بودند، با سپاه پاسداران و حزب‌الله شده بود و طبق گزارش منابع حکومتی، دست کم ۲۷۰ نفر در این زد و خورد خون‌بار در بیمارستان‌ها بستری شده بودند.^{۱۷۵} به‌علاوه به بهانه‌ی نیاز به «انقلاب فرهنگی»، قدم‌های حساب‌شده‌ای جهت عرفی‌زدایی از آموزش و پرورش و بستن دانشگاه‌ها برداشته شده بود. سوسیالیست‌ها و کوشنده‌گان ضدحکومتی سرشناس ربوده و شکنجه و کشته می‌شدند. «شوراهای کارگران و کارمندان»، سازمان‌های مردمی مشارکت دموکراتیک در مدیریت امور صنایع و ادارات برچیده می‌شده و به‌جای آن‌ها شوراهای قلابی حکومتی تحت عنوان شورای اسلامی ایجاد می‌شد.^{۱۷۶}

سؤال این است که چرا یک سازمان سیاسی که بیش از یک دهه برای آزادی

۱۷۵. کیهان، (۲۲ مرداد ۱۳۵۸).

۱۷۶. درباره‌ی شوراهای محل کار پس از انقلاب در ایران، بنگرید به:

S. Rahnama, 'Work Councils in Iran: The Illusions of Workers' Control', *Industrial and Economic Democracy: An International Journal*, 13, February 1991.

جنگیده و خسران‌های وحشتناکی را متحمل شده بود، نتوانست متوجه خطر خشونت کوردلان‌های بنیادگرایان اسلام‌گرا برای انقلاب شود؟ رهبران سازمان، بی‌توجه به تاریخ یک‌صد ساله‌ی ایران، خطر اسلام‌ واپس‌گرا و تلاش ملایان در مقاطع مختلف تاریخی، برای برقراری مجدد کنترل روحانیون بر جامعه و سد کردن سیاست‌های سکولار در همه‌ی زمینه‌ها را ندیدند. گفتمانِ پوپولیستی با هیستری ضدامپریالیستی سبب شده بود تا همه‌جا به دنبال «متحدان طبیعی» خود در میان "نیروهای تندروی اسلامی" بگردند. موضع سیاسی فدائیان در دوره‌ی پس از انقلاب، به‌خصوص پس از انشعاب، در حقیقت پس‌رفتی فاجعه‌بار از استراتژی جنبش‌های ملی و سوسیالیستی ایران در نیمه‌ی نخست قرن بیستم و مبارزات دیرپای روشنفکران ایرانی علیه مداخله‌ی ملایان در زندگی اجتماعی و سیاسی کشور بود. این موضع سیاسی هم‌چنین پشت کردن به آرمان پایه‌گذاران سازمان فدایی بود که هیچ‌گاه بر سر اصول کلی آرمان‌شان، به‌خاطر هدفِ پیش‌برد مبارزه‌ی ضدامپریالیستی، مصالحه نکردند. برای مثال، در طول جنگ‌های چریکی اوایل دهه‌ی ۵۰، وقتی فدائیان و مجاهدین هدفِ اصلی ساواک بودند، جزئی و دیگر فدائیان به‌خاطر ضرورت اتحاد علیه رژیم شاه، تفاوت‌های اصولی و ایدئولوژیکِ مابین سوسیالیست‌ها و مجاهدینِ اسلامی را نادیده نگرفتند. بیژن جزنی علیرغم باورش به ضرورت همکاری نیروهای پیش‌رو با تمام نیروهای خلقی ضد دیکتاتوری، از آن جمله روحانیت در عین حال، معتقد بود که «باید از دنبال‌روی ایدئولوژیک، رشوه دادن ایدئولوژیک و باصطلاح جلب این عناصر و نیروها به هر قیمت، خودداری کرد.»^{۱۷۷} او انتقاداتش از مذهب را حتی زمانی که در زندان بود ادامه داد و در رساله‌ای با عنوان «مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی» تلاش کرد سوسیالیست‌ها را از خطر هژمونی روحانیون

۱۷۷. کلیات بیژن جزنی، مهرماه ۱۳۵۵، ب.ج، ص ۱۸۴.

بر جنبش ضد شاهی آگاه سازد.^{۱۷۸} وی در نقد تفاسیر مدرن از اسلام پیش‌بینی کرد که اقدام برای احیای اسلام به دست روحانیون مرتجع انجام خواهد شد. به نظر جزنی، تلاش برای مدرن کردن اسلام بیهوده بود. او می‌نویسد: «خوانش ایده‌های مترقی از درون قرآنی که نه تنها به فئودالیسم، بلکه به برده‌داری و ستم‌دیده‌گی زنان مشروعیت می‌دهد، تحریفی از متن اصلی بیش نیست.»^{۱۷۹} وی ادامه می‌دهد که به همین دلیل، چپ هم باید علیه رژیم شاه بجنگد و هم باید سعی کند تا به توده‌ها در باره‌ی ماهیت حقیقی دین آموزش دهد.

با این حال، نسل جدید رهبری فدائیان پس از انقلاب، شامل بسیاری از کسانی بود که به خطوط پوپولیستی جذب شده بودند و هیچ توجهی به نقدهای مترقی، انسان-محور و سکولار از دین و ایده‌های مذهبی نداشتند. عدم تعهد نسبت به حفظ همان دست‌آوردهای ناچیز اجتماعی-فرهنگی سکولار، در نشریه‌ی اصلی این سازمان (کار) و مقالاتی که به موضوع حقوق زنان می‌پرداختند، و هم‌چنین در بیانیه‌ها و نامه‌های سرگشاده‌ای که در سال نخست انقلاب تهیه شده بودند، خود را نشان می‌داد. برای مثال، بین ماه‌های اسفند تا تیر ۱۳۵۸، در دوران کوتاه فعالیت علنی گروه‌های سیاسی غیرمذهبی، فدائیان نامه‌های سرگشاده‌ی زیادی در اعتراض به سرکوب کردها و ترکمن‌ها و عرب‌های ایران، و بیانیه‌های بی‌شماری در دفاع از مطالبات کارگران و آموزگاران و بی‌کاران و جریان‌های دیگر، به نخست وزیر (بازرگان) نوشتند. اما هیچ بیانیه‌ای علیه حمله‌های مداوم رژیم به حقوق زنان (از جمله، الغای قانون حمایت خانواده به دست شورای انقلاب) نوشته نشد.

در نخستین سال انقلاب، چند مقاله در کار در رابطه با زنان منتشر شد، هرچند مضمون آن‌ها تقریباً همیشه تکرار همان روایات قدیمی کلی و انتزاعی سنتی

۱۷۸. کنکاش، (بهار ۱۳۶۷). شماره‌ی ۳/۲، صص. ۸۲-۳.

179. E. Abrahamian, (1989) op. cit., pp. 6-155.

چپ در باره‌ی رهایی زنان بود. به بیان دیگر، مطالبات فدائیان در باره‌ی حقوق زنان در ایران - کشوری در خاورمیانه درگیر اختلافات شدید داخلی و تحت حکومت یکی از آشتی‌ناپذیرترین و واپس‌گراترین روایات اسلامی، هیچ تفاوت کیفی با مطالبات سوسیالیست‌های آلمان یا روسیه‌ی اوایل سده‌ی بیست نداشت. هیچ تلاشی برای طرح حقوق زنان در چارچوب ایرانی-اسلامی، و تحلیل عواقب سیاست‌های رژیم ملایان که با تمام نیرو، احیای سنت‌ها و ارزش‌های سده‌ی هفتم میلادی را آغاز کرده بود نمی‌شد. سازمان فدایی از این لحاظ، حتی به پای حزب توده هم نمی‌رسید. با آن‌که حزب توده نیز مانند فدائیان، زنان را عمدتاً به‌عنوان اعضای یک پرولتاریای ستم‌دیده می‌دید، و بر ویژه‌گی طبقاتی ستم‌دیده‌گی زنان تأکید داشت، اما در اولین سال انقلاب، ارگان مرکزی حزب (مردم) از مطرح کردن اخبار و طرح مسائل مربوط به حقوق زنان، از جمله، درباره‌ی ممنوعیت زنان در منصب قضا، پایین آوردن سن قانونی ازدواج برای دخترها و خبر بست‌نشینی زنان معترض در وزارت دادگستری خودداری نمی‌کرد. البته روزنامه‌ی مردم از حقوق زنان در مقام همسر و مادر سخن می‌گفت و خواستار ابطال بندهایی از قانون مدنی قدیمی و قانون «حمایت خانواده» بود که به‌نظر این نشریه به فرمان امپریالیست‌ها تصویب شده بود تا زنان را به برده‌گی بکشانند. درعین‌حال، خواهان لغو چند-همسری و ازدواج موقت (مُتَّعَه) و قانونی کردن حقوق برابر پدر و مادر برای حضانت از کودک و هم‌چنین تأمین حقوق زنان برای کار خارج از خانه و خواستار توقف اعدام زنان به اتهام فساد و تن‌فروشی بود.^{۱۸۰} هیچ‌یک از این مسائل در هفته‌نامه‌ی کار مورد بحث قرار نمی‌گرفت.

علیرغم این که، حزب توده نیز به‌خاطر فریفته‌گی پوپولیستی نسبت به خمینی و متحدانش که از آن‌ها با عنوان «دمکرات‌های انقلابی» یاد می‌کرد، به تبع

۱۸۰. مردم (۲۸، ۹۶ آبان ۱۳۵۸).

سیاست‌های شوروی، سیاست فرصت‌طلبانه‌ای نسبت به رژیم جدید اتخاذ کرده و بسیار مراقب بود تا احساسات بنیادگراها را تحریک نکند. برای مثال، نشریه‌ی مردم از گفته‌های خمینی در حمایت از ورود زنان به سیاست نقل‌قول می‌آورد و گفته‌ی خمینی را برابری کامل در حقوق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بین زن و مرد تفسیر می‌کرد. هدف، جلب توجه خواننده‌گان به شباهت دیدگاه‌های خمینی و حزب بود که به‌قول آن‌ها «همان اهداف حزب از بدو تشکیل نیز بوده است».^{۱۸۱}

در سال اول انقلاب، طرح قانون اساسی جدید، که حاوی بندهایی مربوط به حقوق زنان می‌شد، توجه تقریباً همه‌ی گروه‌های سیاسی را به‌خود جلب کرد. این مسئله در نشریه‌ی کار نیز مورد بحث قرار گرفت و به‌طور مختصر در این‌باره مطلبی نوشته شد. در این مقاله، بر تفاوت دیدگاه بورژوازی و پرولتاریا در خصوص رهایی زنان تأکید شد: بورژوازی، رهایی زنان را فقط در ظاهر فراهم می‌کند، اما در اصل زنان را به برده‌گی می‌کشاند و مانع از پیشرفت شخصیت زنان می‌شود. فهم ما از رهایی زن به کل متفاوت از فهم بورژوازی است. ما باور داریم که از طریق مشارکت زنان در مبارزه‌ی سیاسی و انقلابی است که زنجیرهای اسارت آن‌ها پاره می‌شود و ظرفیت انقلابی آن‌ها رشد می‌کند. پس، با به‌کارگیری ظرفیت انقلابی زنان در راستای تولید اجتماعی، زنان می‌توانند آزادی کامل‌شان را متحقق سازند.^{۱۸۲}

مقاله سپس اهمیت نقشی را که زنان در انقلاب ایفا کرده بودند، به‌عنوان سند توانائی زنان در ایفای سهم بزرگ آنان در پیشرفت اقتصادی جامعه و زندگی اجتماعی یادآوری کرده بود، مشروط به آن‌که از ظرفیت آن‌ها در فرآیند تولید

۱۸۱. مردم ۲۲، ۶۵، مهر ۱۳۵۸.

۱۸۲. کار، ۱۶، خرداد ۱۳۵۸.

استفاده شود. توصیه‌ی نویسندگان این بود که قانون اساسی جدید باید این واقعیت‌های تازه را انعکاس داده و آزادی و برابری کامل زنان را در عرصه‌ی تولید اجتماعی تضمین کند، زیرا هرگونه محدودیت بر حقوق زنان در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و قانونی، ظرفیت تولیدی زنان و بنابراین ظرفیت اقتصادی کشور را محدود می‌ساخت.^{۱۸۳} این گفته‌ها نه تنها نشان از یک درک انتزاعی و نامشخص از حقوق و آزادی زنان داشت، بلکه حاکی از بی‌اطلاعی یا طفره رفتن از دغدغه‌های مشخص و روزانه‌ی نیمی از جمعیت کشور و دیدگاه ابرارگرایانه و خام نویسندگان نسبت به مسائل مربوط به حقوق زنان بود. برای رشد اقتصادی کشور به نیروی کار زنان نیاز بود، و تنها به همین دلیل زن‌ها باید اجازه پیدا می‌کردند تا در زندگی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی کشور مشارکت داشته باشند. برابری قانونی و اجتماعی زنان با مردان لازم بود تا آسان‌تر بتوان از کار زنان در خدمت جامعه استفاده شود، جامعه‌ای که مردان در آن قدرت نامحدود و غیرقابل بحث داشتند. تلخی ماجرا در این بود که این نظر، به نام دفاع از حقوق زنان و از دیدگاه پرولتاریا ارائه می‌شد. نظریه‌پردازان فدایی و همدلان آن‌ها فراموش کرده بودند که انتقادشان از پیشرفت‌های قانونی و اجتماعی دوره‌ی پهلوی، که زندگی شمار زیادی از زنان ایرانی را تغییر داده بود، به این علت بود که تحت سلطه‌ی روابط سرمایه‌داری و به‌خاطر نیاز این نظام به کار ارزان زنان صورت گرفته بود. این روایت انکار ستم سیستماتیک بر زنان در ایران پیشا-سرمایه‌داری بود، و روشن نمی‌کرد کدام دگرگونی سیاسی و اقتصادی ترقی‌خواهانه‌ای در ایران پس از انقلاب روی داده است که اکنون استفاده از کار ارزان زنان را توجیه‌پذیر می‌ساخت.

۱۸۳. همان.

در جریان نخستین و تنها انتخابات پس از انقلاب که نیروهای سکولار و چپ هم می‌توانستند در آن شرکت کنند، «رقیه دانشگری» و چند نفر دیگر از سوی سازمان فدائی کاندیدا شدند. دانشگری نیز مانند دیگر رهبران فدایی، کمپین و سخنرانی‌های خود را بر اساس پیشینه‌ی مشارکت زنان در مبارزه‌ی سیاسی پیش از انقلاب و مقاومت قهرمانانه‌ی آن‌ها در زندان‌های شاه تنظیم کرد که خود او نمونه‌ی بارز آن بود. تأکید وی بر این واقعیت بود که زنان ثابت کرده بودند که به‌رغم تمام کلیشه‌ها، می‌توانند هم‌چون مردان تعهد و شهامت سیاسی داشته باشند. دانشگری به درستی تأکید قانون اساسی جمهوری اسلامی بر نقش مادری و توانایی زنان در فرزندآوری را، توجیه سیاست خانه‌نشین کردن زن‌ها دانست. اما جان کلام او هم‌چنان ملهم از سنت بلشویکی درباره‌ی حقوق زنان بود و تکرار فهرست‌وار مطالبات و برنامه‌ی فدائیان در مورد برابری زن و مرد، ایجاد مهد کودک برای زنان زحمت‌کش در کارخانه‌ها و دستمزد برابر در ازای کار برابر: «تنها هنگامی که جامعه بر اساس برابری بنا شده باشد می‌تواند برابری بین مرد و زن را متحقق سازد. یعنی، هنگامی که هیچ گروهی از گروهی دیگر دزدی نکند، یعنی، کارگران و رعیت‌ها و زحمت‌کشانی که کار پرمشقت می‌کنند و سرمایه‌داران و صاحبان زمین که [کار گروه قبلی را] چپاول می‌کنند...»^{۱۸۴}

بی‌تردید تکیه‌ی مارکسیست‌های ایرانی و به‌ویژه فدائیان بر این نکته که طبقه‌ی اجتماعی، انتخاب‌ها و اختیارهای زندگی زنان را تعیین می‌کند، بیان حقیقت بود. قطعاً در نظام اجتماعی آشکارا و قانوناً پدرسالار ایران، زنان طبقه‌ی مرفه، زنان طبقه‌ی کارگر و زنان متعلق به گروه‌های نژادی و ملی فرودست، به‌طور متفاوتی روابط جنسیت-محور را تجربه کرده و می‌کنند. موقعیت طبقاتی در این که

۱۸۴. کار، «سخنرانی‌های نامزدان فدائیان»، (۲۵، ۱۵ مرداد ۱۳۵۸).

روابط جنسیتی چه‌گونه بر انتخاب‌های زندگی یک زن تأثیر می‌گذارد، اهمیتِ کلیدی دارد. اما رهبری سازمان فدایی دچار همان «نابینایی جنسیتی» بود که عارضه‌ی احزاب سنتی سوسیالیستی قرن نوزده و اوایل قرن بیستم بود. رهبری فدائیان، نه با ایده‌ها و پیام‌های فمینیستی معاصر آشنا بودند، و نه دُگم‌های ایدئولوژیکی اجازه‌ی فراگیری مبانی فمینیستی را می‌داد. ایدئولوژی یا مطالبه‌ی سیاسی‌ای که به‌طور مستقیم به دغدغه‌های زنان "زحمت‌کش" نمی‌پرداخت، تحت عنوان نگرانی‌های بورژوازی، جدی گرفته نمی‌شد. به‌علاوه، در درک بسیار محدود و اقتصاد-محور آنان از مطالبات و دغدغه‌های «زنان زحمت‌کش» تنها خواست این طبقه، حق کار و دستمزد برابر و مهدکودک بود. گوئی توده‌های زحمت‌کش از مسائل شخصی مربوط به عشق، ازدواج، روابط جنسی، خشونت خانگی و دیگر نمودهای روابط قدرت بین "زوج‌های زحمت‌کش" که از نو در چارچوب قانون شریعت و باورهای احیاء شده‌ی مذهبی در حال تدوین بود، مبرا بودند. در واقع برخلاف درک آنان، به‌خاطر امکاناتِ پرورشی محدود، سلطه‌ی مردانه و قدرتِ آمرانه می‌تواند در خانواده‌های طبقه‌ی کارگر شدیدتر، و حق انتخاب زنان زحمت‌کش در گزینش همسر و روابط جنسی و آزادی رفت و آمد در مقایسه با زنان طبقات مرفه و متوسط، محدودتر باشد. کنترلِ مردانه بر زنان و استفاده از حاصل کار و خدماتِ جنسیِ زنان نیز در خانواده‌های کارگری رسمی‌تر و پذیرفته‌تر است. این امر فقط تا حدودی به‌خاطر منابعِ محدودِ مالیِ زنان است. دل‌بسته‌گی شدیدتری که در بین توده‌های زحمت‌کش به سنت‌های قدیمی و ارزش‌های اجتماعی و باورهای مذهبی وجود دارد، به معنای سخت‌گیریِ بیش‌تر در روابط مردانه/زنانه و عریان‌تر بودن نقش‌های جنسیتی است. بنابراین، سلطه‌ی ارزش‌های مردانه‌ای که اسلام پدرسالار (تحت حکومت روحانیون پس از انقلاب) احیاء کرده و رواج می‌داد، آشکارا علیه منافع واقعیِ زنان زحمت‌کش

بود. اکثر رهبران و روشنفکرانِ چپ این نکته را یا نمی‌دیدند، و یا تأیید آن را مغایر برخوردِ قِداست‌آمیزشان به طبقه‌ی کارگر می‌دانستند.

ذهنیت چریکی و مسئله‌ی برابری جنسیتی

فرهنگ فدائیان نمی‌توانست متفاوت از فرهنگ مردخوی masculine حاکم بر جامعه، با ستایش ارزش‌هایی مانند قدرتِ جسمی، جسور بودن، و کنترل عواطف و غیره باشد. به علاوه، فرهنگِ چریکی که بر آماده‌گی برای شهادت، ساده زیستن، زُمختی در رفتار و پوشش، خود-انضباطی، زندگی زاهدانه و طردِ تن‌آسایی و لذت‌جوئی، سرکوب‌گریزه و تمنای جنسی و عشق و ازدواج تکیه داشت، بر فرهنگ بخشی از سازمان حاکم بود. تجربه‌ی رنج، به‌مثابه عنصرِ مهم فرهنگ چریکی، هم به‌معنای آماده شدن فرد برای زندان و شکنجه و شهادت بود، و هم برای درک زندگی سخت توده‌های رنج‌بر. فدائیان، مانند اکثر جنبش‌های پوپولیستی، توجهی به ضرورت ارزیابی دوباره‌ی سنت‌ها و رسوم اجتماعی قدیمی و شناسایی ویژه‌گیِ پدرسالار و سکسیست و غیردمکراتیک نداشتند. به‌جای به چالش کشیدن این جنبه‌های فرهنگ توده‌ها، تحسین‌کننده‌ی این فرهنگ بودند و سعی می‌کردند تا در رفتار و لباس پوشیدن و علایق و سلیقه، دنباله‌رو توده‌ها باشند، و از این جهت تقویت‌کننده و ترویج‌دهنده‌ی این فرهنگ در بین جوانان بودند. عنصر مهم دیگر فرهنگ چریکی، نفی روشنفکران و روشنفکری بود. واژه‌ی روشنفکر معنای بسیار منفی‌ای داشت و کوشنده‌گان سیاسی‌ای که با مبارزه‌ی مسلحانه و انقلابیون حرفه‌ای موافق نبودند، و یا با شیدائی پوپولیستی به توده‌ها و تمجید عقل و درایت توده‌ها هم‌آوا نبودند، با این برچسب شناخته می‌شدند و از آن‌جائی که در مقایسه با دیگر کوشنده‌گانِ چپ، برخوردی تقریباً مذهبی نسبت به فداکاری فردی و طرد علایق و حقوق

فردی و ریاضت‌کشی و خود-انضباطی داشتند، نمی‌توانستند پشتیبان حق انتخاب و آزادی فردی و استقلال و خود-مختاری زنان، یعنی مفاهیم کلیدی فمینیستی باشند. علی‌کشتگر، از رهبران فدایی پس از انقلاب، عدم درک و حمایت سازمان از مسائل زنان در ایران پس از انقلاب را این‌گونه توضیح می‌داد: «سازمان چریکی ماهیتاً یک جنبش ریاضت‌کش است و با کسی که خود-انضباطی نداشته باشد موافق نیست. به همین دلیل، از نگاه چریکی، زنان خوش‌لباس ناپسند بودند. می‌خواهم بگویم که حتی زن زیبا کمی مشکوک بود، چون دقیقاً مثل شریعت اسلام، زیبایی زن می‌بایست زیر حجاب پنهان شود. از نگاه چریکی، زن زیبا باید زیبایی‌اش را بپوشاند. هرچه نازیباتر به نظر می‌رسیدی و هرچه پوشش‌ات شلخته‌تر، فدایی‌تر به نظر می‌رسیدی. این احساس در جنبش چریکی عمومیت داشت.»^{۱۸۵}

در واقع شباهت‌های قابل توجه‌ای بین فرهنگ فدایی و فرهنگ اسلامی مجاهدین وجود داشت. در فرهنگ هر دوی آن‌ها شهیدپرستی، رنج بردن و دردکشیدن ستودنی بود. اعضای که زنده مانده بودند نیز فداکاری‌های بسیاری کرده بودند. آن‌ها سال‌های درازی زندانی و شکنجه شده، و از دنبال کردن علایق و تمایلات فردی سر باز زده بودند. آن‌ها شهیدان زنده بودند. اکثر فدائیان قدیمی، از ازدواج و روابط عاشقانه خودداری کرده بودند، مبدا که این روابط آن‌ها را از فعالیت‌های انقلابی باز بدارد. تصادفی نیست که پس از انقلاب شاهد افزایش فوق‌العاده‌ی ازدواج بین زندانیان سیاسی سابق بودیم، و کسانی که قبلاً به فکر بچه داشتن نبودند تشکیل خانواده دادند. در واقع، پس از انقلاب، توصیه‌ی سازمانی‌ای به همین منظور صادر شد و تقریباً همه‌ی کادرهای فدایی

۱۸۵. گفتگوی نویسنده با علی‌کشتگر، عضو پیشین دفتر سیاسی سازمان فدایی، پاریس، ژوئن ۱۹۹۰.

ازدواج کردند. در اکثر موارد، همسران آنان یا عضو، یا هوادار سازمان بودند. این ازدواج‌ها سیاسی و اغلب نشان دهنده‌ی یک تعهد ایدئولوژیک بود تا عشق و عطف و دوستی‌ای پایدار که معمولاً انگیزه‌ی ازدواج، حداقل در میان طبقه‌ی متوسط جدید بود.

هم فداییان و هم گروه‌های اسلامی، تکیه‌ی زیادی بر نهاد مادری داشتند، آن را ستایش و ترویج می‌کردند و در تبلیغات سیاسی خویش مورد استفاده قرار می‌دادند. می‌توان گفت که این تأکید بر نماد مادری ارزش‌های جنسیتی اسلامی‌ای را بازتولید می‌کرد که زنان را فقط در مقام مادر یا همسر سزاوار احترام می‌داند. در واقع، آن‌ها نمی‌توانستند ارتباط میان اشکال خصوصی و عمومی سلطه و تبعیض جنسیتی را مشاهده کنند و تقسیم جنسیتی کار درون خانه‌های‌شان را امری طبیعی می‌انگاشتند. به عبارتی، از نظر اخلاق سنتی و تقسیم کار جنسی آشکار و نقش‌های مشخص جنسیتی در خانه‌های فدائیان تفاوت چندان با افراد غیرسیاسی وجود نداشت. زندگی شخصی برخی از زنان فدایی با زندگی زنانی که در همان طبقه‌ی اجتماعی و موقعیت جغرافیایی بودند در اصل تفاوتی نداشت. زن ایده‌آل کسی بود که چه در پخت و پز و تیمارداری، یا نسخه‌برداری و تایپ کردن، و چه در حمایت کردن از شوهر، رسیده‌گی به نیازهای شوهر، فروتنی و انکار نفس و شکیبایی و وفاداری سرآمد بود. بسیاری از این زن‌ها تابع خط ایدئولوژیک و سیاسی شوهران‌شان بودند. برخی به سازمان پیوستند، و گه‌گاه - بسته به این که شوهران‌شان چه جایگاهی در سلسله‌مراتب سازمانی داشتند - مسئولیت‌های سازمانی بر عهده گرفتند. به ندرت پیش می‌آمد که در فعالیت‌ها یا دیدگاه‌های سیاسی خود، مستقل عمل کنند. این زن‌ها در بسیاری موارد یا همسر فُلانی بودند یا خواهر بهمانی.

مصاحبه‌هایی که با برخی از این مردها و زن‌ها انجام شده حاکی از شباهت‌های

دیدگاه‌های اخلاق‌گرای نیروهای چپ و نیروهای اسلامی در حدود حقوق و آزادی زنان و ویژه‌گی‌های «زن شایسته» است. یکی از هواداران سابق فدایی، از مشاجرات بی‌پایانی می‌گوید که بر سر پوشش مناسب برای زنان جوانی که نشریه‌ی کار را در خیابان‌ها می‌فروختند شکل می‌گرفت؛ وی همچنین به مشاجره‌ی سختی اشاره می‌کند که به خاطر پیراهن صورتی‌رنگی که به‌هنگام فروش کار به تن داشت، بین وی و رفیق ارشدش در گرفته بود.^{۱۸۶} از زنان خواسته می‌شد تا لباس‌های ساده و تیره بپوشند، آرایش نکنند و از جواهرات استفاده نکنند. پوشیدن روسری نیز اغلب توصیه می‌شد.

در تابستان ۱۳۵۸ (۱۹۸۰)، حجاب اسلامی در محل کار و نهادهای آموزشی برای همه‌ی زن‌ها اجباری اعلام شد. به فروشنده‌گان نیز دستور داده شد که به زنان بی‌حجاب کالا ن فروشند. این امر، هم‌زمان بود با انشعاب شاخه‌ی اقلیت فدایی از سازمان. موضع دو شاخه‌ی سازمان (اقلیت و اکثریت)، در این باره، بازتاب درک محدود هر دو گروه از حقوق زنان و به طور کلی دست‌کم گرفتن معنای نهائی حجاب اجباری برای حقوق دمکراتیک بود. هر دو گروه به‌طور ناخودآگاه به نوعی پیام فرهنگ اسلامی را انعکاس می‌دادند که زن‌ها عامل فساد مردها و ترویج دهنده‌ی مصرف‌گرایی غربی و تسهیل‌کننده‌ی نفوذ فرهنگی امپریالیستی هستند. نشریه‌ی کار اقلیت، این بحث تأمل‌برانگیز را راه‌انداخت که مبارزه علیه "فرهنگ امپریالیستی" بخش مهمی از مبارزه علیه امپریالیسم است. این مقاله هیچ نشانی از مخالفت اساسی با موضع پوپولیستی اسلامی که بر جنبه‌های فرهنگی روابط امپریالیستی سلطه تأکید می‌کرد، نداشت. مهم‌ترین عامل در پاک‌سازی جامعه از بیماری فرهنگ امپریالیستی، پالودن جمعیت زنان - یعنی

۱۸۶. گفتگوی نویسنده با فرانک، هوادار پیشین فدایی، اوتاوا، آگوست ۱۹۹۰.

جمعیتی که مخزنِ ناموسِ جامعه است - از نفوذِ این فرهنگ بود: « زنان، مانند همه‌ی توده‌های زحمت‌کش، می‌خواهند سلطه‌ی امپریالیسم و سرمایه‌داری وابسته از بین برود. زنانِ زحمت‌کش به بی‌بندوباری تحتِ نامِ آزادی تمایلی ندارند. آن‌ها برابریِ حقیقیِ زنان و مردان را می‌خواهند، آن‌ها تحققِ حقوقِ سیاسی‌شان و مشارکتِ کامل در همه‌ی فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را می‌خواهند.^{۱۸۷}

کارِ اقلیت، با حمایتِ اخلاق‌گرایانه و پدرسالارانه‌ای که از زنانِ زحمت‌کش می‌کرد، این زنان را از زنان غیر زحمت‌کشی که «تحت نامِ آزادی، دنبال بی‌بندوباری» هستند جدا می‌ساخت. حجاب اجباری «به‌عنوان بخشی از سیاست‌های ضددمکراتیکی که جهت بیرون راندنِ زنان از فعالیت‌های اجتماعی وضع شده» محکوم بود. اما چون برداشت این بود که اعتمادی به زنان نیست که بتوانند منافعِ خود را بازشناسی کنند، و چون سیاسی نیستند، به راحتی فریبِ گروه‌های سیاسی را می‌خورند، پس به زنان توصیه می‌شد که: «در حالی که علیه سیاست‌های ضد دمکراتیکِ قدرتِ حاکم مبارزه می‌کنند، باید علیه سلطنت‌طلبان و لیبرال‌ها نیز جنگ کنند و چهره‌ی کریه و نیتِ شومِ این حامیانِ کاذبِ آزادیِ زنان را که فقط وائمود می‌کنند مدافع آزادی زنان هستند افشا سازند»^{۱۸۸} کارِ اکثریت نیز حجاب اجباری را محکوم کرد: «طرح مسئله‌ی حجاب و مجبور کردنِ زنان به پوشیدنِ حجابِ اسلامی، اتحادِ مردم را تهدید می‌کند و در زمانی که جبهه‌ی سرمایه‌داران لیبرال با حمایتِ امپریالیسمِ آمریکایی سعی دارد تا همه‌ی دست‌آوردهای انقلاب را از بین ببرد و جنبش دمکراتیکِ ضدامپریالیستی مردم

۱۸۷. کار (اقلیت)، ۶۷، ۲۴ تیر ۱۳۵۹.

188. A. Tabari and N. Yeganeh, In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran, London: Zed Press, 1982, pp. 127-9

ایران را شکست دهد، آب به آسیابِ امپریالیسمِ آمریکایی و متحدانِ داخلی‌اش می‌ریزد.^{۱۸۹}

فدائیانِ اکثریت نیز بر خود می‌دانند که از جانبِ زن‌ها حرف بزنند و دغدغه‌های آن‌ها را تفسیر کنند: «مبارزاتِ قهرمانانه‌ی زنان میهن‌ما نشان می‌دهد که از ضرورتِ مبارزه‌ی مداوم جهت ویران کردنِ انگیزه‌ها و ریشه‌های فسادِ اجتماعی، به‌خوبی آگاه هستند. زنانِ زحمت‌کش، زنانِ روشنفکر، و همه‌ی آن‌هایی که در جبهه‌ی ضدامپریالیستی و با مردم هستند، همه‌گی علیه مناسباتی می‌جنگند که زنان را به‌عنوان «کالا» عرضه می‌کند... در حالی‌که ما از تمام حقوقِ دمکراتیکِ توده‌ها، از جمله حقوقِ برابرِ زنان و مردان در تمام عرصه‌های اجتماعی حمایتِ تام می‌کنیم، از تمام زنان مبارز و آگاه می‌خواهیم تا نیروهای‌شان را جهت مبارزه با امپریالیسم و متحدانِ داخلیِ آن بسیج کنند.»^{۱۹۰}

به راستی گویا این دو مقاله، که بخش‌های "رادیکال" و "سازشکار" سازمانِ فدائیان آن‌ها را نوشته‌اند، به قلم یک فرد به رشته‌ی تحریر درآمده. زنانِ هوادار سازمان معنای نهائی توصیه‌های سازمان در مورد حجاب را می‌توانستند چنین درک کنند که اگر زنان به کالا شده‌گی بدن‌شان اعتراض دارند، باید در برابر حجاب اجباری مقاومت نکنند. بر اساس نظر این رهبران، «انقلابی» بودن یعنی صرف‌نظر کردن از حقوقِ فردی و بشری. نکته این است که مخالفت‌ها و دعوای سیاسی بین رهبران فدائی هرچه بود، ربطی به تفاسیر و برداشت‌های آن‌ها در باره‌ی حقوق زن نداشت. توصیه‌ی همه‌گی به زنان، پیوستن به نیروهای "ضدامپریالیست"، به تعریف فدائیان بود.

۱۸۹. کار (اکثریت)، (۶۶، ۱۸ تیر ۱۳۵۹)، ترجمه شده از کتاب طبری و یگانه.

۱۹۰. همان

جالب این جاست که وقتی بر سر مسئله‌ی روابط سازمان فدائیانِ اکثریت با حزب توده و اتحاد شوروی، انشعابِ دیگری در سازمان اکثریت روی داد،^{۱۹۱} هیچ تغییرِ بزرگ یا حتی کوچکی در موضعِ کسانی که در رهبری سازمان جدید بودند در قبال مسئله‌ی حقوق زنان ایجاد نشد. بسیاری از مواضعی که فدائیان ۱۶ آذر اتخاذ کردند نیز واکنشی و دنباله‌روی از سنتِ نامیمون فدائیان بود. تلخ‌تر آن‌که چون در آن دوره یک گروه یا کمیته‌ی زنان حتی در مقام یک زیر-شاخه‌ی فرعی نیز در این سازمان جدید وجود نداشت، کادر رهبری نیز فشاری بر خود احساس نمی‌کرد تا موضعی فعال‌تر و آینده‌نگرتر در قبالِ جداسازیِ جنسی، نابرابری جنسیتی در آموزش، کار و ورزش و فعالیت‌های فرهنگی که هر روز بیش‌تر و بیش‌تر می‌شد اتخاذ کند. من، به‌عنوان یکی از کادرهای "اتحاد ملی زنان" خود شاهد بودم که در آن دوره تنها فعالیتِ مربوط به زنان این بود که جمعی از زنانی که فعالیتِ عمده‌ی سیاسی‌شان در کمیته‌های دیگر سازمانی متمرکز بود، گه‌گاه فراخوانده می‌شدند تا مقاله‌ای کوتاه برای کارِ فدایی بنویسند. گاهی، مقالات در نشریه منتشر می‌شدند یا به شکلِ سانسور شده و تحریف شده چاپ می‌شدند.

سرنوشت فدائیان و چپ به‌طور کلی، پس از انقلابِ ایران، نشان می‌دهد که داشتنِ تحلیلِ واقع بینانه و تشخیصِ محدودیت‌های تحول و پیشرفت در جوامعِ جهانِ سومی چه اهمیتی دارد. بی‌تردید، سازمان‌دهی مبارزه در شرایطِ سیاسیِ پس از انقلابِ چندان ساده نبود و سازمان فدائی نیز انتخابی آسان و

۱۹۱. در سال ۱۳۵۹، وقتی اکثریتِ کمیته‌ی مرکزی فدایی اکثریت تصمیم گرفتند که این سازمان را منحل کرده و در حزب توده ادغام شوند، بخشی از رهبری، همراه با بسیاری از اعضای کمیسیون‌های ویژه‌ی کمیته‌ی مرکزی با این ادغام مخالف بود، و بخشی از این گروه از سازمان جدا شد و سازمانِ فداییِ جدیدی تأسیس کرد، نام فدایی را نگه داشت و عنوان اکثریت را حذف کرد. با تبلیغاتِ حزبِ توده و فدائیانِ اکثریت، این انشعابِ ۱۶ آذر به گروه کشتگر معروف شد.

روشن نداشت. هسته‌ی انقلابیون حرفه‌ای که تازه از زندان آزاد شده بودند، با چالش‌های بی‌شماری در زمینه‌ی سازمان‌دهی و هدایت جنبش سیاسی‌ای روبه‌رو بودند که یک‌شبه متولد شده بود. آن‌ها در سازمان دادن تظاهرات توده‌ای و فعالیت با کوشنده‌گان سیاسی غیرحرفه‌ای و یا آموزش دادن به هزاران هوادار از طبقات و گروه‌های مختلف هیچ تجربه‌ای نداشتند. همان‌طور که هیبت غفاری (یکی از رهبران این سازمان) صادقانه می‌گوید: «روشنفکران چپ معمولاً دل‌شان می‌خواهد در باره‌ی زندانیان سیاسی خیال‌بافی کنند و زندانی را بستایند. آن‌ها همه‌ی تلفات و آسیب‌ها را مد نظر نمی‌گیرند. من فقط از آسیب‌های شخصی حرف نمی‌زنم. دارم از زمان ارزشمندی حرف می‌زنم که در زندان‌ها تلف شد و امکانات محدودی برای یادگیری و کسب تجربه و دانش و توانایی تحلیلی برای فهم بهتر جامعه و فرهنگ و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی‌مان داشت.»^{۱۹۲}

رهبری سازمان فدایی در ایران پس از انقلاب، بینش عینیت‌گرا، آماده‌گی ایدئولوژیک و روشن، قدرت تحلیل واقع‌بینانه و دقیق از تحولات سیاسی که برای گزینش استراتژی هدفمند در مقابله با چالش‌های انقلاب لازم بود، را نداشت. دیگر سازمان‌ها و احزاب چپ نیز با همه‌ی از خود گذشته‌گی‌ها در همین وضعیت بودند. با این‌حال، با توجه به نفوذ و تعداد هواداران سازمان فدایی و محبوبیت آن در ماه‌های اول پس از انقلاب، هیچ گروه دیگری پتانسیل سازمان برای تأثیر گذاری بر تحولات پس از انقلاب را نداشت.

شاید این پرسش که اگر سازمان فدایی از "ضدامپریالیسم" خمینی پشتیبانی نمی‌کرد، دست‌آوردهای پس از انقلاب را به آسانی تسلیم نمی‌کرد و از روشنفکران مترقی و مستقلی که سعی می‌کردند ماهیت ضد دمکراتیک نظام سیاسی‌ای را

۱۹۲. گفتگوی نویسنده با هیبت غفاری.

افشاء کنند و علیه آن جبهه‌ی متحدی تشکیل دهند، فاصله نمی‌گرفت، پرسشی فرا-تاریخی باشد. نیز اکنون که دهه‌ها از انقلاب گذشته و واقعیت‌های سیاسی جایی برای امیدهای کاذب و توهمات باقی نگذاشته است، بسیار راحت‌تر از دوران انقلاب و بحبوحه‌ی اضطرار مطالبات می‌توان گفت که چه استراتژی سیاسی‌ای می‌توانست روشن، دقیق و کارآمد باشد. اما مطرح کردن این نکته بی‌مناسبت نیست که حمایت سازمان فدایی از روحانیون و مخالفت یا عدم همکاری با نیروهای دمکراتیک و لیبرال، اشتباه مهلکی بود که می‌شد از آن اجتناب کرد. تردیدی نیست که لیبرال‌های ایرانی که خود همیشه هیستری ضد چپ داشتند و اکثر آن‌ها از مهم‌ترین متحدین و حامیان روحانیون و بازاریان سنتی بوده و بدون حمایت آن‌ها هرگز خمینی و پیروان‌اش نمی‌توانستند انقلاب بهمن را به انحصار خود در آورند، نیز مسائل خود را داشتند که به بحث جداگانه‌ای مربوط می‌شود. ولی استراتژی درست از سوی بزرگ‌ترین سازمان چپ در آن دوره‌ی بحرانی می‌توانست نتایج متفاوتی را به همراه داشته باشد. با این وجود، فدائیان (به دنبال حزب توده) در منزوی و بی‌اعتبار کردن لیبرال‌ها و اصلاحات لیبرالی با بنیادگرایان هم‌صدا شدند. مقالات و بیانیه‌ها و ضمیمه‌های بسیاری در کار، در ماه‌های اول انقلاب منتشر شد تا دولت موقت لیبرال‌بازرگان و سیاست او را که - به گفته‌ی آن‌ها - در جهت منافع آمریکا بود، افشاء کند و اعضای کابینه‌اش را مورد حمله قرار دهد و آن‌ها را بی‌اعتبار سازد.^{۱۹۳} این اشتباه مهلکی بود که در جهت اهداف ملایان برای استقرار حکومت بلامنازع واپس‌گراترین اقشار روحانیت و بازوی سرکوب‌گر آن قرار داشت، و چهره‌ی سازمان فدایی را به‌عنوان اپوزیسیونی مطرح، مترقی و برخوردار از احترام جامعه

۱۹۳. برای مثال بنگرید به: کار، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳ و ۴۴ (تهران، ۱۳۵۸).

خداشدار ساخت. شیفته‌گی فدائیان به توده‌ها و ایمانِ راسخِ آن‌ها به بصیرتِ توده‌ها جهت پیش برد انقلاب، نگذاشت این واقعیت را ببینند که بسیج این توده‌های محروم چه آسان می‌تواند در خدمتِ منافع جنبش‌های راست و رهبرانِ کاریزماتیکِ فاشیستی عمل کند.

این امر، به‌طور دردناکی یادآور نوشته‌های میخایلوفسکی در رابطه با انقلاب آغاز قرن بیستم در روسیه و ظرفیتِ ویران‌گرِ قربانی کردن عقاید خویش در قبالِ عقایدِ توده‌هاست. وی از روشنفکرانی که خالصانه نیت خدمت به مردم را دارند می‌خواهد تا بین "منافع" مردم و "عقاید" مردم تمایز قائل شوند: «گرچه می‌توان منافعِ خویش را برای هدفی بالاتر قربانی کرد، اما قربانی کردن عقیده‌ی خود حاصلی نخواهد داشت. برای مثال، اگر به هنگام شیوع یک بیماری همه‌گیر از عقیده‌ی مردم پیروی کنیم، باید به جای پیروی کردن از "عقیده‌ی" خویش که زدودنِ عامل بیماری است، دنبالِ جادوگرانی بگردیم که مردم آن‌ها را مسئول این بدبختی می‌دانند.»^{۱۹۴}

نهایتاً سه سازمان فدایی سرنوشتِ مشابهی پیدا کردند. با شروع درگیری‌های آشکار بین مجاهدین و حامیان بنی‌صدر با حزب‌الله و پاسداران در اوایل سال ۱۳۶۰، و خیزش مسلحانه و ناموفق مجاهدین، سرکوب سازمان‌های سیاسی سکولار و مارکسیست نیز شدت گرفت. فدائیانِ اقلیت علیه رژیم اسلامی اسلحه به دست گرفتند و بسیاری شان یا در نبردها یا در زندان‌ها کشته شدند. وقتی یک سال بعد تمام رهبری و کادرِ ارشد حزب توده، از جمله نورالدین کیانوری (دبیر اول حزب)، دستگیر و متهم به براندازی و جاسوسی برای اتحاد شوروی شدند، فعالیتِ سیاسی نیمه علنی نیروهای چپ به‌طور کامل از میان رفت. با

194. A. P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia*, (Boston: Harvard University Press, 1961) p. 12.

دستگیری و سرکوب حزب توده، بسیاری از اعضای اکثریت و آن بخشی که از اکثریت انشعاب کرده بود نیز دستگیر شده، یا به تبعید رانده شدند و با پایان جنگ بسیاری از آنها همراه با هزاران مبارز دیگر سازمان‌های چپ و مجاهدین به دستور خمینی اعدام شدند.

به گونه‌ای که در دو فصل بعدی در باره‌ی جنبش زنان خواهیم دید، همه‌ی فعالین زن تحلیل‌ها و رهنمودهای ساده-انگارانه‌ی فدائیان را نداشتند. اما بازیگران اصلی این بازی، رهبرانی بودند که قدرت تصمیم‌گیری سیاسی داشتند و می‌توانستند جنبش زنان را تقویت و یا تخریب کنند.

٧ فصل

اتحاد ملی زنان

فصل هفتم

اتحاد ملی زنان

در مقدمه‌ی کتاب زنان، مقاومت و انقلاب، «شیلا روباتام» می‌نویسد: «زنان در جنبش‌های مردسالارانه به «احساس آزرده‌گی و بی‌توجهی»، به دو طریق واکنش نشان می‌دهند: «دنباله‌روی تسلیم‌طلبانه» به‌خاطر حس وفاداری و وظیفه‌شناسی و نیاز به حفظ وحدت، و یا «انکار خشمگینانه» که جنبش اساساً ربطی به آنان ندارد.^{۱۹۵} در این فصل، با توصیف شرایط تولد جنبش زنان در دوران انقلابی سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۵۹، و دلایل شکست مقاومت زنان در برابر سیاست‌های زن‌ستیز اسلامی پس از انقلاب، هر دو نوع پاسخ زنان به این مسئله تحلیل خواهد شد. صدای زنان در این فصل، درعین حال نشان می‌دهد که تجربه‌ی «احساس آزرده‌گی و بی‌توجهی» می‌تواند چه تأثیر دگرگون‌کننده‌ای در بازنگری افکار و اعمال سیاسی داشته باشد. از طریق این تجربیات است که هر زنی به نوبه‌ی خود اعتمادبه‌نفس پیدا می‌کند تا بتواند اهداف و مسائل مبارزه را روشن‌تر ببیند.

واکنش زنان به تجاوزات بنیادگرایی اسلامی

بسیاری از کسانی که انقلاب بهمن ۱۳۵۷ را از نزدیک تجربه کرده‌اند، شاید با این نظر که برقراری حکومت خودکامه‌ی دینی در ایران، به‌خاطر عقاید مذهبی مردم و پشتیبانی‌شان از آیت‌الله روح‌الله خمینی اجتناب‌ناپذیر بود موافق نباشند، زیرا چنین نظری، نادیده گرفتن روندهائی است که قدم به قدم، به قدرت گرفتن آیت‌الله، به‌عنوان رهبر بلامنازع و بی‌چون‌وچرای انقلاب ایران، سرکوب و حذف

195. S. Rowbatham, *Women, Resistance and Revolution*, New York: Vintage Books, 1974.

بی‌رحمانه‌ی معترضین و مخالفین از صحنه، و استقرار حکومت مطلقه‌ی ولی فقیه انجامید. به عبارت دیگر، نباید مقاومت بخشی از نیروهای سکولار ملی و سوسیالیست، علیه فریب‌کاری و سوءاستفاده از احساسات و ناآگاهی توده‌های مردم توسط ملایان، و استفاده‌ی آنان از اشکال مختلف خشونت برای کوتاه کردن دست مخالفان از عرصه‌ی سیاست کشور، و عدم توجه بخشی دیگر از همان نیروها به این واقعیات و مشارکت سیاسی ساده‌لوحانه‌شان در این روند را نادیده گرفت. در حقیقت، هژمونی اسلام‌گراها بر جنبش انقلابی‌ای که ماه‌ها قبل، با نامه‌های اعتراضی سرگشاده‌ی چند تن از شخصیت‌های سیاسی شناخته شده به شاه، گردهم‌آئی‌های شعرا و نویسندگان معترض به سانسور در شب‌های انستیتو گوته، و یک سری اعتراضات سیاسی در دانشگاه‌ها، و سرانجام در شهر مذهبی قم آغاز شده بود، تنها پس از وقایع هفدهم شهریور و استقرار آیت‌الله در حومه‌ی پاریس، با همراهی دولت‌های غربی و معرکه‌گیران مطبوعاتی، مستحکم شد.^{۱۹۶} از آن زمان بود که ملایان با بسیج میلیونی مردم از مساجد، با پشتیبانی مالی بازار و به خدمت گرفتن اوباش و لات‌های سابقه‌دار محلات، انقلاب را به نام اسلام‌گرایان سکه زده و عرصه را بر نیروهای سکولار تنگ کردند. از آن پس، مزاحمت‌های خیابانی نسبت به زنان و تعرض به گروه‌های چپ و سایر نیروهای سکولار در راه‌پیمائی‌های اعتراضی جسورانه‌تر شد. زنان بی‌حجاب در خیابان‌ها مورد تهدید و حملات زبانی و گاه فیزیکی قرار می‌گرفتند. اوباشی که سال‌ها از سرکوب تمایلات جنسی رنج برده و زنان بی‌حجاب با پوشش مدرن برایشان دست نیافتی بودند، از حمله به زنان و کتک زدن و تحقیر آن‌ها، بی‌شک نوعی لذت

۱۹۶. در هفدهم شهریور، پلیس شاه بر تظاهرات میدان ژاله در تهران آتش گشود. هرچند، تعداد واقعی تلفات معلوم نیست. اما روحانیون رقم بالایی را در این رابطه مدعی شده و از این رویداد استفاده کردند تا نیروهایشان را حول خواست سقوط نظام سلطنتی بسیج کنند.

جنسی می‌بردند. برخی از چپ‌ها که کاملاً در شورِ پوپولیستی دوره‌ی انقلاب مستحیل نشده بودند، از دیدن چنین حرکتی، خطر را احساس می‌کردند. در حقیقت، در هفته‌های پایانی رژیم شاه، اظهارات دو پهلوی خمینی در باره‌ی حقوق دموکراتیک و آزادی زنان و سازمان‌های مارکسیستی در دولت اسلامی، بسیاری از چپ‌ها و فعالین سیاسی سکولار را نگران کرده بود. او چند هفته پیش از اوجگیری خیزش‌ها در مصاحبه‌ای گفته بود، «پوشیدن چادر اجباری نخواهد شد و زنان در انتخابِ پوششِ خود آزاد هستند». اما به دنبال آن گفته بود، «با این همه، حکومت اسلامی زنان را از پوشیدن لباس‌های جلف بازخواهد داشت».^{۱۹۷}

هدف این بیانات آیت‌الله، پایان دادن به شایعاتی در مورد قصد روحانیون برای اجباری کردن حجاب در ایران اسلامی بود. این بیانات توانست اطمینان بسیاری از زنان و مردان سکولار را به خود جلب کند. اما اگر به خاطر ایدئولوژی پوپولیستی و مرد-محوری که آنان را از تأمل در باره‌ی مسیر گریزناپذیر انقلاب بازمی‌داشت، نبود، بیانات آیت‌الله را می‌شد جور دیگری هم فهمید.

در تظاهرات خیابانی، برخی از افراد چپ و سکولار با سر دادن شعارهای غیر-اسلامی و دموکراتیک سعی می‌کردند تا بر تنوع نیروهای فعال در جنبش تأکید کنند. این امر، بی‌درنگ واکنش خشن اسلام‌گراها را برمی‌انگیخت که فقط شعارهایی را مجاز می‌دانستند که محتوای آشکار اسلامی داشت. تقریباً هیچ تظاهرات و گردهمایی‌ای بدون برخورد فیزیکی انجام نمی‌شد. اما همیشه هم تعداد کمی بودند که با خیرخواهی بر ضرورت «اتحاد همه‌ی نیروهای ضد شاه» تأکید کرده و به چپ‌ها گوشزد می‌کردند که اختلاف نظرات را باید تا سقوط شاه کنار گذاشت. در همه‌حال، شرایط برای زنانی که بدون حجاب در تظاهرات

۱۹۷. کیهان، (۱ بهمن ۱۳۵۷).

خیابانی شرکت می‌کردند و خیم‌تر شده بود. به زودی هر زنی که چادر سیاه به سر، و یا مانتو و شلوار و روسری به تن نداشت، اجازه نمی‌یافت در تظاهرات ضدشاه که روحانیون ترتیب می‌دادند شرکت کند. ذکر این خاطره بی‌مناسبت نیست که چه‌گونه شور و هیجان و امیدهایی که ما از به‌پا خاستن مردم، از همه گروه و باوری، علیه نظام سلطنتی داشتیم، به‌تدریج جای خود را به نگرانی از آینده‌ی انقلاب داد. من هنوز غم و اضطرابی را که در اولین تظاهرات بزرگ تهران، (روز عید) فطر داشتیم به‌خوبی به‌یاد دارم. تمام زنان چادر سیاه به سر داشتند. آن قدر کله شق بودم که توی یکی از خیابان‌های نزدیک خیابان شمیران با گروهی از مردان، که روحانی جوانی همراه‌شان بود، بحث کنم. به آنان گفتم که انقلاب مال همه است. ما همه‌گی با شاه مخالف هستیم و اگر زنانی مثل من (که شلوار جین و پیراهنی گشاد و بلند به تن داشتیم) اجازه نداشته باشند در تظاهرات شرکت کنند، در جنبش ضدشاه اختلاف خواهد افتاد. اما آن روحانی عصبانی شد و حرف‌های تندى زد و اطرافیان‌اش هم نگاه‌های تهدیدآمیزی به من کردند.

پوشش اسلامی که ابتدا از طریق فشار سیاسی، زنان هوادار انقلاب وادار به پذیرش آن شدند، بعدها به‌عنوان لباس رسمی اسلامی به همه‌ی زنان تحمیل شد. بسیاری از زنان چپ، به قصد مخفی ماندن از چشم مأموران ساواک یا صرفاً به‌خاطر این که در "دریای توده‌ها" از زنان دیگر متمایز نشوند، چادر به سر می‌کردند. این حرکت در تظاهرات ضدشاه، به نیروهای اسلامی کمک کرد تا بتوانند تنوع نیروهای انقلابی را انکار کرده و بر ماهیت اسلامی انقلاب تأکید کنند؛ به‌خصوص که در آن دوران، یعنی چند ماه پیش از انقلاب، مردم برای اعتراض به حکومت نظامی، شب‌ها از پشت بام‌ها فریاد "الله اکبر" نیز سر می‌دادند. در واقع، آیت‌الله خمینی بعدها ادعا کرد که هیچ زن سکولار

و بی‌حجابی در انقلاب مشارکت نداشته، چون رژیم «شاه آن‌ها را فاسد کرده بود. تنها آن‌هایی که مطابق ارزش‌های اسلامی رفتار می‌کردند در این جنبش مشارکت داشتند، و با خونِ خود نهضت را پیروز کرده بودند».^{۱۹۸} وی تأکید کرد که «مردم و زنان و جوانانی که به پشت‌بام‌ها رفتند و فریاد کشیدند، اسلام می‌خواستند».^{۱۹۹} بسیاری از روشنفکران چپ، از زن و مرد، موافق نبودند که فعالین چپ هویت متمایزشان را کنار بگذارند و باورهای سکولارشان را استتار کنند. حجاب تاکتیکی و مشارکت در «الله‌اکبر» گفتن‌ها، بی‌شک اشتباه بزرگ نیروهای سکولار بود.

همه‌ی این اتفاق‌ها به‌غایت ترسناک بود؛ با این‌حال، نگرانی جدی را که شایسته بود برمی‌انگیخت. بسیاری از روشنفکران سکولار نمی‌خواستند بپذیرند که سلب حق انتخاب پوشش از زنان می‌توانست نخستین قدم برای باز پس‌گرفتن بسیاری از دیگر آزادی‌های فردی و حقوق دموکراتیکی باشد که حاصل ده‌ها سال مبارزه‌ی نو اندیشان و روشنفکران سکولار ایران، علیه نفوذ معنوی و سیاست ارباب ملایان مرتجع اسلامی بود. توهمات در باره‌ی رژیم آینده‌ی ایران و نیات سیاسی روحانیونی که سکان انقلاب را به‌دست گرفته بودند بسیار بود. اما وقایع بعدی نشان داد که زنان سکولار طبقه‌ی متوسط، در باره‌ی این که انقلاب برای آن‌ها چه در آستین دارد کم‌تر توهم داشتند. مشاهده‌ی تعرض‌های زن‌ستیزانه‌ی نیروهای اسلامی و واکنش سرد و غیر همدلانه‌ی برخی از همراهان نسبت به اهانت‌ها دردناک بود. انگار جنبش ضدامپریالیستی، آن‌ها را طلسم کرده بود. چیز دیگری را نه می‌شنیدند و نه می‌دیدند. این بی‌توجهی به مردان محدود

۱۹۸. سخنانی آیت‌الله خمینی به مناسبت روز [اسلامی] زن، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۸، ذکر شده در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، «تصویر زنان...»، ص. ۹۷.

۱۹۹. «تصویر زنان...»، ص. ۶۶.

می‌شد. باورهای درونی شده‌ی پدرسالارانه در این‌باره شامل بسیاری از زنان فعال سیاسی نیز بود. بسیاری از آنان جریان بنیادگرایی یا ضرورت مقابله با آن را جدی نمی‌گرفتند، یا به درک خودشان از سمت و سوی آتی انقلاب و منافع خویش در آن اعتبار نمی‌دادند. بعضی از آنان در دلبسته‌گی ایدئولوژیک‌شان به مارکسیسم-لنینیسم خیلی دگم بودند، و نسبت به هر مسئله‌ی سیاسی‌ای که از سوی "رفقا" مسئله‌ی مهمی دانسته نمی‌شد، کاملاً بسته بودند.

به هر حال، مشکل این بود که چه می‌توان کرد. به‌طور مثال، در جمع مطالعاتی کوچکی، متشکل از زنانی با گرایشات فمینیستی-سوسیالیستی، که بعداً به جمع بزرگتر مؤسسین «اتحاد ملی زنان» پیوستند، به این نتیجه رسیدیم که باید دست‌کم با انتشار بیانیه‌ها یا مقالاتی در باره‌ی خطرات برآمد اسلام‌گرایان برای زنان، که هر روز جدی‌تر و نزدیک‌تر می‌شد، به آنان هشدار دهیم و در تظاهرات خیابانی، پلاکاردهایی متفاوت با آنچه بر هویت اسلامی تظاهر‌کنندگان تکیه دارد به‌دست بگیریم. انتشار اعلامیه‌ی کوچکی در یکی از روزنامه‌های تهران در مورد تظاهرات عظیمی که قرار بود روز تاسوعا، علیه شاه صورت بگیرد، نشان می‌داد که زنان دیگری نیز به همین نتیجه رسیده بودند. در اعلامیه از همه‌ی کسانی که به آزادی زنان در ایران اهمیت می‌دادند خواسته شده بود تا در خیابان «فروردین» گرد هم آیند تا از آنجا به اتفاق به تظاهرات اصلی در خیابان شاهرضا بپیوندند. مینو، یکی از زنانی که به این اعلامیه پاسخ داده بود، ماجرا را چنین بازگو می‌کند: «اولین خدش‌های جدی در احساس من نسبت به اتحاد همه‌ی نیروها در جنبش، همین روز روی داد که [معنای] اسلامی بودن جنبش را در عمل دیدم. ما فقط می‌خواستیم بر هویت خودمان تأکید کنیم و مثل دیگران «ما همه سرباز تویم خمینی» نگوئیم. هیچ سازمان زنانی وجود نداشت. من همراه چند دوست به خیابان فروردین رفتم. در اعلامیه یا فراخوان نوشته شده

بود که ما زنان به نیروهای [انقلابی] ضدشاه خواهیم پیوست، اما خواسته‌ی خود را که دفاع از حقوق و آزادی‌مان است مطرح خواهیم کرد.»^{۲۰۰} کم‌تر از پنج‌جاه زن آمده بودند ... بعضی از زن‌ها پلاکاردی درست کرده و روی آن شعارهایی نوشته بودند. ما در باره‌ی حقوق زنان شعار سر می‌دادیم و سعی می‌کردیم زنانی را که از کنار ما می‌گذشتند تا به تظاهرات بپیوندند ننگه داریم و تشویق کنیم که به ما ملحق شوند. می‌گفتیم خیلی مهم است که زنان بتوانند پیش از این که دیر شود، در جنبش ضدشاهی صدای خودشان را داشته باشند. فقط سه یا چهار زن به درخواست‌مان جواب مثبت دادند. در بین زنانی که به ما بی‌اعتنائی کردند، بی‌شک چندتایی سوسیالیست و دموکرات بودند. همین که با پلاکارد خودمان به تظاهرات اصلی پیوستیم، تعدادی مرد که ظاهری لومپن داشتند و پیراهن سیاه به تن کرده بودند، دور ما جمع شدند، پلاکاردها را از دست‌مان گرفتند و ما را از تظاهرات بیرون انداختند. تا آن موقع در زندگی‌ام آن قدر تحقیر نشده بودم.»^{۲۰۱}

کاستی‌های جدی در دیدگاه‌های نیروهای لیبرال و دموکرات که فعالانه از ضدامپریالیسم خمینی حمایت می‌کردند، اما نشانه‌های خطر جدی را نمی‌دیدند، وجود داشت. به رغم همه‌ی آن فریادهایی که علیه ظلم شاه و فقدان آزادی‌های فردی سر داده می‌شد، به نظر نمی‌رسید که کسی بابت پیش‌روی روحانیون و ماهیت غیردمکراتیک رفتارها و حرف‌هاشان در باره‌ی آن جنبه‌های اجتماعی و سیاسی زندگی که نافی آزادی‌های فردی و انتخاب فردی بود، احساس نگرانی کند. بینش سیاسی حاکم، برابری جنسیتی و حقوق زنان را پیش‌شرطی اساسی برای تحقق دموکراسی در جامعه‌ی ایران نمی‌دید. زنان، اولین نیروی سیاسی بودند

۲۰۰. گفتگوی نویسنده با مینو (نام مستعار)، یکی از اعضای کادر اتحاد ملی زنان.

۲۰۱. همان

که خطر را به‌روشنی دیدند و علیه آن اعتراض کردند.

نخستین اعتراض رادیکال به آیت‌الله از سوی زنان

در روز ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ (۸ مارس ۱۹۷۹)، کم‌تر از یک ماه پس از خیزش سراسری که به حکومت پادشاهی در ایران پایان داد، آیت‌الله خمینی خواستار رعایت حجاب برای زن‌ها شد. وی در سخنرانی‌ای که در شهر قم ایراد کرد، از دولت موقت بازرگان خواست تا انقلابی عمل کند. خمینی گفت وزراتخانه‌ها و دفاتر دولتی درست مثل زمان طاغوت، به‌خاطر وجود «زنان برهنه» به گناه آلوده است. وی هم‌چنین گفت زنان تنها در صورت رعایت حجاب اسلامی می‌توانند در این مکان‌ها به کار خود ادامه دهند.^{۲۰۲} کسانی که وضعیت «گناه آلوده»ی وزارتخانه‌ها را به خمینی گزارش داده بودند، از تنش روزافزونی که بین زنان بی‌حجاب و حزب‌الله در خیابان‌ها و دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها و نهادهای دولتی در جریان بود آگاه بودند. آن‌ها در عین حال، خبر داشتند که قرار بود برنامه‌ای به‌مناسبت روز جهانی زن، روز ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ (مارس ۱۹۷۹) در دانشگاه تهران برگزار شود و این‌که گروهی از زنان قصد داشتند تا از این مناسبت برای بسیج زنان علیه تجاوزات فزاینده‌ای که به حقوق و آزادی‌هایشان می‌شد استفاده کنند. هفته‌ی پیش از روز جهانی زن، شایع بود که قرار است «قانون حمایت خانواده» لغو شود. دفتر آیت‌الله خمینی، در واکنش به استعلام «شخصی ناشناس» از وزارت دادگستری، طی فرمانی اعلام کرده بود که این قانون، خلاف شرع اسلام است و لغو رسمی آن را خواستار شده بود.^{۲۰۳} روزنامه‌ها پر بود از نامه‌های وکلای زن و زنان دیگری که از دولت می‌خواستند تا پیش از تصویب قانونی جدید

۲۰۲. کیهان، (۱۶ اسفند ۱۳۵۷).

۲۰۳. آیندگان، (۷ اسفند ۱۳۵۷).

و بهتر، از لغو قانون موجود خودداری شود.^{۲۰۴} فردای روزی که خمینی دستور حجاب را صادر کرد، تلویزیون ملی که به‌طور کارآمدی علیه نیروهای مترقی و چپ به‌کار گرفته شده بود، بیانیه‌ی گروهی که خود را «زنان مجاهد مسلمان» می‌نامیدند پخش کرد، بر این مبنا که: هشت مارس پدیده‌ای غربی است، و نوید می‌داد که روز اسلامی‌زن به زودی اعلام خواهد شد.^{۲۰۵}

صبح روز هشت مارس که قرار بود پس از ۵۰ سال نخستین مراسم علنی روز جهانی زن برگزار شود، زنان معترض به فرمان حجاب، تقریباً تمام خیابان‌های شمال شهر تهران را تسخیر کرده بودند. دختران دبیرستانی، دانشجوی و معلم، کارمندان ادارات دولتی و شرکت‌های خصوصی و زنان دیگر از مسیرهای گوناگون به سمت دانشگاه تهران (که مراسم در آن‌جا برگزار می‌شد) به‌راه افتاده بودند. درگیری بین زنان و گروه‌های حزب‌الله نیز آغاز شده بود. تعداد شرکت‌کننده‌گان و فضای ملت‌هپ، سازمان‌دهنده‌گان مراسم در دانشگاه تهران را سخت غافل‌گیر کرده بود. زنان حاضر در سالن به سختی می‌توانستند ساکت بنشینند و به سخنرانی گوش دهند. کسی به شنیدن تاریخچه‌ی هشت مارس یا اعتصابات زنان در نیویورک علاقه‌مند نبود و به سخنران‌ها فشار می‌آوردند تا به نگرانی‌های عاجل‌تر زنان بپردازند. جمعیت زنان به‌طور خودانگیخته رأی دادند که به راهپیمایی اعتراضی بروند و تالار دانشکده‌ی فنی دانشگاه تهران را ترک کرده و به خیابان‌ها ریختند. برفِ سختی می‌بارید و اکثر شرکت‌کننده‌گان چتر به‌همراه نداشتند.

هشت مارس ۱۳۵۷ را باید نقطه‌ی عطفی بسیار مهم در تاریخ انقلاب بهمن دانست، از این رو که زنان نه تنها سوژه‌ی اولین کشمکش سیاسی پسا-انقلابی

۲۰۴. برای مثال بنگرید به: آیندگان، (۱۳ اسفند ۱۳۵۷).

۲۰۵. کیهان، (۱۷ اسفند ۱۳۵۷).

شدند، بلکه با به‌راه انداختن نخستین مخالفتِ رادیکال با رهبر انقلاب، برای اولین بار اقتدار وی را سخت به چالش کشیدند. اعتراض آن‌ها تنها متوجه دولت بازرگان نبود، بلکه خود آیت‌الله خمینی را هدف گرفته بود. در حجاب کردن زنان برای آیت‌الله خمینی نماد استقرار مجدد هویت اسلامی و تداوم فرهنگی‌ای بود که تحولات اجتماعی دوران پهلوی آن را مختل کرده بود. اعتراض زنان، از سوی دیگر، نشان‌گر اراده‌ی آن‌ها برای مقاومت علیه جریان نوظهور بنیادگرایی‌ای بود که احساس می‌شد تمامی اصلاحات دهه‌های پیش را از میان خواهد برد. شعارهای ضدحجاب زنان نیز، حاکی از این آگاهی سیاسی، شاید غریزی بود که اگر در برابر بنیادگرایان مقاومت نشود، انقلاب به چه مسیری خواهد افتاد. این نکته، در بعضی از شعارهایی که آن‌ها سر می‌دادند خود را نشان می‌داد: «آزادی، نه شرقی، نه غربی، جهانی است»؛ «مرگ بر مرتجعین»؛ «استبداد در هر شکل محکوم است»؛ و «خانم‌ها روسری، آقایان عمامه» که به‌روشنی به سخره گرفتن فرمان آیت‌الله بود! رویداد هشتم مارس طلیعه‌ی پیدایش نخستین جنبش مستقل و نیرومند زنان در تاریخ نوین ایران بود. تقریباً در همه‌ی نهادها و شرکت‌های دولتی، خصوصی و نیمه-خصوصی، دانشگاه‌ها، دبیرستان‌های دخترانه، بیمارستان‌ها و وزارتخانه‌ها، ده‌ها انجمن و گروه زنان تأسیس شد. در روز سوم اعتراضات و پیش از گردهمایی عظیم مقابل وزارت دادگستری، اعلامیه‌ها و نامه‌های حمایتی بسیاری از انجمن‌های حرفه‌ای و سازمان‌های سیاسی مختلف خوانده شد و بیانیه‌ای هشت ماده‌ای نیز صادر شد. این بیانیه، خواستار برابری بین زنان و مردان در حقوق قانونی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، و نیز آزادی‌های بنیانی و تضمین شده برای همه، اعم از زن و مرد بود. امنیت شغلی نیز یکی از مطالبات بود. به‌خصوص بند اول و هشتم، به فوری‌ترین و ضروری‌ترین دغدغه‌های زنان می‌پرداخت. بند اول

بیان می‌داشت که تصمیم‌گیری در باره‌ی پوشش زنان - که حدودش را عُرف و ضرورت‌های جغرافیایی مشخص می‌سازد - بر عهده‌ی خود زنان است. بند هشتم نیز خواستار برطرف کردن کاستی‌های قانون حمایت از خانواده و تضمین حقوقی بود که از زن‌ها سلب شده بود.^{۲۰۶}

هم حکومت و هم نیروهای اپوزیسیون، از توان جنبش خودجوش زنان شگفت‌زده شدند. حکومت اسلامی سعی کرد تا بیانیه‌ی آیت‌الله خمینی را به‌عنوان یک «توصیه»، و نه یک فرمان تفسیر کرده و بدین‌طریق جنبش اعتراضی را ساکت کند. دامادِ خمینی، که او هم روحانی بود، شتاب‌زده به تلویزیون رفت تا به زن‌ها اطمینان دهد که حجاب اسلامی ضرورتاً به معنای پوشیدن چادر نیست، بلکه هر لباسی که موی زن‌ها را بپوشاند و بدنِ آن‌ها را نشان ندهد "مناسب" خواهد بود. وی حملات خیابانی به زن‌ها را نیز محکوم کرد و خواستار آن شد که خشونت‌ی که به‌نام اسلام انجام می‌شد، هرچه زودتر پایان پذیرد.^{۲۰۷} این گفته اما، زنان معترض را قانع نکرد. راهپیمایی‌ها و نشست‌های اعتراضی و اعتصابات به‌مدت چند روز ادامه‌یافت. حزب‌الله نیز، در طول این مدت، همچنان با شعارهای توهین‌آمیز و حملات فیزیکی، به برخوردش با زنان معترض ادامه می‌داد.

شورش زنان، همه را مبهوت کرده بود. «کیت میل» که برای روز جهانی زن به ایران سفر کرده بود، به خبرنگاران ایرانی گفت «قبل از این که به ایران بیایم، نمی‌دانستم با چنین جمعیتی از زنان مبارز و آگاه روبرو خواهم شد. ما در ایالات متحده، چیزهای زیادی باید از زنان ایرانی یاد بگیریم. این، فوق‌العاده است»^{۲۰۷} وی بعدها اعتراضات زنان را این‌گونه توصیف کرد: «این تظاهرات، مسئله‌ی مرگ و زندگی است ... من هیچ فکر نمی‌کردم که دارم به مرکز یک

۲۰۶. جزئیات این مطالبات در کیهان (۱۹ اسفند ۱۳۵۷) منتشر شد.

۲۰۷. کیهان، (۱۷ اسفند ۱۳۵۷).

بهمن می‌روم. قبلا - چند هفته‌ی پیش‌تر از این اعتراضات - می‌دانستم که در تهران چندتایی فمینیست مبارز وجود دارند، اما حالا هزاران نفرشان در خیابان‌ها هستند ... زنان ایرانی حالا در مرکز مبارزه‌ی جهانی ما قرار دارند.»^{۲۰۹}

اعتراض نیرومند زنان و توانایی‌شان در سازمان‌دهی تظاهرات و نشست‌ها، به‌رغم شرایط خصمانه‌ای که وجود داشت (برای مثال، رادیو و تلویزیون از انعکاس این رویدادها خودداری می‌کردند)، خیره‌کننده بود. جنبش زنان به‌عنوان نیروی سیاسی با خواست مشخص فمینیستی در حال ظهور بود، و برای اولین بار هیچ سازمان یا حزب سیاسی‌ای نمی‌توانست بسیج زنان را به‌نام خود جا بزند. این امر، در تاریخ نوین ایران پس از مشروطه بی‌سابقه بود. هم‌چنین تظاهرات مستقل زنان، شجاعت زنانی را برجسته می‌ساخت که به‌رغم نگرش مسلط و غیرحمایتی جریان‌ات چپ (که می‌بایست متحدان اصلی زنان باشند)، به خیابان‌ها ریخته بودند. اما، درحالی که اقلیتی از مردان چپ‌گرا و لیبرال از زنان معترض حمایت می‌کردند و تا آخر راهپیمایی‌ها همراه زنان ماندند، جامعه‌ی روشنفکران سکولار از این جنبش اعتراضی عدالت‌جویانه پشتیبانی لازم را نکرد. از نگاه آنان خواستی که زنان مطرح می‌کردند نسبت به اهداف مبارزه‌ی ملی و ضدامپریالیستی، ثانوی انگاشته می‌شد و تظاهرات علیه حجاب به ویژه به این خاطر که بدون خط‌دهی چپ‌ها آغاز شده و پیش می‌رفت، مورد حمایت بدون قید و شرط قرار نگرفت.

این عدم پشتیبانی، بر تداوم مبارزه‌ی عدالت‌جویانه و استمرار جنبش تأثیر گذاشت. بسیاری از زنان ملی‌گرا و چپ و لیبرال که راهپیمایی‌های اعتراضی را

209. K. Millett, *Going to Iran*, (New York: Coward, McCann and Geoghegan 1982) p. 163

به‌راه انداخته بودند، ترسیدند که جنبش ضد حجاب اهداف "مهم‌تر" انقلاب ضد امپریالیستی را به‌خطر اندازد و بنابراین، هر روز از جمعیت حاضر در اعتراضات کاسته می‌شد. هرچند، خیلی‌های دیگر صرفاً به این خاطر که عقب‌نشینی رژیم را پیروزی نهایی قلمداد می‌کردند، دست از اعتراض کشیدند؛ نبود یک تشکیلات سازمان‌یافته‌ی مستقل زنان و فقدان تجربه‌ی سیاسی و دانش تاریخی نسبت به تجربیات پیشگامان حقوق زنان در ایران نیز، در افول جنبش اعتراضی سهمیم بود. این عوامل دست به دست هم دادند تا این حقیقت نادیده گرفته شود که استمرار مقاومت جمعی، تنها راه مؤثر برای به چالش کشیدن تعرضات بنیادگراها بود. عقب‌نشینی موقتی رژیم در مواجهه با تظاهرات ضدحجاب، آشکارا نشان‌دهنده‌ی قدرت کنش جمعی و خودباور زنان بود، و نه رفع نیاز به آن.

بسیاری از زنان این ادعای رژیم را (که از سوی سازمان‌ها و بعضی از افراد چپ بازتاب می‌یافت) پذیرفتند که سلطنت‌طلبان و "عوامل نفوذی" در تظاهرات زنان رخنه کرده و اعتراضات را دامن می‌زنند. بسیاری دیگر نیز به این باور رسیدند که نباید بیش از این اقتدار رژیم تازه را به چالش کشید تا مبادا به سود سلطنت‌طلب‌ها و حامیان حضور آمریکا در ایران تمام شود. این‌گونه بود که حتی برخی زنان دانش‌پژوه و نویسندگان شناخته شده، که خود با حجاب اجباری موافقت نداشتند، به صدایی پیوستند که از زنان تبعیت و سکوت می‌خواست، تا انقلاب و ثبات رژیم به‌خطر نیافتد.^{۲۱۰}

بیشتر سازمان‌های چپ نسبت به ادامه‌ی اعتراضات راسخ زنان علیه رژیم اسلامی، بی‌اعتقاد بودند و آن را تأیید نمی‌کردند. گفتمان سوسیالیستی، زنان را

۲۱۰. برای مثال، بنگرید به: مقاله‌های هما ناطق و قدسی قاضی‌نور در روزنامه کیهان، (۲۱ اسفند ۱۳۵۷).

سال‌ها به‌عنوان موجوداتی سر به زیر و از نظر سیاسی منفعل نمایانده بود که فقط از طریق آموزش سیاسی و بسیج توسط پیشگامان آگاه می‌توانستند آماده‌ی مبارزه شوند. زنان برای این که آزاد شوند، فقط می‌بایست مسیری را طی می‌کردند که گروه‌های هوادار پرولتاریا در مبارزات خود علیه ستم‌گری حکومت ترسیم کرده بودند. اما حالا زنان به‌عنوان نخستین اپوزیسیون مترقی و نیرومند که در مقابل پروژه‌های سیاسی و حکومت ستم‌گرانه‌ی بنیادگراها قیام می‌کرد ظاهر شده بودند. با این وجود، از آن‌رو که نگرش غالب سیاسی در دوران پس از انقلاب - به‌طوری که گفته شد - این بود که ایده‌های فمینیستی در باره‌ی حق انتخاب و خودباوری زنان، در آن مقطع از انقلاب غیرضروری است، خیزش زنان نتوانست چپ پوپولیست را در دفاع از حقوق خود و دیگر حقوق دموکراتیک و آزادی‌های فردی برانگیزاند و با خود همراه سازد.

با این حال، هیچ سازمان سیاسی‌ای جرأت آن را نداشت که جنبش توده‌ای زنان را نادیده بگیرد. زنان از دید همه‌ی احزاب و سازمان‌های سیاسی، در حکم نیروهای تازه نفس و بالقوه برای خدمت به تحقق اهداف سیاسی ملی ظاهر شده بودند. بسیاری از سازمان‌های چپ قبلاً گروه‌ها یا سازمان‌های زنان خود را تشکیل داده بودند. سازمان فدایی نیز نمی‌توانست این روند را نادیده بگیرد. افزون بر آن، فدائیان از سوی هوادارانشان زیر فشار بودند تا در جنبش زنان نقش فعال‌تری داشته باشند یا حتی رهبری این جنبش را در دست گیرند. میهن جزنی (قریشی) چنین می‌گوید: «من به گردهمایی زنان علیه حجاب که در مقابل وزارت دادگستری برگزار شده بود رفتم و پیام همبسته‌گی فداییان را خواندم. به سازمان هم گزارش دادم که زنان معترض از فداییان حمایت می‌کنند و با ما همراه هستند. به رفقا گفتم که در موقعی مثل الان، سازمان‌های

انقلابی باید در جنبش زنان فعال باشند. اما مهم این بود که در آن زمان سازمان فدائیان فکر می‌کرد مسئله‌ی زنان اهمیت فوری نداشت.^{۲۱۱}

ایجاد اتحاد ملی زنان

سازمان فدایی سرانجام تسلیم این وسوسه شد که نیروی جدید و مصمم زنان را به سوی خود جذب کند و تصمیم به پشتیبانی از ایجاد سازمان زنان گرفت. به هواداران فدایی گفته شد تا سازمان دمکراتیکی ایجاد کنند و سعی کنند زنان با گرایش‌های مختلف ایدئولوژیک را بسیج و متحد سازند. بنابراین، شکل‌گیری «اتحاد ملی زنان» از سوی سازمان فدایی تأیید شد و به فعالان زن گفته شد که برنامه‌ی معینی برای سازمان زنان ندارند، و گرچه از حمایت فداییان برخوردار خواهند بود، اما استقلال خود را خواهند داشت. هدف اتحاد، حفظ ماهیت دمکراتیک‌اش بود تا بتواند پلی باشد بین فداییان و دیگر نیروهای مارکسیست و غیرمارکسیست و حتی اسلامی. اما این کار دشواری بود. با حضور زنانی نظیر میهن جزنی و عاطفه گرگین-گلرخی^{۲۱۲} و بسیاری از هواداران شناخته شده‌ی فدایی، در شورای رهبری اتحاد ملی زنان، مشکل می‌شد ماهیت متمایز سوسیالیستی گروه، پنهان نگه داشته شود. نخستین بیانیه‌ی «اتحاد ملی» در حمایت از دولت بازرگان بیان‌گر قصد سازمان به حفظ چهره‌ی دموکراتیک و ملی خود برای جلب زنان همه‌ی اقشار و همراهی با دولت جدید بود که با سیاست فدائیان در هفته‌های نخست پس از انقلاب هماهنگ بود. نسخه‌ی اول منشور اتحاد توسط گروه‌های متنوعی از زنان، با راهنمایی و تصویب فداییان نوشته شد. در این منشور، اساسی‌ترین

۲۱۱. گفتگوی نویسنده با میهن جزنی.

۲۱۲. عاطفه گرگین یکی از زندانیان سیاسی زمان شاه و همسر خسرو گلرخی، شهید محبوب و معروفی بود که در رژیم شاه و پس از محاکمه‌ی تلویزیونی‌اش در ۲-۱۳۵۱ اعدام شد. دوران همکاری عاطفه با اتحاد بسیار کوتاه بود.

اهداف اتحاد مبارزه‌ی ضدامپریالیستی اعلام شد:

«اگر برابری در کردار است و نه در گفتار، زنان ما در طول این سال‌ها در زندان‌ها و تحمل شکنجه‌ها و مقابلِ جوخه‌های اعدام و شهادت، ثابت کردند که با مردان برابر هستند. آن‌ها نشان دادند که در قدرتِ جسمی و روانی چیزی از مبارزینِ مرد کم ندارند. زنان ما نشان دادند که جامعه، نه بین زن و مرد، که بین استثمارگر و استثمار شده تقسیم شده است. بنابراین، رهاییِ زنان به رهاییِ ملتِ آن‌ها از بند استثمار و استعمار وابسته است. به‌رغم این حقیقت که زنان ما سده‌ها از ظلم مضاعف رنج برده‌اند (هم به‌عنوان زن و هم به‌عنوان فرد)، اما هیچ‌گاه مطالباتِ خویش را از مطالباتِ ملت‌شان جدا نکردند. آن‌ها رهایی‌شان را در گرو رهاییِ تمام توده‌های زحمت‌کش قرار داده‌اند.^{۲۱۳}»

شش اصلی که زیربنای راه‌بردهای ایدئولوژیک و عملی اتحاد اعلام شد، عبارت بودند از:

۱. ما با گروه یا حزبی که به چین و اتحاد جماهیر شوروی و دیگر کشورها وابسته باشد، همکاری نخواهیم کرد.
۲. ما با کسانی که موضع سیاسی‌شان را صریحا اعلام نکرده‌اند یا کسانی که نیروها یا -در این دوره‌ی حساس- زنان را حول مسائل انحرافی و غیرضروری بسیج می‌کنند، همکاری نخواهیم کرد.
۳. ما آماده هستیم تا با همه‌ی افراد و گروه‌های ملی‌گرا، صرف‌نظر از باورهای ایدئولوژیک یا مذهبی آن‌ها همکاری کنیم.
۴. در رابطه با دولتی که با رأی اکثر مردم انتخاب شده است، اعلام می‌داریم که آماده‌ی همکاری در همه‌ی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی

۲۱۳. نشریه برابری. این اولین شماره‌ی نشریه‌ی مرکزی اتحاد ملی بود که به‌مناسبت اولین روز ماه می، پس از سقوط شاه در اردیبهشت ۱۳۵۸ منتشر شد.

جهتِ ساختنِ جامعه‌ی ایران و مبارزه علیه نهادهای رژیم سابق هستیم و می‌خواهیم در فرآیند نوشتن قوانین کشور، به‌خصوص قوانینی که به خانواده و کار مربوط می‌شوند، سهمیم باشیم.

۵. ما مبارزه علیه امپریالیسم را هدف اصلی‌مان می‌دانیم، زیرا جامعه‌ی سرمایه‌داری و سرمایه‌داری وابسته است که توده‌های زحمت‌کش را استثمار می‌کند، نابرابری حقوق زنان و مردان را سبب می‌شود، و زنان را به مصرف‌کننده‌گانِ کالاهای لوکس بدل می‌سازد.

۶. رهایی ما جدا از رهایی توده‌های زحمت‌کش نیست. بنابراین، ما مسئولیت‌های اصلی‌مان را برقراری ارتباط نزدیک با توده‌های محروم و رسیده‌گی به رفاه و بهداشتِ زنانِ زحمت‌کش می‌دانیم. ما همه‌ی زنانِ آزادی‌دوست و روشن‌ذهن را دعوت می‌کنیم تا در ساختنِ ایرانی آزاد و دمکراتیک به ما بپیوندند.^{۲۱۴}

اما این سیاست دموکراتیک تقریباً یک-شبه تغییر کرد چون درست پس از شکل‌گیری اتحاد ملی، سازمان فدایی سعی کرد مهار سازمان زنان «خود» را در دست بگیرد و آن‌را در خدمت سازمان مادر قرار دهد. در واقع، تصمیم در مورد اعلام تشکیل اتحاد ملی در فروردین ۱۳۵۸، یعنی تاریخی که همه‌پرسی برای استقرار جمهوری اسلامی برگزار می‌شد ابزارگرایانه بود. بنابراین، اتحاد ملی زنان در بیانیه‌ی دیگری که علاوه بر بیانیه‌ی تشکیل سازمان خود انتشار داد، ماهیت غیردمکراتیک همه‌پرسی را نیز که فقط به رأی «آری» یا «نه» به جمهوری اسلامی‌بسنده کرده بود و از هیچ جایگزین دیگری صحبت نمی‌کرد، محکوم کرد.^{۲۱۵}

۲۱۴. همان

۲۱۵. کیهان، (۹ فروردین ۱۳۵۸).

بنیان‌گزاران اتحاد ملی زنان به چند گروه متمایز تعلق داشتند. در میان‌شان فمینیست‌های سوسیالیستی بودند که پیش از انقلاب در ایران دانش آموخته و در ایران اقامت داشتند. گروه دیگر، زنان جوانی بودند که در اروپا و ایالات متحده درس خوانده و پس از انقلاب به ایران بازگشته بودند. گروه سوم، زنان هوادار فدایی بودند که هیچ علاقه‌ی جدی یا باوری به خواست‌ها و نگرانی‌های ویژه‌ی زنان یا ایده‌های فمینیستی نداشتند، و از طرف سازمان مأمور شرکت در این نهاد دموکراتیک شده بودند. چند تنی نیز از زندانیان سیاسی سابق فدائی در این جمع حضور داشتند. انگیزه‌ی غالب مؤسسين در تاسیس سازمان سیاسی زنان، وحشت از ماهیت متعصبانه و انحصارگرایانه‌ای بود که انقلاب در خیابان‌ها به نمایش گذارده بود.

گروه کوچکی از زنان مارکسیست درس‌خوانده در اروپای غربی و ایالات متحده، با سابقه‌ی فعالیت در کنفدراسیون دانشجویان ایرانی و جنبش‌های سیاسی ضدشاه، با آگاهی بیشتر از روایت‌های فمینیستی در بین اعضای مؤسس اتحاد ملی زنان بودند، اما تعداد آن‌ها بسیار کم‌تر از هواداران فدایی بود که اعتقاد داشتند سازمان فدایی نباید فرصت بسیج کردن زن‌ها را به دیگر جریان‌های سیاسی بسپارد و آن‌ها هدف از تأسیس سازمان فمینیستی-سوسیالیستی را دفاع از دست‌آوردهای مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌دانستند که با منافع توده‌های عظیم زنان هماهنگی داشت. و با آن‌که قبول می‌کردند که مبارزه‌ی زنان باید به‌طور دمکراتیک سازمان‌دهی شود، اما رهبری را از آن زنان سوسیالیستی می‌دانستند که رهنمود خود را از سازمان فدایی دریافت می‌کردند. یکی از آنان می‌گوید: «من فکر می‌کردم که ما باید یک سازمان زنان "دمکراتیک" ایجاد کنیم. اما به این هم باور داشتم که هسته‌ی مرکزی چنین سازمانی باید متشکل از زنان مارکسیست باشد. برای همین، به‌هرطریقی شد با فداییان، به‌خصوص زنان معروف فدایی،

نظیر رقیه دانش‌گری و میهن جزئی، تماس گرفتیم تا آن‌ها را متقاعد کنم که به سازمانِ زنانی نیاز است که از سوی فداییان رهبری شود.^{۲۱۶}

بعضی دیگر که درک‌شان از ماهیت انقلابیِ رژیم جدید، لزوماً مشابه فدائیان نبود، اتحاد ملی زنان را ائتلافی از نیروهای متنوع فمینیستی-مارکسیستی برای مبارزه‌ای متحد در دفاع از حقوق زنان می‌پنداشتند. این گروه‌ها پیش‌تر (تقریباً یک هفته پیش از مراسم هشت مارس) در نشستی پیرامون مسائل زنان در دانشکده‌ی آموزش عالی شمیران شرکت داشته و با زنان دیگری که برخی‌شان از گروه‌های دیگر چپ بودند آشنا شده و گفتگوهای برای ایجاد یک سازمان زنان ضد امپریالیستی آغاز کرده بودند. این گروه توافق داشتند که صرف‌نظر از وابستگی حزبی‌شان باید در باره‌ی مسائل زنان اقدام به گفتگوهای مشترک کرد و به‌همین منظور نشستی در مارس ۱۳۵۸ ترتیب دادند. بسیاری از آنان پس از ایجاد اتحاد ملی زنان، برای وادار کردن آن به اتخاذ موضع مستقل‌تر فمینیستی علیه رژیم تلاش می‌کردند. اما در سراسر تاریخ این سازمان، هم‌چنان در اقلیت ماندند و نفوذ اندکی داشتند. اعتراض‌های ضدحجاب، زنان هوادار فدایی را نیز برانگیخت تا به سازمان فشار آورند که تشکیل سازمانِ زنان را تأیید کند و در این امر موفق شدند.

در بین اعضای مؤسس، زنان دیگری هم بودند که مقاومت در برابر تعرضات بنیادگرها بر آزادی‌های فردی را لازم می‌دانستند، اما لزوماً به سازمان جداگانه‌ی زنان باور نداشتند. ادعای آن‌ها این بود که اگر انقلاب به اهدافش برسد، زنان خودبه‌خود از ستم‌رهایی خواهند یافت. هما ناطق، تاریخ‌دان برجسته‌ی

۲۱۶. گفتگوی نویسنده با زهره خیام، از اعضای مؤسس اتحاد، عضو نخستین کمیته‌ی اجرایی و هیئت تحریریه‌ی اتحاد، واشنگتن دی.سی. تابستان ۱۹۸۹.

ایرانی، از این گروه بود. استدلال او این بود که نیروهای مرتجع تقریباً همیشه زنان را به آسانی به نفع خود بسیج می‌کنند، چون زنان بی‌تجربه هستند و حتی از منافع خود آگاهی ندارند و فاقد هرگونه خودآگاهی اجتماعی-اقتصادی هستند. نمونه‌ی بارز این واقعیت زنان سنتی‌ای بودند که ناخودآگاه و کورکورانه از خمینی پشتیبانی می‌کردند. به باور ناطق: «نقش زنان در انقلاب، و در تمام جنبش‌های دمکراتیک این سده، فوق‌العاده ارتجاعی و واکنشی بود. نخستین تظاهراتی که در مراحل اولیه‌ی انقلاب شکل گرفت، مرا به وحشت انداخت: همه‌ی زن‌ها چادر مشکی به سر داشتند. وقتی شعارهای آن‌ها، «خمینی عزیزم، بگو تا خون بریزم» را شنیدم، موی برتن‌ام سیخ شد»^{۲۱۷}

آخرین گروه در میان اعضای مؤسس اتحاد ملی، زنان عضو سازمان فدائی بودند که واسطه‌ی ارتباط با اتحاد ملی و سازمان مادر بودند. وظیفه‌ی آن‌ها اجرای رهنمودهای استراتژیک و تاکتیکی‌ای بود که از سوی کمیته‌ی مرکزی فدایی دیکته می‌شد. شایستگی‌های آنان برای انجام چنین مأموریتی، در چنان شرایط حساسی، در این خلاصه می‌شد که چند سالی را در زندان‌های شاه گذرانده و وفاداری خویش را به سازمان فدایی اثبات کرده بودند. آنان به‌خاطر سال‌ها محرومیت از آزادی‌ها، نه دارای دانش یا تعهد فمینیستی بودند، و نه توانایی روشنفکرانه و مهارت‌های لازم برای رهبری یک سازمان سوسیالیستی-فمینیستی را داشتند، و حتی نمی‌توانستند سیاست‌هایی را که قرار بود اجرا شود به‌روشنی تبیین کنند. تقریباً در همه‌ی نشست‌های اتحاد، در گوشه‌ای نشسته و به‌ندرت سخن می‌گفتند. اما همان‌ها بودند که در عمل در تمام تصمیم‌های سیاسی اتحاد تعیین‌کننده بودند. این مأمورین فدایی در اتحاد، مراقب بودند تا اعضای غیر

۲۱۷. گفتگوی نویسنده با هما ناطق، عضو مؤسس اتحاد و نخستین کمیته‌ی اجرایی آن، پاریس، جولای ۱۹۹۰.

فدایی مسئولیت مهمی نگیرند یا سیاست‌هایی را پیشنهاد ندهند که اتحاد را از خطِ «صحیح» فدایی منحرف سازد.

در احزاب سوسیالیستی و کمونیستی سنتی تحت رهبری مردها، انتصاب افراد به کمیته‌های زنان عموماً منزلت کم‌تری از دیگر انتصابات داشته، و خود زنان منصوب شده نیز این را می‌دانستند. در مورد اتحاد ملی زنان نیز چنین بود؛ یعنی زنان فدائی نمی‌خواستند که با اتحاد ملی شناخته شوند، مگر به‌عنوان رابط سازمان فدایی. ایده‌ی تأسیس یک سازمان زنان نیز تنها به این خاطر جذب‌شان کرده بود که می‌توانست در خدمت به منافع فدایی قرار گیرد. وظیفه‌ی آن‌ها این بود که چهره‌ی فدایی اتحاد ملی را حفظ کنند و آن را به‌عنوان جبهه‌ی «دمکراتیک» فدایی نگاه دارند. بعدها تعداد بیشتری با دیدگاه‌های مشابه وارد اتحاد ملی شدند. از نظر آن‌ها - که بیشتر به خاطر نیات سیاسی گروهی به اتحاد ملی جذب شده بودند تا به‌خاطر ایده‌های فمینیستی - اتحاد ملی صرفاً سازمان وابسته به فدایی بود که میان‌بری برای کارکردن با زنان در جهت سیاست فدایی محسوب می‌شد. آن‌ها در پیش‌برد سیاست‌های پوپولیستی اتحاد، نقشی تعیین‌کننده داشتند.

رهبری فدایی، با فرستادن فداییان زن به اتحاد و به عهده گرفتن مسئولیت‌های رهبری این نهاد، رسماً توانایی اعضای مؤسس اتحاد و استقلال عمل آن‌ها را برای تعیین و ترسیم اهداف و استراتژی مبارزه تضعیف کردند. این که چرا زنانی که دارای آگاهی فمینیستی بودند و به گرایش‌های پوپولیستی فدایی انتقاد داشتند با این دخالت سازمان فدایی همراه شدند همان توضیحی را دارد که «شیلا روباتام» در مورد سال‌های اولیه‌ی جنبش معاصر رهایی زنان در غرب برمی‌شمارد: «زنان به واسطه‌ی ایده‌ها و کنش‌ها و سازمان‌هایی که غالباً به دست مردها ساخته شده به خودآگاهی انقلابی رسیده‌اند. ما خود را فقط در

جوامعی شناخته‌ایم که قدرتِ مردانه و فرهنگِ مردانه در آن غالب بوده است. آلترناتیو آرمانی‌مان نیز مرد-محور است. ما زنان، در زیر مفهوم برادری و آزادی 'انسان' پنهان می‌مانیم.»^{۲۱۸}

به همین دلیل، حتی زنانی که خودآگاهی جنسیتی بیشتری داشتند نیز، تحت تأثیر فرهنگِ مرد-محوری که باوری را ترویج می‌کرد که تمایلات و علایقِ زنان اهمیت درجه‌ی اول را ندارند، در مقابل این تصمیم غیردمکراتیکِ فداییان مقاومتی نشان ندادند. باید بگوییم من در تقسیم‌بندی مؤسسين اتحاد ملی زنان، خود را در همین گروه آخر می‌بینم. آنچه من اکنون آن را سازش در برابر یک بینش سیاسی نادرست می‌بینم، راه را برای مداخلاتِ قیم‌مآبانه‌ی فداییان در فعالیت‌های روزمره‌ی اتحاد ملی هموار کرد. به تفسیری، پذیرفتن رهبری مردان در این جبهه‌ی زنانه، انکار ظرفیت‌های روشنفکری و سیاسی زنان و همراهی در پروسه‌ی به تحلیل بردن انرژی انقلابی‌ای بود که حفظ آن در آن مرحله از جنبش حیاتی بود.

با این حال، در میان بسیاری از زنان آگاه هوادار فدایی، افت‌وخیزهای ایدئولوژیک و عاطفی زیادی وجود داشت. ماهیتِ واپس‌گرا و انحصار طلبانه‌ی انقلاب اسلامی و نقشِ زنانِ مذهبی - سنتی در انقلاب، ثابت می‌کرد که فعالیت در میان زنان عادی برای افزایش خودباوری و آگاهی آن‌ها و ارائه‌ی آلترناتیوی در مقابل "راه حل اسلامی" ضرورت داشت. اما ما از سوئی میان ایده‌های فمینیستی و واقعیتِ تجربیاتِ روزمره در خیابان، و از سوی دیگر ایدئولوژیِ پوپولیستی - سوسیالیستی فدایی، سردرگم بودیم. هرچند، در نشست‌های محرمانه، بین رابطین فدایی و دیگران بر سر سیاست‌هایی که از سوی سازمانِ مادر دیکته می‌شد، مشاجراتی سخت در می‌گرفت، اما با شنیدن کلام آخر که "این نظر

218. S. Rowbotham, *Women, Resistance ...* p. 11.

رفقااست"، مرعوب شده و وادار به سکوت می‌شدیم. البته برخی فمینیست‌های مارکسیست که تعهدی نسبت به سازمان فدائی نداشتند، قویا و پیوسته در مقابل این سیاست‌ها مقاومت می‌کردند. برای بیشتر آنان مشکل اتحاد، تنها این نبود که به‌طور فزاینده‌ای چهره‌ی فدایی به خود می‌گرفت، بلکه مشکل، مواضع غیرفمینیستی یا حتی ضد فمینیستی‌ای بود که اتحاد می‌گرفت. آن‌ها امید داشتند که از طریق بحث و گفتگو با اعضای غیرفدایی و تشویق آنان به پیوستن به اتحاد، توازن قوا را به‌نفع مواضع فمینیستی تغییر دهند. این امیدی واهی بود، چرا که تمام ارزش‌های دمکراتیکی که اتحاد در منشور خود بر آن تأکید کرده بود ادعاهائی بی‌پشتوانه بود. همان‌طور که زهره به درستی می‌گوید: حتی «منشور [اتحاد]، نخستین نقض عهده‌ی بود که در قبال وعده‌هایمان به زنان داده بودیم. ما ادعا می‌کردیم که می‌خواهیم سازمانی دمکراتیک تشکیل دهیم و این‌که اتحاد محصول مباحثات آزاد بین زنان است. فداییان منشور را خیلی سَرسَری نوشتند و به اتحاد تحمیل کردند، چون لازم بود که در مقام یک سازمان فراندم جمهوری اسلامی را رسماً تقبیح کنیم.»^{۲۱۹}

رهبری فدایی می‌خواست نگذارد که جنبش زنان از اهدافِ ضدامپریالیستی انقلاب منحرف شود. علی‌کشتگر، عضو کمیته‌ی مرکزی فدایی و هیئت سیاسی آن پس از انقلاب، اهداف سازمان فدایی در رابطه با اتحاد ملی زنان را این چنین خلاصه می‌کند: «سیاست فداییان در قبال اتحاد [ملی]، مبتنی بر سه ملاحظه بود: نخست این‌که سازمان فدایی، سازمان‌های دمکراتیک را صرفاً ابزاری برای پیگیری اهداف سیاسی خویش می‌دید و نه چیزی بیشتر. این سیاست کلی ما و بنابراین سیاست ما در قبال اتحاد بود. دوم این‌که ما در باره‌ی مسئله‌ی زنان باور داشتیم که رهایی زنان ممکن نخواهد شد مگر این‌که همه‌ی منازعات طبقاتی

۲۱۹. گفتگو با زهره

رفع شود و عدالت همه‌گانی حاصل شود. سوم این‌که مسئله‌ی زنان صرفاً به مسئله‌ی زنانِ زحمت‌کش و زنانِ طبقه‌ی کارگر محدود می‌شد. این سیاست باید در اتحاد ملی نفوذ می‌کرد تا با بهره‌گرفتن از زنانِ مارکسیست-لنینیستی که در اتحاد بودند، ارگان‌های رهبری جهت حمایت از منافع توده‌های زحمت‌کش اشغال شود و جلوی زنانِ روشنفکری که مشکوک و خرده-بورژوا و ضد انقلاب به‌شمار می‌رفتند گرفته شود.^{۲۲۰} کشتگر مثالی می‌زند از این که رهبران فدایی در دوره‌ی پس از انقلاب چه نگاهی به برخی از نگرانی‌های ویژه‌ی زنان داشتند: «ما در کمیته‌ی مرکزی، اغلب، مسائل روز نظیر ممنوعیتِ حرفه‌ی قضا برای زنان را به بحث می‌گذاشتیم. دو نگاه در این زمینه وجود داشت. یکی باور داشت که ما باید از حقوق زنان برای کار در عرصه‌ی عمومی به‌طور نامشروط دفاع کنیم. نگاه دوم را آن‌هایی مطرح می‌کردند که دست آخر به حزب توده پیوستند و استدلال می‌کردند که این دفاع می‌تواند جهت ما را به سمت مطالباتِ روشنفکران و زنان بی‌درد بچرخاند. برای مثال، آن‌ها می‌گفتند 'چند تا قاضی زن داریم؟ بیست یا سی‌تا. اگر همین چندتا هم از پشت میز قضاوت کنار گذاشته شوند، هیچ اتفاقی نمی‌افتد.' بنابراین، این مسئله هرگز تحت مسئله‌ی حقوق لایتجزای زنان بحث نمی‌شد، و بر سر این‌که آن موقع حقوق دموکراتیک و آزادی‌های فردی‌ای که داشت زیر پای رژیم جدید له می‌شد مسئله‌ای جدی بود، توافق وجود نداشت.»^{۲۲۱}

کشتگر به‌یاد می‌آورد که برخی از زنان اتحاد ملی خواستار آن شدند که ارگان فدایی (نشریه کار) موضعی رادیکال‌تر در قبال حقوق و آزادی‌های زنان اتخاذ کند: «اکثر اعضای کمیته‌ی مرکزی بر این اعتقاد بودند که نشریه‌ی فدایی جای

۲۲۰. گفتگوی نویسنده با علی کشتگر.

۲۲۱. همان

پرداختن به چنین مسائل انحرافی نیست، [و چنین کاری] روابط ما با نیروهای ضد امپریالیستی و دولت را خدشه دار می‌کند. آن‌ها می‌گفتند این مسائل در آن لحظه اهمیت ندارند. و اگر از آن‌ها می‌پرسیدی که پس چرا سازمان ما در اتحاد فعال است، با صراحت جواب می‌دادند که چون ما می‌خواهیم خط فدایی صحیحی را در آن‌جا بیان‌دازیم. من تحت تأثیر برخی از دوستان‌ام در اتحاد، که نسبت به سیاست‌های قیم‌مآبانه و اغلب جاهلانه‌ی ما در قبال اتحاد و به‌طور کلی مسئله‌ی زنان دغدغه‌های جدی داشتند، اغلب این مسائل را مطرح می‌کردم. پاسخی که معمولاً دریافت می‌کردم این بود که این دغدغه‌ها مالِ زنانِ خرده-بورژواست و نه زنانِ زحمت‌کش. آن‌ها حتی به سلوکِ بورژوایی و لباس پوشیدنِ زنانِ خرده می‌گرفتند تا بتوانند از مواضع خود پشتیبانی کنند.^{۲۲۲}

با این‌حال، پیش‌بردِ خطِ فدایی در اتحاد به‌راحتی صورت نمی‌گرفت و دیگر اعضای اتحاد حاضر نبودند تصمیماتی که به سلول‌ها یا کمیته‌های اتحاد می‌رسید را بی‌چون و چرا بپذیرند. بنابراین، از ابتدا تا پایان کار، و به رغم این واقعیت که اتحاد در کنترلِ واقعیِ رابطینِ فدایی بود، بحث‌ها و کشمکش‌ها و نقشه‌ها و ضد نقشه‌ها پیوسته بر فعالیت‌های اتحاد سایه افکنده بود و کشمکش‌ها عمدتاً بر سرِ تئوری و عمل بود. اما بسیار چیزهای دیگری هم بودند که ما را از هم جدا می‌کردند و بر اقداماتِ هماهنگ و صادقانه‌ای تأثیر می‌گذاشت که در زمینه‌ی مسائلِ حقوقِ زنان لازم بود انجام شود و ظاهراً دلیلِ ما برای دور هم جمع شدن بود. در عین حال، درگیری‌های شخصی و رقابت و عدم توافق بر سر رفتار شخصی و غیره نیز بین ما شکاف می‌انداخت. البته این امر مختص به اتحاد، فداییان یا حتی مختص به سازمان‌های چپ ایرانی نبود. «سارا ایوانس»، در گزارش خود از

۲۲۲. همان

سیاستِ چپِ جدید و جنبش‌های حقوقِ مدنی و رهاییِ زنان در ایالاتِ متحده، به شرایطِ مشابهی اشاره دارد که چه‌گونه «پرسش‌های استراتژیک تبدیل به اصول بنیادینِ اخلاقی می‌شدند، نظرات به‌عنوان قاطعیت‌های مطلق و مذاکره‌ناپذیر ارائه می‌شدند، و برچسب‌ها و کلیشه‌های غیراخلاقی جای مواجهه‌ی صادقانه‌ی دیدگاه‌های مخالف را می‌گرفت.^{۲۳۳}

در گفتگوهای نویسنده با بسیاری از همراهان گذشته، بسیاری از آنان با تأسفِ تصدیق کردند که اکثر مواضع سیاسی‌ای که در طول فعالیت‌شان در اتحاد ملی گرفتند، با نظر واقعی آن‌ها در قبالِ وضعیت سیاسی ایران در تضاد بود. در واقع، به نظر می‌رسد که بسیاری از ما با پیروی کورکورانه از فداییان، یا به‌خاطر فشارهای سیاسی و ایدئولوژیک دیگر وادار شدیم تا نظرات و افکارِ خود را به فراموشی بسپاریم. اتحاد ملی از "روحانیونِ رادیکال" در برابر دولتِ لیبرالِ بازرگان حمایت می‌کرد، حتی وقتی که منافعِ جنسیتی زنان حکم به خلافِ آن را می‌داد؛ چراکه دولتِ لیبرالِ بازرگان در مقایسه با روحانیونِ رادیکال مدارای بیشتری با دیدگاه‌ها و سبکِ زندگیِ سکولار نشان می‌داد، و آماده‌گی بیشتری داشت تا اصلاحات در آموزه‌های سنتی-مذهبی را که واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ضروری کرده بود، بپذیرد. اما در شرایطِ سیاسیِ غالبِ آن زمان، عقلِ سلیم حکومت نمی‌کرد. هم‌چنین، جایی برای تأمل در باره‌ی تجاربِ تاریخی نبود. برای اکثر زنان فعال چپ، مرام سازمانی و ایدئولوژیک جایگزینِ اصول سیاسی و حتی اخلاقی‌ای شده بود که همیشه بدان‌ها باور داشتند. مینو، یکی از اعضای این گروه به تلخی می‌گوید:

«من همیشه در زندگی‌ام زن مستقلی بودم، تا آن اندازه که حتی سبکِ زندگی‌ام

223. S. Evans, *Personal Politics*, New York: Vantage Books, 1980. p. 114.

برخی از دوستانِ لیبرال‌ام را نیز مبهوت می‌کرد. من در خانواده و محل کار و تمام فضاهای زندگی‌ام، صدای خودم را داشتم و بسیار صریح بودم. تقریباً هیچ چیز و هیچ کسی نمی‌توانست مرا بترساند. حتی از آزادی جنسی‌ای برخوردار بودم که اکثر زنان دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ ایران از آن بی‌بهره بودند. پیش از این که با ایدئولوژی فمینیستی آشنا شوم، عملاً فمینیست بودم و اتکاء به نفس، استقلال رأی و حق انتخاب، چنان تبدیل به ارزش‌های غالب زندگی من شده بودند که نمی‌توانستم به سبک زندگی دیگری فکر کنم. اما ایدئولوژی سیاسی‌ام مرا به پوپولیستی کله‌پوک تبدیل کرد. چادرِ مشکی می‌پوشیدم، در تظاهرات مذهبی شرکت می‌کردم و از رژیم‌حمایت می‌کردم که فوری‌ترین هدف «انقلابی» اش محدود کردن آزادی‌های فردی و روشنفکرانه و حقوق و آزادی‌های زنان بود. درباره‌ی تصمیمات شخصی و سیاسی‌ام دیگر هیچ تعقلی به خرج نمی‌دادم. ایدئولوژی من جایگزین اندیشه و عقل سلیم‌ام شده بود.»

واقعیت این است که وفاداری به حزب و پیروی از اصول سازمانی و تصمیمات رهبری و نیز عاطفه‌ی شدید نسبت به همراهان، اغلب جایی برای پای‌بندی به عقاید و ادراک فردی باقی نمی‌گذارد. از آن گذشته، استفاده از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف مبارزه‌ی ضد امپریالیستی توجیه پذیر می‌شود. گاهی در نشست‌های عمومی، بی‌شرمانه از تاکتیک‌های سیاسی‌ای دفاع می‌شود که در سلول‌های حزب علیه آن مبارزه شده و پیش‌نرفته است. این اصل "سانترالیزم دموکراتیک" نامیده شده. شاید فرمان‌بری و قربانی کردن اصولِ روشنفکری و اخلاقی نام بهتری برای آن باشد.

میهن جزئی توضیح می‌دهد که در برابر خطِ فدایی در اتحاد، هیچ مقاومتی از سوی زنان صورت نمی‌گرفت: «من با این بحث موافقم که ما به‌عنوان زنانی که از نظر سیاسی آگاه بودند، در واقع نسبت به حقوقِ خودمان خیلی ناآگاه بودیم.

اعتراف می‌کنم که مشکل ما همین بود. اما نام فداییان خیلی اعتبار داشت و ما می‌ترسیدیم که اگر در برابر تصمیماتشان مقاومت کنیم، آن‌ها اتحاد را تحریم کنند. و ما داریم از زمانی حرف می‌زنیم که هنوز در بین فدایی‌ها آن همه شکاف نیافتاده بود، یعنی زمانی که نام فدایی را با احترام می‌بردند. اتحاد می‌ترسید که فداییان حمایت‌شان را از ما بگیرند.»

این یادآوری‌ها نمونه‌های خوبی است از این که وابستگی به یک سازمان یا حزب سیاسی اغلب بر تمام انگیزه‌ها و داوری‌های سیاسی غلبه پیدا می‌کند و تعهد به سازمان یا حزب بدل به هدف نهائی می‌شود. احترام و وابستگی عاطفی‌ای که برخی از اعضای اتحاد ملی به نام و تشکل فدایی داشتند، گاهی چرخش‌های شگفت‌آوری به خود می‌گرفت. برای مثال، یکی از اعضای هیئت تحریریه‌ی نشریه‌ی اتحاد (برابری) دو جزوه در باره‌ی زندگی و کارهای الکساندرا کولونتای و کلارا زتکین ترجمه و تألیف کرد. وی به جای این‌که جزوه را جهت انتشار به اتحاد تحویل دهد، آن‌ها را به فداییان داد و فداییان نیز آن‌ها را بی‌درنگ منتشر کردند. ذهنیت او این بود که با افزودن آثار بیشتری به فهرست انتشارات فداییان، اعتبار سازمان افزایش پیدا می‌کند. به ذهن این دوست نرسیده بود که حاصل کارش را به اتحاد تحویل دهد و این‌که تعهد او در درجه‌ی نخست باید افزایش اعتبار اتحاد می‌بود. فداییان نیز به نوبه‌ی خود فکر نکردند که اتحاد می‌تواند جای مناسب‌تری برای انتشار چنین جزوه‌ی فمینیستی باشد. آن‌ها خود را با چنین مسائل کم‌اهمیتی به زحمت نمی‌انداختند.

بر همین اساس، حتی فمینیست‌های اتحاد ملی که به منافع خاص زنان باور داشتند و از دانش و تجربیات گوناگون در مبارزه علیه نابرابری جنسیتی و ارزش‌های پدرسالارانه بی‌بهره نبودند، نتوانستند در برابر سیاست‌های قیم‌مآبانه و تفرقه‌افکنی که بر سازمان زنان تحمیل می‌شد مقاومت کنند. به این ترتیب،

توافقِ اولیه برای همکاری در جهت دفاع از حقوق زنان، به‌خاطر بینش و داوری‌های سیاسی نادرست، با پس-زمینه‌ی جنسیتی سازمان مادر، به تحلیل رفت و نقض شد. هر چند که در این جا بی‌شک مسئولیت اصلی با زنانی است که کورکورانه از خطِ فدایی پشتیبانی می‌کردند و تعصبِ ایدئولوژیک و پیروی بی‌چون و چرا از خطِ حزبی را بالاتر از هر ملاحظه‌ی دیگری می‌دانستند. با این حال، کسانی که اتحاد ملی را با دیدگاه‌ها و امیدهای متفاوتی تأسیس کرده بودند، از آن جمله نویسنده‌ی این سطور، که اجازه دادند تا تحلیل‌های مرد-محور از رویدادهای سیاسی بر قضاوت و تعهدشان به منافع زنان چیره شود، در این سیاست نادرست گناهکارند. در نهایت، اختلاف نظرات و تعصباتِ سیاسی که بازتاب دیدگاه‌های متضاد در میان رهبران سازمان فدایی بود، و سرانجام به نخستین انشعابِ اصلی این سازمان در تابستان ۱۳۵۹ منتهی گردید، در استراتژی اتحاد در رابطه با حکومتِ اسلامی و رابطه‌ی آن با دیگر نیروهای اپوزیسیون، نمود یافت که در فصل آخر به آن‌ها اشاره خواهد شد.

فصل ۸

شکست یک تجربه‌ی فمینیسم – سوسیالیستی

فصل هشتم

شکست یک تجربه‌ی فمینیسم - سوسیالیستی

چارچوب نظری و استراتژیک اکثریت بنیان‌گذاران اتحاد ملی زنان، مبتنی بر مفاهیم عام‌تئوریک و تحلیلی مارکسیست-لنینیستی از ستم‌دیده‌گی زنان بود. سازمان در وحله‌ی اول می‌بایست با طرح و تدوین منسجم بینش‌تئوریک خود، و تحلیل مشخص از شرایط زنان در دوران خاص حکومت اسلامی، به آموزش و بسیج سیاسی اعضاء بپردازد و سپس نظرات و استراتژی مبارزاتی خود برای بهبود حقوق زنان در رژیم جدید را، به کمک همین اعضاء به جامعه‌ی بزرگ‌تر زنان انتقال دهد. اما همان‌طور که در فصل پیش گفته شد، اکثریت رهبران اتحاد با اندیشه و کنش فمینیستی و یا با جنبش‌های زنان در غرب (یا شرق)، و یا حتی پیشینه‌ی تاریخی مبارزات زنان در ایران آشنائی چندانی نداشتند. وجه مشترک اکثریت بنیان‌گذاران اتحاد، همان مفاهیم عام یاد شده، و برای بعضی، هواداری از سازمان فدائیان خلق بود. بدتر از آن، شناخت آنان از فمینیسم و ایدئولوژی فمینیستی و استراتژی‌های گوناگون مبارزه‌ی زنان فمینیست عمدتاً خصمانه و سطحی بود. به عبارت دیگر، آموزش دهنده‌گان خود سخت نیازمند به آموزش بودند.

از این جنبه، گفتگوی دو عضو مؤسس اتحاد، با هفته‌نامه‌ی فردوسی، چند هفته بعد از تشکیل سازمان، بسیار گویاست. آن‌ها اعلام کردند که هدف عمده‌ی اتحاد، درگیرکردن فعالانه‌تر زنان در انقلاب ضد امپریالیستی و افزایش خودآگاهی آن‌ها از استثمار طبقاتی است. «اهداف اصلی ما آن است که شرایط را برای کنش هم‌هنگ زنان ایرانی آماده کنیم تا سطح خودآگاهی زنان افزایش یابد؛ تا به حقوق اجتماعی و اقتصادی و سیاسی دست یابند؛ تا در مبارزه‌ی سیاسی

نیروها و افراد مترقی علیه سلطه و نفوذ امپریالیستی مشارکت کنند؛ و در ساختن ایرانی مستقل و آزاد و رها از هرگونه استثمار و سلطه مشارکت جویند.^{۲۲۴} آنان تأکید کردند که هدفِ فعالیت‌های سازمانی‌شان "زنان زحمت‌کش" اند، تا زنانِ زحمت‌کش را در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آموزش دهند. و کلاس‌های سوادآموزی در جنوب تهران راه‌اندازی کنند. در این گفتگو، هر دو بسیار مراقب بودند که مبدا فعالیت‌های اتحاد با برچسب فمینیسم شناخته شود. پاسخ آنان در باره‌ی امکان همکاری با سازمان‌های بین‌المللی فمینیستی این بود که: سازمان‌های زنانِ بسیاری در غرب هستند که مردان را دشمن می‌دانند، پس دغدغه‌شان حقوقِ از بین رفته‌ی زنان نیست. این سازمان‌ها که فمینیست نامیده می‌شوند، مشکلات را برحسبِ ریشه‌های تاریخی و فرهنگی و طبقاتی تحلیل نمی‌کنند. آن‌ها می‌خواهند این حق را داشته باشند که هرچه یک مرد در جامعه دارد و انجام می‌دهد را داشته باشند، بدون این‌که درستی و نادرستی این امر را مورد پرسش قرار دهند. از نظرِ ما، مردها دشمنِ ما نیستند. دشمن ما روابط اجتماعی موجود است که بر زنان ستم روا می‌دارد. ما با سازمان‌هایی می‌توانیم همکاری کنیم که چنین خطِ فکری‌ای داشته باشند.^{۲۲۵}

ناگفته پیداست که این تعمیم نابه‌جا در باره‌ی فمینیسم - یکی از مؤثرترین چالش‌های سیاسی و فلسفی دوران ما - که از دهه‌ی ۶۰ به این سو، بنیان‌های کهنه‌ی امتیازهای اقتصادی و سیاسی را در کشورهای غربی دگرگون کرده، حکایت از کم-اطلاعی، و حتی رویکرد خصمانه‌ی گوینده‌گان به فمینیسم غربی و بینش‌های گوناگون درونی آن داشت. این برخورد سطحی و ناقص، در عین حال نشان از مشکل اساسی‌تری داشت که در بررسی تحولات حقوقی و اجتماعی

۲۲۴. مجله‌ی فردوسی، شماره ۲۹ (۸ خرداد ۱۳۵۸).

۲۲۵. همان.

دوران پهلوی-فصل دوم از آن سخن رفت. این‌که دولتی شدن جنبش به‌بودِ حقوق زنان در نبود دموکراسی و آزادی تشکلهای مردمی، از جمله گروه‌های مستقل زنان، و تلاش‌های مستمر فرهنگی و آموزشی، قادر به تغییر بینش و آگاهی جنسیتی زنان نبود. از آن بدتر، اصلاحات به ابتکار یک حکومت استبدادی فاقد مشروعیت، به شکاف بین زنان جامعه و بی‌اعتبار شدن فمینیسم انجامیده بود. به هر حال، در طول فعالیت اتحاد، جز ترجمه و انتشار یک مقاله‌ی کوتاه سوسیال-فمینیستی درباره‌ی منشاء خانواده‌ی انگلس، هیچ‌گاه از مفاهیم، گفتمان‌ها و تحلیل‌های فمینیستی، و یا تجارب تاریخی و استراتژیک فعالان حقوق زن در جهان، برای آموزش سیاسی اعضاء یا رهبران استفاده نشد. حتی آشنائی با تاریخ جنبش زنان ایران و روش‌های پیشگامان زن برای طرح مشکلات زنان در کشور نیز در دستور کار قرار نگرفت. در واقع، به استثنای مقاله‌ی کوتاهی در نشریه‌ی اتحاد ملی، "زنان در مبارزه" (که جایگزین نشریه‌ی قبلی برابری شده بود)، تقریباً هیچ شناختی از مبارزات گذشته‌ی پیشگامان حقوق زنان در ایران وجود نداشت و تجربیات سازمانی و ایدئولوژیک نسل‌های گذشته‌ی فعالین حقوق زن مورد ارزیابی قرار نگرفت. گوئی اتحاد ملی و تمام جنبش زنان، از این لحاظ، در خلاء فعالیت می‌کرد و هیچ تاریخی پشت سر وجود نداشت.

فقدان خودآگاهی جنسیتی در بسیاری از فعالان، و این واقعیت که این نسل از زنان فعال، به همان تفسیرهای قدیمی مارکسیستی از تاریخ و حقوق و آزادی‌های زنان بسنده می‌کردند، علل عمده‌ی شرایط مبارزه‌ای بود که می‌توان آن را حرکت در تاریکی نامید. این مسئله، به‌ویژه در میان زنان فعال جوانی که مبارزه‌ی سیاسی را تازه شروع کرده بودند، حادث‌تر بود و یادآور تحلیل "سارا ایوانس" درباره‌ی نسل جدید فعالین در ایالات متحده بود که فاقد خودآگاهی فمینیستی چپ‌های قدیمی یا نسل پیشین بودند. وی می‌نویسد: «مسئله‌ی زنان»

در ادبیات مارکسیستی جایگاه والایی دارد. چپ‌های قدیمی مجبور بودند مبارزه علیه برتری مردانه را حداقل در گفتار قبول داشته باشند. گرچه چپ جدید در شورش فرهنگی مشارکت داشت و از آزادی جنسی، آزاداندیشی و روراستی در این باره پشتیبانی می‌کرد، اما بسیار بیشتر از چپ‌های قدیمی، میراث‌دار اهمیت جذبه و قدرت زنانه بود. ایوانس توضیح می‌دهد که 'ویرانگری دوره‌ی مک‌کارتی' تاریخ گذشته را پاک کرد. در نتیجه، "این شورشیان جدید، جنبش خویش را تقریباً در خلاء برپا ساختند."^{۲۴} همین نکته را می‌توان در باره‌ی نسل زنان ایران پس از ۲۸ مرداد متذکر شد. تحلیل میهن‌جزنی از تمایز بین نسل قدیمی و جدید فداییان، با توجه به شناخت گسترده و عینی او از سازمان فدایی در این باره شنیدنی است.

میهن می‌گوید نیروهای جدید فداییان، آگاهی کمی از مسئله‌ی زنان داشتند، در حالی که مفسرانه‌ی ما مانند خود او که در سازمان‌های جوانان و زنان حزب توده فعالیت کرده بودند، نسبت به مسئله‌ی ستم‌دیده‌گی زنان حساس‌تر بودند. وی به یاد می‌آورد که فداییان چه‌گونه او را به خاطر تعهدی که به سازمان‌های مستقل زنان داشت، از اتحاد حذف کردند و «به ستم‌دیگری منصوب کردند»: «رهبری [سازمان] که در آغاز به ما گفته بود هیچ برنامه‌ای برای سازمان زنان ندارد و ما باید برویم و با ابتکار خودمان زنان را بسیج کنیم، خیلی زود تغییر خط مشی داد و می‌خواست همه چیز را [به ما] دیکته کند. آن‌ها می‌خواستند که ما فقط روی مبارزه‌ی طبقاتی و زنان طبقه‌ی کارگر متمرکز شویم و نه موضوعات دیگر. اما من به سازمان‌های مستقل زنان باوری قلبی داشتم و چون نخواستم که از دستورات فدایی پیروی کنم و می‌خواستم رُک و راست حرف بزنم، مرا از اتحاد

226. S. Evans, *Personal Politics*...., pp. 116-19.

حذف کردند، با این بهانه که در شورای معلمانِ پیشگام (فدایی) به من بیشتر نیاز دارند.»^{۲۲۷}

در حقیقت، تقریباً بلافاصله پس از تشکیل اتحاد ملی، هدف مرکزی فعالیت‌های سیاسی آن تعیین شد و آن، هرچه بیشتر در خدمتِ نیازهای سیاسی و سازمانی فدایی قرار گرفتن بود. این هدف، در فعالیت‌ها، برنامه‌ها، انتصابات و ائتلاف‌هایی که اتحاد با دیگر گروه‌ها به‌عمل آورد، نمایان بود. مریم، یکی از اعضای اتحاد، به‌یاد می‌آورد که وی را به‌رغم تمایل‌اش، از اتحاد حذف، و به شورای معلمانِ پیشگام منتقل کردند: «به من گفتند که باید انرژی‌ام را جایی صرف کنم که نیاز بیشتری به آن هست. گفتند: «ما در اتحاد به‌اندازه‌ی کافی نیرو داریم، اما در پیشگام نیاز به آدم‌های پُرانرژی داریم». خیلی ناراحت بودم. از این گذشته، نمی‌خواستم در مدرسه‌ام به‌عنوان معلمِ فدایی شناخته شوم. اما نمی‌توانستم دستورِ سازمانی را مورد پرسش قرار دهم.»^{۲۲۸} مریم سرانجام در ۱۳۶۲ شمسی به‌خاطر این‌که در مدرسه‌اش، به‌عنوان هوادار فدائی شناخته شد، از شغل معلمی اخراج و مجبور به جلايِ وطن شد.

اتحاد ملی با هدفِ بسیج کردن زنانِ طبقاتِ مختلف جهتِ مبارزه، چندین کمیته تشکیل داد. کمیته‌ی کارمندان، کمیته‌ی معلمان، کمیته‌ی پرستاران، و کمیته‌ی زحمت‌کشان شکل گرفتند تا زنان را در محیطِ زندگی و کار بسیج کنند. کمیته‌ی پژوهش و کمیته‌ی فرهنگی نیز برای آموزش مارکسیستیِ اعضای اتحاد، ترجمه و ارائه‌ی تحلیلی از جایگاه و موقعیتِ زنان در ایران به‌کار پرداخت. اتحاد، هم‌چنین در یکی از مناطق فقیرنشین تهران، مرکزی راه‌اندازی کرد که در آن‌جا اعضاء کلاس‌های سوادآموزی، خیاطی و گهگاه نیز نمایشگاه‌های عکس و اسلاید برگزار

۲۲۷. گفتگو با میهن جزنی.

۲۲۸. گفتگو با مریم (نام مستعار)، برکلی، کالیفرنیا، آوریل ۱۹۹۰.

می‌کردند. اطلاعاتی در دست نیست که چه تعداد از این زنان به راه فداییان پیوستند.

نشریات اتحاد ملی زنان

در تابستان ۱۳۵۷ اتحاد پنج یا شش شماره از دوهفته‌نامه‌ای با نام برابری انتشار داد. این نام با پیروی از سنتِ Gleichheit (نشریه‌ی جنبش زنان سوسیالیست آلمان به سردبیری کلارا زتکین) انتخاب شده بود. وقتی رژیم اسلامی تمام نشریات نیروهای مترقی و اپوزیسیون را بست، انتشار برابری نیز متوقف شد تا چند ماه بعد، انتشار یک‌گانه‌نامه به نام "زنان در مبارزه" را آغاز کند که پس از انتشار پنج شماره متوقف شد.^{۲۲۹}

مقاله‌ی اصلی نخستین شماره‌ی نشریه‌ی برابری، رویکردی به نوشته‌های انگلس و زتکین و دیگر متون کلاسیک مارکسیستی بود و مروری بر ریشه‌های تاریخی ستم‌دیده‌گی زنان. این مقاله می‌توانست در ترکیه و عراق و برزیل یا هر کشور دیگری نوشته شود، چون هیچ اشاره‌ای به اشکال و دلایل ویژه‌ی ستم‌دیده‌گی زنان در ایران تحت حکومت اسلامی نداشت. در این مقاله استدلال می‌شد که نابرابری زنان در خانواده و در محیط کار و به‌طور کلی در جامعه، ریشه در روابط غالب اجتماعی (و نه جنسیتی) دارد. بنابراین، اساس ستم‌دیده‌گی زنان، محرومیت آن‌ها از تولید اجتماعی و بی‌ارزش شدن کار خانگی آن‌ها (که از نظر اجتماعی ضروری است) بود که همه‌گی این‌ها ناشی از روابط سرمایه‌داری تولید بود. پس، تنها راه رهایی زنان، نابودی این روابط بود، زیرا این روابط زمینه را آماده می‌کنند تا اقلیت کوچکی از زنان و مردان (سرمایه‌دار)، اکثریت زنان و مردان را استثمار کنند. تا چنان روزی فرا رسد، زنان مانند مردان به دو

۲۲۹. همان‌طور که بعداً توصیف خواهد شد، تا آنجا که من میدانم، پس از جدایی اقلیت، هواداران فداییان اقلیت چند شماره از نشریه را در ایالات متحده (به انگلیسی) منتشر کردند.

گروه فقیر و غنی تقسیم می‌شوند. در این دو دنیای متفاوت، مردانِ زحمت‌کش همان‌قدر دوست و متحدِ زنانِ زحمت‌کش هستند که زنانِ غنی شرکایِ مردانِ غنی. دشمن آن‌ها، زنان و مردانِ خون‌زالوصفتی هستند که از حاصل بدبختی‌ها و مصیبت‌های افرادِ زحمت‌کش زندگی می‌کنند.^{۲۳۰}

مقاله‌ی دیگری که در اوایل ۱۳۵۹ در زنان در مبارزه منتشر شد، به دفاع از مبارزه‌ی زنان و جنبش آزادی ملی در ایران، از دیدگاه هیئت تحریریه پرداخته بود. این مقاله، بخشی از همان بحث همیشه‌گی و دیدگاه‌های موافق و مخالف در باره‌ی نقش و مسئولیت جنبش زنان در برابر مبارزه‌ی ضد امپریالیستی را انعکاس می‌داد: «نظریه‌های متفاوت و اغلب انحرافی درباره‌ی مسئله‌ی زنان، موجب گمراهی ذهنی و کنش‌های نفاق‌افکنانه‌ای شده است که نه به نفع مسئله‌ی زنان است، و نه به مبارزه‌ی مردم برای استقلال ملی کمکی می‌کند. از یک سو، دیدگاه‌های نادرست و انحرافی گروه‌ها [ی زنان] وجود دارد که برابری قانونی و اجتماعی با مردان را هدف غایی می‌دانند ... از سویی دیگر، دیدگاه‌های برخی از نیروهای مترقی وجود دارد که برای مبارزه‌ی دمکراتیکِ زنان درون چهارچوبی که از سوی مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و آزادی‌خواهانه‌ی کشور تعیین شده، ارزشی قائل نیستند. آن‌ها باور دارند که وقتی آزادی ملی روی دهد، زنان نیز خودبه‌خود رهایی می‌یابند. بنابراین، آن‌ها مبارزه‌ی زنان برای کسبِ حقوق قانونی و اجتماعی و سیاسی را تفرقه‌اندازی بین زنان و مردان می‌دانند.»^{۲۳۱}

این مقاله، از نظریات نادرست و "انحرافی" به این خاطر انتقاد می‌کند که به نظر نویسندگان تضاد اصلی را بین زنان و مردان فرض می‌کنند. حال آن‌که از چشم‌انداز این مقاله، تجاوز همه-جانبه‌ای که دولتمردان کنونی علیه حقوق زنان

۲۳۰. برابری، ۱، ب.ت.

۲۳۱. زنان در مبارزه، ۳ (دی ۱۳۵۸).

آغاز کرده‌اند، سبب می‌شود تا زنانِ ناآگاه تحت تأثیر تحریکات و تبلیغات، علیه جنبشِ ضد امپریالیستی بسیج شوند. گروه‌های دیگر نیز به خاطر این که ارزشی برای مبارزه‌ی دموکراتیکِ زنان قائل نیستند نقد شده‌اند. بسیاری از زنانِ پیش‌تاز در این گروه، مادونِ شأنِ خود می‌دانستند که در جنبشِ زنان مشارکت داشته باشند. آن‌ها چنین جنبشی را که فقط اصلاح‌طلبانه بود، در برابر جنبش‌هایی که ابزاری برای گسترش دادنِ مشارکتِ زنان در مبارزه‌ی عمومی می‌دانستند، مشابه آن‌چه در ویتنام و ظفار روی داده بود قرار می‌دادند.

این مقالات در بُرهه‌ای از زمان انتشار می‌یافت که برخی از اعضای هیئت تحریریه‌ی اتحاد ملی، دیگر به ماهیت ضدامپریالیستی رژیم اسلامی باور نداشتند. اما نهایتاً گفتمانِ آن‌ها در روشن کردن موضعی که موافق استقلالِ جنبش زنان از دیگر سازمان‌های ضد امپریالیستی بود موفق نبود و هر چند لحنِ گفتار در برابر حکومت اسلامی تا اندازه‌ای تندتر شده بود، اما دچار تناقض و نامشخص بود. مقاله هم‌چنین سیاستِ احیای سنت‌ها و رسوم کهنه و مرتجعانه‌ای را که "نه در خدمتِ مبارزاتِ ضدامپریالیستی، و نه وحدتِ نیروهای ضد امپریالیستی" بود، به بادِ انتقاد می‌گرفت. با این وجود، از روشن کردن این که کدام کنش‌های مشخص ارتجاعی به ضررِ زنان است طفره می‌رفت. در ضمن، مشخص نمی‌کرد «دولت‌مدانی» که می‌خواهند این سنت‌ها را احیاء کنند چه کسانی هستند. افزون بر آن، مقاله نهایتاً قدرت‌های امپریالیستی را مقصر این سنت‌های کهنه و ارتجاعی می‌دانست: «زنانِ آگاه ایران می‌دانند که عللِ نابرابری و محرومیت‌شان باورها و رسوم اجتماعی و مذهبی و قوانینِ ارتجاعی نیست. این باورها و رسوم اجتماعی، خود انعکاسی از نفوذِ فرهنگِ امپریالیستی و پدرسالارانه و نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی هستند. بنابراین، مخالفت با سنت‌ها و قوانینی که می‌تواند مانعی برای مبارزه‌ی همه‌گانی و متحدِ زنان و

مردان علیه استعمار و استثمار باشند، قطعا در خدمتِ بسطِ یافتنِ مبارزه‌ی ضد امپریالیستی توده‌های ایرانی خواهد بود.»^{۲۳۲}

خواننده بعد از خواندنِ چنین مقالاتی، ریشه‌های اصلی ستم‌دیده‌گی زنان در ایران را به چه نسبت می‌داد؟ فرد چه‌گونه، از چه طریقی و با هدف گرفتن چه کسانی می‌توانست علیه این ستم مبارزه کند؟ در مقاله‌ای که توسط یکی از اعضای شورای اجرایی اتحاد ملی در تابستان ۱۳۵۸ منتشر شد، تحلیلی ویژه‌تر (اما هم‌چنان متناقض) از شرایط طبقات مختلف زنان ایرانی ارائه شد. این مقاله، یک مقاله‌ی جدلی بود که با استفاده از چهارچوب به‌اصطلاح مارکسیستی می‌کوشید تا منافع زنان ایرانی را تحلیل کند. مقاله با این بحث آغاز می‌شد که "استثمارِ دوگانه‌ی زنان ناشی از مالکیت خصوصی است و فقط با نابودی کامل آن و حذف جامعه‌ی طبقاتی است که این استثمار دوگانه برطرف می‌شود". سپس، موضع طبقات مختلف زنانی را تحلیل می‌کرد که در اثر پیشرفت سرمایه‌داری وابسته در ایران ظهور یافته‌اند. اول به زنان رعیت نگاهی می‌اندازد. اصلاحات ارضی، که منابع انسانی را آزاد کرده است و رعیت‌ها را تبدیل به پرولتاریا کرده است، موضع زنان رعیت را نیز تغییر داده است. این مقاله در حالی که تأثیر ویژه‌ی این تغییرات بر موضع زنان رعیت را روشن نمی‌کند، حکم می‌دهد که "روابط پدرسالارانه‌ی غالب در خانواده‌های رعیت، به طرز چشم‌گیری تضعیف شده است."

در ادامه، وضعیت زنان کارگر را با این ادعا مورد بررسی قرار داده بود که "کنترل مردان بر زنان" در خانواده‌های طبقات کارگر، "بسیار ضعیف است". سپس با الهام از انگلس، نتیجه می‌گرفت که این امر بدان خاطر است که در خانواده‌ی طبقه‌ی کارگر، هیچ اثری از ثروت و مالکیت نیست. فرهنگ طبقه‌ی کارگر، چون

فاقد چنین ابزاری برای اجرای سلطه‌ی مردان است، "بر اساس برابری زن و مرد در کار و خانواده و همبستگی طبقاتی بنا شده است". چون همین که این زنان وارد بازار کار شوند و بیرون از خانه کار کنند، مثل شوهرشان نان آور خانه خواهند بود و تفاوت بین آن‌ها از بین خواهد رفت.

این مقاله شرایط زنان "خرده-بورژوا" و مخصوصاً "بورژوا" را (که "قشر" مصرف کننده" را تشکیل می‌دهند) به‌طور متفاوتی ارزیابی می‌کند. گفته می‌شود که رژیم شاه این زنان را، که محصول سرمایه‌داری وابسته‌اند، فریفته و علیه توده‌های زحمت‌کش بسیج کرده است. این زنان، تحت تأثیر فرهنگ استعمار و سرمایه‌داری و زنان غربی، هنوز هم "در معرض ایدئولوژی غالب پدرسالار" باقی مانده‌اند. در این مقاله هم‌چنین، به اسلام و "رویکرد خاصی که اسلام در زمینه‌ی روابط زنشویی و جنسی به زن دارد" اشاراتی شده بود، بی آنکه در باره‌ی چستی این روابط در فرهنگ اسلامی توضیحی ارائه شود.

روابط با دیگر سازمان‌های سیاسی

اتحاد ملی در تمام طول حیات‌اش، بر سر روابط‌اش با دیگر گروه‌های زنان، عمیقاً دچار دو دسته‌گی بود. به‌جز زنان هوادار و حامی فدایی، دیگر اعضای اتحاد از همکاری با گروه‌های دیگر استقبال می‌کردند. هرچند که تمامی سازمان‌های سکولار زنان وابسته به احزاب و سازمان‌های سیاسی بودند، این همکاری نیز به سختی ممکن می‌شد، چون دیگران نیز فقط در چهارچوب تئوریک و عملی سازمان‌های خودشان، حاضر به همکاری بودند. برای مثال، همکاری با «تشکیلات دمکراتیک زنان» (متعلق به حزب توده) به‌خاطر حمایت بی‌قید و شرط آن از رژیم اسلامی، جایز نبود. این امر، هم‌چنین در باره‌ی گروه‌های زنانی مانند "اتحاد انقلابی زنان مبارز" و "جمعیت بیداری زنان" که عموماً وابسته به سازمان‌های

مائویستی به‌شمار می‌رفتند نیز صادق بود. اتحاد ملی، از آن‌جا که سازمان یافته‌ترین و بزرگ‌ترین سازمان زنان بود و افراد مشهوری در آن عضویت داشتند، و نیز به این خاطر که از حمایت فدایی (بزرگ‌ترین و معتبرترین سازمان سیاسی آن زمان) برخوردار بود، برخی از گروه‌های دیگر را قابل همکاری نمی‌دید.

اتحاد عموماً برای همکاری با سازمان‌های دیگر، یک شرط داشت. آن‌هم این بود که آنان به اتحاد پیوندند. اگر این شرط را قبول نمی‌کردند، هیچ همکاری ای میسر نمی‌شد. مذاکرات بین اتحاد و "انجمن‌های زن" (وابسته به "سازمان وحدت کمونیستی") نیز بر مبنای همین مسئله پایه‌ریزی شد. "انجمن‌های زن"، سازمان کوچکی بود که از ماهیت اسلامی حکومت و عواقب آن برای زنان تحلیل خود را داشت. این انجمن که پیرو خط کلی سازمان مادر بود، بر خلاف اتحاد، به ماهیت ضد امپریالیستی رژیم اسلامی باور نداشت و بنابراین، با سیاست‌های رژیم در قبال زنان، رسمی‌تر و آشکارتر مخالفت می‌کرد. به‌یاد دارم که زهره و من در نشست‌هایی که بین نماینده‌گان این دو گروه تشکیل شد، با منشور انجمن آشنا شده و درباره‌ی موضوعات مهم دیگر به بحث پرداختیم. با این همه، نتیجه‌ای از این نشست به دست نیامد. «انجمن‌های زن» پیشنهاد کرد که این دو سازمان، سازمان جدیدی را تشکیل دهند، اما اتحاد ملی می‌خواست که "انجمن" به آن پیوندد. نماینده‌گان اتحاد می‌گفتند که سازمان آن‌ها پیش‌تر وجود داشته و فعال بوده. از این گذشته، آن‌ها می‌گفتند موضع انجمن برای یک سازمان زنان بسیار چپ‌گرا و تهاجمی است و مانع از آن خواهد شد که زنان بسیاری جذب‌اش شوند. زهره به درستی اشاره می‌کند: «ما نسبت به نقشه‌های امپریالیستی و حفظ وحدت ملی بیشتر از حقوق زنان نگران بودیم. از این لحاظ، تاثیر منفی‌ای بر جنبش زنان گذاشتیم. ما تأکید می‌کردیم که شبیه فمینیست‌های غربی نیستیم. اما منظورمان از این حرف، روشن نبود. نمی‌توان فمینیسم را بر

اساس ماهیتی ملی تعریف کرد. شما یا فمینیست هستید یا نیستید.»^{۲۳۳}

نگرش حزبی و فرقه‌ای و این ادعا که خطِ صحیح از آن ماست و همه باید از این خط پیروی کنند، مشخصه‌ی مشترکِ همه‌ی سازمان‌های زنان و دیگر گروه‌ها و احزابِ سیاسی بود. انتقاد ناهید یگانه، از همه‌ی سازمان‌های زنان در آن دوره کاملاً درست است: «از یک سو، فریادها از آنچه بر زنان می‌رفت به آسمان می‌رسید و از سویی دیگر، فرصت‌های اتحاد و کنش مؤثرِ اپوزیسیون یکی پس از دیگری از دست می‌رفت. این امر، برای هر دو بخش فمینیسم مارکسیستی، چه طرفدار و مخالفِ حکومت، صادق بود. هر دو، نسبت به "اصلاح طلبی" با دیده‌ی احتیاط می‌نگریستند، و خود را فقط به دو گزینه‌ی انقلابی محدود کرده بودند: یا از حکومتِ اسلامی پیروی کنند و مدافعِ سیاست‌هایش باشند؛ یا آن را کاملاً رد کنند و از صحنه بیرون رانده شوند.»^{۲۳۴}

"یگانه" به درستی پیشنهاد می‌کند که گزینه‌ی دیگری پیش روی زنان بود؛ «به جای این که کلیتِ حکومت [اسلامی] را رد کنند یا بپذیرند، می‌بایست اپوزیسیون را فعال کنند و برسرمسائلِ زنان و بر اساسِ سیاست‌های مشخص متحد شوند.»^{۲۳۵}

اما این همکاری حولِ مسائلِ مشخص - به دو دلیل - چندان آسان نبود. نخست آن که تردید در باورها و کنش‌های خود، شنیدن نظر دیگران و به‌خصوص مدارا در قضاوت کردنِ درباره‌ی دیگران، هیچ‌گاه در فرهنگ سیاسی چپ ایرانی وجود نداشته. این جزم‌اندیشیِ شبه مذهبی، هر رابطه‌ی بین-سازمانی‌ای را تضعیف می‌کرده. کلید همکاری و اتحادِ سیاسی، اعتماد و احترام متقابل است، و این در سنتِ روشنفکریِ چپ ایران وجود نداشت. اتحاد ملی و دیگر سازمان‌های

۲۳۳. گفتگو با زهره

234. N. Yeganeh, 'Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran', in Tabari and Yeganeh In the Shadow of... p. 68.234.

۲۳۵. همان

فمینیستی سوسیالیستی نیز تحت تأثیر همین فرهنگ سیاسی بودند. دوم، فقدان استقلال سازمانی و ایدئولوژیک در جنبش زنان، مانع از همکاری بین گروه‌های زنان می‌شد. زنانی که این جنبش‌ها را پیش می‌بردند، کلیت نسخه‌ی ایرانی تحلیل مارکسیستی از ستم‌دیده‌گی زنان را پذیرفته، و از پیچیده‌گی‌های ستم‌دیده‌گی زنان که فمینیست‌های غربی تحلیل کرده‌اند، هیچ اطلاع و درکی نداشتند. بنابراین، قادر نبودند که تعاریف فمینیستی از منافع و ستم‌دیده‌گی زنان را وارد سیاست جنبش عدالت‌جوئی ایران کنند. با چنین انعطاف‌ناپذیری تئوریک و سیاسی، و التزام ایدئولوژیک و فکری به راهبردهای انقلابی مرد-محور، همکاری با دیگر گروه‌ها بر سر هر موضوعی سازش جلوه می‌کرد. حتی اتحادهای مقطعی و تاکتیکی، حول مسائل مشخص، در جهت تنظیم و تدوین مطالبات بلافصل زنان، و بسیج نیروها حول آن مطالبات نیز دشوار بود. تنها همکاری سیاسی اتحاد که بدون ترغیب یا توصیه‌ی فداییان صورت گرفت، مشارکت در نخستین کنفرانس متحد زنان بود که به ابتکار "شورای هماهنگی در امور مربوط به حقوق زن" در پائیز ۱۳۵۸ بر پا شد. گروهی از زنان متخصص - با گرایشات چپ که لزوماً به هیچ سازمانی مرتبط نبودند - در تابستان ۱۳۵۸ با هدف فعالیت در راستای اهداف زیر، شورا را تشکیل دادند: «نخست، ایجاد همبستگی بین زنان، صرف‌نظر از تفاوت‌های مذهبی یا ایدئولوژیکی؛ دوم، برداشتن گام‌های ضروری جهت ایجاد و حمایت از برابری حقوقی بین زنان و مردان؛ سوم، راه‌اندازی برنامه‌هایی جهت افزایش آگاهی زنان در باره‌ی حقوق خود.»^{۲۳۶}

شورا از همه‌ی گروه‌های سیاسی دعوت کرد تا به این شورا بپیوندند و در راستای این اهداف فعالیت کنند. گرچه اتحاد ملی نماینده‌ای در این شورا داشت، اما بر سر این که اتحاد در بازنگری‌های شورا پیرامون حقوق زنان در قانون اساسی

۲۳۶. جزئیات این مطالبات در آیدنگان (۱۱ جون ۱۳۵۸) آمده است.

جدید و قانون اسلامی خانواده باید تا چه اندازه فعال باشد، عدم توافق زیادی موجود بود. این مسائل، مدت‌ها محل مجادله‌ی اعضای اتحاد ملی بودند. در تابستان ۱۳۵۸، برخی از زنان در کادر رهبری اتحاد ملی، سعی کردیم با دیگر سازمان‌های سیاسی نشست‌های عمومی برگزار کنیم تا دغدغه‌های زنان پیرامون قانون اساسی جدید را رسانه‌ای کنیم. رابط‌های فدایی در اتحاد را که مخالف این نشست بودند راضی کردیم که این ایده را "نگشند" و دست‌کم طرح پیشنهادی را با رهبری فداییان در میان بگذارند. ما حتی نشست کوتاهی با سخنگوی "جبهه‌ی دمکراتیک ملی ایران"، شکرالله پاک‌نژاد (چهره‌ی سیاسی برجسته‌ی چپ و زندانی طولانی-مدت در رژیم شاه، که سرانجام پس از انقلاب اعدام شد) داشتیم، که بدون اعلام قبلی و خیلی کوتاه در نشست حضور یافت و از صمیم دل با این ایده موافق بود. وی به ما تضمین داد که "جبهه" از ما حمایت می‌کند و دانشگاه تهران را به‌عنوان محل نشست پیشنهاد داد. تلاش ما برای جلب توجه عموم به مسئله‌ای به این مهمی و بسیج کردن نیروها حول آن، در همین‌جا متوقف شد؛ صرفاً به این خاطر که فداییان تصمیم ما را نپذیرفتند. هم فداییان (وهم مجاهدینی که در این زمینه با آنها تماس حاصل شد) این نشست را مناسب ندیدند و ما خیلی خوب می‌دانستیم که بدون حمایت آن‌ها چنین نشست‌های اصلاً موفق نخواهد بود.

در پائیز همان سال، وقتی مسئله‌ی کنفرانس متحد زنان توسط شورا مطرح شد، اتحاد ملی تصمیم گرفت تا تحت نام شورا به گروه‌های زنان بپیوندد و علیه قوانین جدید و به‌ویژه تصویب قانون اساسی جدید توسط مجلس خبرگان، اعتراض کند. زنان فدایی در کادر رهبری اتحاد با این تصمیم موافقت نکردند. این نشست نه تنها از نظر مواردی که در دستور کار آن بود، بلکه به‌خصوص به این خاطر اهمیت فوق‌العاده‌ای برای زنان داشت که زنان به موفقیتی رسیده بودند

که هیچ سازمان یا حزبِ چپ نتوانسته بود بدان دست یابد. یعنی موفق شده بودند به رغم تفاوت و بعضاً تضاد دیدگاه‌های‌شان ائتلافی تشکیل دهند و روی موضوع خاصی به‌طور هماهنگ کار کنند. با این همه، فداییان نه تنها این حرکت را دل‌سرد کردند، که مُصرّانه با آن مخالفت کرده، و با سازمان دادنِ تظاهراتی در همان روز و همان ساعت در حمایت از اشغالِ سفارت آمریکا، مخالفت‌شان را نشان دادند. این تظاهرات، تأثیرِ مورد نظرشان، یعنی دور کردن توجه مردم و رسانه‌ها از کنفرانسِ زنان را داشت. بسیاری از زنانی که هوادارِ فدایی بودند، این تصمیم را یکی از نادرست‌ترین مواضعِ سیاسی‌ای می‌دانند که تا آن موقع، علیه کمپینِ حقوقِ زنان اتخاذ شده بود. دلیلِ این حرکتِ توضیح‌ناپذیر، آشکار بود. پس از آن‌که دانشجویانِ خط امام در سفارتِ آمریکا دست به گروگان‌گیری زدند، فداییان آن‌قدر از مبارزه‌ی ضدامپریالیستی سرمست شده بودند که در آن مرحله هیچ ارزشی برای مبارزه‌ی حقوقیِ زنان قائل نبودند.

کادر اتحاد اما به‌رغم مخالفت و مقاومتِ فداییان و رابطین فدایی در سازمان، مدتی به گفتگوی‌اش با شورای زنان ادامه داد. ادامه‌ی همکاری از آن‌رو ممکن شده بود که تضادِ آراء و عدم توافق‌های سیاسی، گریبانِ خودِ سازمان فدایی و تمام انرژیِ آن را گرفته بود. اما همان ستیزهای سیاسی‌ای که نهایتاً منجر به انشعاب و تشکیل شاخه‌های اقلیت و اکثریت شده بود، در اتحاد نیز جریان داشت و مانع از آن می‌شد تا گفتگوی اتحاد با شورا پیش برود و حمایتِ سازنده‌تری از کمپینِ حقوقِ قانونیِ زنان به‌عمل آید. شورا به تنهایی و بدونِ مشارکتِ اتحاد ملی، روز بین‌المللی زن را در هشتم مارس سال ۱۳۵۹ برگزار کرد، زیرا "پیشگام" جوانان شرط همکاری و حمایت از مراسم اتحاد ملی را جشن مستقلانه آن قرار داده بودند. و فرض بر این بود که حمایتِ "پیشگام" برای برگزاری هر نشست یا گردهمایی‌ای ضروری است.

نکته این است که روابط اتحاد با دیگر گروه‌ها و همکاری یا وحدت تاکتیکی آن شدیداً وابسته به استراتژی سازمان فدائی در یک مقطع خاص بود. این امر، به‌خصوص در پشتیبانی اتحاد از مواضع مجاهدین خود را به‌خوبی نشان می‌داد. بلافاصله پس از انقلاب، امید زیادی برای شکل‌گیری جبهه‌ی متحدی از نیروهای مترقی آن‌زمان و از همه مهم‌تر، فداییان و مجاهدین علیه اسلام‌گراها وجود داشت. سازمان از سوی بخشی از کادر رهبری و هواداران تحت فشار قرار گرفت تا باب گفتگو با مجاهدین را باز کند. مجاهدین که سازمانی اسلامی و توده‌محور بود، نسبت به همکاری با مارکسیست‌ها کاملاً بی‌میل بود. اولین قدم‌ها برای همکاری بین این دو سازمان، بنا بود در سازمان‌های زنان‌شان تجربه شود. من نشستی را که با مجاهدین برگزار شده بود، به‌خوبی به‌یاد دارم. تاریخ و مکان نشست را مجاهدین و کادر رهبری فداییان مشخص کرده بودند. سه زنی که نماینده‌ی اتحاد بودیم، به مرکز مجاهدین در میدان بلوار رفتیم. ما تقریباً یک ساعت پشت‌در منتظر ماندیم تا این‌که اجازه دادند وارد شویم و زنان مجاهد مسئول امنیت، بدن ما را گشتند. ما فکر می‌کردیم به دیدن نماینده‌گان «انجمن زنان مسلمان» مجاهدین می‌رویم.^{۲۳۷} اما مردی آمد و ما را به اتاقی برد و آن‌جا هم چند دقیقه‌ای منتظر ماندیم تا مرد دیگری آمد و با ما حرف زد، یا بهتر بگوییم ما را بازپرسی کرد. او می‌پرسید و ما جواب می‌دادیم: تحلیل ما از انقلاب چیست؟ بنیان طبقاتی انقلاب چه بود؟ چه طبقاتی در رژیم حضور دارند؟ ... و از این نوع پرسش‌ها. حتی اشاره‌ای به زنان و سازمان‌های زنان هم نشد. درباره‌ی اتحاد یا حتی این‌که ما چه تعریفی از شرایط و روش‌های مبارزه‌ی زنان داریم هم سؤالی نپرسید. بعد با تشریفات از ما معذرت‌خواهی کرد و گفت که تصمیم‌شان را به

۲۳۷. سوی «انجمن زنان مسلمان»، مجاهدین سازمان‌های دیگری برای بسیج‌سازی زنان هوادار مانند «انجمن مادران مسلمان» و «انجمن خواهران مسلمان» داشتند.

زودی به ما خواهند گفت.

اتحاد ملی هیچ پاسخی از سوی مجاهدین دریافت نکرد. آن‌ها گه‌گاه با ما تماس می‌گرفتند و از ما می‌خواستند تا از موضع‌شان در قبال فلان یا بهمان مسئله حمایت کنیم یا در تظاهرات‌شان شرکت کنیم که از روی وظیفه‌شناسی آن کارها را انجام می‌دادیم. این رابطه، صرفاً رابطه‌ای یک-طرفه بود. اوج حمایت اتحاد ملی از مجاهدین (به نماینده‌گی غیر رسمی از فدائیان) پشتیبانی‌اش از نامزدی آیت‌الله طالقانی برای ریاست جمهوری بود. فداییان که آن زمان نمی‌خواستند از یک روحانی حمایت کنند، اما در عین حال می‌خواستند به مجاهدین در باغ سبزی نشان بدهند، از اتحاد برای این منظور سیاسی استفاده کردند. اتحاد ملی تنها سازمان سوسیالیست و سکولاری بود که از نامزد مجاهدین حمایت کرد.^{۲۳۸}

مزیت طالقانی، به گفته‌ی مجاهدین، این بود که روحانی‌ای بود که "امام خمینی" کاملاً به وی اعتماد داشت. اما این درست می‌بایست دلیلی منفی برای هر سازمان زنانی باشد که دغدغه‌اش نابرابری جنسیتی بود. به هر حال، اتحاد بر خلاف دیدگاه و خواسته‌ی اکثریت کادر رهبری‌اش (که در آن زمان هنوز کاملاً در کنترل هواداران فدائی نبود و خود را مجبور به پیروی از رهنمودهای فداییان نمی‌دانستند) از نامزدی طالقانی حمایت کرد. این تصمیم موجب عصبانیت بعضی از آنان شد و یکی دو نفر در اعتراض به این تصمیم اتحاد را ترک کردند. بسیاری از فعالین اتحاد ملی که با آن‌ها گفتگو شد، ندامت و حتی عصبانیت خود را بابت این تصمیم ابراز می‌کردند؛ آن‌ها هم از دست سازمان فدایی عصبانی بودند که چنین تصمیمی را به اتحاد تحمیل کرد و هم از دست خودشان که چرا مقاومت بیشتری از خود در قبال این تصمیم به خرج ندادند.

اتحاد ملی، تقریباً در مورد همه‌ی مسائل سیاسی، و نیز در روابط خویش با دیگر

۲۳۸. آیدنگان (۵ خرداد ۱۳۵۸).

گروه‌های اپوزیسیون، پیرو خط مشی‌ای بود که فداییان تعریف و ارائه می‌کردند. با این حال، مستقل از سازمان فدایی، بیانیه‌های رسمی و اعتراض‌نامه‌هایی (همراه با دیگر گروه‌ها) صادر و امضا می‌کرد، اما همه‌ی این موارد بدان خاطر بود که سازمان فدایی یا دچار اختلاف بود، یا این‌که آن امور را مهم تلقی نمی‌کرد. بیانیه‌ای در دفاع از "انجمن وکلا" که به خاطر مواضع دموکراسی‌خواهانه‌اش هدف حمله‌ی بنیادگراها قرار گرفته بود،^{۲۳۹} و بیانیه‌هایی همراه با دیگر گروه‌ها در اعتراض به مواردی نظیر جایگزین کردن مجلس خبرگان با شورای قانون اساسی که حکومت وعده داده بود از آن جمله بودند.

با این وجود، در موضوعات سیاسی مهم‌تر طوری رفتار می‌شد گوئی اتحاد زائده‌ی سازمان فدایی است. تعطیلی روزنامه‌ی آیندگان (از معدود روزنامه‌های مترقی آن روزهای تهران) از آن جمله بود. این اتفاق، که به کودتای روحانیون مشهور است، آزادی نسبی مطبوعات و بیان را از میان برد، و نقطه‌ی عطفی در مبارزه‌ی پسا-انقلابی برای دموکراسی و آزادی سیاسی بود. درست پس از انقلاب، آیندگان تبدیل به رسانه‌ی اپوزیسیون مترقی جهت انتشار اخبار و آگاهی‌رسانی انتقادی از اعمال رژیم شده بود. این امر، همراه با موضع کلی و دموکراسی‌خواهانه‌ی این نشریه، بنیادگراهایی نظیر خود خمینی را که هرگونه مخالفت و عدم توافقی را با سیاست خود ضدانقلابی می‌دانست، بسیار خشمگین کرده بود. سخنرانی خمینی علیه آیندگان سبب تعطیلی انتشار این روزنامه شد. بعداً «جبهه‌ی دموکراتیک ملی ایران» (تنها گروه سیاسی عمده‌ای که پیوسته رژیم را بابت سیاست‌های غیردموکراتیک و سرکوب آزادی بیان، نقد می‌کرد) در حمایت از آیندگان و علیه سانسور مطبوعات، فراخوانی صادر کرد. جبهه در ۱۵ اسفند ۱۳۵۷ و در نشستی عظیم که از سوی نیروهای سیاسی سکولار در مراسم یادبود دکتر

۲۳۹. اطلاعات (۲۱ خرداد ۱۳۵۸).

مصدق برگزار شده بود، اعلام وجود کرده بود؛ با این امید که ائتلافی متشکل از همه‌ی نیروهای مترقی و سازمان‌های سیاسی عمده‌ی ضد امپریالیست ایجاد کند. نیروهای فدایی و مجاهدین و حزب توده در این مراسم حضور داشتند و ابتدا از جبهه حمایت کردند، اما بعدها به کمپین جبهه در دفاع از دموکراسی و آزادی‌های دموکراتیک نپیوستند، زیرا باور داشتند که این اهداف نسبت به هدف مبارزه‌ی ضدامپریالیستی اهدافی فرعی و ثانوی هستند. این امر، در یورش رژیم به جبهه کمک بسیاری کرد. جبهه، اولین سازمان سیاسی‌ای بود که رژیم جدید فعالیت آن را ممنوع اعلام کرد. برخی از رهبران جبهه بعدها دستگیر و یا مجبور به تبعید گشتند، و برخی مانند شکرالله پاک‌نژاد اعدام شدند.^{۲۴۰}

فداییان و مجاهدین و شماری از دیگر گروه‌های سیاسی، از اقدام جبهه دموکراتیک ملی ایران در دفاع از آیندگان شرکت کردند. اتحاد ملی نیز در این نشست حضور داشت و بیانیه‌ی اتحاد توسط هما ناطق قرائت شد. این ضدحمله که با مشارکت همه‌ی نیروهای مترقی اپوزیسیون علیه مداخلات حکومت در مطبوعات آزاد و فضای جدید سرکوب صورت گرفته بود، با موفقیت انجام شد. بنیادگراها، که حالا با جبهه‌ی متحد اپوزیسیون مواجه شده بودند، عقب‌نشینی کردند و انتشار آیندگان ادامه‌یافت. اتحاد ملی، در زمره‌ی گروه‌هایی بود که بیانیه‌ای در حمایت از "آن دسته از روزنامه‌نگاران آزاداندیشی که بی‌مهابا سخن می‌گویند و خالصانه با حکومت و مردم صحبت می‌کنند" صادر کرد.^{۲۴۱} اما آیندگان و حامیان‌اش فقط در یک نبرد کوچک پیروز شده بودند. آن‌ها می‌بایست جبهه‌ی متحدشان را تقویت می‌کردند و نیروها را برای مقاومت علیه پیشروی بیشتر بنیادگرایی اسلامی بسیج می‌کردند. به خصوص که خمینی بلافاصله از این نشست و شرکت

۲۴۰. برای جزئیات مربوط به جبهه بنگرید به: حمید شوکت، نگاهی از درون به جنبش چپ: گفتگو با مهدی خان‌بابا
تهرانی: سروکون: بازتاب، ۱۹۸۹.
۲۴۱. آیندگان (۴ خرداد ۱۳۵۸).

کننده‌گان‌اش با عنوان دموکراسی‌خواه و ضداسلام یاد کرده و به مسلمانان امر کرد تا «با این گروه‌ها همکاری نکنند... و از آن‌ها فاصله بگیرند». او گفت در مقابل این حرکت‌ها مدارا به کار نبرند.^{۲۴۲} این بیاناتِ خمینی، رهنمودِ بسیار روشنی بود برای گروه‌های حزب‌الله تا در هر نشستی که "جبهه" برگزار می‌کرد اخلال ایجاد کنند. در ماه شهریور، پس از سرکوبِ خونینِ نیروهای عدالت‌جو در کردستان، سپاه پاسدارانِ اسلامی به همراه گروه‌های حزب‌الله به دفاترِ آیندگان حمله کردند، شماری از افراد هیأتِ تحریریه را بازداشت کردند، و انتشارِ این روزنامه را متوقف ساختند. نشریه بلافاصله تحت نظارتِ دولت و عناصر حزب‌الله، با نام آزادگان آغاز به انتشار کرد!

بعد از تعطیل آیندگان، جبهه‌ی دموکراتیک علیه "اختناق سیاسی"، حمله به مطبوعاتِ آزاد و حقوقِ دموکراتیک، فراخوانی برای یک راهپیمایی اعتراضی صادر کرد.^{۲۴۳} اما فداییان و مجاهدین این‌بار از فراخوانِ "جبهه" حمایت نکردند. با این‌همه، جمعیتی نزدیک به چند صد هزار نفر در این راهپیمایی شرکت کردند. "فرد هالیدی" نویسنده‌ی چپ سرشناس انگلیسی و متخصص خاورمیانه، که در آن زمان از ایران دیدار می‌کرد، به درستی تعطیلیِ آن روزنامه را نقطه‌ی عطفی در انقلابِ ایران توصیف کرد و چپ‌ها را بابتِ خطای محاسباتی‌شان از خمینی و سیاست‌های سرکوب‌گرانه‌ی او نقد کرد. وی گزارش داد که سخنگویانِ سازمان‌های چپی که وی با آن‌ها مصاحبه کرده گفته‌اند که آزادی مطبوعات و حقوقِ زنان و مسائلِ ملی در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد.^{۲۴۴}

موضع اتحاد ملی در مقابل تعطیلیِ آیندگان و واکنش‌اش به فراخوانِ جبهه‌ی

۲۴۲. کیهان، ۵ خرداد ۱۳۵۸.

۲۴۳. «فراخوانی برای تظاهراتِ اعتراضی»، ۲۱ مرداد ۱۳۵۸، ذکر شده در دفترهای آزادی، کتاب ۲، (پاریس: بهمن ۱۳۶۴).

244. F. Halliday, 'The Iranian Revolution and its Implications', New Left Review 1987, 166, p. 37.

دموکراتیک برای تظاهراتِ اعتراضی، پیروی از خطِ فدایی بود. به‌رغم فشارهایی که از سوی برخی رهبرانِ اتحاد ملی وارد شد، اتحاد تصمیم گرفت که رسماً از جبهه حمایت نکرده و در تظاهرات شرکت نکند. با این وجود، به اعضا و هواداران گفته شد که به‌عنوان افرادِ مستقل در این تظاهرات شرکت کنند؛ تظاهراتی که بعداً به‌عنوان خونین‌ترین اعتراض خیابانی، تا آن زمان، ثبت تاریخ شد. همان‌طور که خیلی از روشنفکران و سازمان‌های چپ پیش‌بینی کرده بودند، حمله علیه آیندگان به‌معنای حمله به تمام مطبوعاتِ غیراسلامی و معترض بود. انتشار نشریه برابری نیز عمدتاً به‌علت خودداری چاپخانه‌ها از چاپ آن متوقف شد. دفتر اتحاد نیز به مکانِ جدیدی منتقل شد که اتحاد توانست مدتِ کوتاهی در آن به فعالیت خود ادامه دهد و نشریه‌ی زنان در مبارزه، را تا مدتی ادامه دهد.

شکست یک تجربه‌ی دمکراتیک

تشدید حملاتِ رژیم علیه نیروهای اپوزیسیون، اتحاد ملی را همانند سایر سازمان‌های سیاسی عملاً متلاشی کرد، اما تأثیر اختلافات سیاسی داخلی اتحاد، کم‌تر از سرکوبِ سیاسی بیرونی در از هم پاشیدن این سازمان نبود. بسیاری از اعضای مؤسس "پیش‌تر" رسماً یا عملاً اتحاد را ترک کرده، یا دست‌کم از هیئت اجرایی استعفا کرده بودند. تعدادی از افراد چپ مستقل، به امید زنده کردن ماهیتِ دمکراتیکِ اولیه همچنان در کادر رهبری مانده بودند. اما رابطین انحصارطلب فدائی در کادر رهبری یک دغدغه بیشتر نداشتند و آن هم پیاده کردنِ خطِ فدایی در اتحاد و مستحکم‌تر کردن جایگاهِ زنانِ فدایی در کادر رهبری بود. آن‌ها از هر ابزاری استفاده می‌کردند تا اهداف‌شان را پیش ببرند و بارها تصمیماتی را که شورای رهبری و کمیته‌های اتحاد به‌طور دمکراتیک اتخاذ می‌کردند نادیده می‌گرفتند. برای مثال، ما برای تأمین هزینه‌ی انتشار زنان در

مبارزه سخت زیر فشار بودیم و مجبور بودیم همه‌ی کارها را - از تایپ کردن مقالات تا صفحه‌آرایی نشریه - خودمان انجام دهیم. اما یکی از واسطه‌های فدایی، به اسم مینا، (که رسماً عضو هیات تحریریه نبود، اما در همه‌ی مراحل از تصمیم‌گیری در باره‌ی مقالات تا نهایی کردن کار، حضور داشت، و نسخه‌ی نهایی را به چاپخانه‌ی معتمدی می‌برد که نشریه‌ی کار را هم چاپ می‌کرد)، مطالب آماده شده را به چاپخانه برد. این شماره‌ی فروردین "زنان در مبارزه" که درآمد، من و تعدادی از همکاران از دیدن تصویر سه مرد شهید فدایی روی جلد نشریه که بدون مشورت، اطلاع و موافقت هیئت تحریریه چاپ شده بود، بهت‌زده شدیم. تصمیم به تغییر دادن روی جلد، در چاپخانه و در لحظات آخر، توسط کسانی که هیچ مسئولیت رسمی در اتحاد ملی نداشتند، گرفته شده بود. در پاسخ به اعتراض ما، جواب شنیدیم که زنان خرده-بورژوا که هیچ تماسی با توده‌های زحمت‌کش در مناطق فقیرنشین ندارند، نمی‌فهمند که رسانه‌ای کردن شهدای فدایی‌ای که در ترکمن-صحرا کشته شده‌اند، پاسخی است به دغدغه‌های حاضر توده‌های زحمت‌کش. آن‌ها در مورد ماهیت غیردمکراتیک تصمیم‌شان، صرفاً گفتند که به هر حال، این "تصمیم رفقا" بوده است، یعنی این تصمیم فراتر و والاتر از رویه‌ی دمکراتیک بود.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، از بهار ۱۳۵۹ به این‌سو، اختلافات نظری بین فداییان - که حالا علنی‌تر شده بود - اتحاد را فلج کرده بود. عدم توافق تئوریک و سیاسی بین دو شاخه‌ی رقیب، بر محور ماهیت طبقاتی حکومت اسلامی و راه‌برد و تاکتیک‌های انقلابی کمونیست‌ها می‌چرخید. هم اکثریت و هم اقلیت، برای اثبات موضع خویش، به نقل قول‌ها و متون مارکسیست-لنینیستی استفاده می‌کردند. فداییان اکثریت حکومت را متشکل از "خرده - بورژواهای انقلابی" و نیروهای «ضد امپریالیست»، تحت رهبری آیت‌الله خمینی می‌دانستند، با

این توهم ساده‌دلانه که سیاست و منافع طبقاتی این نیروها سرانجام به نفع طبقه‌ی کارگر تغییر خواهد کرد. براین اساس، وظیفه‌ی انقلابی سوسیالیست‌ها و همه‌ی نیروهای مترقی آن بود که از نیروهای ضدامپریالیستی درون بلوک قدرت روحانیون حمایت کنند. فداییان اقلیت با استناد به همان متون بر این باور بودند که تمام ارکان و دستگاه‌های دولتی و دیوان‌سالاری و ارتش تحت کنترل بورژواها و بخش‌های سازشکار «خرده-بورژوا» قرار دارد، و بنابراین وظیفه‌ی نیروهای انقلابی آن است که ماهیت رژیم را افشا کنند و توده‌ها را برای سرنگونی این رژیم و انقلاب سوسیالیستی بسیج کنند.

البته، هیچ یک از این تفاوت‌های نظری و سیاسی ربط مستقیمی به نگرانی‌های روزمره‌ی زنان نداشت. رژیم جدید، خواه بورژوا یا خرده-بورژوا، در استراتژی سیاسی اتحاد ملی در باره‌ی مسائل عاجل زنان نمی‌بایست تعیین‌کننده باشد. روحانیون حاکم، خواه بورژوا و خواه خرده-بورژوا، مصمم و با دیدی واپس‌گرا، به سرعت به سمت اسلامی‌کردن جامعه‌ی ایران پیش می‌رفتند که یکی از آشکارترین نتایج آن، ابطال تغییرات ساختاری دهه‌های گذشته بود که در حوزه‌ی حقوق قانونی و جایگاه اجتماعی زنان روی داده بود.

حجاب اسلامی سرانجام در تابستان ۱۳۵۹ بر زنان تحمیل شد و هیچ سازمان زنان یا هیچ نیروی مترقی دیگری نتوانست مقاومتی مؤثر از خود نشان دهد. فقدان مقاومت کارآمد و سازمان‌یافته، راه را برای رژیم هموار کرد تا سیاست‌های دیگر خویش را برای اسلامی‌سازی دوباره‌ی جامعه به‌پیش برد. سن ازدواج (سن بلوغ) برای دخترها به ۱۳ ساله‌گی (و بعدها به ۹ ساله‌گی) کاهش یافت.^{۲۴۵} قانون حمایت از خانواده نیز مُلغی شد.^{۲۴۶} دبیرستان‌های فنی و حرفه‌ای دختران

۲۴۵. «گزارشی درباره‌ی ویژگی‌های ازدواج در ایران» (تهران: سازمان برنامه و بودجه، ۱۹۸۵) ص. ۲.

بسته شدند. در طول این دوره، اتحاد ملی، به‌عنوان سازمان وابسته به سازمان فدایی، درگیر نزاع داخلی سیاسی بود. شکاف‌های ایدئولوژیک و عملی درون اتحاد، محصول اختلافات بینشی بر سر برداشت‌های نظری و سیاسی درون سازمان فدائی که قبلاً به آن‌ها اشاره شد، سرانجام به نخستین انشعاب اصلی در سازمان فدایی و اعلام رسمی تشکیل دو گروه فدائیان اکثریت و اقلیت انجامید. انشعاب، عواقب فوری‌ای برای اتحاد داشت. اختلافات بینشی درون اتحاد، به دشمنی‌های علنی و برخوردهای شخصی تبدیل شده و مسائل زنان که زمانی محور مبارزه‌ی مشترک بود، هر روز ثانوی‌تر می‌شد. اتحاد، دیگر پویا نبود و نمی‌توانست علیه حجاب اجباری اعتراض کند، و یا حتی از تظاهرات خودانگیخته، اما پراکنده‌ی اعتراضی زنان مستقل حمایت کند. حکومت پلیسی و سرکوب سیاسی، که خیلی پیش‌تر همه‌ی فعالیت‌های دمکراتیک و روشنفکرانه را دشوار کرده بود، و عدم توافق بر سر استراتژی مقاومت و ستیزهای بینشی درونی، اتحاد را فلج کرده بود. هر کدام از دو طرف انشعاب فدایی می‌کوشید تا اتحاد را به‌طرف خود بکشد و اعضاء و منابع محدود آن را از آن خود کند. بخشی از رهبری فدایی اکثریت، تصمیم گرفته بود تا سازمان فدایی را به مرور منحل ساخته و درحزب توده ادغام کند. نخستین قدم برای تسهیل چنین کاری، متلاشی کردن سازمان فدایی از درون بود.

این تصمیم مهم، نه تنها غیردمکراتیک بلکه برخلاف خواسته‌های اغلب هواداران فدایی بود. سازمان "پیشگام" (دانشجویان)، روند تجزیه را آغاز کرده و به اعضایش نیز توصیه شده بود تا به سازمان جوانان حزب توده (سازمان جوانان دمکرات) بپیوندند.^{۲۴۷} اتحاد، که از نگاه اعضای دفتر سیاسی فدایی،

۲۴۶. اطلاعات (۲۰ تیر ۱۳۵۸).

کم اهمیت‌ترین واحدِ فدایی بود، در قبال تصمیم به تجزیه به آماده‌گی کم‌تری نیاز داشت. زنانِ فدایی پیش‌تر کارشان را با موفقیت انجام داده و قرار بود از اتحاد برای آزمایش میزانِ مقاومتِ اعضاء علیه پیوستن به حزب توده استفاده شود. رهبری فداییان تصمیم گرفت تا اتحاد را منحل کند و به اعضاء رهنمود داد به سازمان زنانِ حزب توده (تشکیلات دمکراتیک زنان) بپیوندند. این روند اما، آن‌طور که انتظار می‌رفت، چندان هم به سادگی و بدونِ مقاومت پیش نرفت. احساساتِ ضد توده‌ای در بین اعضاء رهبری اتحاد ملی شدید بود و حتی گاهی در صفحاتِ نشریه‌ی اتحاد ملی انعکاس می‌یافت.^{۲۴۸} حتی کسانی که با تحلیلِ طبقاتیِ اقلیت از رژیمِ اسلامی موافق نبودند، با موضعِ اقلیت در قبالِ حزبِ توده، هم نظر بودند. از دیدِ آن‌ها، حزب توده حزبی طرفدار شوروی و طرفدار خمینی بود. مباحثات و ستیزهای سیاسی در پاییز ۱۳۵۹، زمانی که گروهِ طرفدار حزب توده اتحاد ملی را ترک کرد، خاتمه یافت. زنانِ فدایی که این انشعاب را ایجاد کرده بودند، نتوانستند دیگران را متقاعد سازند که به توده بپیوندند. بسیاری از اعضاءِ سابقِ اتحاد ملی دیگر در زمینه‌ی امور زنان کار نکردند و در سازمانِ فدایی به فعالیت پرداختند. فعالیت‌های آنان هر از گاهی چند، به آماده کردنِ مقاله‌هایی برای انتشار در نشریه‌ی کار (که از سوی هیئت تحریریه‌ی آن، تصویب یا سانسور و یا تغییر داده می‌شد) تنزل یافت. مشارکت در انجمن‌های محلات، کار کردن با زنان و جمع‌آوری کمک برای جنگِ ایران-عراق بخش عمده‌ی فعالیتِ آنان بود. همان‌طور که فرآنک اشاره می‌کند، این کارها مستلزم آن بود که فعالان زن چادر

۲۴۷. اظهارات سهراب (نام مستعار) یکی از رهبران قدیمی فدایی و عضو کمیته‌ی مرکزی فداییان خلق ایران، در «در راه کنگره»، دوره‌ی دوم، (۱ شهریور ۱۳۴۸)
۲۴۸. برای مثال، در شماره‌ی ۳، مقاله و بیانیه‌ای منتشر شد که به وابسته بودنِ حزبِ توده و فرصت‌طلبی و ماهیتِ ارتجاعی حمایت‌اش از سیاست‌های رژیمِ اسلامی در قبال زنان می‌پرداخت.

به سرکنند و در شوراهای اسلامی در مساجد محل حضور یابند.^{۲۴۹} فداییان اقلیت، برای مدتی دفتر اتحاد را نگه داشتند. اما، به گفته‌ی زهره «دغدغه‌های ما دیگر هیچ ربطی به مسائل زنان نداشت. جنگ ایران-عراق و معمای اقلیت و این‌که چه تعریفی از جنگ بدهیم و چه‌طور به آن بپردازیم، ذهن ما را به‌خود مشغول کرده بود».^{۲۵۰} با شروع جنگ، سرکوب و کنترل فعالیت سیاسی نیروهای اپوزیسیون سکولار افزایش یافت. تهمانده‌ی جنبش نیمه-دمکراتیک و سیاسی ایران پس-انقلابی نیز به‌علت اختلافات درونی و سرکوب خارجی از بین رفت.

اتحاد ملی در اوایل سال ۱۳۶۰ تعطیل شد. اما، حتی پیش از آن که سرکوب‌های سیاسی اتحاد را از بین ببرند، اتحاد به‌عنوان سازمان مستقل زنان، به یک معنا از بین رفته بود. از دید رهبران فعال اتحاد ملی، مسائل سیاسی دیگر، و به ویژه منافع سازمان مادر، مهم‌تر و ضروری‌تر از حقوق زنان بود. رژیم جدید، حقوق زنان را مورد حملات سیستماتیک و مرگباری قرار داده بود و این خود به اختلافات درون سازمانی و متلاشی شدن سازمان از درون سرعت بیشتری بخشید.

درس گرفتن از اشتباهات

اکثر فعالین اتحاد ملی، وقتی به گذشته و به مسائل تئوریک و عملی‌ای که در سیاست‌های کلی فدائی، چپ و به‌ویژه سیاست‌های آن دوره‌ی تشکیلات غالب بود باز می‌گردند، به کنش خود و سازمان‌شان انتقاد دارند. هرچند

۲۴۹. فرانک هم‌چنین یکی از مشکلات اصلی‌اش را مقاومت در برابر گرایش شوهریابی زنان دیگر در محلات می‌داند که می‌خواستند «شوهر خوبی از میان مردان خداجوی محل برای‌اش پیدا کنند». گفتگوی من با فرانک، اوتاوا، مه ۱۹۹۱
۲۵۰. گفتگو با زهره

تحلیل هر یک از آنان از ریشه‌ی مسائل و مشکلات موجود در اتحاد، و این که چه کارهایی می‌بایست انجام می‌شد تا در اقدامات سیاسی‌شان کارآمدتر می‌بودند، می‌تواند متفاوت باشد، اما همه‌گی قبول دارند که اگر آزادی داشتند تا دیدگاه‌ها و تحلیل‌های متفاوت‌خویش را بیان کنند، برنامه‌ی جامع‌تر و هماهنگ‌تری را می‌توانستند پیاده کنند. به نظر هما ناطق، مسئله‌ی اصلی زنان فدایی و اتحاد، دنباله‌روی غیر انتقادی از "توده‌ها" و "باورهای توده‌ای" بود: «من قویا بر این عقیده هستم که مشکل ما، وابستگی اتحاد به حمایت آن از فدایی و فقدان استقلال‌اش نبود. مگر در آن زمان ۱۰ الی ۱۲ تا سازمان زنان وجود نداشت؟ چرا آن‌ها نتوانستند با هم کار کنند؟ باور دارم مشکل ما فرهنگی بود (و هست) و نه سیاسی. وقتی می‌گفتی 'به باورهای توده‌ها احترام بگذاریم'، منظور آن بود که به اسلام احترام بگذاریم، به تبعیض احترام بگذاریم، به جهالت و پیروی کورکورانه از توده‌های ناآگاه احترام بگذاریم.»^{۲۵۱} از نظر ناطق، فوری‌ترین مطالبه‌ی اتحاد (به‌عنوان سازمان زنان) می‌بایست جدایی سیاست از دین و جدایی دولت از مسجد باشد. «ما می‌بایست اول یک نقدی به انقلاب، به خودمان، به سیاست و پوپولیسم خودمان وارد می‌کردیم. ما مشکل ملی‌مان را فقط و فقط امپریالیسم می‌دانستیم و بس.»^{۲۵۲} میهن‌جونی پیشنهاد می‌کند که «مهم‌ترین نکته برای همه‌گی ما این است که صادقانه و با روشنی به اشتباهاتمان اقرار کنیم و درعین حال، سعی کنیم تا آن‌ها را بر اساس وضعیت سیاسی غالب در آن زمان ارزیابی کنیم.»^{۲۵۳} توضیح زهره از اشتباهات و دلایل تحلیل رفتن جنبش زنان چنین است:

۲۵۱. گفتگوی نویسنده با هما ناطق.

۲۵۲. همان

۲۵۳. گفتگو با میهن. جزئی.

«اولین هدفِ تهاجمِ اسلامی، زنان بودند؛ حتی پیش از این که رژیم به کردستان حمله کند. اولین نیروهایی که در برابر رژیم مقاومت کردند نیز زنان بودند. زنان "غیر سیاسی" با شور و شعفِ انقلابی به خیابان‌ها ریختند، و آن‌هایی که قرار بود رهبری آن‌ها را به عهده بگیرند، برای گرفتنِ راهنمایی به "امام‌زاده" شان چشم دوخته بودند. ما اساساً جلوی خواسته‌ی زنان برای مقاومت علیه رژیم را گرفتیم.»^{۲۵۴}

آن‌چه روشن است، این است که گرایش‌های پوپولیستی فداییان و رهبری اتحاد ملی، و فقدانِ استقلالِ سازمانی و سیاسی، عاملِ اصلی شکستِ اتحاد بود. فکر می‌کنم اگر ما استقلالِ سیاسی داشتیم، می‌توانستیم به مسائلی پردازیم که فداییان یا نمی‌توانستند، و یا به‌هرحال به آن‌ها نمی‌پرداختند؛ مسائلی مثل ماهیتِ ارتجاعیِ سنت‌ها و قوانینِ اسلامی. زنانی که علیه رژیم جدید به خیابان‌ها ریختند، شهامتِ فوق‌العاده‌ای داشتند. هم شهامتِ سیاسی داشتند، چون برخلافِ جریانِ فکری حاکم حرکت می‌کردند، و هم شهامتِ عملی، چون با تهدیدهای جدی و خطراتِ فیزیکی مواجه بودند. اما ما چه کردیم؟ ما تحتِ تأثیر روایات پوپولیستی مردسالارانه از الویت‌های انقلاب، با عدم پشتیبانی از مقاومت این زن‌ها، آنان را دلسرد کردیم. ما فقط جنبش را ترک نکردیم، بلکه سعی کردیم جنبشِ زنان را به‌خاطر خود-انگیخته‌گی و فاقدِ رهبری (مردانه) بودن بی‌اعتبار کنیم و خواست دمکراتیکِ زنان را نادیده بگیریم. واضح است که اتحاد ملی این قدرت را نداشت که جلوی خیزشِ بنیادگرایی را بگیرد، اما اتحاد می‌توانست از فضای سیاسی نیمه-دمکراتیکِ پس از انقلاب استفاده کند تا دست‌کم در مورد مشکلات و موقعیت زنان بیشتر اطلاع‌رسانی کند. این امر،

۲۵۴. گفتگو با زهره.

مستلزم استقلال سیاسی از سازمان فدایی بود. این مسئله دو نکته‌ی مهم در بطن خود دارد: اول این‌که، نقش و مسئولیت فرد چیست؟ آیا ما مجبور بودیم تن به سازمان سیاسی‌ای بدهیم که ما را در جهت خلاف بینش و اصول اخلاقی و باورهای خودمان هدایت می‌کرد؟ دوم، اگر دغدغه‌ی کور ما تنها پیش‌برد اتحاد نیروهای ضد امپریالیستی با هر بهائی نبود، آیا رژیم اسلامی می‌توانست به این راحتی همه‌ی نیروهای اپوزیسیون؛ و از جمله، سازمان ما را از صحنه‌ی سیاسی حذف کند؟

مسئله‌ی مهم این است که با قرار دادن تأکید اصلی بر مبارزه علیه مداخله‌ی نیروهای خارجی، آزادی‌های سیاسی و مدنی، و دموکراسی که برای پیش‌برد مبارزه‌ی زنان و حتی برای مبارزه‌ی متشکل طبقاتی و کارگری اهمیت حیاتی داشت، فدای تصور آزادی ملی و ضد امپریالیستی شد. زنان عضو اتحاد ملی، گرفتار در شرایط انقلابی آن دوره و ضرورت حفظ اتحاد ضد امپریالیستی، اهمیت درجه دوم خود به‌عنوان زن و خواسته‌های زنان را درونی کرده بودند. این وضعیت، همانی است که "شیلا روباتام" از آن به‌عنوان «فلج شدن آگاهی زنان در جنبش انقلابی مرد-محور» یاد می‌کند.^{۲۵۵} فلج آگاهی مانع از آن شد که زنان فعال آشکال و سطوح دیگر ستم و تبعیض و به سکوت کشانده شدن خود را، از جمله در درون همان سازمان سیاسی‌ای که تمام انرژی خود را وقف آن کرده بودند ببینند.

وقتی به گذشته باز می‌گردیم می‌توانیم بینیم که آسیبی که به جنبش زنان وارد شد، فقط از سوی رژیم اسلامی و نیروهای حزب‌الله نبود. مسلم است که جنبش برابری طلبانه‌ی زنان و فمینیسم سوسیالیستی، نه می‌توانست، و نه می‌بایست

255. S. Rowbotham, *Women, Resistance...*, p. 12.

جدا از مبارزه‌ی برای دموکراسی اقتصادی و سیاسی و صلح و عدالت اجتماعی باشد. اما این ضرورت، به معنای مستحیل شدن هویت شخصی و سیاسی زنان در حزب یا سازمان، و یا جنبش سیاسی نیست که موجب می‌شود تا انرژی جسمی و ذهنی و عاطفی آن‌ها در مبارزه‌ای صرف شود که هیچ قدرتی در تعیین اهداف، الویت‌ها و مسیر آن ندارند. به عبارت دیگر، مبارزه برای آزادی ملی یا برای سوسیالیسم، ضرورتاً موجب افزایش آگاهی جنسیتی یا تغییر ارزش‌ها و رفتارهای جنسیت‌گرای تثبیت شده‌ی کوشنده‌گان (زن و مرد) نمی‌شود.

تأکید بر این نکته نیز لازم است که رابطه‌ی پر مشکل احزاب سیاسی و سازمان‌های دموکراتیک، از جمله تشکل و جنبش زنان، تنها خاص ایران نبوده و نیست. نگرش اخلاقی و پدرسالارانه و بینش‌های مردانه، همه‌جا بر سیاست احزاب مسلط بوده است. بسیاری از فمینیست‌های غربی وجود ارزش‌ها و کنش‌های قیم‌مآبانه و جنسیت-باور را در جنبش‌های ضدامپریالیستی و سوسیالیستی مورد انتقاد قرار داده و نشان داده‌اند که چه‌گونه مبارزات سیاسی مورد استفاده قرار گرفته تا صدای مخالف زنان درون جنبش‌های مترقی خاموش شود.^{۲۵۶}

در کشورهای خاورمیانه نیز کوشنده‌گان حقوق زن، جنسیت‌گرائی جنبش‌های انقلابی را افشاء کرده و به‌ویژه از شباهت بین دیدگاه‌های نیروهای چپ و نیروهای اسلامی جامعه‌ی خویش سخن گفته‌اند. آن‌ها از این واقعیت سخن می‌گویند که هر زمان بحث حقوق زنان عرصه‌ی عمومی را ترک کرده و وارد روابط شخصی و خصوصی میان زن و مرد و آزادی‌های فردی زنان شده، اختلاف میان فعالان سیاسی مذهبی و غیرمذهبی رنگ می‌بازد. اظهارات فاطمه

256. L. Sargent, 'New Left Women and Men: The Honeymoon is Over', in L. Sargent (ed.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (Boston, Mass.: South End Press, 1981) p. xviii.

مرنیسی در باره‌ی احساسی که موقع رفتن به جلسه‌ی گروه‌های چپ داشته، خواندنی است. او می‌نویسد این تجربه، شبیه تجربه‌ی به مسجد رفتن است.^{۲۵۶} نوال السعداوی وجود این الگوی کلی و مشابه در مصر را تأیید می‌کند، یعنی سازمان‌های سیاسی زنان نه تنها از سوی حکومت، که حتی از سوی گروه‌های چپ نیز با مخالفت روبه‌رو می‌شوند، با این استدلال که «ما باید یکپارچه علیه نظام ستم و استثمار مبارزه کنیم».^{۲۵۷} سعداوی اظهار تأسف می‌کند که صدا و انتقادهای چپ علیه جنبش‌های زنان، بلندتر و قوی‌تر از انتقادهای آن‌ها از موضوعات دیگر است. این گواهی‌ها، نشان می‌دهد که غلبه‌ی ارزش‌های مردانه و برتری‌جویانه و تقسیم جنسیتی کار در فعالیت‌های سیاسی، پدیده‌های فرا-فرهنگی و فرا-تاریخی است. شاید بتوان گفت که تنها کسب دانش در باره‌ی تجربیات گذشته، آشنایی با مباحث تئوریک و تجربیات عملی فمینیستی در سطح جهانی، و افزایش آگاهی جنسیتی مانع از تکرار تجربیات منفی، از نوع دیگر است.

257. Dwyer Kevin, Arab Voice: The human rights debate in the Middle East, Routledge, 1991, p. 186.

۲۵۷. ه. شادی، «گفتگو با نوال السعداوی»، نیمه‌ی دیگر ۳ و ۴ (زمستان ۱۳۶۴). صص. ۳۷ تا ۴۲.

سخن
پایان

پایان سخن

"همیشه ثواب ها

از ارتفاع ساده لوحی خود پرت می‌شوند و می‌میرند

من شبدرِ چهار پری را می‌بویم

که بر کور مفاهیم کهنه روئیده است"

فروغ فرخزاد

مطالعه‌ی جنبش‌های شکست خورده‌ی انقلابی همواره پرسش‌های جدیدی پیش می‌آورد. پرسش مهمی که مطالعه‌ی حاضر مطرح می‌کند قاعدتا این است که تجربیات انقلابی چه تأثیری بر دیدگاه زنان فعال سیاسی نسبت به خود و به جایگاه خود در جامعه و در سیاست ایران باقی گذاشته است. ظهور زنان به‌عنوان یک نیروی مهم سیاسی پس از انقلاب، بی‌شک یکی از برجسته‌ترین نتایج انقلاب بوده است. هم زمان با تلاش‌های کینه‌توزانه‌ی رژیم اسلامی علیه زنان سکولار و تحصیلکرده، به‌امید احیا گذشته‌های دور با نقش‌ها و روابط جنسیتی عهد عتیق، زنان ایران روابط استبدادی فرهنگی و اجتماعی پدرسالارانه را در همه‌ی زمینه‌ها به چالشی جدی کشیده‌اند. تسلیم نشدن زنان به انتظارات و توقعات فرهنگی روحانیون، در هر زمینه از فضای زندگی اجتماعی مشهود است. ظهور زنان فیلمساز، موفقیّت و شهرت بی‌مانند برخی از زنان نویسنده، و پیشرفت تحسین برانگیز علمی دانش‌آموزان دختر در کنکور ورودی دانشگاه‌ها، نشان می‌دهد که زنان به‌مراتب بیش از پیش، به‌دنبال کسب هویت و استقلال ذهنی در زندگی

اجتماعی و فرهنگی هستند.

از نگرش ناظر ساده‌اندیش و بی‌اطلاع و یا مدافعان رژیم اسلامی، شاید این پیشرفت‌ها نمایان‌گر گشوده‌شدن دروازه‌های ترقی به روی زنان، در حکومت اسلامی باشد. اما واقعیت امر اراده و تلاش عظیم زنان برای گریختن از زندان اسلامی زنانه‌گی و نقش‌های جنسیتی است که پاسداران شریعت می‌کوشند آن‌ها را در آن محبوس کنند. رژیم اسلامی دروازه‌ها را به روی زنان نگشوده؛ زنان از روی حصارها می‌پرند. انگیزه‌ی آن‌ها نیروی غیرقابل برگشت تحول اجتماعی است، یعنی چیزی که رژیم اسلامی، نه قادر به کنترل آن است، و نه می‌تواند با تلقین ایدئولوژی واپس‌گرایانه و تبلیغات سیاسی و سرکوب، آن را متوقف کند.

زندگی زنان و پایداری آنان در حکومت اسلامی و مبارزه‌ی آرام آنان برای تغییر، چشم‌سافندیار رژیم اسلامی است. شاید مهم‌ترین وجه مقاومت زنان مربوط به حجاب اجباری باشد. حجاب، به‌عنوان نماد هویت اسلامی و پاک‌سازی جامعه از فرهنگ غربی، هدف اصلی تبلیغات دولتی و سیاست جنسیتی آن است. شگفتی ندارد که مقاومت آشکار زنان در برابر حجاب، به بارزترین نمود نافرمانی زنان در برابر حکومت اسلامی و سیاست‌های آن بدل شده است، و در سال‌های پس از انقلاب، این نافرمانی آشکال متفاوتی به خود گرفته است. به‌رغم تلقین بی‌امان ایدئولوژیک و اعمال زور، دستگیری، شکنجه و جریمه‌ی زنان نافرمان، حجاب هنوز هم باید با زور پلیس اخلاقی و یگان‌های ویژه‌ی اسلامی بر زنان تحمیل شود. مقامات ایرانی ابراز نگرانی می‌کنند که ۸۰٪ از دستگیر شده‌گان، زیر ۲۰ سال سن دارند (یعنی به نسلی تعلق دارند که در رژیم اسلامی به دنیا آمده و پرورش یافته‌اند، اما ماشین تبلیغات رژیم، تأثیری بر آنان نگذاشته است). بی‌تردید، حجاب و عدم رعایت

آن از سوی زنان، همان اندازه سببِ دل-مشغولیِ رژیم است که اوایلِ انقلاب بود.^{۲۵۹}

بسیاری از حامیان رژیم اسلامی، نخبه‌گانِ زن و مقامات دولتی بارها به شکست حکومت در جنگِ حجابِ اعتراف کرده‌اند. جالب است که گاه، حتی می‌توان ندای نارضایتی و اعتراض علیه ارزش‌ها، کنش‌ها و سیاست‌های جنسیت-محورِ حکومت ملایان را از جانب زنانِ مسلمان حامی نظام نیز شنید، یعنی همان زنانی که حکومتِ اسلامی برای ارائه‌ی انگاره‌ی زنِ مسلمان در اذهانِ مردم بسیج کرده تا الگویی از زن ایده‌آل مسلمان به نسلِ جوانِ عرضه کند. سیاست‌های ضد زنِ رژیم به مرحله‌ای رسیده که شمارِ فزاینده‌ای از زنانِ طرفدار رژیم هم به تبعیضات جنسی در قوانین خانواده و آموزش و استخدام اعتراض دارند. تشکیل سازمان‌ها و نهادهای دولتی گوناگون برای امور زنان، کمیته‌ها و دفاترِ بی‌شمار و برگزاریِ بی‌وقفه‌ی سمینارها، کنفرانس‌ها، کنگره‌ها، ایرادِ سخنرانی‌ها و صدورِ بیانیه‌های رسمی در زمینه‌ی حقوق و وظایفِ زنان، همه‌گی گواه حساسیتِ کلیدی مسئله‌ی حقوق و جایگاهِ زنان برای حکومت اسلامی است. اعتراضِ زنان، از هر گروه و به هر شکل و طریقی که انجام گیرد، باعثِ وجد و شادی تمام فمینیست‌های ایرانی است.

تجربه‌ی مشارکت در جنبشِ ضد امپریالیستیِ مرد-محوری که مبارزه‌ی زنان را تابعی از اهدافِ کلان‌ترِ آزادیِ ملی ساخت، و صدایِ آنان را خاموش کرد، فمینیست‌های سوسیالیستی را که حالا بسیاری از آن‌ها در تبعید زندگی می‌کنند، در زمینه‌ی روابطِ جنسیتی رادیکال‌تر کرده، هر چند که بسیاری از

۲۵۹. خواننده‌ی فرزانه متوجه است که از زمان نوشتن این کتاب به زبان انگلیسی در ۱۹۹۴ تا کنون، مبارزه‌ی زنان علیه اسلامی کردن جامعه، از آن جمله و شاید به‌خصوص در مورد حقوق و پوشش زنان، اشکال بسیار متنوع و رادیکال‌تری به خود گرفته و ما اکنون اطلاعات به روزتری در این مورد داریم.

آن‌ها را که به‌عنوان روشنفکرانِ چپِ مستقل به فعالیت ادامه می‌دهند، از فعالیت مستقیم سیاسی و تشکیلاتی دور کرده است. به گواه نوشته‌هایی که در خارج از کشور منتشر می‌شوند، زنان ایرانی در خطِ مقدمِ نقدِ اجتماعی-فرهنگی و مذهبی قرار دارند که جای آن در سنت روشنفکری ایران خالی بوده است. تمرکز بر اراده و استقلال و ابتکار شخصی در مبارزه‌ی سیاسی، اینک فضای نسبتاً زیادی را در زندگیِ روشنفکرانه‌ی زنان اشغال کرده است.

تردیدی نیست که رهایی واقعی و تعمیق یافته‌ی زنان، تنها در یک جامعه‌ی عدالت‌خواه، که برابری و مشارکتِ همه‌جانبه‌ی شهروندان‌اش را تأمین و تضمین می‌کند، عملی خواهد بود. اما چنین جامعه‌ای یک‌شبه خلق نمی‌شود، و یکی از مهم‌ترین پیش-شرط‌هایش بسط و گسترشِ باورهای فمینیستی در میان بخش فزاینده‌ای از زنان و مردان، و زدودنِ افکار و سلطه‌ی مردسالارانه است. در چنین شرایطی است که استعدادها و توان زنان فرصت ظهور می‌یابد. تبعاً این مبارزه نیز، نظیر هر مبارزه‌ی سیاسی دیگری، به شکل و سازمان‌دهی نیاز دارد. تشکلهای مستقل زنان و رابطه‌ی ضروریِ آن‌ها با سازمان‌های سیاسی چپ، پیچیده‌گی‌هایی دارد و با تناقض‌هایی روبه‌روست. از سوئی، مادام که سازمان‌های چپ سیاست‌ها و تفکرات مرد-محور سنتی را کنار نگذارده‌اند، نخواهند توانست همکاری زنان فمینیست را جلب کنند؛ و از سوی دیگر، بدون وجود و حضورِ چنین زنانی در تشکلهای چپ، چنین تحول فرهنگی درون-سازمانی به‌وجود نخواهد آمد.

آن‌چه مسلم است، تجربیاتِ پسا-انقلابی، تا حدود زیادی سببِ رنگ‌باختن مخالفت‌های گذشته با استقلال سازمان‌های زنان، و هم‌چنین به‌رسمیت شناخته شدنِ سهم مهم آنان در مبارزه برای عدالت اجتماعی و دموکراسی سیاسی گردیده است. هشدارهای قیم‌مآبانه و تعصب آلوده‌ای نیز که تا چندی پیش

به زنان فعال در تبعید توصیه می‌کرد از تجربیات زنان کشورهای غربی بهره ببرند، اما از «نفوذ تأثیرات فمینیستی» بپرهیزند،^{۲۶۰} تا حدود زیادی فروکش کرده است. با این حال، می‌توان گفت اندیشه‌ها و کنش‌های فمینیستی، هنوز هم چون گذشته، برای بسیاری از روشنفکرانی که خود را در طیف چپ می‌بینند، بیگانه‌اند؛ تنها به این علت که برای فهمیدن ایده‌ها و مطالبات فمینیستی کوشش صادقانه‌ای نشده است. طبیعی است که روابط و همکاری آینده بین فمینیست‌های ایران و بخشی از جنبش چپ که دست‌خوش دگرگونی ایدئولوژیک شده، بسته‌گی به میزان تلاش صمیمانه‌ی چپ در جهت شناسائی و بازنگری در باورهای جنسیت‌گرای گذشته، از جمله خصومت آن‌ها با ایده‌های فمینیستی دارد.

با این همه، همدلی و همکاری بین تلاش‌گران فمینیست و سوسیالیست برای هر آن کس که به عملی بودن پروژه‌ی سوسیالیسم دمکراتیک برای دگرگون ساختن و انسانی‌تر کردن ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و روابط بین دو جنس باور دارد، ممکن و حیاتی است. موقعیت زنان در ایران با مشکلات عمومی ناشی از توسعه نیافته‌گی مادی و فرهنگی و سیاسی پیوند عمیق دارد. هر موردی، یک مورد ویژه است؛ اما واقعیت این است که انقیاد زنان در ایران همان ریشه‌هایی را دارد که انقیاد زنان در جوامع دیگر داشته است. در همه‌ی کشورها، پیشرفت‌های مثبت در حقوق قانونی زنان و استقلال و آزادی شخصی و اجتماعی آن‌ها، عمیقاً با پیشرفت عمومی اجتماعی-اقتصادی و سیاسی در ارتباط بوده و هست. این پیشرفت، پیش-شرط خودآگاهی و مبارزه‌ی زنان برای دگرگون ساختن روابط و نهادهای پدرسالارانه و تبعیض‌آمیز

۲۶۰. نگاه کنید به بیانیه دو سازمان سیاسی چپ، راه کارگر و سازمان فدائی (پیش‌تر، سازمان رهائی کار) پیام کارگر،

شماره ۸۱، اسفند ۱۳۶۹،

و هنجارها، ارزش‌ها و زبان جنسیت‌گرا است. درست است که دیگر نمی‌توان "الگویی آرمانی" یا نمونه‌ی "واقعا موجود"ی را به‌عنوان سند انکار ناپذیری از امکان تحول مطلوب ارائه داد، اما با پیروی از این گفته‌ی «آنتونیو گرامشی» می‌توان با «خوشبینی در عزم و بدبینی در تعقل»، تلاش برای تحقق جهانی انسانی‌تر، دموکراتیک‌تر، برابرنگرتر، و کم‌تر سلسله-مراتبی را اشاعه داد. این تلاشی علیه بینش قدیمی است که "تا بوده، همین بوده" یعنی توصیه به پذیرش رضایت دادن به وضعیت موجود. با این حال، شاید بهترین استراتژی برای چنین تحولی، روی کرد به یک پروژه‌ی «سوسیالیسم دموکراتیک فمینیستی» باشد. یعنی: «تأکید بر این که در جامعه‌ای که ما می‌خواهیم بسازیم، پذیرش وابستگی متقابل، رهایی‌دهنده است و نه شرم‌آور، که مهربانی و عطوفت همه‌گانی است...»^{۲۶۱}

شکست جنبش زنان در ایران پس از انقلاب آشکارا نشان می‌دهد که جنبش سیاسی زنان تا چه حد با جنبش دموکراسی‌خواهانه و عدالت‌جو پیوند دارد. ما به‌عنوان یک جنبش سیاسی نمی‌توانیم ارتباط بین اشکال و ساختارهای اجتماعی و ایدئولوژیک سلطه و ستم را نادیده بگیریم، زیرا فرودستی، سرکوب، استثمار و تحقیر زنان از نهادها و روابط متنوع و متعددی نشأت می‌گیرد که هویت ما را، هم به‌عنوان زن، و هم به‌عنوان عضوی از یک طبقه‌ی اجتماعی و یک گروه قومی، مذهبی و ملی شکل می‌دهد. توانمندی زنان زمانی آغاز می‌شود که ارزش‌ها و ضدارزش‌های مرد-محوری را که آموخته و درونی کرده‌ایم، از زندگی شخصی و سیاسی خود بزداییم. با پافشاری بر خواسته‌های سیاسی خاص خود و با حفظ هویت مشخص خود می‌توان

261. Heidi. Hartmann, 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union', in Capital and Class, 1979, p.33

جنبش سیاسی عمومی را وادار به شنیدن صدای زنان کرد. این یعنی آگاه بودن به منافع و خواسته‌های خاص خود و حفظ چهره و صدای متمایز خود، و نه این که صرفاً چهره‌ای نامشخص در جمعیتی سیاسی یا اسم رمزی در لیست اعضاء و هواداران یک تشکیلات سیاسی بودن؛ این یعنی عمل بر مبنای تعقل، نه پیروی کورکورانه از یک سلسله اصول؛ یعنی به‌عنوان "غیر خودی" به اهداف بیان شده و نیات بیان نشده‌ی جنبش نگریستن، و به‌عنوان "خودی" آن اهداف و نیات را ارزیابی کردن و به‌چالش کشیدن. این وقتی است که امر شخصی، امری سیاسی می‌شود؛ و زنان فعال خواهند توانست مطالبات خود را خود تدوین کنند و از اتهام فرقه‌گرایی و خودخواهی که پیوسته در جنبش‌های سیاسی مرد-محور به زنان نسبت داده شده، نترسند. در این رابطه، اصولی که "لین سیگال" به‌عنوان اصول راهنما برای فمینیست‌های سوسیالیست آینده مطرح می‌کند، می‌تواند برای فمینیست‌های ایرانی نیز راه‌گشا باشد:

«نخستین [اصل]، شناختِ توان خود و اتکای به نفس است که ناشی از مشارکت زنان در مبارزه‌ی سیاسی است، زیرا این زنان خواهند بود که جمعا مبارزه را به‌پیش می‌برند و جهت می‌دهند. دومین اصل، شناخت این واقعیت است که فرودستیِ زنان محصولِ توطئه‌ی آگاهانه‌ی مردان نیست، یا دست کم فقط محصولِ توطئه‌ی خودآگاهِ مردان نیست، بلکه ریشه در تمام نهادها و ایدئولوژی‌های اجتماعی دارد. سومین اصل، شناخت این است که مسائل طبقاتی، قومیتی، منطقه‌ای و ملی در تعیینِ زندگی زنان و مردان همان قدر نقش دارند که جنسیت آن‌ها.»^{۲۶۲}

جنبش فمینیستی - سوسیالیستی - دموکراتیک ایران، استقلال و انعطاف

262. L. Segal. Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism, London: Virago Press, 1988, p. 231.

پذیری لازم را خواهد داشت تا اهداف خود را تعیین کند، اولویت‌های خود را مشخص کند، استراتژی‌ها و تاکتیک‌های خود را تنظیم کند و مستقلاً وارد ائتلاف‌ها شود یا ائتلاف‌ها را ترک کند. این استقلال نوعی شورش است. ما برای بقای خود دست به شورش می‌زنیم. مبارزه و شورش زنان به جامعه تکان لازم را می‌دهد تا سرانجام با واقعیت نیاز به بازبینی و تغییر ارزش‌ها و انگاره‌ها و روابط سلسله-مراتبی، غیردمکراتیک و پدرسالاری که در تمام جامعه نهادینه شده رودررو شود.

سخن آخر این که، حکومت اسلامی در سرایشی افتاده که راه بازگشتی برای آن وجود ندارد. تجربه‌ی تمام انقلابات و جنبش‌های پیروز سیاسی نشان می‌دهد که شدت دادن به سرکوب و محدودتر کردن فضای سیاسی، و تنوع بخشیدن به ابزار تجاوز به حقوق انسانی مردم، ممکن است فرجام یک رژیم سرکوب‌گر را کمی به تأخیر بیاورد، اما آن را متوقف نخواهد کرد. چالش مهمی که پیش روی فعالین جنبش قرار دارد این است که چه‌گونه می‌توان از اشتباهات جنبش آزادی‌خواهان‌های که انقلاب بهمین راه به بیراهه برد، اجتناب کرد. به‌طور مثال، چه‌گونه می‌توان مطالبات ویژه‌ی طبقاتی، ملی و جنسیتی را در محراب مبارزه‌ی ضد استبدادی قربانی نکرد و درعین حال، با پافشاری بر این مطالبات، مبارزه‌ی ضد استبدادی را از متحدین خود محروم نکرد؛ چه‌گونه می‌توان ائتلافات مقطعی و فصل مشترک مطالبات جنبش را تقویت کرد و درعین حال، از روشن ساختن نیت و اهداف ایدئولوژیک و مادی مدعیان رهبری جنبش سر باز نزد؛ چه‌گونه می‌توان جیره‌خواران و فرصت‌طلبان ایرانی و غیرایرانی را که حمایت از یک رژیم سرکوب‌گر را با شعارها و تحلیل‌های ضد جنگ و ضد امپریالیستی و ظاهراً مترقی توجیه می‌کنند، افشا کرد، بی‌آن‌که ضرورت مقابله با جنگ‌طلبان و نیت امپریالیستی دولت‌های غربی را فراموش

کرد؛ و چه‌گونه می‌توان در ائتلاف افقی و مشارکت در شبکه‌های سیاسی جنبش حضور فعال داشت، اما در گفتمان اصلاح‌طلب اسلامی مستحیل نشد؟ برای جنبش کنونی زنان، چالش مهم این است که چه‌گونه می‌توان ضمن طرح مطالبات ویژه‌ی زنان، همراه با سایر نیروهای جامعه‌ی مدنی به مبارزه در جهت مطالبات عمومی‌تر مربوط به آزادی‌های سیاسی و فردی، دموکراسی و عدالت اجتماعی ادامه داد. باید امیدوار بود که نسل جوانی که به‌خصوص اکنون در ایران برای کسب برابری حقوقی و اجتماعی و دگرگونی باورهای زن‌ستیز و سلسله-مراتبی فرهنگی فعالیت کرده و می‌کند، و توانسته به‌یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین حرکت‌های سیاسی و اجتماعی در ایران تبدیل شود؛ با زیرکی و هوشیاری از تحولات جهانی، از تجارب مبارزات گذشته و از فرصتی که تنزل محبوبیت و مشروعیت رژیم اسلامی پدید آورده برای تحقق آرمان خود به‌خوبی استفاده کند.

فهرست منابع

- آدمیت، فریدون ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۵
- آدمیت، فریدون امیرکبیر و ایران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸
- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۴۹
- اتابکی، تورج و ناصر مهاجر، راهی دیگر، چاپ نقطه، ۱۳۹۶
- استاد ملک، حجاب و کشف حجاب در ایران، تهران، انتشارات عطائی، ۱۳۶۶
- اتحادیه، منصوره، خاطرات تاج‌السلطنه تهران، نشر تاریخ، ۱۳۶۰
- آل‌احمد، جلال، غرب زدگی تهران، ن.د
- اعتصامی، ابولفتح، مجموعه مقالات و اشعار که به مناسبت درگذشت و اولین سال وفات خانم پروین اعتصامی نوشته و سروده شده است، ۱۳۵۵
- انصاف‌پور، غلام‌رضا، قدرت و مقام زن در ادوار تاریخ، تهران، شرکت نسبی‌کانون کتاب، ۱۳۴۶
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، سیاست و اقتصاد در عصر صفوی، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۵۰
- بازرگان، پوران، «خاطرات من از مشارکت زنان در بخشی از جنبش مسلحانه دو دهه ۴۰ تا ۵۰» آرش شماره ۲۵ و ۲۶، پاریس، مارچ/می...۱۹۹۳
- بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران انتشارات فرزنان، ۱۳۷۵.
- توحیدی، نیره، «مسئله زنان و روشنفکران، در نیمه دیگر، شماره ۱۰ زمستان ۱۳۶۸
- دلالت‌فر، آزلین، «جای خالی زنان در محاسبات آماری»، نیمه دیگر، زمستان ۱۳۶۶
- چریک فدایی خلق رفیق اشرف دهقانی سخن می‌گوید انتشارات جبهه‌ی ملی ایران خارج از کشور، ۱۳۵۲/۱۹۷۱
- خاطرات نورالدین کیانوری، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی دیدگاه، ۱۳۷۲
- خاطرات سیاسی نوشته ایرج اسکندری، به کوشش علی‌دهباشی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸
- خاطرات مریم فیروز، تهران انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳
- کامبخش، عبدالصمد، نظری به جنبش کارگری و کمونیستی ایران، استکهلم، انتشارات توده، ۱۳۵۷
- کسروی، احمد، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۶
- کسروی، احمد، خواهران و دختران ما، چاپ دوم، مریلند، ۱۹۹۲
- سیاسی، علی‌اکبر، گزارش یک زندگی، جلد اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۶۸
- سیمای زن در کلام امام خمینی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۶۶
- شریعتی، علی، فاطمه فاطمه است، تهران، بنیاد شریعتی، بدون تاریخ
- شیخ‌الاسلامی، پری، زنان روزنامه نگار و اندیشمند ایران، تهران، انتشارات مازگرافیک، ۱۳۵۱
- شوکت، حمید، نگاهی از درون به جنبش چپ: گفتگو با مهدی خان‌بابا تهرانی: سربوکن: بازتاب، ۱۹۸۹

فهرست منابع

- عباس‌زاده، ناصر و فاضل، فصلنامه‌ی تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر شماره پیاپی: بیست و چهارم - تابستان ۱۳۹۴
- علوی، نجمی، ما هم در این خانه حقی داریم، به کوشش حمید احمدی، نشر اختران ۱۳۸۳
- فتحی، مسعود و بهروز خلیق، بازخوانی جنبش فدائیان خلق، انتشارات سازمان اتحاد فدائیان خلق اکثریت، ۱۳۸۹
- مطهری، مرتضی، مسئله حجاب، قم، انتشارات اسلامی، بدون تاریخ
- مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، قم، انتشارات صدرا
- منوچهریان، مهرانگیز، وضع حقوقی زن در جهان و طرح قانون خانواده، از انتشارات اتحادیه زنان حقوقدان ایران، تهران، ۱۳۴۲
- میلانی، عباس، «تجدد و تجدد ستیزی در ایران، مجموعه مقالات، تهران نشر اختران، ۱۳۸۲
- میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، تهران انتشارات امروز ۱۳۶۲
- ناهید، عبدالحسین، زنان ایران در جنبش مشروطه، تیریز، نشر احیا، ۱۳۶۰
- ناطق، هما، «نگاهی به برخی نوشته‌ها و مبارزات زنان در دوران مشروطیت»، کتاب جمعه، سال اول، شماره ۳۰، تهران ۱۳۵۸
- ناطق، هما، ایران در راهیابی فرهنگی ۱۸۳۴-۱۸۴۸ پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۶۸
- ناطق، هما و فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، آلمان، انتشارات نوید، رهنما، سعید، تجدید حیات سوسیال دموکراسی در ایران؟، انتشارات باران، ۱۳۷۵
- خشونت و فرهنگ: اسناد محرمانه کشف حجاب ۱۳۱۳-۱۳۲۲، تهران، مدیریت پژوهش، انتشارات و آموزش سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۱
- گزارش سالیانه و ترازنامه بانک مرکزی ایران، تهران، ۱۳۵۰
- بررسی آماری صنایع تحت پوشش سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران، سازمان مدیریت صنعتی، تهران ۱۳۵۹
- دنیا، «نقش زنان در انقلاب ایران»، ۵، تهران، ۱۳۵۹
- بیداری ما، ۱۰ سال اول، شماره اول و دوم ۱۳۲۳
- بیداری ما، سال اول، شماره ۶، ۱۳۲۳
- حقیقت، «زنان، حجاب و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی»، شماره ۱۸، تهران، تیر ۱۳۵۹
- کاراقلیت، «درباره‌ی ماهیت طبقاتی دولت» تهران، شماره ۶۱، ۱۳ خرداد ۱۳۵۹
- نشریه راه کارگر ۱۵، ۲۰ اسفند ۱۳۵۸
- پیکار، «درباره‌ی جنبش انقلابی زنان زحمتکش»، ۲۴، ۲۷ بهمن ۱۳۵۹
- ایران تایمز، شماره ۹۱۸، تیر ۱۳۶۹
- نبرد خلق، شماره ۷، می‌ماه ۱۹۷۶
- اطلاعات ۲۱ خرداد ۱۳۵۸

فهرست منابع

- کار، «به افتخار روز بین‌المللی زن»، ۵۰، ۲۲ اسفند ۱۳۵۸
کار، ۱۶، خرداد ۱۳۵۸
- کار، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳ و ۴۴ تهران، ۱۳۵۸
- کار، «سخنرانی‌های نامزدان فداییان»، ۲۵، ۱۵ مرداد ۱۳۵۸
- کار، اقلیت، ۶۷، ۲۴ تیر ۱۳۵۹
- کنکاش، شماره‌ی ۲/۲، بهار ۱۳۶۷
- مردم، ۹۶، ۲۸ آبان ۱۳۵۸
- مردم، ۶۵، ۲۲ مهر ۱۳۵۸
- کیهان، ۲۲ مرداد ۱۳۵۸
- کیهان، ۱ بهمن ۱۳۵۷
- کیهان، ۱۶ اسفند ۱۳۵۷
- کیهان، ۱۷ اسفند ۱۳۵۷
- کیهان، (۱۹ اسفند ۱۳۵۷)
- کیهان، (۲۱ اسفند ۱۳۵۷)
- کیهان، (۲۱ اسفند ۱۳۵۷)
- کیهان، (۹ فروردین ۱۳۵۸)
- کیهان، (۵ خرداد ۱۳۵۸).
- مجله فردوسی، شماره ۲۹ (۸ خرداد ۱۳۵۸)
- زنان در مبارزه، ۳ (دی ۱۳۵۸).
- آیندگان، (۱۱ جون ۱۳۵۸)
- آیندگان، (۷ اسفند ۱۳۵۷).
- آیندگان، (۱۳ اسفند ۱۳۵۷).
- آیندگان، (۵ خرداد ۱۳۵۸)
- آیندگان، (۴ خرداد ۱۳۵۸).
- دفترهای آزادی، کتاب ۲، (پاریس: بهمن ۱۳۶۴)

فهرست منابع

- Abrahamian, E.** Iran Between Two Revolution, Princeton: Princeton University Press, 1982
- Adler, A. (ed.)** Theses, Resolution and Manifestos of the First Four Congresses of the Third International, London: Ink Links and Humanities Press, 1980
- Afkhami, M.** "A Future in the Past: The Pre-revolutionary women's movement" in Morgan, R. (ed.) Sisterhood is Global, Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday, 1984.
- Afshar, H.** "Khomeini's Teachings and Their Implications for Women" Feminist Review, No.12, Oct.1982
- Amirarjomand, S.** The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran, Oxford University Press, 1987
- Bamdad, B.,** From Darkness into Light: Women's Emancipation in Iran, Hicksville, New York: Exposition Press 1977
-  **Sam Tibi,** The Crisis of Modern Islam, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988
- Barahen,** , The Crown Cannibals, Writings of Repression in Iran, New York, Vintage Books, 1977
- Beinin, J.** 'The Communist Movement and Nationalist Political Discourse in Nasserist Egypt', The Middle East Journal, Vol. 41, No. 4, Autumn 1987
- Beneria, L.** "Conceptualizing the Labour Force: the Underestimation of Women's Economic Activities" The Journal of Development Studies Vol.7, April 1981, No3
- Bayat- Phillip, M.** "Women and Revolution in Iran" in Beck, L. and Keddie, N.(eds.) Women in the Muslim World, Mass. Harvard University Press, 1978
- Beinin, J.** 'The Communist Movement and Nationalist Political Discourse in Nasserist Egypt', The Middle East Journal, Vol. 41, No. 4, Autumn 1987
- Brodsky Farnsworth,B.** 'Communist Feminism: Its Synthesis and Demise', in C. R. Berkin and C. M. Lovett, Women, War and Revolution, New York and London: Holmes and Meier Publishers, 1980
- Canovan, M.** Populism, London and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981
- Degras J. (ed.),** The Communist International 1943-1919 Documents, Vol. 1, Oxford University Press, 1922
- Evans, S.** Personal Politics, New York: Vantage Books, 1980
- Fallaci, O.** Interview with History, New York, Liveright Publishers, 1976
-  **Shahla,** Law of Desire: The Temporary Marriage in Shii Iran, New York: Syracuse University Press, 1989.
- Frye, M.** The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory, California: The Crossing Press, 1983 p. 9.
- Halliday, F.** "The Iranian Revolution and its Implications", New Left Review 1987 ,166
- Hamilton, R.** 'The Collusion with patriarchy: A Psychoanalytic Account' in . Hamilton, R. and M. Barrett (ed.), The politics of Diversity: Feminism, Marxism and Nationalism, Montreal: Book Centre, 1986

فهرست منابع

- Hartmann, H.** 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union', in Capital and Class, 1979
- Hillmann, M.** A Lonely Woman: Forugh Farrokhzad and her Poetry, Washington DC, Mage Publishers, 1987
- Jazmeh, J.** Capitalism and Revolution in Iran: Selected writings, London, Zed press, 1979
- Keddie, N.R.** 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran' in N.R. Keddie (ed.) Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500 New Haven: Yale University Press, 1978.
- Kollontai, A.** 'Towards a History of Working Women's Movement in Russia', in Holt, A. Selected Writings of Alexandra Kollontai, , New York and London: W.W. Norton, 1977, p.30
- Lenin, V.I.**, Emancipation of Women: From the Writing of V. I. Lenin, New York: International Publishers, 1973
- Lenin, V.I.**, Imperialism the Highest Stage of Capitalism, Moscow: Foreign Language Publishing House, 1975
- Mendel, A. P.**, Dilemmas of Progress in Tsarist Russia, Boston: Harvard University Press, 1961
- Mernissi, F.** Beyond the Veil: Male-Female Dynamics In Modern Muslim Societies Indiana University Press, 1987
- Middle East Report**, Nos 76/75 (March/April 1979)
- Millet, K.** Going to Iran, New York: Coward, McCann and Geoghegan 1982
- Milani, F.** Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers, Syracuse University Press, 1992
- Nashat, G.** Women And Revolution in Iran, Westview Press, 1983
- Rahnema, S.** "Work Councils in Iran: The Illusions of Workers Control", Industrial and Economic Democracy: An International Journal, 13, February 1991
- Rahnema, S.**, "Radical Islamism and Failed Developmentalism" in Third World Quarterly, Vol. 29, No. 2008 ,3.
- Rahnema, A. and F. Nomani**, The Secular Miracle, London and New Jersey: Zed Books, 1990
- Reich, W.** The Mass Psychology of Fascism, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1970
- Rowbotham, S.** Women, Resistance and Revolution, New York: Vintage Books, 1974
- Sabbah, F.** Women in the Muslim Unconscious, New York, Oxford, Pergamon Press, 1988
- Sanasarian, E.** The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini, New York, Praeger Publishers 1983,
- Sargent, L.** "New Left Women and Men: The Honeymoon is Over", in L. Sargent (ed.) Women and

Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism Boston, Mass.: South End Press, 1981

Tabari, A. and N. Yeganeh, In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran, London: Zed Press, 1982

UNESCO, Statistics of Educational Attainment and Illiteracy, 1974-1945, Paris, NO. 22, 1977


Ulyanovsky, R. National Liberation (Moscow: Progress Publishers, 1978)

Vogel, L. Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory, New Brunswick, NJ: Rutgers Press, 1983

Warren, B. Imperialism Pioneer of Capitalism, London: Verso, 1980

Zetkin, C. cited in P. Foner (ed.), Clara Zetkin's Selected Writings (New York: international Publishers, 1984

Zollinger, J. and Audrey Chapman Smack (eds.) Women Roles and Status in Eight Countries, New York, London, Toronto John Wiley & Sons, 1984

Tha  "The Conceptualization of Social Change Through Metaphor" Journal of Asian and African Studies, XII 1978 ,2-1 ,1

جنبش تنباکو ۲۹، ۳۰

ح

حبل‌المتین ۳۹

حجاب ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴،

۵۵، ۵۸، ۵۹، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۸۹، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۲،

۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶،

۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۵۰، ۲۶۲،

۲۶۳، ۲۷۱، ۲۷۲

حزب‌الله ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۰، ۲۰۲،

۲۰۳، ۲۰۵، ۲۴۶، ۲۵۰

حزب توده ۸۶، ۹۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴،

۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸،

۱۷۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۴۵، ۲۵۱

حزب رستاخیز ۷۸

حق رأی زنان ۷۶، ۸۶، ۸۸، ۱۳۵، ۱۳۶

د

دمکرات‌های انقلابی ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۶

ر

راه رشد غیرسرمایه‌داری ۱۴۱

رضا براهنی ۹۳

رضا خان ۴۴

رضا شاه ۳۹، ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۸، ۷۵،

۸۴، ۱۳۰، ۱۳۲

رضاشاه ۴۳، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۱۲۹

رفراندوم ملی ۷۷

رفعت معماران ۱۶۰

رقیه دانشگری ۱۶۳، ۱۷۹، ۲۱۳

روز جهانی زن ۱۷۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵

ز

زبان زنان ۳۶

زنان در مبارزه ۵، ۱۱، ۱۶۱، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۷،

۲۴۸، ۲۷۳

زهرا اسکندری ۱۳۱

زینب پاشا ۳۰

س

سارا ایوانس ۲۱۹، ۲۲۹

سازمان زنان ایران ۶۱، ۷۸

سازمان فداییان خلق ایران ۱۵۶

سانتالیزم دموکراتیک ۲۲۱

ساواک ۷۵، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۹۸

ستارخان ۳۰

سعید امیر ارجمند ۶۲، ۷۹

سلطنت‌طلبان ۱۸۵، ۲۰۷

سلیمان میرزا اسکندری ۱۳۰

سوسیالیست ۱۰، ۱۸، ۴۲، ۵۰، ۵۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۳۳،

۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۵،

۱۷۱، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۴۳، ۳۶۵

سوسیالیستی ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۵۴،

۵۵، ۵۹، ۶۲، ۷۹، ۸۵، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۲۲،

۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰،

۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۶۵، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶،

۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۳،

۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۷

سید ضیاء ۴۴

سیمین و نسرین پنجه‌شاهی ۱۶۰

ش

شکرالله پاک‌نژاد ۲۴۰، ۲۴۵

شورای هماهنگی در امور مربوط به حقوق زن ۲۳۹

شوروی ۱۸، ۴۰، ۶۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۳۹،

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۷، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۱۰، ۲۵۱

شوکت روستا ۴۳، ۵۵

شیلاروباتام ۱۹۵، ۲۱۵، ۲۵۵

ص

صادق هدایت ۸۹، ۱۳۲

صدیقه دولت‌آبادی ۳۶، ۵۷

صوراصرافیل ۳۹

ع

عاطفه گرگین-گل‌سرخ ۲۰۹

عبدالصمد کامبخش ۴۱، ۴۲

علی اکبر سیاسی ۳۲

علی رهنما ۱۴۳

علی شریعتی ۱۱۲، ۱۱۳

علی کشتگر ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۱۸

کیت میل ۲۰۵	عین الدوله ۳۱
گرامشی ۳۶۶،۵۱،۲۱	غ
گلرخ مهدوی ۱۶۰	غرایز جنسی ۱۱۱، ۱۱۰، ۶۵
ل	غرب زدگی ۲۷۱، ۹۳، ۹۲
لتین ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۳	غرب زده ۹۳
لیبرال ۱۰، ۱۱، ۴۰، ۵۰، ۸۵، ۹۵، ۹۷، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۶،	ف
۱۳۰، ۱۷۰، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۰۱، ۲۰۶	فاشیستی ۱۹۰، ۱۰۴، ۱۰۳
م	فاشیسم ۱۰۸، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳
مارکس ۱۳۷، ۱۲۲	فتنه صباح ۱۱۴، ۱۱۰
مارکسیست ۱۸، ۴۲، ۴۳، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳،	فخر آفاق پارسا ۳۷
۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۴۸،	فرخرو پارسا ۳۷
مارکسیستی ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۹۷، ۲۱۳، ۲۲۹، ۲۳۰،	فردوسی، مجله ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۷۳
۲۳۲، ۲۳۸، ۲۳۹	فرزانه میلانی ۹۴
مایکل هیلمن ۹۵	فرقه‌گرایی ۲۶۷
مبارزه‌ی مسلحانه ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۸۱،	فرهاد نعمانی ۱۴۳
متعه ۶۵	فروغ فرخزاد ۱۵، ۹۴، ۹۵، ۲۶۱
مجاهدین خلق ۱۱۲، ۱۵۴، ۱۷۲	فمینیست ۱۸، ۵۸، ۶۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸،
محمدرضا شاه ۳۷، ۴۴، ۵۹، ۷۵	۱۶۶، ۱۶۷، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷،
محمد مصدق ۸۶، ۵۹	۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷،
مرتضی مطهری ۱۰۹، ۱۱۱	فمینیستی ۱۸، ۵۸، ۶۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸،
مرضیه اسکوفی ۱۶۰	۱۶۶، ۱۶۷، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷،
مرنیسی ۲۵۷، ۱۱۰	۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷،
مریم فیروز ۱۳۱، ۱۳۴، ۲۷۱	فمینیسم ۱۸، ۵۸، ۶۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸،
مسعود احمدزاده ۱۵۲	۱۶۶، ۱۶۷، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷،
مشروطیت ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۵۰، ۸۴،	۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷،
۲۷۱، ۲۷۲	ق
مغایب الرجال ۲۸	قانون حمایت خانواده ۶۵، ۱۷۵، ۲۰۲
ملک الشعراء بهار ۳۲	قُرّة العین ۲۹
ملی شدن صنعت نفت ۸۶	کانون بانوان ۵۶، ۵۷، ۶۰
منشاء خانواده ۱۶۷	کلارا زتکین ۱۲۲، ۱۲۴
مهدی بازرگان ۷۷، ۸۶	کمونیست ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹،
میخایلوفسکی ۱۹۰	۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۱
میرزاده عشقی ۳۲	کمونیستی ۴۱، ۴۳، ۵۱، ۵۹، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۵۸،
میرزا فتحعلی آخوندزاده ۸۳، ۲۷۲	۱۷۲، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۷۱
میهن قریشی ۱۶۱	کمینترن ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱
ن	کنگره‌ی زنان شرق ۵۵
ناصرالدین شاه ۲۷، ۳۵	کودتای ۲۸ مرداد ۵۰، ۷۶
ناهید یگانه ۲۳۸	

نجمی علوی ۱۳۱
نسترن ۱۶
وطن خواه ۴۱
وطن و وطنخواه ۱۳۱, ۵۶, ۵۵, ۴۲, ۴۱, ۳۹
نشریه برابری ۲۴۷, ۲۱۰
نشریه کار ۲۱۸, ۱۷۱
نفت شمال ۱۳۴, ۱۳۳
نهضت آزادی ۸۶
نوال السعداوی ۲۵۷
نورالدین کیانوری ۳۷۱, ۱۹۰, ۱۲۹
نورالهدی زنگنه ۴۱
نیره توحیدی ۹۴, ۹۲
نیروی سوم ۹۲
نیکی کدی ۸۵

ه

هاله افشار ۶۳
هشت مارس ۲۱۳, ۲۰۳
هلوی ۵۸, ۵۷, ۵۵, ۵۳, ۵۱, ۵۰, ۴۹, ۴۷, ۴۵, ۱۶, ۱۰, ۷
۷۹, ۷۷, ۷۵, ۷۳, ۷۱, ۶۹, ۶۸, ۶۷, ۶۵, ۶۴, ۶۳, ۶۱, ۵۹
۳۲۹, ۲۰۴, ۱۹۷, ۱۷۸, ۱۷۱, ۱۶۶, ۹۰
هما ناطق ۲۵۳, ۲۴۵, ۲۱۴, ۲۱۳, ۲۰۷, ۲۹, ۲۸, ۲۵
هما هوشمندراد ۱۳۱
همیت غفاری ۱۸۸, ۱۶۸, ۱۶۷

و

وکیل‌الرعايا ۳۳
ویلهللم رایش ۱۰۸, ۱۰۴

ستایش‌های متن انگلیسی کتاب:

ARCL Choice Magazine (اتحادیه‌ی کتابخانه‌های آکادمیک

آمریکا، چویس): «یک بررسی انتقادی و مهم در باره‌ی انقلاب»

Middle East Journal (ژورنال خاورمیانه). مری آن تترات:

«بررسی هایدی مغیثی از فمینیسم ایرانی و اختلافات آن با سایر نیروهای انقلابی جامعه، نمونه‌ی برجسته‌ی یک تجزیه و تحلیل پیش‌رو فمینیستی از جنبش‌های ملی است.»

Middle East Women's Studies Review (نشریه‌ی

مطالعات زنان خاورمیانه)، ژانت آفاری: «اهمیت کتاب مغیثی در این است که نگاهی است از درون به چپ ایران، نگاهی که تاکنون وجود نداشته و برای درک گفتمان جنسیت‌گرا در چپ ایران در قرن بیستم ضرورت دارد.»

زنان در ایران، اولین عاملین رویارویی سیاسی پسا-انقلابی بودند. راه‌پیمائی اعتراضی زنان در ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ علیه فرمان حجاب آیت‌الله خمینی، تنها چند هفته پس از سقوط نظام سلطنتی، نخستین مخالفتِ رادیکال با اقتدار او بود و حکایت از این درکِ غریزی داشت که اگر در برابر هجوم اسلام‌گرایان مقاومت نشود، انقلاب به بیراهه خواهد رفت. اما درحالی‌که اقلیتی از مردان چپ‌گرا و لیبرال از اعتراضات جمعی زنان علیه حجاب اجباری حمایت می‌کردند، جنبش اعتراضی عدالت‌جویانه‌ی زنان مورد حمایت بدون قید و شرط جریانات چپ و جامعه‌ی روشنفکران سکولار قرار نگرفت. از دیدگاه آنان خواسته‌ای که زنان مطرح می‌کردند، نسبت به اهداف مبارزه‌ی ملی و ضدامپریالیستی، ثانوی انگاشته می‌شد. کتاب حاضر، روایتی است از دیدگاه سیاسی زنانه، از فرهنگ سیاسی و ایدئولوژیک چپ در دوران سرنوشت‌ساز انقلاب ایران، و نمونه‌ی گویائی است از تنش بین مبارزه‌ی فمینیستی و مبارزه ملی - سوسیالیستی در یک کشور در حال توسعه.



ISBN: 978-0-9937930-7-3