

افسانه نجم‌آبادی بازسازی فعالیت زنان در ایران رضوانه

مقدمه

ظهور یک هویت آشکارا فمینیستی و فعالیت‌های بانوان در بین زنان مسلمان ایرانی در دهه ۱۹۹۰ برای بسیاری از ناظران تعجب آور (و غالباً آمیخته با شک و ناباوری) بود. اما برای تاریخ دانان و مطلعان از تاریخ ایران در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم این مسئله تعجب‌انگیز نیست. در واقع اگر مسئله تعجب‌آوری وجود داشته باشد، شباهت بسیار زیادی است که بین این دو برهه زمانی وجود دارد. این شباهت‌ها، از جمله عمل‌گرایی فلسفی - یعنی به چالش کشیدن این استدلال برخی اسلام‌گرایان با مخلوطی از استدلال‌های زن‌محورانه، اسلامی، ملی و بین‌المللی - و همچنین یک ارتباط متعهدانه، و در عین حال خودمختارانه، بین زنان فعال و ساختارهای دولتی و صاحبان قدرت را دربرمی‌گیرند. بین این دو برهه زمانی، فعالیت‌های مربوط به دفاع از حقوق زنان به شکلی روز افزون، از نظر ایدئولوژیک و ساختاری، حالت دولت‌مدار پیدا کردند - صرف نظر از آن که در جهت حمایت از کشور و حکومت بودند یا بر ضد آن. در کتاب *نسب‌شناسی فمینیسم ایرانی* سعی کرده‌ام روایت دیگری درباره فعالیت‌های زنان ایرانی در این دوره ارائه کنم. در مقاله

حاضر بر یکی از قطعات این پازل متمرکز می‌شوم: اقدامات اجتماعی دهه‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۲۰ و بحث‌های مربوط به حجاب و مشارکت اجتماعی زنان.

بررسی مدرنیته و سکولاریسم ایرانی (یک برداشت اجمالی)

سیاست‌های مربوط به مدرنیته در ایران، از اواسط قرن نوزدهم میلادی - با ظهور طیفی از بحث‌ها و گفت و گوهای ملی‌گرایانه و اسلام‌گرایانه همراه بود. در درون این طیف، یکی از مفاهیم مدرنیته ایرانی، اروپا را به عنوان مظهر ترقی و تمدن - دو واژه اصلی و کلیدی این برداشت - می‌دانست و به شکلی روز افزون این مسئله را با توصیه به بازیافت و حرکت به سمت ایران پیش از اسلام همراهی می‌کرد. سایر روندها سعی می‌کردند ملی‌گرایی خود را نه با احیای دوران پیش از اسلام بلکه با گرایش به سمت اسلام، با مسئله رقابت و حرکت به سمت اروپا پیوند بزنند. آنها تشیع را شکل ایرانی شده اسلام در قرون اولیه آن می‌دانستند.^۱ به دو علت و با قطعیت اصرار دارم دومین مورد را در طیف مدرنیته قرار دهم: اول به دلیل تمایز آن با سایر روندهای ضد مدرنیسم مثل روندهایی که انقلاب مشروطه توسط مشروعه خواهان هدایت شدند؛ و دوم آن که روند شتابان توسعه از اواخر قرن بیستم به شدت باعث خروج و یا کناره‌گیری جریان مدرنیست ملی مذهبی از پیوندهای پیچیده مدرنیته ایرانی گردیدند (البته اواخر دهه ۱۹۸۰ شاهد بازگشت مجدد آن در قالبی جدید بود). تا همین جندی پیش، این مفهوم یک مفهوم کاملاً پذیرفته شده بود که از قرن نوزدهم به بعد، امور سیاسی ایران همواره جبهه جنگی بین مدرنیته و سنت بوده است؛ و اسلام نیز همواره در حوزه سنت جای می‌گرفته است.^۲

علاوه بر این، ناسیونالیسم ایرانی - برخلاف ناسیونالیسم‌های ضد استعماری - بیش از آن که حالت ضد بیگانه داشته باشد، ضد استبداد و ضد مذهب بود. ماهیتی که از این واقعیت حکایت داشت که ایران هیچگاه مستعمره نبوده است، اگرچه سرنوشت دوران جدید آن همواره با نقشه‌های استعماری و مستعمرات جهان گره خورده بود. اما در طول قرن بیستم، یک دیدگاه و نگرش ضد بیگانه نیز به شکلی روزافزون پدیدار گشت: نخست رویکرد ضد انگلیسی در جنبش ملی سازی صنعت نفت در اواخر دهه ۱۹۴۰ و اوایل دهه ۱۹۵۰ و خارج کردن این صنعت از سیطره انگلستان، و سپس رویکرد ضد امریکایی با ظهور ایالات متحده به عنوان قدرت اقتصادی و سیاسی برتر و حامی رژیم شاه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰.

پیدایش این حالت ضد بیگانه در درون ناسیونالیسم ایرانی به طور عمیقی با دستاوردهای دیگری عجین شد: اول آن که از دهه ۱۹۳۰ یک شکاف رو به رشد بین حکومت و جامعه مدنی به

وجود آمد که در واقع خلأی مجازی بین دولت و اکثریت جمعیت کشور محسوب می‌شد. شاید پیامدها و عواقب تبدیل این خلأ و شکاف به تعریفی محترم و مقدس برای خط مشی سیاسی مخالفان و دگراندیشان به مراتب از قطع ارتباط واقعی بین مؤسسات مدنی و ساختارهای دولتی مهم‌تر بود.

دومین مطلب این بود که آن دسته از رویکردهای مدرنی که سعی داشتند ناسیونالیسم و جستجو برای رسیدن به مدرنیته را با مفاهیم اسلامی پیوند بزنند به طور مجازی از حوزه مدرنیسم کنار گذاشته شده و یا خارج شدند چون مدرنیسم به طرز فزاینده‌ای با حکومت پهلوی یا ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم جناح چپی شناخته می‌شد. اسلام که با واژه‌هایی چون سنت بازگشت به گذشته پیوند زده می‌شد به عنوان سد راهی برای مدرنیته قلمداد می‌گردید. سومین مطلب نیز این است که از دهه ۱۹۵۰ به بعد، اسلام‌گرایی در ابتدا به عنوان یکی از ارکان و به تدریج به عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین رکن خط مشی سیاسی ضد حکومتی مطرح گردید.

انقلاب سال ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) به نوعی هم باعث یکی شدن این روندها شد و هم باعث جدا شدن آنها. در ابتدا در سال‌های ابتدایی انقلاب یک اسلام ضد بیگانه، ضد ناسیونالیسم و ضد سکولاریسم یا به عرصه گذاشت، اما بسیاری از اقدامات صاحبان قدرت و سایر وقایع تاریخی که در خلال این مدت رخ دادند - همانند جنگ هشت ساله ایران و عراق - شروع به تغییر دادن تمام این واژه‌ها کردند. بیست و پنج سال بعد، یک ناسیونالیسم متفاوت و یک اسلام متفاوت، تا حدی مخالف‌خوان و در برهه‌هایی حتی نیمه‌رسمی پدیدار شدند که نه لزوماً از طریق جنبش‌های اجتماعی یا سیاسی منظم و سازماندهی شده، که به واسطه بسیاری از عملکردها و نشانه‌های کوچک محلی تبیین می‌شوند.

ژوئیه‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



به نوعی می‌توان چنین گفت که گویی ایرانیان در تلاشند تا با توجه به قدرت و در دسترس بودن ارتباطات بسیار برای ایجاد و تصاحب تصویر خودشان، فرهنگ سیاسی خاص خودشان را به وجود آورند. علاوه بر این، آنها این کار را به نحوی انجام می‌دهند که چندان در تقابل با حکومت رسمی کشور نیست و در واقع به نوعی از کنار و میان آن با احتیاط حرکت می‌کنند؛ گاه طوری رفتار می‌کنند که گویا حکومتی وجود ندارد و گاه تقاضای این را دارند که حکومت در جهت مصالح‌شان اقدامی انجام داده و مهیا باشد.^۲ این جنبه از خط مشی دگراندیشان جدید ایرانی صرفاً نتیجه محدودیت‌ها و سرکوب‌های اعمال شده توسط دولت نیست. بلکه بخشی از این دستاوردها میراث اندیشه ضد دولتی است که باعث بروز انقلاب سال ۵۷ شد و شکاف مقدسی که بین حکومت و مخالفان وجود داشت. اما از آن زمان به بعد این شکاف اگر هم خطرناک محسوب نشود، حداقل از نظر سیاسی، نامطلوب قلمداد می‌شود.

بررسی فمینیسم و سکولاریسم ایرانی (یک برداشت اجمالی دیگر!)

شروع و ابتدای حرکت‌های مربوط به فمینیسم ایرانی با علائم خاصی نشانه گذاری نشده است. فعالان عرصه حقوق زنان از تمام جایگاه‌ها و فرصت‌های موجود در جهت ایجاد بحث‌ها و گفتگوهای زنانه و در جهت مصالح زنان استفاده می‌کردند. در اوایل قرن بیستم، شاهد بروز سه نوع هویت خودخواسته برای زنان بودیم: آنها خود را خواهران وطنی، خواهران دینی و خواهران نوعی می‌نامیدند. در گفتار مشروطه خواهی ایرانی، زنان با ادغام خود در حوزه‌های ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی، ادعای شهروندی و داشتن حقوق شهروندی نمودند. از سوی دیگر آنها با خواهران نوعی خواندن خویش به نیاز زنان برای رفع برخی نگرانی‌های خاص خودشان توجه می‌دادند. نگرانی‌هایی که دو گروه دیگر به آنها توجهی نداشتند.^۳

اگرچه بحث‌ها و مشاجراتی در مورد موضوعات مختلف در بین زنان وجود داشت، اما این تفاوت‌ها و اختلافات به شکل مغایر و متضاد مطرح نشده و یکدیگر را نفی نمی‌کردند. همچنین اسلام هم فی‌نفسه، ضد زن تلقی نمی‌شد. نیروهای ضد مشروطه، مخالفت سیاسی خود را با مشروطه و اصلاحاتی که توسط تجددگرایان و تعابیر و برداشت‌های خاص آنها از دستورات اسلامی مطرح می‌شد، بیان می‌کردند. به عنوان مثال، آنها اعتقاد داشتند تاسیس مدارس جدید برای دختران مثالی از لغو و فسخ قوانین الهی می‌باشد. اما طرفداران مدارس جدید دخترانه نیز از همان منابع برای حمایت از تحصیلات زنان استفاده می‌کردند. یکی از بانوان در آن دوران به طور مستقیم در یکی از مقالات خودش شیخ فضل‌الله نوری را مخاطب قرار داده است. وی در ابتدا یکی از سخنرانی‌های وی

که در آن گفته بود «مدارس تحصیل زنانه و دخترانه برخلاف دین و مذهب هستند» را نقل کرده و سپس بحثی را مطرح کرده بود که ارزش نقل قول را دارد:

اگر مقصود جناب‌عالی از این سخن این است که جماعت زنان میباید هیچ علمی نیاموزند و مانند حیوان بی شاخ و دم باشند تا از این دنیا بروند و این فرموده خداوند است. پس مرقوم فرمائید که خدا و اولیای خدا جل و اعلا در کجای کلام‌الله و احادیث این مطلب را فرموده‌اند و اگر چنین مطلبی صحیح است سبب این بی‌التفاتی خدا و اولیا و انبیاء نسبت به صنف نسون چه بوده است که ایشان را به صورت انسان خلق کرده ولی تجاوز ایشان را از سیرت حیوانی به حقایق انسانیت قدغن فرموده است و با وجود این بی‌مرحمتی چرا همه را مکلف به تکالیف فوق‌الطاق نموده و از ایشان عبادت و تهذیب اخلاق و اطاعت شوهر و پدر خواسته و مردها را به چه سبب عزیز داشته و با آن که نعمت علم را از ایشان مضایقه نکرده است چرا مثل ما بی‌نواها که گذشته از بندگی خدا بندگی و اطاعت شوهر را بر ما واجب نموده است ایشان را مطیع کسی جز خدا قرار نداده است و اگر فیض حق نسبت به همه یکسان است در مقابل این زحمت فوق‌الطاقه و تکالیف شاقه با چه مزدی و نعمتی بما داده است که به مردها نداده است.

شاید بفرمایید که شما را در کارهای خداوند حق چون و چرا نیست، عرض می‌کنم که روی سخن حقیره با خدایی است که شما او را از عدل بی‌نیاز کرده و او را به ما نسون ظالم قلم داده- اید و الا آن خدایی که ما می‌شناختیم و می‌پرستیم خیلی بالاتر و بزرگتر از آن است که این نوع تفاوت‌ها را ما بین زنان و مردان منظور دارد و بدون حکمت حکمی نماید.

پیغمبر گرامی آن خدای ما جل و علا فرموده است که طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه و خیلی فرق است مابین خدای ما که طلب علم را بر نسون واجب نموده و خدای شما که علم را برای زنان حرام کرده و خلاف دین و مذهب قرار داده است.^۵

به زبان دیگر، نظرات و آرای مذهبی شیخ فضل‌الله به عنوان قدرت انحصاری اسلامی و در برگیرنده کل حقایق دانسته نمی‌شد. زنان آن دیدگاه او را با زبان خودشان و به نام پروردگارشان به چالش می‌طلبیدند.

اگرچه در دوره‌های پیشین در نوشته‌های چندی از تجددگرایان، حجاب زنان ایرانی به عنوان عامل اصلی مشخص‌کننده تفاوت بین اروپا و ایران / اسلام معرفی شده بود، اما اختلاف نظر بر سر حجاب زنان صرفاً بین تجددگرایان و ضد تجددگرایان نبود.^۶ تمام اصلاح‌طلبان ایرانی از کشف حجاب پشتیبانی نمی‌کردند؛ بعضی از آنها به شدت با کشف حجاب زنان مخالفت کردند اما در عین حال از تحصیلات و مشارکت اجتماعی زنان طرفداری می‌نمودند. در میان این عده، گروه‌های زنانۀ مهمی نیز به چشم می‌خوردند. علاوه بر این، در ابتدای قرن بیستم، فعالیت‌های زنان اصلاح طلب

حول مسائل دیگری متمرکز شده بود. مهم‌ترین مسائلی که زنان آن دوره دنبال می‌کردند یکی مسئله تحصیل زنان بود و دیگری اصلاح قوانین ازدواج و طلاق بود (آنها می‌خواستند حق اختیار کردن چند زن به نوعی محدود شود و حق طلاق یک طرفه زنان در هر زمان و به هر دلیل از مردان گرفته شده یا محدود شود). در حقیقت فعالان عرصه حقوق زنان از مسئله حجاب منفک شده و به مسائل دیگری روی آوردند. به عنوان مثال در صفحات مجله شکوفه (که از اواخر سال ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۶ چاپ می‌گردید) در حالی که بعضی نویسندگان مثل شهناز آزاد و شمس کسمایی از بی-حجابی طرفداری می‌کردند، اما دیگرانی از جمله صاحب امتیاز و دبیر نشریه یعنی مزین‌السلطنه، به شدت با آنان مخالفت می‌کرد.^۷

نکته مهمی که در اینجا باید خاطرنشان سازیم این است که بحثی که بر سر مسئله حجاب و بی‌حجابی در دهه‌های اولیه قرن بیستم صورت می‌گرفت با بحث‌های پس از سال ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) در ایران و مشاجرات اجتماعی - فرهنگی و سیاست‌های حکومتی، که با همان مجموعه لغات و واژگان صورت می‌گرفت، تفاوت بسیار زیادی دارد.^۸ کشف حجابی که بعضی از مردان و زنان در دوره‌های پیشین از آن دفاع می‌کردند عبارت بود از برداشتن روبنده و تبدیل حجاب به یک روسری و یک مانتوی گشاد و بلند به جای چادر.^۹ نکته‌ای که می‌خواهم به آن اشاره کنم در واقع تغییرات تاریخی معنای کشف حجاب است که گاهی اوقات در بحث‌های مربوط به حجاب از آن غفلت می‌شود.^{۱۰} چیزی که به طور رسمی و از دهه ۱۹۸۰ در ایران تحت عنوان حجاب مطرح گردید همان حجابی نیست که در دهه‌های اول این قرن وجود داشت؛ در واقع حجاب رسمی امروز بیشتر به چیزی شباهت دارد که زنان آن دوره از آن تحت عنوان کشف حجاب دفاع و طرفداری می‌کردند.^{۱۱} علاوه بر این، طرفداری یا مخالفت با کشف حجاب نشانه مستقیم و مسلم تقابل تجدد با ضد تجدد، نبود اما بعدها به چنین حالتی تبدیل شد. در بین خود گروه‌های طرفدار حقوق زنان در این مورد اختلافاتی وجود داشت اما هیچگاه این اختلافات به حالات خصمانه بدل نشدند و هیچیک از این گروه‌ها، گروه‌های دیگر را ضد تجدد، ضد اصلاحات و سنت‌گرا نمی‌خواند. پس جای این پرسش هست که چنانچه در این دوره اولیه، اختلافاتی درباره حقوق زنان بین دو گروه طرفدار حقوق زنان یعنی مدرن‌ها و غیر اسلامی‌ها از یک سو و با طرفداران اسلام، سنتی‌ها و ضد مدرن‌ها از سوی دیگر، وجود داشته، حول چه مسائلی بروز می‌کرده است؟

یک دوره حیاتی برای دگرگونی این اختلافات و شکل‌گیری دسته‌بندی‌های مخالف و رقیب، دوره حکومت رضا شاه بود. کشف حجاب زنان ایرانی از مسائل عمده‌ای است که باعث اثرگذاری دوره حکومت رضا شاه بر حافظه تاریخی ایرانیان می‌باشد. این مسئله هم در مورد کسانی که از آن

دفاع می‌کردند صادق است و هم در مورد آنانی که با آن مخالف بوده و مبارزه می‌کردند.^{۱۲} روایت متداول در این مورد این است که رضا شاه به عنوان بخشی از اقدامات اصلاح‌گراانه و تجددگرای خویش در سال ۱۹۳۶ (۱۳۱۵) دستور کشف حجاب زنان را صادر کرد. برای مخالفان کشف حجاب، این پروژه نه تنها غیراسلامی، بلکه بخشی از یک هجوم فرهنگی امپریالیستی تلقی می‌شد که رضاخان خود نیز در این میان آلت دستی بیش نبود. طرفداران کشف حجاب نیز به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شدند. عده‌ای روش‌های وی را تایید می‌کردند (از نظر آنها اعمال فشار حکومتی لازم بود چون چند سال زمینه‌چینی برای متقاعد کردن مردم به نتیجه مورد انتظار و مطلوب منتهی نشده بود و زنان به طور داوطلبانه از کشف حجاب استقبال نمی‌کردند)، گروهی دیگر منتقدانی بودند که خشونت و ظلم صورت گرفته در این اقدام را به عنوان عامل شکست آن معرفی کرده و آن را عامل اصلی واکنش‌های اسلامی دهه ۱۳۲۰/۱۹۴۰ می‌دانند که به تدریج به انقلاب اسلامی منتهی گردید.^{۱۳}



چند اشکال در این روایت موجود است. نخست آن که این روایت از تغییرات صورت گرفته در سیاست‌های رضا شاه در این مورد چشم پوشی می‌کند چون در پاییز سال ۱۹۳۲ (۱۳۱۱) دولت با بی‌چادری یعنی تعویض چادر با هر نوع پوشش تمام قد دیگر، مخالفت می‌نمود.^{۱۴} افضل وزیری در مقاله‌ای در شفق سرخ نوشت که پلیس با خشونت تمام دختران را از رفتن به مدرسه بدون چادر بازمی‌دارد. اداره تحصیلات عمومی در این مورد سختگیری شدیدی دارد به نحوی که اگر یک دختر هفت یا هشت ساله بدون چادر به مدرسه برود، مدیر مدرسه به دستور ریاست اداره تحصیلات عمومی او را از مدرسه اخراج می‌کند ... مردم باید مختار باشند و بتوانند خودشان انتخاب کنند: نه فرمان بی‌چادری صادر کنید و نه مانع راه زنان بی‌چادر شوید ... دولت باید فقط وظیفه دفاع از نظم و ترتیب را برعهده گرفته و زنان را از آزار و اذیت مردان مصون نگهدارد. باید وظایف مردان نسبت به زنان نوشته شده و در مکان‌های عمومی و اتوبوس‌ها نصب شود و پلیس نیز باید ابتدا خودش تلافی‌دار عمل به این وظایف باشد و سپس پیروی از این مقررات را ضروری نماید.^{۱۵}

هنگامی که دومین کنگره زنان شرق در ۲۷ نوامبر تا ۲ دسامبر ۱۹۳۲ در تهران برگزار شد،^{۱۶} شیخ‌الملک اورنگ، که یکی از محارم رضا شاه بود، توسط تیمورتاش، وزیر دربار، به آنجا فرستاده شد تا علیه کشف حجاب که تحت اداره بعضی از زنان پیشنهاد شده بود سخن براند. سه سال بعد در فوریه ۱۹۳۶، همان شیخ‌الملک اورنگ درباره مزایا و منافع کشف حجاب زنان داد سخن سر می‌داد.^{۱۷} بین دسامبر ۱۹۳۲ تا فوریه ۱۹۳۶، تغییری رخ داده بود. در واقع، روایات معاصر مخالفت اولیه دولت با بی‌چادری را در نظر نمی‌گیرند و زمان توجه رضا شاه به کشف حجاب را در هنگام سفرش به ترکیه در ژوئن ۱۹۳۴ - یعنی یک سال قبل از بروز هر گونه علامتی مبنی بر تغییر مواضع دولت و رویکرد به کشف حجاب - می‌دانند.^{۱۸}

در زندگینامه یکی از شخصیت‌های آن دوره آمده است که رضا شاه همواره درصدد انجام کشف حجاب بود، اما از اغتشاشات و آشوب‌های اجتماعی ناشی از آن می‌هراسید. سفر ترکیه او را مصمم نمود تا به هر قیمتی این کار را انجام دهد.^{۱۹} اما بسیاری از منابع معاصر، حاکی از تصویری پیچیده‌تر در درون دولت بودند. به عنوان مثال، عین‌السلطنه در نوامبر ۱۹۳۱ نوشت که رضا شاه در اصل با کشف حجاب و بی‌چادری مخالف بود و این وزیر قدرتمند دربار یعنی تیمورتاش بود که شروع به گسترش اقدامات اروپایی در ایران کرد. او ادامه می‌دهد: «او در بسیاری از این موارد نظیر رفتن زنان به سینماها، گردشگاه‌ها و کافه‌ها موفق بود اما در مورد کنار گذاشتن چادر موفق نشد. دلیل این امر این بود که والا حضرت با بی‌چادر خارج شدن زنان از منزل مخالف بود. اگر به خاطر مخالفت وی نبود، زنان شش سال زودتر بی‌چادر می‌شدند. او [تیمورتاش] در کل موفق نبود. اما

بعضی از مقاصدش تا حدودی تحقق یافتند (به عنوان مثال حجاب در تهران و سایر شهرها فقط به معنی چادر مشکی است و باز بودن صورت، دست‌ها، قفسه سینه و گردن زنان مانعی ندارد. حتی بیجه باعث می‌شود صورت زنان در سایه آن زیباتر و دوست‌داشتنی‌تر به نظر برسد.^{۲۰} در بحث‌های مختلفی که در صفحات شفق سرخ در سال‌های ۱۹۲۹ و ۱۹۳۰ مطرح می‌شدند، اکثریت مقالات که اکثراً توسط مردها نوشته شده بودند، با استخدام زنان در بیرون از خانه و بی‌چادری مخالفت می‌کردند. این نشریه تحت اداره‌ی علی دشتی قرار داشت و از همان آغاز به عنوان یکی از نشریات حامی سردار سپه شناخته می‌شد. این مسئله چندان محتمل نیست که دولت تمایل به پشتیبانی از بی‌چادری داشته است و در عین حال صفحات شفق سرخ در سال ۱۹۳۰ همچنان موضع مخالف بگیرد. حداقل می‌توان حدس زد که نارضایتی‌ها و مخالفت‌هایی در این مورد در داخل و خارج از حلقه‌ی دولت وجود داشت.

علاوه بر این، این روایات از این مسئله غفلت می‌کنند که کشف حجاب زنان در دهه‌ی ۱۹۲۰ به یکی از موضوعات اجتماعی و کشمکش‌های اصلی تبدیل شده بود که نه تنها سیاستمداران مرد، بلکه خود زنان نیز در بحث‌های مربوط به آن مشارکت می‌کردند.

با وجود آنکه در طی سال‌های انقلاب مشروطه، کشف حجاب زنان در دستور کار اصلاح‌طلبان قرار نداشت، اما تغییر بافت اجتماعی باعث مطرح شدن این موضوع گردید.^{۲۱} زنان از طریق مشارکت در فعالیت‌های مشروطه خواهانه، ایجاد انجمن‌ها و برگزاری جلسات میهن‌پرستانه، تأسیس مدارس و برگزاری مراسم فارغ‌التحصیلی برای دانش‌آموزان و نوشتن در مطبوعات و نشریات زنانه، نقش برجسته‌تر و آشکارتری را در عرصه‌های اجتماعی ایفا نمودند. همچنین آنها با آزادی بیشتری به خیابان‌ها می‌آمدند. زنان شهری طبقات میانی و بالاتر، کم‌کم فضاهای محدود خود را گسترش می‌دادند - فضاهایی که حتی از زنان طبقات پایین و طبقه کارگر که به خیابان آمده و به اطراف شهر رفت و آمد می‌کردند نیز محدودتر بودند.

به غیر از این حضور روزمره، زنان طبقات عامه‌ی اجتماع در تعزیه‌های مساجد و بازار نیز حاضر می‌شدند، در سیزده به در به باغ‌ها و فضاهای باز می‌رفتند و برای خنابندان و مراسم‌های مشابه آن نیز به امام زاده زید و مکان‌های مشابه آن رفت و آمد می‌کردند. یکی دیگر از موارد حضور عمومی زنان هنگامی بود که شاه قصد داشت در ملاء عام ظاهر شود که در این صورت زنان نیز برای اظهار اتحاد و دعای خیر یا بالعکس برای نشان دادن خشم و انزجار خود به صورت گروهی در محل حاضر می‌شدند. نوشته‌های عین‌السلطنه تصویر روشنی از این مراسم منظم و همیشگی ارائه می‌دهد. وی با بیش‌بینی یک روز بارانی در اول آوریل ۱۸۹۰، چنین می‌نویسد که: «خدا به حال زنان رحم کند؛

آنها لباس‌های نو و چادرهای نوی خود را آماده کرده‌اند و آرایش‌های زیادی را برای روز سیزده تدارک دیده‌اند؛ تمام اینها به هدر خواهد رفت و خوشگلی آنها به بدگلی بدل خواهد شد. ان شاء الله که بآران نیارد و مردان بتوانند از منظرهٔ زنان بزک کرده در لباس‌های نو لذت ببرند.» وی سپس در گزارش مربوط به آن روز چنین نوشت که در هنگام بازگشت در روز سیزده به همراه برادرش به خیابان لاله‌زار رفته است. «آن قدر زن به باغ لاله‌زار آمده بود که حتی یک جای خالی هم وجود نداشت ... همچنین امیریه و سایر باغ‌ها نیز مملو از زنان و مردان بودند. خیابان‌ها پر از درشکه و مردان و زنانی بودند که با اسب یا پیاده در حال رفت و آمد بودند. تماشای خوبی داشت. روزهای کمی تا این حد تماشایی هستند. ما نیز تماشای کاملی نمودیم و سپس به خانه بازگشتیم.»^{۲۲} او مشاهده کرده بود که در روضه خوانی‌های روزانه در ماه محرم و صفر تعداد زنان شرکت کننده بیش از مردان بوده است.^{۲۳} وی اشاره می‌کند که این تمایل روز افزون در زنها وجود داشت که این مراسم را به عنوان ضیافت در نظر بگیرند، آرایش کرده، حجابشان را کمتر رعایت کرده و خود را بیشتر نشان بدهند. آنها حتی از این موقعیت برای اختلاط با مردان نیز استفاده می‌کردند.

وی با ابراز خشم و غضب زنان نسبت به شاه در انظار عمومی و در ملاء عام مخالف بود، «یک روز شاه را برای بازدید از مسجد سپهسالار، همراهی کردیم. نمی‌دانم دربارهٔ زنان چه بنویسم. ما در بین زنان گرفتار شدیم که تماشای بسیار خوبی بود. آنها چیزهای بی‌معنی و یاوه‌ای بر زبان می‌آوردند ... گاه گاه حرف‌هایی به شاه و همراهان وی می‌گفتند. نمی‌دانم با گذشت زمان چه اتفاقات دیگری رخ خواهد داد.»^{۲۴}

این مشارکت آنها حالت اعتراض‌آمیزی داشت. گروه‌هایی از مردان یا پلیس‌های شهری تجمع زنان را اداره می‌کردند، آنها گاهی در مساجد و مکان‌های مذهبی را به روی آنها می‌بستند یا مانع خروج آنها از شهرهای دروازه‌دار می‌شوند. عین‌السلطنه می‌نویسد که در سیزده به در ۱۳۰۸ (۱۸۹۱) زنان حق خروج از دروازه شهر را نداشتند و در نتیجه اکثر افرادی که در دولاب و دوشان تپه جمع شده بودند را مردان تشکیل می‌دادند. زنان نیز این روز را در باغ‌های مختلف داخل شهر سپری کردند.^{۲۵} در سحرگاه ۲۷ رمضان ۱۳۱۰، تعدادی از روحانیون درهای امامزاده زید را به روی زنان بستند و به تقاضای هزاران زن برای گشودن درها وقعی نهادند و بنابراین زنها بین چندین مسجد مختلف بخش شدند.^{۲۶} کم‌کم این محدودیت‌ها برای حضور زنان در مراسم‌ها و راهپیمایی‌های محرم نیز اعمال گردید، که در ژوئن ۱۸۹۸ زنان از حضور در راهپیمایی عصر تاسوعا منع شدند. اما آنها با جمعیت بیشتری در مراسم روز دهم (عاشورا) شرکت جستند. هنگامی که در رمضان ۱۳۴۲ زنان از شرکت در یک وعظ مهم توسط میرزا عبدالله معروف در مسجد سپهسالار

محروم شدند، خیابان‌های اطراف را پر کرده و فضای بیرونی بهارستان را هسته مرکزی خود قرار دادند. کاری از دست پلیس بر نمی‌آمد. عین‌السلطنه چنین گزارش می‌کند که «زنی را دیدم که فریاد می‌کشید که تا زمانی که همه زنان کشته نشوند از دست ما خلاص نمی‌شوید، زنان همه جا هستند!» عین‌السلطنه گزارشاتی نیز از تغییر مد لباس‌ها، آرایش مو و آرایش چهره زنان درباره ارائه کرده است. وی امین اقدس، یکی از همسران محبوب ناصرالدین شاه، را سردمدار این تغییرات معرفی می‌کند و می‌گوید او روال و رسوم را ایجاد می‌کرد که سایر زنان تراز اول شهری از آنها پیروی می‌کردند.^{۲۷} همچنین گزارشاتی وجود دارند مبنی بر آن که قوانین افتراق و جداسازی جنسیتی (جدا کردن دختران و پسران) در اندرونی سلطنتی با شدت کمتری اعمال می‌شد. عین‌السلطنه در بازدید دوباره‌اش از تهران در سال ۱۹۱۲ پس از گذراندن چهار سال در الموت، چنین نوشت که «لباس درون خانه زنان کاملاً اروپایی شده است و فقط یک چارقد باقی مانده ... که آن هم به زودی از مد خواهد افتاد.»^{۲۸}



کم کم زنان برای گشت و گذار نیز در خیابان‌ها حاضر می‌شدند. به عنوان مثال، بعضی مکان‌های خاص در داخل و حومه شهر تهران به عنوان مکان‌های متداول برای گردش و تفریح عصرگاهی شناخته می‌شدند. بسیاری از این مکان‌ها، در واقع جاهایی بودند که زنان در مناسبت‌های خاص مثل سیزده به در به آنجا می‌رفتند اما در آن زمان زنان به طور روزانه به آنجا می‌رفتند یا روزهای جمعه را در خارج از خانه سپری می‌کردند. این مکان‌ها شامل خیابان امیریه، لاله‌زار، قلهک، تجریش و دربند بودند. بسیاری از باغ‌های خصوصی و سلطنتی نیز (حداقل در بعضی دوره‌های خاص) برای عموم و همچنین زنان باز بوده و مردم می‌توانستند همانند پارک‌های عمومی از آن مکان‌ها نیز استفاده کنند. حضور زنان در این مکان‌ها، بحث‌ها، طنز نویسی‌ها و بررسی‌های دقیق و موشکافانه سایر مردان و زنان را به همراه داشت. بلديه و بعدها آژان‌ها و پاسبان‌ها قوانینی را برای پرهیز از اختلاط زنان و مردان تبیین می‌کردند. به عنوان مثال آنها ساعت حضور زنان و مردان را در این مکان‌ها محدود نمی‌نمودند (مثلاً زنان مجبور بودند باغ ظهیرالدوله را مقارن با غروب آفتاب ترک کنند؛ همچنین آنها گذرگاه‌ها و پیاده‌روهای مجزایی را برای مردان و زنان ایجاد کرده بودند تا از هم جدا باشند. این مسائل گاه باعث بروز مشکلات فکاهی و گاه نه چندان فکاهی می‌شد. یکی از اشراف که برای خودش و دوستانش نیمکت‌هایی را در مقابل باغش تعبیه کرده بود دریافت که این نیمکت‌ها بی‌مصرف و بیهوده هستند چون آن سمت خیابان مخصوص عبور و مرور زنان است. گاه زنان از حضور در این مکان‌های عمومی منع می‌شدند. دکتر استپانیان به منع رفت و آمد زنان به طور نامنظم در خیابان لاله‌زار معترض بوده و اظهار داشته بود این کار باعث شده پلیس با برخی از بانوان مشخص رفتار بدی داشته باشد و بسیاری از آنها دیگر به مطب وی نیایند. در محرم سال ۱۳۴۱، زنان از رفتن به بازار برای تماشای دسته‌های عزاداری محروم شدند، اما آنها اجازه داشتند در اطراف شمس‌العماره حضور یابند که در آن قسمت «آژان‌ها کاملاً مواظب بودند مردان وارد گروه‌های زنان نشوند و جدای از هم باشند.» عین السلطنه با تایید این کار چنین ادامه می‌دهد که «این حکم و دستور بسیار خوبی بود چون دیگر رو نمی‌گرفتند و تمام توجه مردان به آنها معطوف می‌گشت.» همچنین قوانینی هم برای استفاده زنان از درشکه‌های خیابانی در نظر گرفته شده بود.^{۲۹}

بعضی فعالیت‌های اجتماعی جدید نیز بر حوزه‌های قبلی اثر گذاشتند. مجلس در سپتامبر ۱۹۲۲ (محرم ۱۳۴۱) یک روضه سه روزه بر پا نمود اما عین السلطنه درباره آن نوشته است که این مجلس بیشتر شبیه به یک مهمانی و ضیافت ملی بود، «تنها یک تفاوت وجود داشت: زنان حق ورود داشتند، حتی تعداد زنان بیش از مردان بود؛ تمام فضای باغ و تمام خیابان‌های اطراف مملو از زنان زیبا و مد روز بود که چادر ابریشمی به سر کرده و لباس‌های عالی به تن داشتند. آنها وارد می‌شدند،

کمی قدم می‌زدند، جای می‌نوشتند و خارج می‌شدند. و کلا و فکلی‌ها نیز بسیار لذت می‌بردند و تمایلی به اتمام روضه نداشتند.» یادداشت‌های مردان این دوره حاکی از تازگی و نوظهوری چشم‌چرانی و مواجهه با زنان در خیابان‌ها است.^{۲۰}

هنگامی که رفت و آمدها و گردش‌های خیابانی زنان جا افتاد و آنها به انجام آن روی آوردند، شروع به اصلاح و تعدیل پوشش‌های خود نمودند.^{۲۱}

سیدعلی شوشتری که به دلیل مخالفتش با مدارس زنانه در طول انقلاب مشروطه معروف بود، نیز از این بابت ناراضی بود.^{۲۲}

همچنین عرصه دیگری هم وجود داشت که در آن مسئله حجاب که چالش کشیده شده بود. فعالیت‌ها و مراسم اجتماعی زنان شهری باعث همنشینی بیشتر جمع‌های مذهبی مختلف با یکدیگر شده بود. زنان مسلمان و غیرمسلمان پیش از این نیز بر که مشروطیت با یکدیگر فعالیت‌هایی کرده بودند. این فعالیت‌ها جمع‌آوری اعانه برای مجلس، بانک شاهی و مدارس را شامل می‌شد و سه تشکیل انجمن‌هایی نیز انجامیده بود. هر چند زنان غیرمسلمان در عرصه‌های عمومی از قوانین حجاب مسلمانان تبعیت می‌کردند، اما در خلوت حجاب نداشتند یا میزان حجابشان بسیار کمتر بود. به طور خاص، زنان بهایی که در شبکه‌های خانوادگی مسلمانان رفته بودند، شروع به برقراری ارتباط و معاشرت با مردان و بیرون رفتن از منزل بدون روبنده کردند. داستان‌هایی بساور نکردنی درباره زنان بی‌حجاب «بابی» [بهایی] به طرز گسترده‌ای شایع شدند.^{۲۳} زنانی که در دوره مشروطیت انجمن‌هایی را راه‌اندازی کرده بودند مورد این سوءظن قرار داشتند که تحت تأثیر زنان بابی یا بهایی قرار دارند و گرایش به کشف حجاب دارند.^{۲۴}

تعامل با زنان اروپایی و زنان مسلمان روس، یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار بر تغییرات زندگی روزمره بود. به عنوان مثال اقامت چند ساله کسمایی در قفقاز و حتی شاید مهم‌تر از آن، اقامتش در عشق‌آباد و ارتباطش با یک انجمن بهائیان نمی‌تواند بر دیدگاه‌های وی بی‌تأثیر باشد.

پس از آن «تهدید بلسویک‌ها» مطرح گردید! شایعات گسترده‌ای وجود داشت مبنی بر آن که «بلسویک‌ها» در گیلان زنان را ترغیب می‌کنند تا کشف حجاب کرده و به گروه میرزا کوچک‌خان و برنامه‌های اصلاح‌طلبانه او بپیوندند. عین‌السلطنه می‌گوید که زنان از این تلاش‌ها استقبال نکردند، اما اضافه می‌کند که: «به طور قطع وضعیت این گونه نخواهند ماند. فکر می‌کنم وضعیت ایران نیز از الگوی حاکم بر مصر و عثمانی پیروی کند، یعنی حجاب کاملاً از بین نخواهد رفت ولی به شکل یکپارچه نیز دیگر وجود نخواهد داشت.»^{۲۵}

گیلان تنها مکانی نبود که در آن درگیری‌های سیاسی به اختلاف در مورد حجاب زنان تبدیل شده بود. از همان آغازین روزهای ظهور رضاخان و بالا رفتن وی از مسند قدرت، کابوس کشف حجاب توسط مخالفان وی مطرح شده بود. با بروز بحث‌های مربوط به فروپاشی و اضمحلال نظام استبدادی و جایگزینی احتمالی آن با نظام جمهوری، همواره جمهوری خواهان به طرفداری از اقدامات ضد اسلامی نظیر مخلوط شدن و معاشرت زنان و مردان و بی‌حجابی زنان، متهم می‌شدند. زنجیره‌ای از ارتباطات مختلف بین جمهوری خواهی، الحاد، بابت (بهائیت) و طرفداری از روبازی به وجود آمده بود. «مردم شهر» به زنان طرفدار قاجار که در فعالیت‌های ضد جمهوری خواهانه دست داشتند می‌گفتند که لازم نیست از منزل خارج شوید «ما شما را پوشش می‌دهیم». میرزا عبدالله معروف در جمع کثیری از مردم مشتاق که اکثر آنها را زنان تشکیل می‌دادند در مسجد سپهسالار گفت آنچه در کشور در حال وقوع است در اثر تبلیغات بایی‌ها و ملحدان است؛ آنها قصد دارند حجاب را از بین برده و زنان و مردان را با هم بیامیزند. شنوندگان نیز با شعار دادن علیه آنها از وی حمایت و سخنانش را تایید کردند.^{۲۶}

در اوایل دهه ۱۹۲۰ در بعضی محلات به ویژه در محلات شمال تهران، زنان بدون روبنده به خیابان می‌رفتند. عین‌السلطنه در ۲ می ۱۹۲۵ چنین می‌نویسد که: «حجاب زنان امروزی فقط چادر مشکی است؛ دست‌ها، صورت و سینه زنان باز است. به ندرت زنی یافت می‌شود که آنها را به نمایش نگذارد.»^{۲۷} بعضی از زنان به خود جرات داده و بدون چادر بیرون می‌رفتند و به جای آن از ماتوهای بلند و گشاد استفاده می‌کردند. هنگامی که دولت آبادی در سال ۱۹۲۷ از اروپا بازگشت، حتی در محل کارش در وزارت آموزش و پرورش نیز از پوشیدن چادر امتناع نمود که در آن زنان خیلی سر و صدا کرد.

شودشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

بحث‌های مربوط به حجاب در دهه ۱۹۲۰

بحث‌های مربوط به حجاب در دهه ۱۹۲۰ در حوزه‌ها و قلمروهای مختلفی شامل نشریات زنان، مطبوعات عمومی (چاپ شده در داخل و خارج از کشور)، پاسخ‌های روحانیون به این بحث‌ها و شعرها و داستان‌های اخلاقی آن دوره مطرح می‌شدند.^{۲۸}

یکی از موارد آغازین حضور عمومی زنان در بحث‌های مربوط به حجاب در صفحات نامه بانوان بود که توسط شهناز آزاد منتشر می‌شد. او در آن زمان نامی آشنا در حلقه اصلاحات به حساب می‌آمد. او دختر حسن رشیدی بود که با ابوالقاسم آزاد مراغه‌ای ازدواج کرد و برای شکوفه و زبان زنان نیز مطلب می‌نوشت. در ژوئیه سال ۱۹۰۲، او شروع به چاپ نشریه خودش یعنی نامه

بانوان نمود.^{۳۹} او در دو شماره اول این نشریه با طرح مطلب «کفن سیاه» [چادر مشکلی] و شعرهای عشقی، آشکارا از کشف حجاب جانبداری نمود. (۱، ۲۲ (۲۸) ژوئیه ۱۹۲۰، صص ۷-۸؛ ۲، ۱۶ آگوست ۱۹۲۰، صص ۹-۱۰)، همچنین گزارشی از بحث‌های صورت گرفته در پارلمان سوریه درباره حق رأی زنان چاپ کرده بود که در آن بحث کشف حجاب نیز مطرح شده بود. وی که کاملاً مشخص بود مورد حمله قرار گرفته، در سر مقاله شماره سوم (۳، ۴ سپتامبر ۱۹۲۰، صص ۱-۲) بر این نکته تأکید کرد که منظورش از حجاب فقط پوشش خرافه‌گرایی، جهالت و سنت‌پرستی بوده و هیچ‌گاه منظورش چادر و روبنده نبوده است؛ و اظهار داشت که پیام او به طرفداران حق رأی زنان و کشف حجاب این است که تا زمانی که زنان تحصیل نکرده‌اند، چنین آزادی‌هایی مضر خواهند بود. همچنین در این شماره دیگر خبری از شعرهای عشقی نبود. البته استفاده از این حسن تعبیر، یعنی برطرف کردن حجاب خرافات، آن قدرها هم بی‌گناهانه نبود. بدون این تعبیر در جهان زنان (۱؛ ۵ (سپتامبر ۱۹۲۱)؛ ۹-۱۳) نیز استفاده شده بود. سردبیر این نشریه یعنی فخر آفاق پارسا با صراحت چنین نوشت که: «زنان هنوز حق انتخاب لباس خود را ندارند ... آنها هنوز هم از حق استنشاق هوای تازه و آزادی محرومند.» این در واقع یک عقب نشینی تاکتیکی بود. شهناز آزاد و همسرش ابوالقاسم آزاد در سال ۱۹۱۴ انجمنی متشکل از زنان و مردان تأسیس کردند [گروه بانوان و بانوئیان]. در سال ۱۹۲۱، آنها پیشنهاد کردند زنان و مردان محرمانه به طور منظم، هفته‌ای یک یا دو بار با هم ملاقات کنند و درباره موضوعات اجتماعی و اخلاقی بحث و تبادل نظر کنند. همچنین چنین اعلام کردند که این انجمن‌ها می‌توانند از نامه بانوان به عنوان ارگان هماهنگ کننده فعالیت‌هایشان و مطلع شدن از خبرهای یکدیگر استفاده کنند. در سال ۱۹۲۶، آنها گروه هواداران انجمن را راه‌اندازی کردند (جمعیت همدلان). در مقدمه قانون یا اساسنامه این گروه چنین آمده بود که «تمام مشکلات اجتماعی، ادبی، اقتصادی، خانوادگی و حتی سیاسی ایران ناشی از حجاب زنان است که باعث می‌شود نتوانند به اجتماعات وارد شوند.» گروه اولیه به غیر از آزاده‌ها شامل افرادی نظیر فخر آفاق پارسا، بتول رفعت‌زاده، احمد شریفی و عصمت‌الملوک شریفی بود.

یکی دیگر از نشریات زنان به نام پیک سعادت نسوان که در رشت منتشر می‌شد، محافظه-کارتر بودند. این نشریه در شماره دوم خود («مرده باد عادت») از خوانندگان خود برای اشکالات تاییبی شماره اول عذرخواهی نمود و علت آن را مشکلات موجود در کشور عنوان نمود که باعث می‌شوند زنان محجبه نتوانند به چاپخانه‌ها بروند چون مردان با چشمانی پر از حرص به آنها می‌نگرند، «چون آنها مستوره‌اند و هر چیز مستوره‌ای مجهول است و انسان‌ها تمایل دارند مجهولات را کشف

نمایند.» در همان سال این نشریه قصیده‌ای به چاپ رساند و در آن کشف حجاب زنان در ازبکستان را تحسین می‌نمود.^{۴۰}

همانطور که رستم کلایی در صفحات مختلف کتاب *عالم نسوان*، با مستندات فراوان اشاره کرده است. بحث‌های زیادی در مورد این مسئله وجود داشت.^{۴۱} زنان نه تنها برای نشریات زنانه بلکه برای نشریات عمومی نظیر *شفق سرخ* نیز مطلب می‌نوشتند.^{۴۲} در تمام این بحث‌ها موضوع بی‌چادری به شدت بامسئله استخدام زنان در ارتباط بود. مخالفان این موضوع می‌گفتند که بهترین حرفه برای زنان مادری کردن و مدیریت خانه برای همسرانشان است. به نظر می‌رسید مردان از اینکه زنان مشاغل خدماتی خود را رها کرده و به کارهای بیرون خانه بپردازند احساس تهدید می‌کنند. طرفداران این موضوع، به ویژه زنان نویسنده، اعتقاد داشتند زنان در خانه به در می‌روند و شکوفایی کشور بی‌مشارکت آنها امکان‌پذیر نیست.

این بحث‌ها به نوعی حاکی از ظهور نسل جدیدی از زنان بود؛ فارغ التحصیلان اولین مدارس مدرن که بعضی از آنها تحصیلات تکمیلی هم داشتند و به این که فقط مادران و همسرانی تحصیلکرده باشند، قانع نبودند. در طی سال‌هایی که فعالیت‌های مشروطه‌خواهانه صورت می‌گرفت آنها سعی کردند از طریق استخدام و پیدا کردن کار به مشارکت در عرصه‌های عمومی بپردازند. همانطور که سرمقاله *بیک سعادت نسوان* اشاره کرد، آنها احساس می‌کردند چادر مانع استخدام آنها می‌شود. آنها تمایل داشتند پوشیده و مستور باشند اما این کار را به شکل دیگری انجام دهند و انتظار داشتند برادران وطنی‌شان با آنها همکاری کرده و از آرمان‌ها و آرزوهای آنها برای ایجاد ایرانی نو استقبال نمایند. اما مخالفت عمومی مردان تجددخواه نا امید کننده بود. آنها به ویژه از این مسئله ناراحت و عصبانی بودند که دولت از حضور زنان بی‌چادر در مدارس و سایر فعالیت‌های اجتماعی، جلوگیری می‌کرد. خود زنان نیز مواضع گوناگونی داشتند. همه مخالفت‌ها به صورت طرفدار تحصیل / طرفدار استخدام / ضد حجاب یا بالعکس آن نبودند. بعضی از مردان و زنان بر این باور بودند که تحصیل و استخدام زنان منافاتی با حجاب و چادر آنها ندارد. این موضع نیز در نوشته‌های اواخر قرن نوزدهم و دوره مشروطیت دارای پیشینه و سوابق خاص خودش بود. مزین السلطنه نیز در *شکوفه* از همین موضع حمایت می‌کرد. نشریه *نوبهار* به سردبیری ملک‌الشعراء نیز در سال ۱۹۱۴ از همین دیدگاه طرفداری می‌نمود. اما دستاوردهای بعدی و اثرات آنها بر تاریخ دوره پهلوی باعث شد همه مخالفان کشف حجاب در زمره مخالفان «بیشرفت زنان» محسوب شوند و این ایده و صداهای حامی آن از تاریخ ایران کنسار گذاشته شوند.^{۴۳} علاوه بر این برخی از نویسندگان زن و زنان فعال دیگر این بحث را مطرح کردند که تأکید بر بی‌چادری و استخدام،

تأکیدی نادرست بوده است. به طور خاص، مستوره افشار، رئیس یکی از سازمان‌های زنانۀ موفق تهرانی به نام جمعیت نسوان وطن خواه، به این مطلب اشاره کرد که پیش شرط انجام هر گونه تغییری در وضعیت و زندگی زنان، اصلاح قوانین ازدواج است. وی در صفحات نشریۀ جمعیت نسوان وطن خواه و شفق سرخ و سایر نشریات و جرید دربارۀ این موضوع مطلب می‌نوشت و از طریق ارسال چندین درخواست به مجلس در این مورد به تلاش پرداخت.^{۴۴} حمایت وی از قوانین مربوط به سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۸، بیش از آن که نشان دهنده پذیرش پیشنهادات و آرای زنان توسط دولت باشد، بیانگر موفقیت وی بود. این مسئله که بعضی از زنان به مردان حکومتی به ویژه کسی که هر روز بر قدرتش افزوده می‌شد، یعنی رضاخان روی آوردند از همان سال ۱۹۲۱ روشن بود. به طور مثال، فخر آفاق پارسا می‌گفت که «زنان ایرانی برای کسب آزادی و حقوق پایمال شده خویش به یک انقلاب نیاز دارند و آن انقلاب به دست مردان رخ خواهد داد... بنابراین برای دستیابی به اهدافمان باید حامیانی را برای خودمان به دست آوریم نه از طریق خشونت و تهدید بلکه از طریق تعقل و استدلال مسالمت‌آمیز! حال اگر شما این مسئله را تملق و چرب زبانی می‌دانید، خود دانید!» اما به زودی روشن شد که ارتباط با دولت مرکزی چالشی دشوار در مبارزه زنان است.



کنگره نسوان شرق در سال ۱۹۳۲ نقش مهمی را در تکامل جمعیت زنان وطن‌خواه (که میزبان کنگره بود) ایفا نمود و باعث تغییرات زیاد و بروز شکل جدیدی از بحث‌هایی شد که زنان دنبال می‌کردند، ریاست این انجمن که در سال ۱۹۳۲ تاسیس شد پس از مرگ بنیانگذار و رئیس اول آن محترم خانم اسکندری (وفات. ژوئیه ۱۹۲۴) به مستوره افشار محول گردید. کمی پس از کنگره سال ۱۹۳۲، انجمن به کلیه فعالیت‌های خود خاتمه داد. روایت معمول درباره این تعطیلی بر سیاست‌های سرکوب‌گرانه رضاشاه تأکید می‌کند که هم ناظر بر کشف حجاب اجباری بود و هم توقیف کردن کلیه نشریات، اتحادیه‌ها و سازمان‌ها، شامل نشریات و انجمن‌های زنانه، را در بر می‌گرفت. این روایت از این مسئله غفلت می‌کند که چیزی بیش از زورگویی و استبداد در این میان وجود داشت و آن اینکه خود زنان نیز در مورد برخورد با مسئله کشف حجاب و همچنین دولت مرکزی و مستبد رضا خان به چند دسته تقسیم می‌شدند و اختلاف نظر داشتند.

تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهای مربوط به مسئله کشف حجاب، کاملاً از کنگره نسوان شرق به گوش رسیده و مشهود بود. تعدادی از زنان ایرانی در حمایت از کشف حجاب به عنوان گامی ضروری در جهت پیشرفت زنان، سخن گفتند. دیگرانی نیز در مورد پیشرفت صحبت کردند اما با کشف حجاب مخالف بودند. مسائل سازمانی در صورت جلسات کنگره چندان مشخص و واضح نبودند اما بعدها خاطرات و زندگینامه‌های بعضی از شرکت‌کنندگان و برخی جزئیات درباره آنچه در کنگره ارائه شد، از بروز اختلافات و شکاف‌هایی حکایت می‌کنند. محل برگزاری سمینار نیز دوباره تغییر کرد. اولین جلسه در یک مدرسه دخترانه خصوصی به نام «عفتیه» برگزار شد، جلسات دوم تا پنجم در اقامتگاه شخصی ریاست جمعیت زنان وطن‌خواه یعنی خانم مستوره افشار برگزار و جلسه پایانی در سالن اجتماعات وزارت آموزش. این تغییر مکان‌ها نشان دهنده این بودند که دولت قصد دارد فعالیت‌های زنان را تحت کنترل خود قرار دهد. اگر چه این کنگره توسط جمعیت زنان وطن‌خواه برگزار می‌شد اما دولت به شکلی روز افزون، نقش مداخله‌گرانه‌ای را ایفا می‌کرد. علاوه بر اورنگ که در جلسات برنامه‌ریزی در اوایل نوامبر ۱۹۳۲ نیز حاضر شده بود، همسر تیمسار عبدالرضا افخمی (معاون رئیس شیر و خورشید سرخ که البته نام وی در اسناد نیامده است)، و خانم عفت‌الملوک خواجه‌نوری، نماینده شاهزاده شمس پهلوی، به خانه مستوره افشار رفتند تا به گروه برنامه‌ریزی خوشامد گفته و ادای احترام نمایند. نور حماره از لبنان، حنیفه خوری از مصر و سعیده مراد از سوریه در اوایل نوامبر جهت هماهنگی و سازماندهی کنگره به ایران وارد شدند. تیمورتاش وزیر دربار، با هیئت نمایندگی دیدار کرد و مراتب پشتیبانی دولت از کنگره و «رهایی زنان» را به

اطلاع ایشان رسانید.^{۴۵} اورنگ به طور رسمی در تاریخ ۲۷ نوامبر کنگره را افتتاح نمود و خانم افخمی که اینک او نماینده شاهزاده شمس بهلوی بود، به اطلاع همگان رسانید که شاهزاده توافق کرده‌اند که ریاست افتخاری کنگره را بر عهده بگیرند.^{۴۶} وی در ادامه به تعریف و تمجید از رضا شاه و تلاش‌های وی در جهت احیای ملت ایران و بهبود وضعیت تحصیل و رفاه زنان ایرانی پرداخت. پس از وی مستوره افشار روی صحنه رفت. طبق اظهارات نورالهدی منگنه، یکی از زنان پیشتاز در زمینه فعالیت‌های حقوق زنان و عضو هیئت مدیره جمعیت زنان وطن خواه، این سخنرانی آن چیزی نبود که توسط انجمن برنامه‌ریزی شده بود. او با تلخی چنین بیان کرده است که:

ما کمیسیون‌های مختلفی را [در درون جمعیت زنان وطن خواه برای پرداختن به سازماندهی کنگره] ایجاد کرده بودیم. اما مستوره خانم در غیاب کمیسیون‌ها [و به شکل پشت پرده] به مذاکره می‌پرداخت. چندین بار به او خاطر نشان کردم که او بدون مشاوره با کمیسیون‌ها و بدون اطلاع دادن به سایر زنان دست به عمل می‌زند و اینکه تمام زنانی که اعضای کمیسیون‌ها هستند از این رفتار وی آزرده خاطر و ناراحت هستند ... پس از تشکیل جلسه کنگره ... گزارش خانم مستوره افشار درباره فعالیت‌ها و دستاوردهای مثبت جمعیت زنان وطن خواه نبود. اعضای جمعیت ناراضیتی خود را به صورت مهممه و زمزمه ابراز می‌داشتند و می‌گفتند: «این گزارش هیچ ارتباطی به ما ندارد؛ چرا او درباره فعالیت‌ها و خدماتان صحبتی نمی‌کند؟ چرا او از بنیان‌گذاران انجمن یعنی افرادی مثل خانم اسکندری و خود شما (منظورشان خود من بودم) قدردانی نمی‌کند؟» پس از این گزارش غیرواقعی، خانم مستوره افشار که وجه شخصی آن بر منافع عمومی انجمن می‌چربید. تمام اعضای کوشا و فعال انجمن از جمله خود من که بار سنگین کارهای انجمن را بر عهده داشتیم، دلسرد شدند و استعفا دادند. پس از آن، دیگر کسی وجود نداشت که بتواند با استواری و ثبات قدم، اهداف انجمن را دنبال کرده و با تلاش و بیگیری فراوان آن را بر پایه‌ای محکم و سودمند دوباره بنیان گذارد و به همین دلیل، انجمن از هم گسیخت.^{۴۷}

محتوا و مضمون «گزارش دروغین خانم مستوره افشار» چه بود که باعث این همه هیاهو و یاس و ناامیدی شد؟ او به جای «فعالیت‌ها و دستاوردهای مثبت جمعیت زنان وطن خواه» به چه مطلبی پرداخت؟ سخنرانی افشار در نخستین روز این کنگره بر از تحسین و تقدیر و طرفداری از موقعیت زنان ایرانی در دوره رضا شاه بود. او از یک طرف وضعیت زنان ایرانی را با سایر زنان شرقی و از طرف دیگر آن را با وضعیت اسف بار دوران قبل از «طلوع درخشان» دوره بهلوی مقایسه کرد. در طول این کنگره، اگر چه بسیاری از زنان ایرانی از این موقعیت برای انتقاد از دولت ایران و بیان خواسته‌های خود استفاده کردند، اما دیگران بیشتر به نمایش دستاوردهای دولت رضا شاه پرداختند و از وی تعریف و تمجید کردند. هنگامی که اختلاف نظری در میان زنان ایرانی (در

مورد موضوعاتی مثل کشف حجاب یا اعزام زنان به خارج از کشور برای تحصیل) رخ می‌داد، اورنگ مداخله و سمت و سوی بحث را به طرف سیاست‌های دولتی معطوف می‌کرد.^{۴۸}

اگرچه اورنگ موفق نشد زنان را از صحبت کردن درباره کشف حجاب، در زمانی که هنوز جزو سیاست‌های دولت قرار نگرفته بود، باز دارد اما حداقل توانست یک جناح از این جنبش را تحت پوشش دولت درآورد. آیا این امکان وجود دارد که تغییرات به وجود آمده در سیاست‌های دولت در زمینه کشف حجاب در اثر اقدامات همین زنان باشد؟ تاریخ معاصر مخالفان و دگراندیشان که در سازمان‌های زنانه مشغول به فعالیت بودند نه تنها رضا شاه را مسئولیت عملیات کشف حجاب می‌دانند، بلکه زنانی همچون مستوره افشار، هاجر تربیت و صدیقه دولت آبادی را خائنین به نهضت زنان مستقل و آلت دست رضا شاه معرفی می‌کند.^{۴۹} کانون بانوان، سازمان زنانه‌ای بود که در ماه مه ۱۹۳۵ با حمایت وزارت آموزش تاسیس گردید، تا به هدایت و رهبری مبارزات زنان در مورد کشف حجاب و دیگر مسائل مربوط به زنان بپردازد. سازمان یک سازمان کشوری و حکومتی بود که بر روی بقایای کلیه سازمان‌های مستقل زنانه قبلی ایجاد شده بود. اما به سختی می‌توان زنی مثل دولت آبادی را آلت دست حکومت دانست. او از اواخر دهه ۱۹۱۰ با بازگشایی مدرسه و انتشار نشریات مختلف فعالیت‌های خود را آغاز نمود. وی در سال ۱۹۲۳ برای ادامه تحصیل به اروپا رفت و در کنگره ائتلاف بین‌المللی برای حق رأی زنان در پاریس در سال ۱۹۲۶ به عنوان نماینده جمعیت زنان وطن خواه شرکت نمود، و در مراجعتش به ایران در سال ۱۹۲۷ در مدارس دخترانه تهران - سال‌ها قبل از آن که کانون بانوان پا به عرصه بگذارد - مشغول به کار شد. او پس از کنار گذاشته شدن رضا شاه از سلطنت در سال ۱۹۴۱ و تا زمان مرگش در سال ۱۹۶۱ به فعالیت‌های خود ادامه می‌داد. اما روایت متقاعد کننده‌تری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد برای یک مقطع زمانی خاص، خط سیر و روند حرکتی او و دولت بر هم منطبق شدند.^{۵۰} به همان اندازه که می‌توان گفت دولت از دولت‌آبادی استفاده کرده، می‌توان گفت دولت آبادی نیز از دولت بهره گرفته است.^{۵۱} هاجر تربیت به یاد می‌آورد که هنگامی که در سال ۱۹۳۲ از وی خواسته شد تا ریاست دارالمعلمات را برعهده بگیرد، به او دستور داده شد حتی در داخل محوطه دانشکده نیز از چادر استفاده کند چون همه دختران مجبور به انجام این کار بودند. او شروع به مذاکره با والدین دختران نمود تا آنها را متقاعد سازد که دخترانشان در داخل محوطه دانشکده به جای چادر از یک یونیفرم مشکی قابل قبول استفاده کنند. این اقدام وی توسط مدارس دخترانه دیگر نیز پیگیری شد.^{۵۲} جالب تر آن که وی می‌گوید که در ماه مارس ۱۹۳۵ تعدادی از همکارانش را تشویق کرده بود تا بدون چادر به دانشکده بیایند و به خود دختران محصل نیز اجازه داده بود که این کار را انجام دهند. او

روایت مربوط به تشکیل کانون بانوان را به این صورت بیان می‌کند: «در آوریل / می (اردیبهشت) سال ۱۹۳۵، از وزارت آموزش درخواست مجوز تاسیس یک انجمن زنان به نام کانون بانوان را نمودم. با این درخواست موافقت شد.»^{۵۳} او پیش از آن که دولت وی را برکنار کرده و دولت آبادی را جایگزین نماید، نخستین رئیس این کانون بود. اینکه رضا شاه طی یک اقدام نادر در سخنرانی خود در ۱۷ دی ۱۳۱۴ از وی نقل قول کرد، حاکی از آن است که اقدامات و فعالیت‌های وی از نظر دولت مهم بوده‌اند. رضا شاه سخنان خود را به این صورت آغاز کرد که، همان طور که خانم تربیت اشاره کرده‌اند، زنان این کشور نتوانسته‌اند قابلیت‌های ذاتی خود را بروز دهند چون از جامعه کنار گذاشته شده بودند.^{۵۴} به بیان دیگر، قدرتمندترین مقام کشور تایید اثرات مثبت اقدامات جسورانه خود در مورد آزادسازی زنان ایرانی را در سخنان یک زن جستجو و به آن استناد کرد.

من سعی ندارم این داستان را وارونه جلوه داده و کارهای انجام شده توسط زنان را بر اقدامات دولتی تاثیرگذار بدانم. ما به تبیین یک ارتباط ظریف‌تری بین فعالیت‌های زنان و دولت نیازمندیم. همان طور که صفحات مختلف نشریه شکوفه ادعا می‌کنند، نوشته‌ها و اقدامات زنان در دهه ۱۹۲۰ نشان می‌دهند و بحث‌های ارائه شده در کنگره ۱۹۳۲ تایید می‌کنند، نه تنها زنان ایرانی در دهه ۱۹۳۰ در مورد نحوه ارتباط با حکومت مستبد رضا شاه به چند دسته تقسیم می‌شوند، بلکه در مورد مسئله کشف حجاب - برخلاف اصلاح قوانین ازدواج و طلاق و تحصیلات زنان - یک شکاف عمیق بین خود زنان ایرانی وجود داشت که حداقل به دوره انقلاب مشروطه بازمی‌گشت.



تأکید من بر شکاف موجود بین زنان از این جهت است که پس از منع رسمی استفاده از چادر، نه تنها خشونت نیز به عنوان یک عامل حکومتی وارد معرکه شد، بلکه یک شکاف برطرف نشدنی نیز بین زنان به وجود آمد. دختران از رفتن به مدرسه منع و در خانه‌ها محبوس شدند. زنان معلمی که نمی‌خواستند کشف حجاب کنند یا استعفا دادند و یا از کار اخراج شدند - که فضا را برای حضور زنان دیگر مهیا نمود.^{۵۵} مدارس دخترانه که معمولاً محلی برای برگزاری جلسات عمومی زنانه بودند و در آنها به جز محصلان و معلمان سایر زنان شهروند نیز به عنوان «خواهران وطنی و نوعی» گرد هم جمع می‌شوند، حال محل بروز اختلاف و شکاف بود. همان طور که بعدها زنانی که کشف حجاب را پذیرفتند اشاره کردند، مدارس ناگهان «خالی» شدند. البته معنای خالی شدن این نیست که هیچ کس دیگری در آنجا حضور نداشت و کاملاً خالی شدند، چون حداقل خود زنانی که این مسئله را گزارش کرده‌اند برای مشاهده و گزارش این خالی بودن، در آنجا حضور داشته‌اند. بلکه منظور این است که از زنانی خالی شد که نمی‌خواستند (یا به دلیل فشارهای پدران، برادران و شوهرانشان، نمی‌توانستند) کشف حجاب نمایند. اما پایگاه‌های زنان که خواهران وطنی و نوعی در آن جمع بودند و کشف حجاب را پذیرفتند از «خواهران دینی» که دیگر به مدرسه بازنگشتند، خالی شد. در فضای قبلی تمام زنانی که تحصیلات جدید می‌خواستند، قصد فرار از ازدواج اجباری را داشتند، قصد حرفه‌ای شدن و یاد گرفتن یک تخصص خاص را داشتند، تمام آنهایی که اصلاح قوانین ازدواج و طلاق را با روحیه اصلاح طلبانه اسلامی سازگار می‌دیدند، فرصت فعالیت و مشارکت داشتند. تمام این اصلاحات از نظر اسلامی قابل پذیرش بودند، اما در مورد کشف حجاب مسئله به این شکل نبود. عملیات کشف حجاب که توسط دولت به اجرا درآمد، بعضی از افراد را از این پایگاه عمومی خارج کرد. همانند سایر اقدامات رضا شاه، مدرنیته و تجددگرایی وی نیز فقط با مدرنیته‌ای توافق داشت که به اسلام مرتبط نبوده و با ایران‌گرایی یا ایرانیت پیش از اسلام مطابقت داشته باشد.^{۵۶} لباس زنان آن قدر از نظر دولت مهم بود که در بیانیه‌های دهه ۱۹۳۰ بارها و بارها از آن تحت عنوان لباس تجدد نسوان یاد شد.^{۵۷} آن دسته افرادی که قصد داشتند جستجو و کاوش خود برای رسیدن به مدرنیته یا تجدد را با ارائه شکل دیگری از اسلام توأم کنند، انگ سنتی و ضد تجدد بودن را بر پیشانی خود یافتند - هویتی که تنها در دهه اخیر تغییر یافته است. این فرایند معنای مدرنیته، ایرانیسیم و اسلام را دستخوش تغییر کرد. مدرنیته ایرانی به شکلی روز افزون معنایی غیراسلامی (و نه لزوماً ضد اسلامی) پیدا کرد. سکولاریسم و ناسیونالیسم ایرانی به شکلی انتقادی از طریق حذف سایر گونه‌های مدرنیته، یعنی از جمله آن گونه‌ای که تلاش می‌کرد. پیوندی با ناسیونالیسم و تشیع برقرار کند، تغییر شکل داد.

روایات متداول در این دوره با تمرکز بر مسئله خشونت یا مسئله درگیری‌های موجود بین حکومت و سردمداران روحانیت در مورد اختیارات و قدرت‌های اجتماعی، خود ظهور و پیدایش مدرنیته را به عنوان بخشی از طیف عوامل تاثیرگذار بر ایجاد سکولاریسم در مدرنیته به حساب می‌آورند. در مقاله دیگری این بحث را بیش کشیده‌ام که «شکاف بین سنت‌گرایان و تجددگرایان ... در واقع در اثر مجموعه‌ای از سیاست‌های حکومتی که توسط رضا شاه اعمال شد و همچنین عکس‌العمل پایگاه‌ها و عناصر مذهبی و روحانی به آن سیاست‌ها بود ... دوبار، یک بار در دهه ۱۹۳۰ و یک بار دیگر در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، دولت پهلوی تمام فعالیت‌های زنان را ممنوع کرده و مسائل مربوط به زنان را به نفع خود مصادره نمود. در عوض، در هر کدام از این دوره‌ها، گروه روحانیون نیز با هر گونه تغییر در وضعیت اجتماعی زنان مخالفت می‌کردند و در نتیجه آزادی خواهی زنان را به عنوان مسئله‌ای غیراسلامی و فاسد می‌شناختند که توسط دولت حمایت می‌شود. در نتیجه تجددگرایی و تشیع هر کدام حوزه‌های قدرت و اقتدار مربوط به خود را به وجود آوردند و باعث شدند اسلام و فمینیسم به صورت مفاهیمی مانع‌الجمع و گردنیامدنی مطرح شوند.»^{۵۸} مطلبی که در بحث‌های گذشته‌ام به آن اشاره نکردم این بود که خود سازمان و عناصر فعال در حوزه زنان نیز در این پیکربندی‌ها و تغییر شکل دادن‌های مجدد نقش داشتند. در واقع، فمینیسم به یکی از اصلی‌ترین عوامل مشخص‌کننده سکولاریسم ایرانی بدل شد. شاید بیش از هر مسئله فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دیگر، مسائل مربوط به حقوق زنان - آن چنان که عبارات «لباس مدرنیته» و «لباس تمدن» نشان می‌دهند - نشانگر و مشخص‌کننده سکولاریسم و تجددگرایی (مدرنیته) باشند. فمینیسم به حجابی تبدیل شد که باعث شد نوعی از مدرنیته از طریق خروج از اسلام به چیزی فراتر از مدرنیته تبدیل شود که در آن عقب‌افتادگی و مذهب به واسطه سکولاریسم که «دیگری»^{۵۹} ایندو به شمار آمد، یکسان شدند...^{۵۹} به نظر من همین میراث تاریخی است که باعث بروز ترس‌های فعلی از آلوده شدن سکولاریسم و فمینیسم با مذهب شده است.

یکی از نتایج این فرایند این است که مسائل مربوط به زنان، همان طور که در مورد تضادهای مربوط به (کشف) حجاب مشاهده شد، در زمره مسائلی هستند که نمی‌توان در آنها به یک نظر واحد دست یافت. نه تنها آن دسته از افرادی که با خاتمه دادن به کلیه فعالیت‌های زنان و پذیرش قیومیت و سرپرستی حکومت مخالف بودند (مثل نورالهدی منگنه) کنار گذاشته شده و محکوم شدند، کسانی هم که با کشف حجاب مخالف بوده و حاضر به پذیرش آن نبودند، به خانه‌های خودشان فرستاده شدند. این شکافی است که تنها دستاوردهای اخیر توانسته‌اند آن را به چالش کشیده و تغییر دهند. امروزه دوباره گفتگوهای همکاری و فعالیت‌های مسالمت‌آمیز بین زنان اسلامی

و سکولار در حال شکل‌گیری است. فعالیت‌های زنان اسلامی در ایران امروز محصول دوره‌های گذشته است. آنها، هم از نظر اجتماعی و هم در حوزه‌ی مربوط به مسائل زنان، شاهد نتایج چندین دهه تغییر و تحولات اجتماعی - فرهنگی هستند. آنها مسائلی را مطرح می‌کنند که از نظر خودشان کاملاً اسلامی هستند، اما شاید مادران‌شان آنها را غیراسلامی تلقی می‌کنند.

ظهور یک موقعیت کاملاً آشکار فمینیستی از درون جنبش اسلامی در دهه‌های گذشته در ایران، در واقع جدایی آشکاری است از دیدگاهی که اسلام و مدرنیته را دو موضوع جدا و مجزای از هم می‌دانست. این گروه‌ها با گشودن حوزه‌های مختلف تعبیر اسلامی به ناباوران و غیرمسلمانان، از طریق تکیه کردن بر کیفیت‌های مختلف زنان و مردان در تمام زمینه‌ها و همچنین از طریق تمایز بخشیدن بین تفاوت‌های خدادادی زنان و مردان و تبعیضات اجتماعی و فرهنگی توانستند فضا را برای گفتگو و ائتلاف بین زنان اسلام‌گرا و زنان فمینیست سکولار باز نمایند و به شکاف شصت ساله‌ای که در آن هر کدام از این دو گروه، طرف دیگر را دشمن خود می‌پنداشت، خاتمه دهند.

نتیجه‌گیری

هدف از بررسی تاریخچه سکولاریسم، ناسیونالیسم و فمینیسم در این مقاله این نبود که داستان و روایت دوره‌ای طلایی را بازگو کنم که در آن زنان با هم متحد بودند و سپس بین آنها شکاف و اختلاف بیش آمد، به امید آن که کسی بتواند دوران جدید اتحاد و همدلی را بازسازی کند. اما اگر اسلام، سکولاریسم، ناسیونالیسم و فمینیسم از نظر تاریخی با ارتباطات متغیری با هم تعریف شده‌اند، هیچ دلیلی وجود ندارد که نتوان صورت‌بندی جدیدی از این مفاهیم را تصور نمود.^{۶۰}

اگر نهضت، انقلاب و دولت اسلامی که در سال ۱۳۵۷ تشکیل شد، محدودیت‌هایی را جهت ابراز وجود سکولاریسم و فمینیسم ایرانی اعمال نمودند، در واقع فرصت‌هایی را نیز برای ارائه شکل جدیدی از مدرنیته فراهم کردند. اگر به اسلام به عنوان نقطه مقابل مدرنیته و سکولاریسم نگریسته شود، امکان تشخیص این پدیده‌های نوین از بین رفته و جلوی تشکیل ائتلاف‌ها گرفته می‌شود.^{۶۱}

همچنین این مسئله باعث جدایی اسلام از سکولاریسم، دموکراسی و فمینیسم می‌شود.

نکاتی که از طریق بحث درباره‌ی فمینیسم و اسلام‌گرایی به آنها اشاره کردم در مورد بررسی مجدد ناسیونالیسم ایرانی و اسلام‌گرایی نیز صادق هستند و شاید بتوانند در این حوزه‌ها نیز باب جدیدی را برای گفت و گو بگشایند.

* این مقاله با عنوان:

Authority and Agency; Re-visiting Women's Activism during Riza shah's period.

در سمیناری که در ۱۹ و ۲۰ سپتامبر ۲۰۰۳ در آمستردام برگزار شد. ارائه گشت سمینار تحت عنوان زیر برگزار شد:

The Triumphs and Travails of Authoritarian Modernism in Turkey and Iran: Twentieth – Century Turkish and Iranian Histories from Below.

خانم نجم‌آبادی همچنین تقدیر و تشکری را در آغاز نوشته آورده بودند که متن آن چنین است: سیاست‌گذاری و تشکر فراوان خود را نثار دوستان، همکاران و کتابدارانی می‌نمایم که کمک‌هایشان برای دسترسی به اطلاعات آرشیوی استفاده شده در این مقاله برایم حیاتی بود: آذر اشرف، هما هودفر، غلامرضا سلامی و متیو اسمیت. ایشان همچنین یادآور شده‌اند که از گفت و گوهای صورت گرفته با کامران امین و پروین پایدار در مورد بسیاری از موضوعات مورد بحث در این مقاله. بهره بسیار برده‌اند.

۱. ادبیات مربوط به مدرنیته ایرانی و سیاست‌های مربوط به آن بسیار فراوان است. به نظر اینجانب مواردی که در ادامه مطرح می‌کنم بسیار مفید و مؤثر می‌باشند.

Fariba Adelhah, *Being Modern in Iran*, tr. Jonathan Derrick (London: Hurst & Co., 1999), Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the west: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (New York: Simon and Schuster, 1985).

و بسیاری از نوشته‌های محمد توکلی طرفی:

Mohamad Tavakoli-Targhi, *Emergence of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran* (Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1988), and *Refashioning Iran: orientalism, Occidentalism and Historiography* (New York: Palgrave, 2001)

۲. به عنوان مثال خانم هایده مقیسی، جامعه‌شناس فمینیست ایرانی و عضو فعال جامعه بانوان چنین مطرح می‌کنند که: «به اعتقاد من، چیزی که امروز در ایران در حال وقوع است، نمی‌تواند گواه مشروعیت اسلام سیاسی به عنوان یک راه‌حل بومی برای مشکلات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ناشی از تجربه مدرنیته و سیاست‌ها و خط‌مشی مربوط به آن باشد. این مسئله به نوعی دنباله جنگ بین سنت و مدرنیته است که از عصر مشروطیت تا زمان حال همواره با فراز و نشیب‌های فراوان در زندگی اجتماعی ایران وجود داشته است.» هایده مقیسی، «زن، تجدد و اسلام سیاسی» ص ۹۸-۱۱۴، مجموعه مقالات نهمین کنفرانس سالانه مجمع مطالعات زنان ایرانی، واشنگتن دی.سی، ۲۶-۲۸ ژوئن، ۱۹۹۸، نه نقل از صفحات ۱۰۱ و ۱۰۲.

۳. برای مشاهده دو مقاله درباره تمایلات مشابه در سایر جوامع انسانی و همچنین درباره اثرات فناوری‌های جدید بر روی این دستاوردها به مقالات زیر رجوع کنید:

Charles Kurzman, "Liberal Islam: Prospects and Challenges," and Dale Eickelman, "the Coming Transformation of the Muslim World," both in *Middle East Review of International Affairs* 3, 3 (September 1999) at www.biu.ac.il/SOC/besa/meria.html.

۴. اگرچه منظور داشتن زنان غیرمسلمان در دسته‌بندی‌های خواهران وطنی و خواهران نوعی میسر بود ولی می‌توانست مخاطرات خود را هم داشته باشد.

۵. این نامه همچنان ادامه دارد و مفصل است. برای مشاهده متن کامل آن به نشریه حیل‌المتمین (نسخه تهران) شماره ۱۰۵، ۲۲ (رجب ۱۳۲۵/اول سپتامبر ۱۹۰۷) صفحات ۴ الی ۶ چاپ مراجعه فرمائید. همچنین بنگرید به صص ۶۵ تا ۷۰ کتاب مهرانگیز فلاح و افسانه نجم‌آبادی تحت عنوان:

Bibi Khanum Astarabadi and khaunm Afzal Vaziri: Pioneering Mother and Daughter for Women Education and Right in Iran

(نیویورک، ۱۹۹۶) مراجعه نمایید. برای دیدن مباحث مشابه به نامه‌های بی‌بی خانم آسترآبادی در همان کتاب مراجعه کنید. این الفاظ و معانی در نوشته‌های زنان در مطبوعات مشروطه خواه آن دوره متداول بودند.

۶. محمد توکلی طرقي با توجه به گردآوری مستندات فراوان چنین اظهار می‌کند که در قرن نوزدهم، زنان اروپایی و ایرانی / مسلمان در واقع «زمینه مجادلات و مشاجرات فرهنگی و سیاسی» بوده‌اند. به نقل از صفحه ۷۴ از مجله Radical America، شماره ۲۴ (۱۹۹۰)

۷. به عنوان مثال به شماره‌های زیر مراجعه کنید: شکوفه ۱، ۱۴ (۳۱ اگوست، ۱۹۱۳)؛ ۱، ۱۵ (۲۱ سپتامبر ۱۹۱۳)؛ ۳-۴، ۵ (۲۲) (۱ فوریه ۱۹۱۴)؛ ۱-۲، ۶ (۲۳) (۱۶ فوریه ۱۹۱۴)؛ ۴، ۷، ۲۴ (۲۴) (۲ مارس ۱۹۱۴)؛ ۳.

۸. برای اطلاعات و منافع بیشتر به مقاله حامد الگر تحت عنوان *Chador in Islamic Persia*، صفحات ۶۱۰-۶۱۱ از دایره المعارف ایرانیکا، مجلد IV (لندن، Routledge and Kegan Paul، ۱۹۹۰) مراجعه کنید.

۹. برای مطالعه تاریخچه کاملتری از طرفداری مردان از کشف حجاب به عنوان مقیاسی برای توسعه و پیشرفت زندگی زنان در ایران در قرن نوزدهم، به مقاله کامران امین به عنوان *The Attention of the Great Father: Reza Shah, "The Woman Question", and the Iranian Press, 1890-1946*

(۱۹۹۶) مراجعه کنید. همچنین می‌توانید به مقاله فرزانه میلانی تحت عنوان *Voices of Iranian Women Writers Imagining Western Women* (دانشگاه سیراکوز، ۱۹۹۲)؛ توکلی طرقي

و «زنی بود، زنی نبود» در نشریه نیمه دیگر ۱۴، بهار ۱۹۹۱: ۷۷-۱۱۰. نیز مراجعه نمایید. برای مشاهده از چیزی که زنان از آن تحت عنوان کشف حجاب در این دوره طرفداری می‌کردند به عکسی از افضل امیری، ص ۲۸، در کتاب *ملاج و نجم‌آبادی تحت عنوان بی‌بی‌خانوم آستر آبادی و خانم افضل وزیري یا عکسی از صدیقه دولت آبادی در کتاب نماها، نوشته‌ها و یادها* نوشته مهدخت صنعتی و افسانه نجم‌آبادی (نیویورک، نگارش و نگارش زن، ۱۹۹۹)، جلد سوم، ص ۱۱۶ مراجعه کنید.

۱۰. برای مشاهده بحثی در این ارتباط به مقاله ارائه شده‌ام در انجمن مذهب آمریکا، ۲۳ نوامبر ۱۹۹۹ و نسخه کوتاه شده آن در نشریه *Social Text*، ۶۴، (۲۰۰۰)، ۲۹-۴۵، مراجعه نمایید.

۱۱. یاسمین رستم کلایی اظهارات مشابهی را در مقاله ارزشمند خود تحت عنوان *Expanding agendas for the 'new' Iranian Woman: Family law, Work and Unveiling of Modern Iran*، ویرایش شده توسط استفانی کرونین (لندن، ۲۰۰۳) ارائه نموده است.

۱۲. خط آهن سراسری در ایران نیز از دیگر نمادهای برجای مانده از این دوره است. در حالی که ساخت خط آهن یک دستاورد موفقیت‌آمیز تلقی می‌گردد، اما کشف حجاب رویکردهای مختلفی را به همراه دارد، عده‌ای آن را یک دستاورد می‌دانند، گروهی دیگر آن را یک اقدام ننگین دانسته و عده دیگری آن را فاجعه‌ای بزرگ می‌خوانند.

۱۳. علاوه بر چندین مجموعه خاطرات شخصی، سه مجموعه مستند از احکام حکومتی، یادداشت‌ها و گزارش‌های مربوط به داستان کشف حجاب به چاپ رسیده‌اند که امکان بررسی و ارزیابی مجدد تاریخ این عملیات را به صورت عمیق و

جزیی فراهم می‌کنند. برای دستیابی به مستندات کاملی از منابع موجود به کتاب *The Attentions of the Great Father* نوشته‌ی امین مراجعه نماید. برای آگاهی از یک بحث جدید درباره‌ی عدم امکان دسترسی و دستیابی به حقوق زنان بدون اقدامات شدید رضاخان به مقاله‌ی شیرین مهدوی تحت عنوان *Reza Shah Pahlavi and Women: A re-evaluation* در صفحات ۱۸۱ تا ۱۹۲ از کتاب *The Making of Modern Iran* مراجعه نمایید.

۱۴. در دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، تعداد روز افزونی از زنان شهری طبقه‌ی میانی، استفاده از روبنده را کنار گذاشتند. اما مسئله‌ای که هنوز زنان در مورد آن اختلاف نظر داشتند، تعویض چادر با سایر پوشش‌های تمام قد بود که زنانی مانند افضل وزیری و صدیقه دولت‌آبادی از آن طرفداری می‌کردند.

۱۵. افضل وزیری، «مردها خیلی زرنگی می‌کنند»، شفق سرخ ۹، ۱۵۶۵ (۱۸ آگوست ۱۹۳۰)، ۳: صص ۹۲-۹۵ در کتاب *ملاح و نجم‌آبادی*، نقل از صفحات ۹۴-۹۵.

۱۶. برای مشاهده ترجمه‌ی فرانسه‌ی بخشی از مقالات و گزارشات، مراجعه کنید به:

Revue des etudes Islamique VII, (1993), pp.45-141

۱۷. اطلاعات، ش ۲۷۲ (۲۵ فوریه ۱۹۳۶): ۵.

۱۸. برای مشاهده تحلیلی عمیق از اهمیت سفر ترکیه به مقاله‌ی افشین مرعشی تحت عنوان:

Performing the nation: the Shah's Official State Visit to Kemalist Turkey, June to July 1934

صص ۹۹-۱۱۹ در کتاب *The Making of Modern Iran*. مراجعه نمایید. اگرچه من نیز با تأکید مرعشی بر اهمیت

این سفر از نظر فرهنگی در بافت مربوط به «بروز یک روایت رو به رشد از فرهنگ مدرن در منطقه» (ص ۱۰۲) موافق هستم، اما فکر می‌کنم تأکید بیش از حد بر این سفر به عنوان واقعه‌ای که منجر به اصلاح لباس و کشف حجاب زنان گردید باعث نادیده گرفتن شدن اثرات تغییرات فرهنگی و فعالیت‌های زنان در دو دهه‌ی پیشین در درون ایران می‌شود. همچنین باید خاطر نشان سازم که سال‌ها پیش از سفر رضاخان به ترکیه، ایرانیان نیز از تغییراتی که در ترکیه رخ می‌داد کاملاً بی‌رومی می‌کردند. تغییر لباس مردان نیز در واقع به عنوان قهقرا به استبداد تلقی می‌گردید. مراجعه کنید به قهرمان میرزا سالور (عین السلطنه)، *روزنامه‌ی خاطرات عین‌السلطنه*، ویراست شده توسط مسعود سالور و ایرج افشار، در ده مجلد (تهران: اساطیر، ۱۹۹۵-۲۰۰۱)، ۶۸۹۷، ج ۹، ۳ آوریل ۱۹۲۴؛ همچنین مراجعه کنید به ۷۳۶۱، ج ۹، ۱۵ اکتبر ۱۹۲۵، ۷۴۸۵، ج ۹، ۲ مه ۱۹۲۶. لغو قوانین اسلامی ازدواج با هشدار و اعلام خطر ذکر شده بود. (۲۹ ژانویه ۱۹۲۵، ۷۲۲۳، ج ۹) دولت باید هر گونه اقدام مشابهی را تکذیب کند؛ حداقل در حال حاضر. (۱۲ نوامبر ۱۹۲۵، ۷۳۶۸، ج ۹) گزارش تحولات جاری در ترکیه نیز یکی از موضوعات دائمی اطلاعات، شفق سرخ و مطبوعات مربوط به زنان بود.

۱۹. مراجعه کنید به یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی (تهران: ابن‌سینا، ۱۹۵۲)*، مجلد ۴، صص ۴۳۰-۴۳۶. برای روایات دیگر در این زمینه مراجعه کنید به مرتضی جعفری، *صغری اسماعیل‌زاده و معصومه فرشی*، واقعه کشف حجاب (تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۹۹۳)، مقاله‌ی دوم نوشته‌ی غلامحسین زرگری نژاد، ص ۲۱؛ علی‌اصغر حکمت، سی خاطره از عصر فرخنده‌ی پهلوی (تهران: بارس، ۱۹۷۶)، صص ۸۷-۱۰۲؛ مهدیقلی هدایت، *خاطرات و خطرات (تهران: زوار، ۱۹۶۵)*، صص ۴۰۵-۴۰۸؛ محسن صدر، *خاطرات صدراالاشراف (تهران: وحید، ۱۹۸۵)*، صص ۳۰۲-۳۰۷. شهابی براساس روایات افواهی و یادداشت‌های بعدی مانند مطالبی که به آنها اشاره کردیم، چنین اظهار می‌کند که کشف حجاب حتی در زمانی که رضاخان نخست‌وزیر بود (۱۹۲۳-۱۹۲۵) نیز در دستور کار وی قرار داشت.

مراجعه کنید به هوشنگ شهابی *The Banning of the Veil and its Consequences* صص ۱۹۳-۲۱۰، در

Making of Modern Iran, Cronin. روایات مقارن و هم عصر آن از چنین موضوعی حمایت و پشتیبانی نمی‌کنند.

۲۰. خاطرات عین‌السلطنه جلد ۱۰، ص ۷۷۰۱. زنان دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ معمولاً به این مسئله متهم می‌شدند که با استفاده از بیجه‌های نیمه متحرک با مردان در انظار عموم اختلاط می‌کردند. برای مشاهده تصاویر کاریکاتوری که چنین صحنه‌هایی مراجعه کنید به ناهید ۳، ۵۰ (پاییز ۱۹۲۴): ۴. این شماره و شماره‌های ۴۷-۴۹ بدون تاریخ هستند. تاریخ شماره ۴۶ در ۱۹ نوامبر ۱۹۲۴ و شماره ۵۱ در ۶ دسامبر ۱۹۲۴ می‌باشد.
۲۱. عین‌السلطنه همان، جلد ۱ صص ۷۰-۲۶۹ و ۲۷۰. مطالب بسیار نادر و غیرمستقیمی از بحث‌های مربوط به حجاب در مطبوعات مشروطیت به چشم می‌خورد. یکی از این منابع عبارت است از سخنرانی فارغ‌التحصیل بدرالدجا امام‌الحکما، یکی از شاگردان مدرسه آمریکایی دختران در تهران که در *ایران نو*، ۳، ۸۰ (۲۹ ژوئن ۱۹۱۱): ۳ و ۸۱ (۱ جولای ۱۹۱۱): ۲-۳، به چاپ رسید. وی اظهار تاسف کرده بود که زنان به واسطه محجوب بودن در قرون اخیر از شرکت در فعالیت‌های ورزشی محروم بوده‌اند و بنابراین ضعیف و ناتوان شده‌اند. حتی زنانی که به طور خصوصی و در درون گروه‌ها و انجمن‌های مذهبی خویش کشف حجاب می‌کردند، در نوشته‌های عمومی خود از این مسئله جانبداری نمی‌کردند.
۲۲. عین‌السلطنه، همان، ج ۱، صص ۷۰-۲۶۹ و ۲۷۰، برای مشاهده و اطلاع از سایر تماشاهای سیزده به در به ۹۱۷: جلد ۱ مراجعه کنید. برای مطالعه توصیف وی از مراسم حنابندان در روز ۲۷ رمضان ۱۳۰۷ (۱۷ می ۱۸۹۰) به ۲۷۳: جلد ۱ مراجعه کنید. همچنین نقل وی از مراجعه زنان به مسجد سهسالار برای خرید از فروشندگان محلی در جلد ۱: ۲۷۴، ۵۷۷، ۷۰۷-۷۰۸ و ۹۰۵ آمده است.
۲۳. برای مطالعه مطلب مربوط به صفر ۱۳۰۸ (سپتامبر و اکتبر ۱۸۹۰) به: ۲۹۹-۳۰۰ و برای مطالعه مطالب مربوط به سال‌های بعد به: ۳۸۵، ۵۹۹ و ۹۰۸ مراجعه نمایید.
۲۴. عین‌السلطنه، ۵۱۲، به جلد ۱: ۷۱۱ و ۷۱۲، ۸۵۰، ۹۰۶ نیز مراجعه کنید. بسیاری از این مضامین در منابع قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ذکر شده‌اند. مظفرالدین شاه برخلاف پدرش نمی‌دانست با این گروه‌های زنان معترض چگونه برخورد کند و دستور داد زنان معترض دستگیر و زندانی شوند. صدر اعظم او مجبور شد مداخله کرده و از طریق آزاد کردن زنان و معذرت خواهی بابت دستگیری آنها از یک انفجار بزرگ جلوگیری نماید. در اوایل دهه ۱۹۲۰، زنان به سردار سپه نیز به همین صورت روی آورده و از سختی‌های روزمره به وی شکایت می‌کردند. به توصیف مجلس روضه سه روز در پایان ماه صفر در سپتامبر ۱۹۲۵ در ج ۹: ۷۳۳۷ و ۷۳۳۸ مراجعه کنید.
۲۵. به جلد ۱: ۷۲۱۵۲-۳۵۳: ۲: ۱۱۳۵ مراجعه کنید.
۲۶. به ج ۱: ۵۱۲ و ۷۱۶ مراجعه کنید.
۲۷. به جلد ۱، ص ۱۲۵۵، جلد ۲، ۶۹۸۸، جلد ۱: ۹۰۸-۹۰۹: ۲: ۱۰۷۰ مراجعه کنید. درباره تغییر مد لباس‌های مردان و موی سرشان مراجعه کنید به ج ۲: ۱۸۷۳، ج ۳: ۱۹۳۱، ج ۸: ۶۴۸۶-۶۴۸۷.
۲۸. مراجعه کنید به عین‌السلطنه، *روزنامه خاطرات*، ج ۱: ۷۵۱ و ۷۵۲. تاریخ ۸ ژوئن ۱۸۹۵، ج ۱: ۷۹۴ (۱۷ ژوئیه ۱۸۹۵)، ج ۱: ۸۸۹ (۳ فوریه ۱۸۹۶) که در آن عین‌السلطنه از وضعیت موجود ایراز نگرانی می‌کند «به زودی اوضاع ایران وخیم خواهد شد، تمام زنان شروع به انجام این کار خواهند کرد. البته تعدادی از آنها آغاز به این کار کرده‌اند.» و همچنین جلد ۵، ص ۳۸۲۲، جلد ۶، ۴۸۴۹.
۲۹. عین‌السلطنه، همان، جلد ۹، ص ۷۱۲۶، جلد ۸، ص ۶۴۹۵، جلد ۹، ص ۷۰۸۷ و ۷۱۵۶. دکتر استپانیان، «مکتوب سرگشوده»، *ایران نو* ۳، ۳۵ (۶ می ۱۹۱۱): ۴.
۳۰. نگرانی‌های مربوط به نامناسب بودن چشم چرانی‌ها و اختلاط‌های مردان به تفصیل در نشریات زنانه به چشم می‌خورد. به عنوان مثال مراجعه کنید به دانش، ۲ (۲۹ سپتامبر ۱۹۱۰): ۲؛ شکوفه ۲، ۸ (۱۷ مارس ۱۹۱۴): ۳-۴؛ ۱۹:

- ۲۷) سپتامبر ۱۹۱۴: ۳-۴، ۲۰، ۲۱ (اکتبر ۱۹۱۴): ۲۱، ۲۱، ۴ (۹ نوامبر ۱۹۱۴): ۳، ۴، ۲ (۱۶ دسامبر ۱۹۱۴): ۲-۳، ۳، ۸ (۲۹ مارس ۱۹۱۵): ۳-۲، ۱۰، ۱۳ (۱۹۱۶): ۱-۲.
۳۱. عین‌السلطنه، همان، جلد ۸، ص ۶۵۰۷، ج ۹، ص ۷۰۸۷ و ۷۱۵۶، رجوع کنید به ناهید، ۳، ۵۰ (بایبز ۱۹۲۴): ۴.
۳۲. عین‌السلطنه، همان، ج ۸، ص ۶۵۲۹.
۳۱. به عنوان مثال رجوع کنید به، عین‌السلطنه، *روزنامه خاطرات*، ج ۱: ۷۳۹ و ۷۴۰، تاریخ ۱۹ می ۱۸۹۵.
۳۴. به عنوان مثال رجوع کنید به، عین‌السلطنه، *روزنامه خاطرات*، ج ۳: ۲۰۰۹، تاریخ ۲۸ مارس ۱۹۰۸.
۳۵. عین‌السلطنه، همان، ج ۷، ص ۵۶۹۳ و ۵۷۱۸.
۳۶. عین‌السلطنه، همان، ج ۸، ص ۲۱-۶۵۲ در حالی که مخالفان قاچار تصویری از احمد شاه با یک زن اروپایی را منتشر کرده بودند تا بی‌کفایتی او را برای ادامه سلطنت نشان دهند، مخالفان سردار سپه نیز تصویری از رضا خان را منتشر کردند که وی یکی از الواح بهائیان را در دست داشت. هر کدام از این موارد اسلامی نبودن طرف مقابل را نشان می‌داد. عین‌السلطنه، ج ۹: ۷۰۶۶.
۳۷. عین‌السلطنه، همان، ج ۹، ص ۱۲۹۶، ج ۱۰، ص ۷۷۰۱. همچنین رجوع کنید به ج ۹: ۷۴۴۹ / ۲۱ مارس ۱۹۲۶ که در آن عین‌السلطنه در بازدید از شیراز می‌نویسد که زنان آنجا روبنده و جاقچور می‌پوشیدند و تعداد کمی از آنها از بیجه استفاده می‌کردند، «برای ما که مدت طولانی بود روبنده ندیده بودیم این منظره ارزش تماشا داشت؛ یاد گذشته‌ها افتاده بودیم».
۳۸. در این مقاله بیشتر به مطبوعات زنانه پرداخته شده است. در طرح گسترده‌تری که در دست دارم عرصه‌های دیگر نیز تحلیل و بررسی شده‌اند. مجموعه‌ای از نوشته‌های روحانیون، شامل نوشته‌های مربوط به دهه ۱۹۲۰، به تازگی چاپ شده است. مراجعه کنید به رسول جعفریان، *رسائل حجابیه*، (قم انتشارات دلیل ما، ۲۰۰۱). برای مشاهده تحلیلی از دو نمونه از این متون مراجعه کنید به محمد توکلی - طرقي، «زنی بود، زنی نبود: بازخوانی وجوب نقاب»، در نیمه دیگر، ۱۴ (بهار ۱۹۹۱): ۷۷-۱۱۰.
۳۹. برای مشاهده متن گفتگوی خصمانه بین عین‌السلطنه و ابوالقاسم آزاد درباره این نشریه رجوع کنید به ج ۹: ۷۰۸۰ / ۲ ژوئن ۱۹۲۴. عین‌السلطنه با بیانی اهان‌آمیز راجع به شهناز آزاد صحبت کرده بود و دریافت مجوز نشر چنین نشریه‌ای را مایه بدنامی و تنگ می‌دانست.
۴۰. «به دختران ایران»، ۶، ۱ (آگوست / سپتامبر ۱۹۲۸): ۱۶۷. به دیوان بهار مراجعه کنید.
۴۱. رستم کلایی، «Expanding agendas for the 'new' Iranian Woman». روایت رستم کلایی یکی از معدود روایات زن محور این دوره است. اما او نیز بر این باور بود که مداخله زنان در امور حکومتی و کشوری لزومی ندارد؛ هیچ گزینه دیگری وجود نداشت. معلوم نیست چرا زنان تلاش در جهت دخالت در امور کشور نمی‌کردند. به نظر می‌رسد این مسئله ردیابی دستاوردهای سیاسی گذشته و تأثیر آن بر تاریخ‌نگاری دوره‌های قبلی باشد.
۴۲. برای مشاهده ارزیابی عین‌السلطنه از بحث‌های مطبوعات درباره حجاب در این دوره، مراجعه کنید به: X، ۷۷۰۴.
- همچنین رجوع کنید به ج ۱۰: ۷۷۰۵-۷۷۰۱ که در این بخش نظرات و گزارشات وی از جلسات برگزار شده در کلوب‌ها و مهمانی‌های خصوصی و فعالیت‌های مربوط به کشف حجاب و اختلاط زنان و مردان مطرح شده است. شفق سرخ نیز در سال‌های ۱۹۲۹ و ۱۹۳۰ بحث‌هایی را به چاپ رساند.
۴۳. شهابی می‌نویسد: «به نظر نمی‌رسد این ایده که زنان می‌توانند چادر بپوشند و در عین حال فعال بوده و در یک حوزه عمومی با مردان ارتباط داشته باشند، در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ از خاطر مردان و زنان زیادی گذشته باشد و به آن عمل

کرده باشند.» و باز هم: «به نظر نمی‌رسد این ایده که می‌توان فعالیت‌های زنان را در عرصه‌های اجتماعی گسترش داد و در عین حال در مورد انتخاب لباس و پوشش به آنها آزادی داد از خاطر تجددگرایان گذشته باشد، اما اگر بخواهیم عادلانه سخن بگوییم، علما نیز به آن توجهی نکردند.» شهابی، *The Banning of the Veil and its Consequences*، به نقل از صفحات ۱۹۳ و ۲۰۳.

۴۴. برای مطالعه بحث‌های منتقدانه در مورد قوانین ازدواج در *عالم نسوان* به مقاله رستم کلایی به نام *Expanding agendas for the 'new' Iranian Woman* مراجعه فرمایید.

۴۵. حسین شجره، «نهضت نسوان شرق»، *ایران*، ۳۹۴۴ (۴ نوامبر ۱۹۳۲): ۱.

۴۶. کمیته اجرایی حقیقی عبارت بود از نور حمارة، رئیس؛ مستوره افشار، نایب رئیس؛ و خانم‌ها جمیل و صدیقه دولت آبادی نیز منشی‌های کمیته بودند. *ایران*، ۳۹۶۳ (۲۷ نوامبر ۱۹۳۲): ۱.

۴۷. نورالهدی منگنه، *دیوان*، (تهران: ابن‌سینا، ۱۹۵۷)، صص ۱۵-۱۶.

۴۸. یک بار تعدادی از زنان به این مسئله اعتراض کردند و گفتند وی حق صحبت کردن در این کنگره را ندارد؛ و اینکه قرار بوده است در این کنگره فقط زنان سخن بگویند. اورنگ در این مقطع اعلام نمود که وی نماینده جمعیت زنان وطن خواه است و مستوره افشار نیز سخنان وی را تایید نمود. توجه داشته باشید که در این مقطع نه تنها زنان ایرانی می‌توانستند حضور و حق سخن گفتن وی را زیر سوال ببرند، بلکه وی برای توجیه حضورش نیازمند استمداد از قدرت جمعیت زنان وطن خواه بود چون اولاً هیئت‌های نمایندگی بین‌المللی در جلسه حضور داشتند و ثانیاً اینکه ارتباط دولت با سازمان‌های زنانه هنوز به شکل روشن و شفاف مشخص نشده بود.

۴۹. هاجر تربیت و صدیقه دولت آبادی اولین و دومین رئیس *کانون بانوان* بودند.

۵۰. رستم کلایی نیز در بحث‌های خود در *عالم نسوان* به نتیجه‌گیری مشابهی می‌رسد.

۵۱. در مورد بسیاری از زنان فعال در دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰، می‌توان به نتیجه‌گیری مشابهی رسید. رجوع کنید به، مانا کیا، *Negotiating Women's Right: Activism and Modernization in Pahlavi Iran* پایان نامه MA منتشر نشده، دانشگاه نیویورک، ۲۰۰۱.

۵۲. هاجر تربیت «سی خاطره قبل از ۱۷ دی ۱۳۱۴» تهران مصور، ۱۰ (زبانویه / فوریه ۱۹۵۷): ۱۲-۱۳ و ۳۵.

۵۳. «سی خاطره قبل از ۱۷ دی ۱۳۱۴»، ص ۱۳. روایت دولت آبادی از تشکیل کانون بانوان حاکی از آن است که ایده اولیه توسط اصغر حکمت، وزیر آموزش وقت، پس از بازگشت رضا شاه از ترکیه مطرح شد. وی همچنین به خاطر می‌آورد که پس از موافقت با درخواستش یک یونیفورم برای مدارس دخترانه طراحی نمود که همه مدارس آن را به کار گرفتند. او می‌گوید اعلام این نکته که این مسئله یک حکم دولتی است، مسئولیت معلمان و کادر مدرسه را در مقابل والدین شاکی و ناراحت کمتر می‌نمود. به صفحه ۱۲ از همین مقاله مراجعه کنید.

۵۴. عبدالرضا صدیق پور، *یادگار گذشته: مجموعه سخنرانی‌های اعلیحضرت فقید رضا شاه کبیر (تهران: جاویدان، ۱۹۶۸)*، ص ۱۳۷.

۵۵. هما هودفر در مقاله *The Veil in Their Minds and our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*، صص ۲۴۸-۲۷۹، در کتاب *David Lloyd و Lisa Lowe* تحت عنوان *Politics of Culture in the Shadow of Capital* (دانشگاه دوک، ۱۹۹۷)، به شکلی دقیق به طرح این مسئله می‌پردازد که تحمیل بی‌حجابی، برخلاف برداشت‌های مطرح، باعث افزایش فرصت‌های تحصیل و اشتغال برای زنان نگردد. برای بسیاری از زنان شهری،

عدم علاقه و تمایل به کشف حجاب باعث محدودیت تحصیل، فعالیت‌های اقتصادی، فرصت‌های اجتماعی و وابستگی بیشتر آنها به مردان گردید.

۵۶. ادبیات رسمی مربوط به کشف حجاب بارها بر این نکته تأکید دارند که نه تنها اقدامات صورت گرفته در مورد روبنده و چادر غیراسلامی بودند، بلکه لباس‌های مورد استفاده در این دوران نیز همان لباس‌هایی هستند که زنان ایرانی از دوران بسیار کهن استفاده می‌کرده‌اند. به عنوان مثال مراجعه کنید به *خسرونت و فرهنگ*، انتشارات بخش تحقیقات و آموزش، سازمان اسناد ملی ایران، (تهران، ۱۹۹۲)، ص ۳.

۵۷. همچنین از اصطلاح *لباس تمدن* نیز استفاده می‌شد. رجوع کنید به *جعفری و همکاران*، *واقعیت کشف حجاب*، صص ۱۰۵ و ۱۴۸.

۵۸. نجم آبادی، «فمینیسم در جمهوری اسلامی»، ص ۷۶.

۵۹. در واقع این مسئله حایلی بود که باعث گردید امتناع و خودداری دولت از سکولار کردن قوانین از نظرها بنهان بماند. در واقع قانون مدنی ایران که در دهه ۱۹۳۰ پیش نویس آن تهیه شد. در مورد موضوعاتی چون ازدواج، طلاق، حضانت کودکان، ارث و مطالب دیگر همان قانون اسلامی بود که بدون اشاره به متون اسلامی تغییر شکل یافته بود و به جای آن که تحت نظارت رهبران مذهبی محلی باشد، تحت نظارت مؤسسات دولتی بود. نظر رادیکالتر فمینیست‌های سکولار این بود که حکومت به حد کافی سکولار نشده است. اما در این چارچوب نسبت به تأثیر خود به مثابه یک پرده و زمینه‌ساز ساخت مدرن سکولاریسم غافل مانده است.

۶۰. البته باید به این نکته نیز توجه کنیم که نباید این حالت دو شاخگی و دوگانگی موجود را به طور معکوس به وجود آورد. یعنی نباید حال فمینیسم اسلامی را تنها منبع موق در زمینه فعالیت‌های مربوط به حقوق زنان تلقی کرده و فمینیسم سکولار را یک مسئله وارداتی قلمداد کنیم. [این دو روند در گذشته از یک منبع ریشه گرفته‌اند و در میانه راه از هم جدا شده‌اند]. برای بررسی بیشتر رجوع کنید به، انوار مجید، «*The Politics of Feminism in Islam*». *Signs*.

Journal of Women in Culture and Society ۲۳، ۲، (زمستان، ۱۹۹۸).

۶۱. هنگامی که مشغول بررسی این موضوع بودم به طور تصادفی کتابی از Janet Jakobsen به نام *Working Alliances and the Politics of Difference: Diversity and Feminist Ethics* (Bloomington: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۹۸) به دستم رسید که به طرز عمیق بر تفکر و نوشته‌هایم تأثیر گذاشت.