

پروین پایدار

زنان و عصر تمدن بزرگ

دوره‌ای که سال‌های پس از ۱۳۴۲ را در برمی‌گیرد، ویژگی‌های متعددی داشت. این دوره شاهد مدرنیزاسیون دولتی بود و گرایشی به سوی رؤیای «تمدن بزرگ». رؤیایی که حکومت با رجوع به امپراتوری کهن ایران، بازسازی کرده بود. این فرایند مدرنیزاسیون با سرکوب سیاسی همراه شد. مدرنیزاسیون دولتی، رابطه تنگاتنگی با غرب‌گرایی داشت و به شدت از طرف سیاست خارجی ایالات متحده و رسانه‌های جمعی دول غربی حمایت می‌شد. مدرنیزاسیون در حوزه مسائل زنان، فرایند نامتجانسی بود همراه با تأثیری غیرقابل پیش‌بینی و متناقض. فرایند مدرنیزاسیون به جدایی بیشتر دولت از جامعه، از خود بیگانگی و رادیکالیزه شدن اپوزیسیون سکولار و رشد جنبش مذهبی مدرنیست انجامید.

همه اینها تثبیت مرحله نهایی گفتار مدرنیته را در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ تسهیل کرد که مشخصه‌های آن فرایندهای شتاب‌آلود فروپاشی نظام سلطنتی بود.

دولت و جامعه در «تمدن بزرگ»

دولت پهلوی همیشه از میزانی از «بیرونی بودن» نسبت به جامعه رنج می‌برد، این بیرونی بودن، ریشه در این حقیقت داشت که نه رضاشاه و نه پسرش هیچکدام تخت پادشاهی را به واسطه یک جنبش اجتماعی به دست نیاورده بودند و هر دوی آنها از طریق ترکیبی از اقتدارگرایی، خاص‌پروری و پدرسالاری، بخش‌های وسیعی از جامعه را از خود راندند. به هر حال، این فرایند در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، با رشد درآمدهای نفتی و کنترل تقریباً کامل دولت بر جامعه، ابعاد جدیدی گرفت.^۱ افزایش یکنواخت تولید نفت از دهه ۱۳۳۰ تا اوایل ۱۳۵۰ افزایش پایدار درآمد نفتی را به دنبال داشت. پس از آن، با موفقیت اوپک در قطع تسلط عوامل خارجی بر قیمت نفت، این قیمت افزایش جدی پیدا کرد. افزایش همزمان قیمت و میزان تولید، در کنار به دست آوردن کنترل موثر بر صنعت نفت (که از مذاکرات مجدد بر سر توافق‌نامه ۱۳۳۳ با کنسرسیوم بین‌المللی حاصل شد)، باعث شد که سهم نفت در درآمد کل دولت به حدود ۸۶ درصد برسد.^۲ دولت اکنون می‌توانست مستقل از نیروهای اجتماعی و با اتکا به دو منبع بیرونی حمایت‌کننده، عمل کند. این دو منبع عبارت بودند از درآمد نفتی از یک سو و حمایت نظامی، تکنولوژیک و مالی ایالات متحده از سوی دیگر. جنبه دیگر برون‌گرایی روز افزون دولت، کنترل شدید آن بر جامعه بود که تسلط بر اقتصاد، اعمال حاکمیت ایدئولوژیک و سرکوب سیاسی را شامل می‌شد. در واقع، دولت تلاش می‌کرد با به عهده گرفتن تمامی وظایف جامعه مدنی، موجودیت آن را انکار کند.

در دهه ۱۳۵۰، دولت برنامه تغییر ایدئولوژیک جامعه ایرانی را در پیش گرفت. شاه، مُبدع ایدئولوژی فراگیری شد موسوم به «تمدن بزرگ» که قرار بود رسیدن جامعه ایران به صف کشورهای سعادت‌مند را میسر کند. تا سال ۱۳۵۶، ایدئولوژی «تمدن بزرگ» کاملاً دایر و رایج بود و بر جنبه‌های زندگی ایرانیان حاکم بود. تاریخ ایران بازنویسی شد و تقویم تغییر کرد تا انتقال دهنده این احساس باشد که تمدن ایرانی، تداوم نامنقطع تمدن پیش از اسلام است. از طریق جمع‌آوری تسلیحات پیچیده و به روز، تصویری از قدرت و توانمندی نظامی از ایران ارائه شد. شاه همانند داریوش و کوروش به خاطر در اختیار داشتن و فرماندهی کردن یک ارتش قوی و وفادار و نیز یک شبکه جاسوسی پیچیده که به «چشم‌ها و گوش‌های شاه» موسوم بودند، به خود می‌بالید. معادل به روز این خبرچینان، پلیس مخفی مرگ آفرین شاه یعنی ساواک بود. از نظر سیاسی و ایدئولوژیک، نیز

ایرانِ مدرن به شیوه کهنه تک حزبی، یعنی به وسیله «حزب رستاخیز» اداره می‌شد. این حزب بر ویرانه‌های مشروطیت ایران بنا شده بود تا کشور را در عصر «تمدن بزرگ» هدایت کند.

تصویری از خوشبختی و سازگاری با تمدن غرب نیز خلق شده بود: ژنراتورهای تولید برق از اتم سفارش داده شد، فستیوال‌های پر زرق و برق موسیقی، هنر و فرهنگ برپا گشت. نمایندگان به کنفرانس‌های بین‌المللی اعزام و زنان و مردان ورزشکار به مسابقات المپیک فرستاده شدند. تفریح‌گاه‌های زیبا و کازینو و هتل و کاخ و ساختمان‌های گران قیمت و استادبوم‌های بزرگ برپا شدند. صنعت تفریح و موسیقی پاپ تشویق می‌شد و رسانه‌های گروهی بر زندگی مردم مسلط بودند. سبک زندگی و عملکرد سنتی به طور مستمر پس‌زده می‌شد. سبک زندگی خاندان سلطنتی به عنوان الگویی که می‌باید توسط مردم عادی اتخاذ شود، به جامعه ارائه شد و از سوی طبقات مرفه و متوسط در حال رشد و تجمل‌گرا و مصرف‌کننده، مورد تبعیت قرار گرفت. ایرانیان مرفه و ولخرجی در فروشگاه‌های کشورهای غرب و گذراندن تعطیلات پیست‌های اسکی یا سواحل دریا‌های کشورهای غربی نشانه تشخیص بود.

ایدئولوژی «تمدن بزرگ» وجه جنسیتی‌ای نیز داشت. خاندان سلطنتی به عنوان الگوی کمال مطلوب برای خانواده ایرانی مطرح بود. شاه به منزله الگوی مطلوب مرد ایرانی، مردی بود قدرتمند، مردانه، یک دنده، اخلاق‌گرا، حمایت‌گر و رئیس بلامنازع خانواده و کشور. او به مشارکت زنان در امور جامعه اعتقاد داشت ولی زنانی را که «تلاش می‌کردند، از مردان تقلید کنند» تحمل نمی‌کرد. او در زندگی‌اش تحت نفوذ هیچ زنی نبود، و «تا جایی که زنان، زیبا و زنانه و در خدمت‌موسسه هوشمندی بودند، به آنها احترام می‌گذاشت»^۴. او معتقد بود که خصایل طبیعی زنان، آنها را عمدتاً برای مادر بودن و همسر بودن آماده کرده است ولی اگر بخواهند نقش‌های اجتماعی دیگری ایفا کنند، باید این فرصت را برای‌شان فراهم کرد.^۴ او از فمینیسم غربی متنفر بود و معتقد بود که زنان ایرانی «نه نیاز و نه تمایل به آن دارند که در چنین چرندیاتی غرق شوند»^۵. ملکه، نماد آرمانی زنان آزاد شده ایرانی بود و همه آن چیزهایی را داشت که شاه برای یک زن می‌پسندید. به عنوان یک زن، او زیبا، زنانه و با ذوق و به عنوان یک همسر وفادار، سودمند و مراقب، و به عنوان مادر، فداکار و هوشیار و آگاه بود. او معتقد بود که مسئولیت نخست‌اش در زندگی، مواظبت از شوهر و فرزندان اوست ولی به عنوان ملکه می‌بایست به مسائل فراتر از خانواده هم توجه کند. او مسائل جدی دولت را در دستان توانمند شوهرش باقی می‌گذاشت و پیگیری اهداف زنانه‌تری مثل رفاه اجتماعی، آموزش، هنر و فرهنگ را در زمره وظایف خود قرار داده بود.^۶

ایدئولوژی رسمی، جنبش زنان را بیش از اینها تحت فشار گذاشت. در سال ۱۳۴۵، فعالیت شورای عالی سازمان‌های زنان، که مرکب از چندین سازمان مستقل زنان بود، به نام لزوم برقراری اتحادی مستحکم‌تر و با هدف کنترل جدی‌تر از بالا، متوقف شد. سازمان زنان ایران به ریاست اشرف پهلوی و معاونت فریده دیبا، مادر ملکه، تأسیس شد.^۷ شورای عالی سازمان زنان متشکل از یک زن بود: خانم فرخ‌رو پارسا، وزیر آموزش و پرورش و نه مرد که سمت‌های رئیس سنا، رئیس مجلس، وزیر دادگستری، وزیر اقتصاد، وزیر کشور، وزیر بهداشت، شهردار تهران، و رئیس پلیس را به عهده داشتند. این دومین سازمان زنانی بود از دوره مشروطیت که رهبری آن در دست مردان بود. کانون بانوان ایران که توسط رضا شاه تأسیس شد و سازمان‌های زنان ایران، هر دو دارای یک ویژگی بارز بودند: زنان، بدنه و سطوح پایینی آن را تشکیل می‌دادند و مردان در موضع تصمیم‌گیری قرار داشتند. سازمان زنان ایران، کمیته‌های متعددی را در زمینه بهداشت، سوادآموزی، آموزش، قانون، رفاه اجتماعی، صنایع دستی، امور بین‌الملل، امور استانی و جمع‌آوری کمک ایجاد کرد. کرسی‌های این کمیته به وسیله زنان طبقه بالا که به دربار مرتبط بودند، اشغال شده بود.^۸ نخستین نشست عمومی سازمان در بهمن ۱۳۴۵ با شرکت حدود ۷۰۰۰ زن که هیئت مؤسس آن بودند، تشکیل شد و سازمان خود را ملزم کرد که شعبه‌هایی در سراسر کشور ایجاد کند. اعضای سازمان از شرکت در فعالیت‌های سیاسی منع شده بودند، اما خود سازمان زنان، در امور مربوط به زنان روابط نزدیکی را با نمایندگان مجلس و سناتورها و حزب ایران نوین برقرار کرد. با تأسیس سازمان زنان، هم اهداف و هم فعالیت‌های زنان در معرض اوامر ملوکانه و دستورات از بالا قرار گرفت؛ به خصوص از زمانی که به هیچ سازمان مستقل زنان اجازه موجودیت و فعالیت داده نشد.^۹

سازمان زنان ایران به صورت یک نهاد بسته، دارای سلسله مراتب و غیر دموکراتیک درآمد، و از زوال و فساد ذاتی این نوع نهادها رنج می‌برد. با این همه، این امر ضرورتاً به معنای آن نبود که سازمان صرفاً به صورت آلت دست شاه عمل می‌کند. سازمان زنان ایران، همانند دیگر سازمان‌های رسمی، دارای هویت و فرهنگ مخصوص به خود شد. بسیاری از زنان وفادار به سلطنت که در این نهاد فعالیت می‌کردند واقعا به مشکل انقیاد زنان توجه داشتند و از دهه ۱۳۲۰ برای حقوق زنان فعالیت می‌کردند. هویت، فرهنگ و علایق سازمان زنان، ضرورتاً در هر گام کوچکی با خواسته‌های شاه تطبیق نمی‌کرد،^{۱۰} اما سازمان زنان، نقش مهمی در رشد و شکل‌گیری سیاست‌های مثبت دولت در قبال زنان داشت.^{۱۱} در سال ۱۳۵۴، دبیرکل سازمان زنان ایران، مهناز افخمی، پست جدیدالتاسیس وزارت امور زنان را به عهده گرفت. اساسنامه سازمان زنان، تغییر داده شد تا این جمله به آن افزوده شود: [سازمان زنان ایران]، «بدان جهت تأسیس شده که زنان را برای مشارکت

فعال در توسعه ایران در چارچوب حزب رستاخیز، آماده و هماهنگ»^{۱۲} سازد. مهناز افخمی اعلام کرد که شاخه‌های سازمان زنان ایران در گوشه و کنار کشور، زنان را تشویق می‌کنند در فعالیت‌های حزب رستاخیز مشارکت کنند.^{۱۳} در سال ۱۳۵۵، از مجموع ۵,۱۰۰,۰۰۰ عضو حزب رستاخیز، ۱,۴۵۰,۰۰۰ تن را زنان تشکیل می‌دادند و ۲۸۸۵ زن کاندیداتوری‌شان را برای «شوراهای دموکراتیک» اعلام کردند، شوراهایی که فرض بر آن بود که بنیادهای توده‌ای حزب رستاخیز را تشکیل خواهند داد.^{۱۴} ایدئولوژی «تمدن بزرگ» مورد حمایت و تحسین اکثر دولت‌های غربی و رسانه‌های جمعی‌شان بود. تصاویری از سلطنت در حال مدنی‌زده شدن که به رغم نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی جدی، پیشرفت‌های عظیمی داشته است، مطبوعات دهه ۱۳۵۰ غربی را پر کرده بود.

مصنوعی بودن «تمدن بزرگ» گاهی اوقات از سوی اقلیت کوچکی از اندیشمندان علوم اجتماعی غرب، سازمان‌های بشر دوستانه و گزارشگران مطبوعات که دلواپس انجام مطالعات بی‌طرفانه بودند، یادآوری می‌شد. در حقیقت، عصر طلایی تمدن ایران بازتاب‌های متفاوتی نزد اقشار مختلف کشور داشت. حرکت بی‌مهابای دولت در دهه ۱۳۵۰ برای ساختن تصویری از ایران که دارای اعتبار بین‌المللی و جایگاه رفیع بود، در عمل به آن معنا بود که به رغم درآمدهای عظیم نفتی، بسیاری از شهرنشینان ایرانی، به طور روزمره با مسائلی چون تورم بالا، کمبود کالاهای اساسی، بحران جدی مسکن و بیکاری زیاد درگیر باشند. سیاست‌های کشاورزی دولت، توده بزرگی از کارگران مهاجر ایجاد کرده بود که به ناچار به مشاغل ناامنی در بخش‌های ساختمان در مراکز شهری تن می‌دادند و در حلی آبادهایی سکنی می‌گزیدند که به سرعت در حاشیه شهرها رشد کرده بودند. سقوط رشد بخش مسکن در اواخر دهه ۱۳۵۰، موجب بیکاری وسیع‌تری در بین حاشیه نشین‌ها شد و این، همزمان با نرخ بالای تورم، استانداردهای زندگی‌شان را گاهی اوقات تا سطح فقر مطلق تنزل می‌داد. حاشیه نشین‌های اطراف پایتخت به صورت زخم دهن باز کرده زشتی به نظر می‌رسید که وجدان جمعی طبقه متوسط و روشنفکران را جریحه‌دار می‌کرد و نیز منشاء شرمندگی برای نظام مدرن سلطنت بود و نیز پایگاه بالقوه‌ای برای مخالفت مردمی با شاه.

اما ناامیدی و ناکامی در دهه ۱۳۵۰، محدود به کسانی که فاقد امتیازات اجتماعی بودند، نمی‌شد. آلودگی تمامی جنبه‌های اقتصاد و جامعه، تمامی اقشار شهری را به سرطان رو به رشد فساد و تباهی، مبتلا ساخته بود. معیاری که دربار پهلوی برای توسعه اجتماعی، اقتصادی قائل بود، خود یک منشاء بزرگ و عمده فساد در سراسر جامعه بود.

خانواده بلافضل شاه و خویشاوندانش همگی سهامداران عمده کمپانی‌های خصوصی، شرکت‌های واردات و صادرات، شرکت‌های ساختمانی، زراعی و تجاری، کارخانه‌ها، بیمارستان‌های خصوصی و

مدارس خصوصی، و هر گونه سرمایه‌گذاری پرمنفعتی که جریان داشت، بودند. برای دارندگان سرمایه و طبقه متوسط و مرفه، این امر به صورت یک تجربه مشترک درآمد بود که هرگاه بخواهند کسب و کاری به هم بزنند و یا سهامی را خریداری کنند، از جانب یکی از افراد خاندان سلطنتی رودست بخورند.

به علاوه، بیشتر مشاغل عالی در خدمات شهری و خدمات تحت کنترل دولت مثل رادیو و تلویزیون به کسانی می‌رسید که با دربار در ارتباط بودند. بسیاری از افراد حقوق‌بگیر طبقه متوسط در تلاش‌شان برای رسیدن به رشد و ترقی ناامید بودند. این قاعده حتی در مورد ارتش نیز صادق بود؛ بسیاری از افسران جزء و یا کسانی که دارای ارتباطات عالی نبودند، و یا تمایل نداشتند که نسبت به رهبری کشور توجه به خصوصی نشان دهند، هیچ‌گاه پیش از بازنشستگی، به درجه بالاتر از سرهنگی ارتقا نمی‌یافتند، در مورد سازمان‌های بهداشتی نیز همین‌گونه بود. بیشتر مراکز بهداشتی، بیمارستان‌ها، کلینیک‌ها، و دیگر پروژه‌های مربوط به خدمات اجتماعی، یا مستقیماً از سوی خانواده پهلوی اداره می‌شدند و یا گماشته آنان بودند؛ و سازمان‌های مستقل، یا تحت فشار، میدان را خالی می‌کردند و یا ناکارآمد و فاقد اهمیت می‌شدند. شاه خودش با افتخار اعلام کرد که ملکه رئیس بیش از ۴۰ سازمان مرتبط با آموزش، بهداشت، درمان، فرهنگ، هنر و تحقیقات است.^{۱۵} دیوانسالاری دولتی که دارای ساختار سلسله‌مراتبی بی‌اندازه شدید بود، در فساد و رشوه‌خواری غوطه‌ور بود. تفکر غالب بر این دیوانسالاری، مسئولیت‌ناپذیری در مقابل کسانی بود که خدمات دریافت می‌کردند و برخورد اهانت‌آمیز با فقرا و نیازمندان. به رغم بهره‌مندی‌های واقعی که از بیمه‌های اجتماعی و درمانی و خدمات بهداشتی و آموزشی نصیب برخی از مردم فرودست می‌شد، تجربه کلی آنان در ارتباط با سازمان‌های تحت نظارت دولت، با ناامیدی و تحقیر و اهانت همراه بود. این سیاست‌ها و عملکردهای دربار و دولت، نوعی حس بیگانگی دولت از جامعه را به وجود آورد، اما پرواضح بود که سرکوب سیاسی بزرگ‌ترین وجه جدایی جامعه و دولت در ایران در دهه ۱۳۵۰ بود. اغراق نخواهد بود اگر بگوییم میزان تفاوت قدرت بین سلطنت و مردم در دهه ۱۳۵۰، در تاریخ ایران بی‌سابقه بود. شاه از حمایت یک ارتش مدرن و سرویس امنیتی پیچیده و سرگ آفرین برخوردار بود. دست دولت در انحصاری کردن نهادهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در جهت ایدئولوژی رسمی، کاملاً باز بود. شاه از رعایایش انتظار داشت که یا از دستورات سیاسی‌اش تبعیت کنند و یا منفعل و غیرسیاسی باقی بمانند. کسانی که تحت نفوذ نمی‌آمدند، و یا با دریافت پاداش‌های شخصی و باج سبیل ساکت نمی‌شدند، و در نتیجه راه سوم، یعنی مخالفت سیاسی آشکار

را انتخاب می‌کردند، با سرکوب ساواک مواجه می‌شدند. در سال ۱۳۵۴، شاه اعلام کرد که پلورالیسم سیاسی، با نیازهای سیاسی دوره «تمدن بزرگ» خوانا نیستند.

نظام سیاسی دو حزبی منسوخ شد و حزب رستاخیز به وجود آمد تا رهبری ایدئولوژیک مردم در دوره «تمدن بزرگ» را به عهده بگیرد. حزب، شاخه‌هایش را در همه نقاط کشور گستراند و از مردم خواست که به طور انبوه به عضویت آن درآیند. وجود شایعاتی مبنی بر این که ساواک افرادی را که عضو حزب نباشند پیگیری خواهد کرد و همچنین فشارهای رسمی‌ای که بر کارمندان دولت و سازمان‌های خصوصی برای پذیرش عضویت وارد می‌شد، به معنای آن بود که حزب به زودی با استقبال زیادی مواجه خواهد شد. تاکید شاه بر نقش ایدئولوژیک (نه سیاسی) حزب رستاخیز، حزب را به چیزی شبیه به بخش ایدئولوژیک ساواک تبدیل ساخته بود. حزب رستاخیز به تمامی نهادهای آموزشی، رفاهی و دیگر نهادهای اجتماعی رسوخ و مبارزه ایدئولوژیک را در آنها آغاز کرد. این امر تسلط دولت بر جامعه را تکمیل کرد و جدایی آن از جامعه مدنی را افزایش داد. در یک چنین چارچوبی بود که برنامه‌های دولت درباره زنان مطرح شد.



مدرنیزه کردن خانواده‌ها

تا دهه ۱۳۴۰، تنها عرصه مربوط به حقوق زنان که از دخالت دولت مصون مانده بود، خانواده بود. از زمان مشروطه، خواسته‌های اصلی‌ای که از سوی جنبش زنان مطرح شده بود یعنی، آموزش، آزادی پوشاک، عدم تمایز جنسیتی، افزایش سن ازدواج، ورود به حرفه‌های مختلف، حقوق سیاسی و بالاخره بهبود حقوق زنان در خانواده، همگی به دست آمده بود، البته به طور محدود و به شیوه‌های غیردموکراتیک. فقط مورد آخر، یعنی در زمینه خانواده هنوز قدمی برداشته نشده بود.

پس از کسب حقوق سیاسی، توجه زنان به مساله خانواده معطوف شد. در سال ۱۳۴۳، انستیتوی تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، مطالعه‌ای روی ازدواج انجام داد و به این نتیجه رسید که سن متوسط ازدواج برای مردان بین ۲۵ تا ۲۹ است و برای زنان بین ۱۵ تا ۱۹. از مطالعه ۱۰۹۴ مورد عقد ازدواج در تهران و کرمانشاه مشخص شد که در ۶۵ درصد از کل عقود ازدواج در تهران و ۴۷ درصد در کرمانشاه، زنان شرط کرده بودند که شوهران‌شان از تعدد زوجات، خودداری کنند.^{۱۶} همچنین در یک روزنامه سراسری گزارش شده بود که ۷۸ هزار خانواده چند زنی در ایران وجود دارد. براساس سرشماری ۱۳۴۵، تعداد خانوارهای ایرانی حدود ۵,۰۶۹,۳۲۰ بود.^{۱۷} سپس مقاله در اثبات مذموم بودن تعدد زوجات نوشت که چون تعداد مردان بیشتر از زنان است، تعدد زوجات، به معنای آن است که بسیاری از مردان جوان بدون زن بمانند و به همین دلیل است که حدود ۱/۵ میلیون مرد مجرد در کشور وجود دارد.^{۱۸} در همان سال، «انجمن حمایت خانواده» یک کنفرانس خبری ترتیب داد و نسبت به بی‌علاقگی نمایندگان زن مجلس نسبت به بهبود وضعیت قانونی زنان اعتراض کرد: «یک سال پس از تصویب حق انتخاب برابر زنان و مردان، حتی یکی از نمایندگان زن و یا مرد که با آراء زنان به مجلس رفته است، قدمی در راه پشتیبانی از حقوق زنان در امور خانواده برداشت. هنوز یک شوهر می‌تواند هر گاه که بخواهد زنش را از خانه بیرون کند»^{۱۹} در سال ۱۳۴۶، از سوی حزب ایران نوین طرحی به مجلس تقدیم شد که پیشنهاد اصلاح ساختار خانواده در ایران را می‌داد. طرح، مورد تایید سازمان زنان ایران قرار گرفت و به قانون حمایت از خانواده موسوم شد. ادعا می‌شد که این طرح با ممنوع کردن و یا محدود کردن اقداماتی که موجب از بین رفتن ثبات و سلامت خانواده می‌شود، از زندگی خانوادگی حمایت و تداوم آن را تضمین می‌کند. منظور از اقدامات، طلاق دلبخواه، تعدد زوجات مبتنی بر لذت‌طلبی، و حق حضانت مرد بود. قانون حمایت از خانواده، به دنبال تغییر قانون مدنی ۱۳۱۰ و قانون ازدواج ۱۳۱۶ نبود، بلکه درصدد اصلاح جنبه‌هایی از این قوانین بود که با دستاوردهای جامعه‌مدرن متضاد به نظر

می‌رسیدند. در کل، قوانین قدیمی همچنان جاری بودند، تنها در مواردی که این قوانین با قانون حمایت از خانواده در تناقض بودند، دادگاه‌ها ملزم شدند که براساس قانون جدید عمل کنند.

قانون حمایت از خانواده شامل ۲۴ ماده بود، مواد یک تا هفت، به سکولاریزه شدن ثبت ازدواج و طلاق اختصاص داشت. این امر نخستین بار در قانون مدنی مورد تاکید قرار گرفته بود ولی به رغم آن، همچنان تحت کنترل روحانیون قرار داشت. ماده ۸ به طور خاص تاکید می‌کرد که طلاق تنها از طریق تسلیم یک درخواست به دادگاه حمایت از خانواده قابل پیگیری است. این دادگاه ملزم بود شرایط را برای مصالحه بین طرفین آماده سازد و اگر در این کار موفق نمی‌شد، گواهی‌نامه‌ای دال بر مصالحه‌ناپذیری صادر می‌کرد و تنها پس از این کار امکان ثبت طلاق در دفتر نامه‌های ازدواج و طلاق میسر بود. ماده ۹ مسئولیت توافق بر سر حضانت و نگهداری کودک را به والدین واگذار می‌کرد، و دادگاه‌ها تنها زمانی ملزم به دخالت بودند که توافق مذکور نقض شود. این ماده مربوط به زمانی بود که هم پدر و هم مادر به طلاق راضی باشند و مناقشه‌ای در مورد نگهداری از کودک نداشته باشند. در غیر این صورت براساس ماده ۱۳، مسئولیت با دادگاه بود که تعیین کند کدام‌شان صلاحیت نگهداری و حضانت کودک را دارا هستند، با عنایت به این که سلامت و بهداشت کودک به خطر نیفتد.

ماده ۱۴ به زندانی شدن زن یا مرد به مدت بیش از ۵ سال و یا مفقود شدن یکی از آنها به عنوان یکی از دلایل - در کنار مواد ۱۱۳۲-۱۱۲۱ قانون مدنی - اختصاص دارد. به زنان اجازه داده شد که اگر شوهر بدون رضایت آنها، همسر دیگری اختیار کند، تقاضای طلاق کنند. ماده ۱۵ از مردان می‌خواهد که اگر می‌خواهند زن دومی اختیار کنند، از دادگاه اجازه بگیرند و گرنه مجازات‌های خاص شامل‌شان خواهد شد.

اگر مرد چنین اجازه و درخواستی را مطرح می‌کرد، دادگاه‌ها بر مبنای شواهد موجود و از طریق تحقیق و از جمله گواهی و شهادت همسر اول تصمیم می‌گرفتند. بقیه مواد قانون حمایت از خانواده ۱۳۴۶، همان مواد قانون مدنی و قانون ازدواج بودند.^{۲۰}

در سال ۱۳۵۰، یک کنفرانس ۶ روزه برنامه‌ریزی خانواده مربوط به زنان از سوی سازمان زنان ایران و وزارت بهداشتی برگزار شد. در این کنفرانس، سن قانونی ازدواج برای زنان مورد بحث قرار گرفت. پیشنهادهایی برای افزایش سن ازدواج زنان ارائه شد و حذف تبصره ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی که ازدواج برای زنان زیر ۱۵ سال را تحت شرایطی مجاز کرده بود، خواسته شد.^{۲۱} در سال ۱۳۵۱، کمیته تحقیق درباره قانون حمایت از خانواده، پیشنهادهایی برای اصلاح قانون نگهداری از کودک،

مالکیت مشترک زوجین بر دارایی‌ها و اموال و پرداخت نفقه زنان مطلقه خارج از دارایی‌های خانواده ارائه کرد.^{۲۲}

در سال ۱۳۵۲، انجمن حقوقدانان زن، قانون حمایت از خانواده ۱۳۴۶ را به خاطر مجاز کردن مردان به گرفتن زن دوم با رضایت زن اول و محروم کردن زنان از درخواست طلاق در صورت ابتلای شوهر به یک بیماری واگیردار مورد انتقاد قرار داد.^{۲۳} سازمان زنان ایران نیز اعلام کرد که کمیته ویژه‌ای تشکیل شده تا قانون حمایت از خانواده را بررسی و پیشنهادهای اصلاحی خود را مطرح کند. در سال ۱۳۵۴، مجلس طرحی را ناظر بر اصلاح این قانون مورد تصویب قرار داد. اصلاحیه ۱۳۵۴ بر قانون حمایت از خانواده، دارای ۲۸ ماده بود. این اصلاحیه، سن قانونی ازدواج برای مردان را به ۲۰ سال و زنان را به ۱۸ سال افزایش داد. اما در عین حال از دادگاه‌های حمایت از خانواده خواست که پیشنهادهای زنان ۱۵ سال به بالا را مورد بررسی قرار دهند (ماده ۲۳). ماده ۱۸ به طور مساوی به مردان و زنان این حق را می‌داد که در صورت اشتغال یکی از طرفین به شغلی که برای خانواده زیان‌آور و غیر مفید باشد، همسر شکایت نامه‌اش را به دادگاه تسلیم کند. اما دادگاه‌ها نمی‌توانستند مرد را از اشتغال به شغلی بازدارند مگر این که ثابت شود این منع، به امور مالی و دیگر امور خانوادگی نطمه نمی‌زند. مواد ۱۶ و ۱۷ این اصلاحیه، مواد ۱۵ قانون ۱۳۴۶ را با برشمردن شرایطی که تحت آن دادگاه‌ها مردان را برای گرفتن زن دوم مجاز می‌کردند، محدودتر کرد. از جمله این شرایط، اجازه همسر اول بود. در حالی که در قانون ۱۳۴۶، اگر مردی توانایی و تمکن مالی داشت، دلیلی وجود نداشت که دادگاه‌ها او را از داشتن همسر دوم منع کنند، اصلاحیه ۱۳۵۴ موافقت دادگاه با این امر را منوط به موافقت همسر اول و یا فقدان رضایت جنسی از زن، بیماری روحی او و یا نازایی و مفقود شدن زن کرده بود. هر دو قانون به هر حال، تصریح می‌کردند که زن اگر از تصمیم دادگاه نسبت به اجازه دادن به همسرش به اختیار کردن زنی دیگر، اعتراض داشته باشد حق دارد از دادگاه تقاضای طلاق کند.^{۲۴}

آخرین حوزه سیاست دولت درباره خانواده، مربوط به سقط جنین بود. پس‌زمینه چنین مسئله‌ای فشار برای کنترل رشد جمعیت بود. مقایسه آمارهای ۱۳۳۵ و ۱۳۴۵ روشن کرد که نرخ رشد جمعیت به ۳ درصد افزایش یافته و جمعیت حتی از سال ۱۳۳۵ نیز جوان‌تر بود. دولت برنامه گسترده‌ای را تحت عنوان برنامه‌ریزی خانواده در ۱۳۴۶ آغاز کرد.^{۲۵} یک تحقیق مربوط به سقط جنین که در بیمارستان زایشگاه فرح در تهران انجام شد، نشان داد که میزان سقط جنین از زمان آغاز برنامه طرح خانواده از ۱۱ درصد به ۱۵ درصد افزایش پیدا کرد و همین تحقیق نشان داد که

برنامه مذکور تأثیری در جلوگیری از تولد نوزادان ناخواسته در بین افشار اجتماعی - اقتصادی پایین جامعه نداشته است.^{۲۶}

مطالعه دیگری که در ۱۳۵۳ در بیمارستان زنان تهران انجام شد، به افزایش ثابت تعداد سقط جنین اشاره دارد.^{۲۷} این گزارش تصریح می‌کند که ۶۰ درصد از ۳۰/۶۹۹ مورد سقط جنین ارجاع شده به بیمارستان طی ده سال پیش از آن، خود انگیخته بودند. براساس این گزارش، این سقط جنین‌ها به وسیله افراد بی‌تجربه و با استفاده از شیوه‌های پیش افتاده و خطرناک انجام شده بودند. در سال ۱۳۵۶، سقط جنین غیرقانونی اعلام شد. براساس قانون جدید سقط جنین، پزشکان زمانی مجاز به انجام سقط جنین بودند که اولاً زوجین هر دو چنین تقاضایی را با دلایل قابل قبول انسانی تقدیم پزشکان می‌کردند، ثانیاً اگر جنین بیشتر از ۱۲ هفته نداشت، و ثالثاً اگر عمل سقط به مادر آسیبی نمی‌رساند. در مواردی که جنین به بیماری لاعلاج مبتلا بود، اجازه مادر برای انجام سقط کافی تشخیص داده شده بود.^{۲۸}



قوانین خانواده مربوط به دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، پرچم سیاست مدرنیزاسیون دولت محسوب می‌شدند. به رغم این که دولت وانمود می‌کرد که این قوانین با هدف آزادسازی زنان و تغییر انقلابی موقعیت‌شان صورت می‌گیرد، انگیزه‌های دیگری در پشت این برنامه وجود داشت مثل کنترل جمعیت؛ و هدف این برنامه نیز محدودتر از آن چیزی بود که ادعا می‌شد. در واقع، این برنامه‌ها ابداً بخشی از یک سیاست جنسیتی منسجم نبودند و فقط پاسخی بودند به فشارهای مناقشه‌انگیز رشد شتابان جمعیتی. از یک طرف، رشد سریع جمعیت که عوارض گسترده اقتصادی و سیاسی آن، فشار زیادی به دولت وارد می‌آورد او را وادار کرد تا تدبیری برای کنترل آن بیندیشد. نتیجه این فرایند، یک برنامه گسترده برنامه‌ریزی خانواده بود. در همان سال، یک قانون خانواده تصویب شد که سن ازدواج را افزایش داد و تعدد زوجات را محدودتر کرد. پس از آن، سقط جنین آزادانه به عنوان روشی جهت جبران فقدان کارآمدی برنامه‌ریزی خانواده در بین طبقات پایین به کار گرفته شد. این برنامه‌های کنترل جمعیت با اهداف زنان همخوانی داشت، چرا که بدون تردید، فارغ از اهدافی که پشت آن نهفته بود، این برنامه‌ها نتایج مثبتی برای زنانی که به قانون دسترسی داشتند در پی داشت. این برنامه‌ها، دوران زندگی پیش از ازدواج زنان را طولانی‌تر می‌کرد و بنابراین امکان آموزش و اشتغال آنان را افزایش می‌داد. به زنان فرصت بیشتری برای تأمل در نوع ازدواجی که مایلند و تداوم آن می‌داد و قدرت و اختیار بیشتری در کنترل بر جسم‌شان اعطا می‌کرد. به علاوه این که، برای نخستین بار حیات و حقوق زنانی که بدون داشتن شوهر باردار می‌شدند به نوعی به رسمیت شناخته شده بود، چرا که امکان سقط جنین آزاد فراهم آمده بود.

فشارهای اجتماعی دیگری که به دولت وارد می‌شد نیز با خواسته‌های زنان مطابقت داشت: از آن جمله بود، داشتن خانواده‌ای پایدار و رفاه و سلامت کودک. با منسوخ شدن حق مردان برای طلاق اجباری به دنبال تصویب قانون حمایت از خانواده ۱۳۴۶، نرخ طلاق از ۱۶،۵ درصد در سال ۱۳۴۵، به رقمی میان ۹،۸ تا ۱۱ درصد در سال‌های آتی رسید.^{۲۹}

حرکت به سوی خانواده تک همسر نیز به تثبیت خانواده‌ها کمک کرد. اگر چه نسبت خانواده‌های چند زنی نسبت به تک همسر بسیار ناچیز بود.^{۳۰} شاید به همین دلیل بود که دولت نمی‌خواست برای موضوع کم اهمیتی خود را با برخی نیروهای مذهبی درگیر کند.

به علاوه، ایده‌های رایج در زمینه روانشناسی و بهداشت کودک با برخی از اقدامات حاصل از قوانین جاری، مثلا در مورد حضانت کودک همخوانی نداشت. جدایی اجباری کودک از مادر پس از طلاق - در حالی که به بسیاری از مادران اجازه هیچ گونه تماسی با کودک داده نمی‌شد، یکی از این موارد بود. بسیاری از پدرانی که حق حضانت به آنها داده می‌شد، فرزندان‌شان را به زنان خویشاوند

خویش می‌سپردند. زیرا به لحاظ فرهنگی برای آنان قابل قبول نبود که تربیت و سرپرستی از کودک‌شان را خود عهده‌دار شوند. در نتیجه، کودکان والدین مطلقه، در معرض این خطر قرار داشتند که هم از وجود پدر و هم از مادر محروم شوند. به همین دلیل بود که فشار اجتماعی برای بهبود حق حضانت مادر رو به فزونی داشت. جالب توجه این که فشار جامعه مدرن بر دولت برآمده از انقلاب نیز تأثیرات مشابهی داشت. نکته آخر این که برپا کردن دادگاه‌های حمایت از خانواده نیز در راستای سیاست دولت در پی‌گیری برنامه سکولاریزاسیونی قرار داشت که به وسیله رضا شاه برای محدود کردن قدرت روحانیون آغاز شده بود.

از طرف دیگر دولت در معرض فشار نیروهای دیگری قرار داشت که با برنامه‌هایی که بالقوه آزادی زنان را میسر می‌ساخت، به دیده شک می‌نگریستند. محافظه کاری اجتماعی مقامات دولتی و شخص شاه از جمله این عوامل بودند. عامل دیگر تهدید به شورش برخی نیروهای مذهبی بود و علیرغم آن که اکثر روحانیون در این دوره چندان مخالفتی نشان ندادند، این تهدید به طور بالقوه به لحاظ استقلال درونی نهاد روحانیت شیعه همواره وجود داشت. این فشارها در قانون خانواده این دوره منعکس هستند. به رغم همه این قانون‌گذاری‌های متوالی، قانون خانواده در ایران در اواخر دهه ۱۳۵۰، هنوز مرد را به عنوان رئیس خانواده می‌شناخت. طلاق هنوز به عنوان حق طبیعی مردان تلقی می‌شد در حالی که زنان تنها در نبود همسرشان مجاز به تقاضای طلاق بودند. یک مرد هنوز این حق را داشت که از زنش تقاضای تمطع جنسی کند و از نظر قانونی می‌توانست او را وادار به این کار بنماید. چند همسری هنوز حق شوهران بود، اگر چه تا حدی محدود شده بود. یک زن هنوز برای سفر و یا سکنی گزیدن در یک محل جدا، نیاز به اجازه همسر داشت. هنوز سن قانونی ازدواج برای زنان پایین‌تر بود و برای ازدواج اول‌شان نیاز به اجازه پدر داشتند. زنان هنوز کمتر از مردان ارث می‌بردند و امتیازات بی‌شمار دیگری برای مردان وجود داشت که بر روی هم، تسلط روابط خانوادگی مردسالارانه را در این دوره نشان می‌دهد.

به این اعتبار می‌توان گفت که تغییرات خانوادگی در مجموع فقط سیمای مسئله نابرابری زن و مرد را لمس کرد و قانون تازه بر روی محدود کردن قدرت مرد در خانواده و نه تغییر اساسی آن متمرکز بود. به دلیل محافظه کاری اجتماعی، خانواده مردسالار و موقعیت تابع زن در آن تداوم پیدا کرد، به رغم این که نیاز به متناسب ساختن ساختار خانواده با شرایط اجتماعی در حال تغییر، مورد تصدیق قرار گرفته بود.

مدرنیزه کردنِ موقعیت اجتماعی زن

اغلب گفته می‌شود که در دوران پهلوی‌ها، موقعیت قانونی زنان سریع‌تر از موقعیت اجتماعی‌شان تغییر کرد.^{۳۱} به نظر می‌رسد که عکس این حالت، بازتاب دقیق‌تری از موقعیت زنان طبقه متوسط شهری باشد که بنا بود برخوردار شوندگان اصلی اصلاحات دولت باشند. قانون‌گذاری‌ها دوران پهلوی نوعی دنباله روی پرشتاب از پیشرفت‌های زنان منفرد در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی خاص بود. در حقیقت، می‌توان گفت که به رغم تغییرات قانونی محدود و ناکافی و صرف‌نظر از ایدئولوژی متناقض دولت و برنامه اجتماعی‌اش، پیشرفت و رشد زنان به وقوع پیوست. پیش از این نشان دادیم که چگونه بیشتر اصلاحات مربوط به خانواده، به اندازه کافی عمیق نشد تا به طور بنیادی، اساس مردسالاری در خانواده و نقش زن در آن را درگروگون کند. در همان حال برنامه‌هایی که موقعیت اجتماعی زن را متاثر می‌ساخت، ماهیتی محدودنگر و محافظه‌کارانه داشت. دولت حداقل با سه شیوه متفاوت با موضوع زن برخورد می‌کرد. از یک سو، مراکز شهری از طریق رسانه‌های گروهی در معرض تصویری از زن به عنوان یک ابزار جنسی قرار گرفتند. از طرف دیگر، سیاست دولت در زمینه خانواده تلاش می‌کرد که جنسیت زنان را با شریعت اسلام و هماهنگ کند. سوم این که، در پاسخ به فشارهای توسعه ملی، دولت برنامه‌ها و سیاست‌هایی را در دستور کار قرار دارد که پتانسیل و ظرفیت آزادی‌بخش برای زنان داشتند. این اهداف متفاوت و گاه متناقض، در سیاست‌های جنسیتی دهه ۴۰ و ۵۰ دولت انعکاس یافت. واکنش نسبت به فشارهای توسعه‌ای و سیاسی در مجموعه‌ای از قوانینی که به قصد تسهیل مشارکت زنان در اجتماع تدوین شده بود، انعکاس یافت. قانون حمایت از خانواده ۱۳۴۶ و اصلاحیه ۱۳۵۴ آن با تغییر قوانین مربوط به طلاق و حضانت کودکان، تصویر جدیدی از زن را به عنوان فرد درآمدزا ارائه داد. در این قوانین همچنین برابری اجتماعی روبه‌رو رشد زنان و مردان در دادگاه‌های حمایت از خانواده تبلور یافت، و نقش شوهر به عنوان محور همه مسائل مورد تهدید قرار گرفت.

در سال ۱۳۴۶، قانون اساسی ۱۲۸۵ اصلاح شد تا ملکه بتواند در صورت مرگ شاه قبل از این که پسرشان به سن ۲۰ سالگی برسد، نیابت سلطنت را به عهده بگیرد. با این حال، سلطنت در قانون اساسی همچنان مردانه باقی ماند.^{۳۲} در سال ۱۳۴۶، مجلس قانونی را در مورد خدمات اجتماعی زنان به تصویب رساند.

فارغ التحصیلان دختر دبیرستان‌ها که ازدواج نکرده بودند و فرد تحت تکفلی نیز نداشتند، می‌بایست وارد سپاه دانش و بهداشت می‌شدند و به مدت دو سال در مناطق روستایی یا مناطق شهری عقب مانده، خدمت کنند. در همان سال، آخرین پست عمومی بسته به روی زنان یعنی

قضاوت، نیز به روی‌شان گشوده شد. در دهه ۱۳۵۰، آن بند از قانون گذرنامه که زنان را موظف می‌کرد برای هر سفر به خارج، از شوهر اجازه کتبی داشته بگیرند، مورد انتقاد و اعتراض سناتور مهرانگیز منوچهریان قرار گرفت، او یکی از مدافعان حقوق زنان از دهه ۱۳۳۰ بود. او به عنوان رئیس انجمن حقوقدانان زن که در این زمان یک سازمان طرفدار سیستم محسوب می‌شد، استدلال می‌کرد که قانون گذرنامه تبعیضی علیه زنان محسوب می‌شود:

مساله بر سر برابری زن و مرد است که هم به وسیله انقلاب شاه و مردم به عنوان یک اصل عمده در نظر گرفته شد و هم از مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر است. همه شهروندان باید در چشم قانون، یکسان تلقی شوند. هیچ حقی نباید به ویژگی‌های فیزیولوژیک یک شهروند بستگی داشته باشد. ماده ۱۴ قانون گذرنامه همه این موارد را نادیده می‌گیرد و به تصور من نقض قانون اساسی است، چرا که قانون اساسی تنها تحت شرایط خاصی مسافرت یک شهروند را محدود می‌کند. در این قانون هیچ محدودیتی بر مبنای جنسیت وجود ندارد. ماده ۱۴ قانون اساسی تصریح می‌کند که هیچ ایرانی را نمی‌توان تبعید کرد، یا از اقامت در جایی منع کرد و یا مجبور به اقامت در جایی نمود.^{۲۳}

شش سال بعد، دولت اعلام کرد که زنان ملزم نخواهند بود که برای هر سفر خارجی از شوهرشان اجازه بگیرند، و کسب یک اجازه برای چندین سفر کفایت می‌کند. این نیز یکی دیگر از نمونه‌های سیاست‌های جنسیتی دولت در دهه پنجاه بود که برخی اصلاحات را انجام می‌داد بدون آن که به تغییرات اجتماعی بنیادی دست بزند. آخرین تغییر قانونی که در دهه ۱۳۵۰ ایجاد شد، طرحی بود که در سال ۱۳۵۶ به مجلس سنا تسلیم شد و در آن پیشنهاد شده بود که به زنان اجازه داده شود تا زمانی که کودک یا کودکان‌شان به ۳ سالگی برسند به صورت پاره قوت کار کنند.^{۲۴} این طرح در زمان حکومت شاه به صورت قانون درنیامد، اما بعدها در زمان جمهوری اسلامی به صورت یک قانون اسلامی تصویب شد.

مقررات این دوره که بر نقش‌های اجتماعی زنان اثر گذار بودند، خود به خوبی وضعیت را بازگو می‌کنند: هدف آنها پاسخگویی به الزامات یک جامعه اقتصادی و اجتماعی مدرن بود، با این وجود، این اقدامات تدریجی و محافظه‌کارانه بودند و خانواده را کاملاً در روابط اجتماعی مردسالار تثبیت می‌کرد. مقایسه بین تغییرات قانونی با خواسته‌های مطرح شده توسط جنبش‌های رسمی زنان می‌تواند محدودیت‌های سیاست‌های دولت در مورد زنان را روشن‌تر بیان کند. در سراسر دهه ۱۳۵۰، خواسته‌های سازمان زنان ایران و دیگر سازمان‌های حامی حقوق زنان، رادیکال‌تر از اصلاحاتی بودند که دولت درصدد اجرای آن بود. در سال ۱۳۵۴، سازمان زنان ایران، کنفرانسی را به مناسبت بزرگداشت سالگرد کشف حجاب زنان ایران و آغاز سال جهانی زنان سازمان ملل متحد برگزار کرد.

در این کنفرانس قطعنامه یازده ماده‌ای به تصویب رسید که خواهان «حذف کامل تبعیض علیه زنان [و] فرصت برابر با مردان و رفاہ و تامین زنان در همه عرصه‌های زندگی شد.» موارد گنجانده شده در قطعنامه به شرح زیر آمده بود:

- حقوق برابر برای مرد و زن و بهبود قوانین و مقررات و شیوه‌های اجرایی که ممکن است به طریقی نسبت به زنان تبعیض‌آمیز باشد.

- توسعه و بسط پوشش تامین اجتماعی برای زنان خانه‌دار.

- امنیت شغلی برای مادران کارگری که به دلیل مراقبت از کودکان‌شان ناچارند به طور موقت دست از کار بکشند.

- درخواست از نهادهای عمومی و خصوصی برای ایجاد تسهیلاتی برای مادران کارگر.

- حذف هر گونه تبعیض در توزیع مشاغل بین زن و مرد.

- استفاده از زنان در مشاغل مختلف و اقدامات اساسی برای ارتقاء زنان از موقعیت‌های کاری پست کم درآمد به مشاغل عالی‌تر و پردرآمدتر و شرکت دادن آنان در برنامه‌ریزی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها.

- فراهم کردن مشاغل پاره وقت برای زنان خانه‌دار و ایجاد فعالیت‌های مولد در مناطق روستایی برای زنان طی دوره‌های بیکاری فصلی.

- اجرای قوانین بیمه و تامین اجتماعی برای پوشش دادن زنان و دخترانی که در کارخانه‌ها کار می‌کنند.

- تجهیز چند جانبه برای افزایش آگاهی‌های عمومی نسبت به موقعیت واقعی زن در خانواده و جامعه و زدودن باورها و پیش‌داوری‌هایی که مانع از مشارکت اجتماعی - اقتصادی کامل زنان می‌شود.

- گسترش برنامه‌های آموزشی به منظور آگاه کردن زنان از حقوق قانونی‌شان و ابزارهایی که استفاده از این حقوق را میسر می‌کند.^{۳۵}

قطعنامه به اقدام عملی مشخص از سوی دولت و یا تدوین مقررات جدیدی منجر نشد. در واقع هر چه خواسته‌های زنان محدودتر بود، شانس بیشتری برای پاسخ مثبت دولت وجود داشت. تغییرات قانونی محدود و محافظه‌کارانه دهه ۱۳۵۰ با ایدئولوژی دولتی‌ای که جایگاهی کلیشه‌ای برای زن و مرد در نظر داشت، همخوانی داشت بود. در همان حالی که برخی سازمان‌های طرفدار زنان، در حال ایجاد هماهنگی برای مبارزه با جنسیت‌گرایی در جامعه بودند، شاه با گفتن این جمله، دیدگاه شخصی‌اش را در مورد زنان بیان کرد: «شما در چشم قانون با مردان برابرید، اما با معذرت از این که این گونه حرف می‌زنم - نه در توانایی‌ها ... شما هرگز کسی مثل میکِل آنژ و یا باخ در بین خود

نداشتید. شما حتی هیچ گاه یک سرآشپز بزرگ خلق نکردید ... شما هیچ چیز بزرگ ایجاد نکردید، هیچ چیز!»^{۲۶}

این حرف در واقع مشروعیت بخشی مجددی بود بر غلبه مردسالاری بر روابط اجتماعی که باعث می‌شد تجربه اجتماعی زنان، تجربه قشری بدون قدرت و منکوب شده باشد و نیز همین تفکر بود که باعث می‌شد الگوی مشارکت زنان در آموزش، اشتغال و برنامه‌ریزی‌ها با تقویت جنبه‌های منفی روابط جنسیتی موجود ارائه گردد. به رغم تبلیغات دولتی که به طور وسیع در محافل غربی باور شده بود و تکرار می‌گردید، موقعیت اجتماعی زنان به واسطه سیاست‌های دولت، در حالت دگرگون شدن نبود.

الگوی مشارکت زنان در آموزش، کار و برنامه‌ریزی‌ها، بیانگر این واقعیت بود که مدرنیزاسیون فرایند یکدست و به هم پیوسته‌ای نیست که بر سرنوشت زنان به طور کلی و در مسیری پایدار اثر بگذارد. چگونگی تغییر موقعیت زنان روستایی و شهری در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ نمونه خوبی را در این زمینه تشکیل می‌دهد.



زنان روستایی و توسعه

اریکافریدل، برخی از این تغییرات را در یک روستای منطقه بویراحمد جمع آوری کرده است.^{۳۷} ساختار ایلی، در نتیجه از دست دادن کارکردهای اقتصادی و سیاسی‌اش، گسیخته شده بود. اصلاحات ارضی ۱۳۴۰، که در مرحله نخست دهقانان ایلی را به کشاورزان مستقل تبدیل کرده بود، متعاقب سیاست دولت در ایجاد کشاورزی صنعتی و سرمایه‌داری، بهره‌وری از زمین‌های کم وسعت را غیر ممکن ساخت و در نتیجه بیشتر کشاورزان آن استقلال مالی را که به واسطه اصلاحات ارضی به دست آورده بودند، از دست دادند. تا اواسط دهه ۱۳۵۰، کار کشاورزی که بر پایه واحد خانواده - به عنوان واحد مولد- استوار بود، جایش را به کار دستمزد فصلی و دائمی و یا کارمندی و حقوق‌گیری در روستاها و در خارج آن داد.

این تحولات، بر نقش اقتصادی و موقعیت عمومی و خانوادگی زنان روستایی تاثیر شگرفی بر جای نهاد. از یک سو امکانات استخدامی را برای یک اقلیت از زنان روستایی به عنوان معلم، ماما، مستخدمان اداری به وجود آورد - هر چند که در این حوزه‌ها نیز میزان تقاضا از میزان شغل بیشتر بود -؛ اما از دیگر سو، این تحول، نقش مولد و زنان را از بین برد و آنان را به مصرف کننده تبدیل کرد. در حالی که در گذشته، زنان تا ۹۰ درصد مایحتاج خانواده را تولید می‌کردند و البته خود در کنترل و توزیع آن هم نقش داشتند، اکنون و در نتیجه برنامه مدرنیزاسیون، از چرخه تولید بیرون رانده می‌شدند. فریدل یادآور می‌شود که «خانه دیگر محل تولید زنانه نیست، بلکه عرصه نمایش موفقیت اقتصادی مرد شده است».^{۳۸}

نمونه دیگر نحوه تاثیرپذیری زنان روستایی از فرایند مدرنیزاسیون را می‌توان در تحقیقی که به وسیله هاله افشار در روستای آسیابک در مرکز ایران انجام شد، سراغ گرفت.^{۳۹} در اینجا، نقش مولد زنان روستایی از کارگر کشاورزی به فرش بافی که ضرورتاً درآمد نقدی خانواده را افزایش می‌دهد، تغییر کرد. برخلاف تصور که کار مولد اجتماعی می‌باید به آزادی منجر شود، وقوع این فرایند در این روستا به انقیاد بیشتر زنان انجامید:

زنان هیچ دستمزدی بابت کار ریسندهی یا بافندگی‌شان دریافت نمی‌کنند. فرش توسط مرد فروخته می‌شود. زنان هیچ نقشی در حوزه توزیع ندارند و مالک کالا و یا حتی ابزار کارشان نیستند. آنها قادر نیز نیستند که نیروی کارشان را به فروش برسانند. توانایی زنان در بافتن فرش، آنان را در یک روابط تولیدی فاقد دست مزد، بیش از پیش به برده تبدیل کرده است، روابطی که جدا از اقتصاد پولی مردان نگاه داشته شده است.^{۴۰}

تاثیر کلی اصلاحات ارضی بر سرنوشت زنان روستایی، در مطالعات دیگر نیز در مجموع منفی ارزیابی شده است.^{۴۱} در نتیجه مستقیم اصلاحات ارضی، نیاز به کار زنان و کودکان در طرح‌های

خانوادگی دهقانی به طور جدی افزایش یافت و با مهاجرت مردان به شهرها برای کارهای ساختمانی و یا مشاغل صنعتی این نیاز تشدید شد.^{۴۲} در فاصله زمانی ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۵، تولیدات کشاورزی در مجموع تولیدات کشور از ۴۸/۹ درصد به ۲۸ درصد رسید. اما در سال ۱۳۵۲، یک مطالعه از فعالیت‌های تولیدی در یک منطقه روستایی انتخابی نشان داد که در نائین فعالیت تولیدی مردان از ۷۴،۲ درصد در سال ۱۳۴۵ به ۶۶،۴ درصد در سال ۱۳۵۱ افت کرد، در حالی که فعالیت‌های تولیدی زنان در همین فاصله از ۳۰،۲ درصد به ۳۷،۶ درصد افزایش یافت.^{۴۳} فرایند فوق به استنمار بیشتر زنان کارگر روستایی انجامید، به خصوص از آن جهت که نوآورهای تکنولوژیک در دسترس زنان قرار نمی‌گرفت و نیز به این دلیل که، آنان یا به عنوان کارگران خانوادگی کار می‌کردند یا دستمزدی معادل نیمی از دستمزد مردان دریافت می‌نمودند.^{۴۴} در سال ۱۳۵۱، تخمین زده شد که ۷۰ درصد کل مشاغل پارچه بافی در مناطق روستایی قرار دارد.^{۴۵} در واقع مشارکت زنان در این صنعت از ۵۵ درصد در ۱۳۴۵ به ۶۴ درصد سال ۱۳۵۱ رسید. بیشتر این صنایع و کارگران زن آن متعلق به بخش‌های روستایی بودند.

این زنان، از شرایط کاری غیرقابل تحمل و حقوق اندک رنج می‌بردند. زنان روستایی به رغم مشارکت تعیین کننده‌شان در اقتصاد، در مطالعات رسمی، به حساب نمی‌آمدند. آمارگیری سال ۱۳۳۵ (نخستین آمارگیری)، ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵، درصد زنان فعال اقتصادی در مناطق روستایی را به ترتیب ۲،۹، ۲،۱۴ و ۵،۱۶ اعلام کرد.^{۴۶} در حالی که عملاً بیشتر زنان روستایی به نوعی در کار تولیدی نقش داشتند.^{۴۷} هر چند دولت، زنان روستایی را هدف برنامه‌های آموزشی، بهداشتی و خانوادگی خود قرار داده بود. با این حال، منافعی که از این برنامه‌ها نصیب زنان روستایی شده بود، اندک بود، و علت آن در ناآگاهی عمومی و عدم سازگاری برنامه‌های دولت با شرایط زندگی زنان روستایی بود. به رغم این که کارگزاران دولتی متعددی در حوزه برنامه‌های روستایی دست اندکار بودند، شمار ناچیزی از آنان در سطح محلی به طور موفق و موثر عمل می‌کردند.^{۴۸} برخی از این اقدامات اصلاً به منصف ظهور نیز نرسیدند: در سال ۱۳۵۳، فقط یک درصد از شصت هزار روستای ایران دارای مهد کودک بودند.^{۴۹} ویژگی دیگر اقدامات نظیر برنامه‌ریزی خانواده، در ناکارآمدی آنها بود.^{۵۰} میزان باسوادی زنان روستایی در سال‌های ۱۳۳۵، ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵ به ترتیب ۱،۲، ۴،۳ و ۱۶،۵ درصد بود؛^{۵۱} یعنی در فاصله زمانی بیست سال، فقط حدود ۱۵ درصد رشد داشت. بنابراین، در مجموع به نظر نمی‌رسد که فرآیند مدرنیزاسیون، زنان روستایی را به نحو معنادار و مثبتی که با نتایج آزادی‌بخش برای آنان همراه باشد، به اقتصاد مدرن پیوند داده باشد.

زنان شهری و توسعه

اثر فرآیند مدرنیزاسیون، بر وضعیت زنان شهری نیز، برای طبقات مختلف، متفاوت بود. زنان شهری متعلق به اقشار فرودست جامعه، زنانی که از روستاها به شهرها مهاجرت کرده بودند را نیز شامل می‌شد. این زنان، نمایانگر شمار روزافزون جمعیت شهری بودند و تا سال ۱۳۵۶، جمعیت شهری ایران از یک سوم کل جمعیت به یک دوم آن رسید. زنان مهاجر، یا همراه مردان و خانواده‌شان به شهر می‌آمدند و یا به طور مستقل به شهر نقل مکان می‌کردند. گروه اخیر (یعنی زنان مستقل) یک سوم کل زنان مهاجر به شهرها را تشکیل می‌دادند. اکثریت غالب این زنان در جستجوی کار به شهرها می‌آمدند، عده‌ای نیز برای تحصیل و یا دلایل دیگر.^{۵۲} هر چند منافع نقدی درآمدهای روزافزون نفتی، غالباً به جیب طبقات بالا و متوسط جامعه می‌رفت، اما به هر حال اقشار پایینی نیز از آن منتفع می‌شدند. به رغم بیکاری گسترده مهاجران فصلی و ساکن و مشکل مسکن و دیگر مشکلات اجتماعی که با آن مواجه بودند،^{۵۳} زندگی شهری درآمد نقدی‌شان را بهبود بخشیده بود و تقاضای‌شان برای کالاهای مصرفی و کالاهای «تخصص آفرین» افزایش می‌یافت. این تغییر همچنین، دسترسی‌شان را به امکانات آموزشی و بهداشتی و رفاه اجتماعی بیشتر فراهم کرد و به طور خاص، زندگی اجتماعی آنها و دسترسی به امکانات تفریحی‌شان را بهبود بخشید.

مطالعه‌ای که جانت باوئر روی زنان مهاجر در جنوب تهران انجام داد، اثرات مهاجرت و مدرنیزاسیون روی این زنان را تا حدودی روشن ساخت؛ اگر چه در مجموع موقعیت زنان طبقه فرودست شهری و روستایی ناشناخته باقی ماند. این تحقیق به این نتیجه رسید که فرایند توسعه اقتصادی و تغییرات جمعیتی به چندین صورت روی خانواده‌های مهاجر تأثیر گذاشت: نسل جوان‌تر، به خصوص مردان را در موقعیت ممتازتری برای مشارکت در فعالیت‌های غیرخانگی قرار داد و به این طریق بر روابط اقتدارگرایانه روستایی و به خصوص بر نقش مادر در خانواده تأثیر گذاشت، به تضعیف کنترل مردسالارانه بر زن منتهی نشد و حتی به محدودتر شدن توانایی تحرک زنان در محدوده همسایگی انجامید و حجاب و پوشیدگی و مجزا بودن‌شان را تشدید کرد. سن ازدواج اول مرد و زن افزایش یافت، و بیشتر دختران مدرسه رفتن را تجربه کردند، اما از دختران جوان اغلب انتظار می‌رفت که ازدواج کنند و به زن‌خانه‌دار تبدیل شوند. زنانی که در بیرون از خانه کار می‌کردند، اغلب مطلقه و یا بیوه بودند، اما آنان نیز در معرض قدرت مردان درون خانواده قرار داشتند.^{۵۴} زنان در محلات مهاجرنشین و فقیر در دهه ۱۳۵۰، در معرض دو الگوی نقش‌پذیری متناقض قرار داشتند. از یک سو، آنان در معرض تصویری از زنان بی‌حجاب، مدرن و زنان مشهور جهان سینما، رقص و آواز، یا اعضای خانواده سلطنتی و زنانی که در تلویزیون و فیلم‌ها و مجلات

می‌دیدند قرار داشتند، که همه آنها در زمره سرگرمی‌های مورد علاقه خانواده‌های مهاجران فقیر بودند؛ و از دیگر سو، فعالیت‌های اجتماعی این زنان، عبارت بود از شرکت در گردهمایی‌های مذهبی مانند روضه، سفره و یا زیارتِ اماکن مقدس. در این گردهمایی‌ها، زنان شرکت می‌کردند و مورد خطاب زن یا مرد روضه‌خان قرار می‌گرفتند. واعظ درباره فداکاری‌های دخترِ فداکار پیامبر اسلام (ص)، امامان شیعه و پرهیزکاری زنان عقیقِ اسلام سخن می‌گفت، و اغلب همراه با آن از تظاهرات و رفتارهای غیراسلامی معدودی از زنانِ مرفه شمال تهران انتقاد می‌کرد.^{۵۵} زنانِ اقشار پایین جامعه که وارد بازار کار می‌شدند، اغلب به عنوان کارگران خانگی، آشپز، خدمتکار، مغازه‌دار و یا کارگر کارخانه به کار گمارده می‌شدند. زنان طبقه فرودست شهری، همچنین به طور سنتی در خانه به عنوان خیاط و آرایشگر کار می‌کردند. میزان بی‌سوادی در میان این زنان بیشتر از متوسطِ نرخ بی‌سوادی زنان شهری بود - که در سال ۱۳۵۵، به ۵۵ درصد بالغ می‌شد، آنان امنیت شغلی کمی داشتند و در مقابل تجاوز کارفرمایان به حقوق‌شان بی‌دفاع بودند. قانون کار دهه ۱۳۵۰ تا حمایت از حقوق زنان کارگر و حتی اجرای آن فاصله زیادی داشت، زنان ساعت‌های طولانی در شرایط نامناسب کار می‌کردند و کمتر از مردان دستمزد می‌گرفتند.



زنان جوان اقبال پایین و متوسط که تا حدودی مرفه‌تر بودند و دسترسی بیشتری به آموزش عالی و یا آموزش‌های شغلی داشتند، به کارهای دفتری، فروشنده‌گی، و یا مشاغل چون پرستاری و یا معلمی روی آوردند. آموزش زنان در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به سرعت رو به رشد نهاد: نرخ رشد متوسط سالانه دختران دانش‌آموز در سطوح مختلف آموزشی در دهه ۵۰-۱۳۴۰، برای مدارس ابتدایی ۱۳ درصد، و برای دبیرستان ۳۰ درصد برای دانشکده‌های فنی و حرفه‌ای ۸۰ درصد بود؛ این رقم برای موسسه‌های تربیت معلم ۷۶ درصد و برای آموزش عالی ۶۵ درصد بود.^{۵۶} زنان به طور گسترده در دانشگاه‌ها شرکت می‌کردند، اما تعداد کمی از زنان در رقابت با مردان برای ورود به فضاهای کمیاب دانشگاهی موفق می‌شدند و اغلب به تحصیل در رشته‌هایی با سنت‌زنانه همچون ادبیات و علوم انسانی قناعت می‌کردند.^{۵۷}

بیشتر زنان فارغ التحصیل دبیرستان‌ها دانشگاه‌ها در بخش خدمات به کار مشغول می‌شدند. براساس یک برآورد، ۵۳ درصد زنان شاغل در مراکز شهری، در بخش خدمات کار می‌کردند. معلمی حرفه نخست برای آنان بود و پرستاری نیز از حرفه‌های جدّاً زنانه محسوب می‌شد یا دست کم برای بخش غیرمدیریتی‌اش اینگونه بود. مشاغل دفتری، اداری و منشی‌گری نیز به اندازه معلمی و پرستاری در میان زنان رواج داشت. با این حال زنان هنوز فرصت کمی برای شغل‌های خیلی تخصصی و دارای شأن، نظیر پزشکی و حقوق داشتند.

اوج اشتغال به کار زنان در مراکز شهری تا اواسط دهه ۱۳۴۰ بود و از آن پس تا اواسط دهه ۱۳۵۰ رو به کاهش نهاد. این رویکرد بدان معنا بود که به رغم تصویری که از زنان طبقه متوسط به عنوان زنان آزاد شده در خارج ارائه می‌شد، این زنان در دهه ۱۳۵۰ در حقیقت به سوی ترک کارشان کشانده شدند. درصد زنان فعال از نظر اقتصادی در محیط‌های شهری، از ۹۳ درصد در سال ۱۳۳۵ به ۹۰٫۹ درصد در سال ۱۳۴۵ رسید و در ۱۳۵۰ به ۷٫۵ درصد سقوط کرد، تا در سال ۱۳۵۵ با کمی رشد مجدداً به سطح ۹ درصد برسد. این وضعیت در مقایسه با وضعیت اقتصادی زنان روستایی که به طور ثابت و پایدار رو به افزایش بود، به هیچ وجه مطلوب نبود: تعداد زنان فعال اقتصادی روستایی از ۹۰٫۲ درصد در ۱۳۳۵ به ۱۴٫۲ درصد در ۱۳۴۵ و ۱۵٫۷ درصد در ۱۳۵۰ و ۱۶٫۱ درصد در ۱۳۵۵ رسیدند.^{۵۸} این کاهش در محیط شهری به طور خاص در گروه سنی ۱۰ تا ۱۹ سال چشمگیر بود، و شاید می‌شد آن را با اشتغال به تحصیل دختران شهری در این گروه سنی توجیه کرد.^{۵۹} با این حال، فعالیت اقتصادی زنان در تمامی گروه‌های سنی در این دوره رو به کاهش بود. دلیل این فرایند به احتمال قوی ترکیبی از عوامل اقتصادی و اجتماعی است که از جمله آنها می‌توان از ایدئولوژی دولتی حاکم که زنان را به انجام کارهای خانگی تشویق می‌کرد نام برد. به

علاوه، بی‌میلی مردان، بعد از این که به واسطه رشد اقتصادی در جامعه درآمدشان رو به افزایش نهاد، به این که اجازه دهند عضوی از خانواده‌شان برای دستمزد به کار بپردازد، نیز عامل مؤثری به شمار می‌رفت. تعصب مردانه و مشکلات عملی که زنان در به دست آوردن و حفظ یک شغل با آن مواجه بودند، نیز می‌باید بسیاری از زنان طبقه متوسط را از ادامه کار باز داشته باشد. در واقع آنها می‌توانستند با تکیه بر درآمد مردان‌شان از شغل خود صرف‌نظر کنند. این امر، تعهد دولت به وارد ساختن زنان در توسعه ملی را با دشواری مواجه ساخت.

در دهه ۱۳۵۰، وقتی که نرخ اشتغال زنان یک بار دیگر رو به رشد نهاد، نوع کارشان مورد انتقاد قرار گرفت. براساس تحقیقی که به وسیله سازمان زنان ایران در سال ۱۳۵۴ درباره الگوی اشتغال زنان انجام شد؛ «هیچ تغییری از مشاغل زنانه به سوی مشاغلی که ماهیتاً فنی هستند، صورت نگرفته و شمار زنان در مشاغل دارای شأن، بسیار پایین است. در سال ۱۳۵۳، فقط یک نفر از هر ۷ تا حتی ۱۰ نفر پزشک کنشورمان زن هستند و از بین ۱۲۰،۰۰۰ نفر مهندس فقط ۳۰۰ نفر زن داریم.»^{۶۰}

این تحقیق همچنین انواع تبعیض‌هایی که زنان در بازار کار و نیز در هنگام کار با آن مواجه بودند را مورد بررسی و شناسایی قرار داد؛ آنان مجبور بودند که دارای مهارت بیشتری نسبت به مردان باشند تا بتوانند شغلی به دست آورند. با آنها برخورد نمادین می‌شد و در نتیجه از ورودشان به مشاغل مهم جلوگیری به عمل می‌آمد، فرصت کم‌تری برای رشد و ترقی در کار داشتند. به عنوان افرادی تلقی می‌شدند که با آنچه متوسط زن در جامعه به حساب می‌آمد، فرق دارند.^{۶۱} مطالعات دیگری که به تجربیات زنان در حوزه آموزشی مربوط می‌شود و مشاغلی که نابرابری نسبت به زنان معترض به این حوزه‌ها را بازتاب می‌داد، نیز این امر را تأیید می‌کرد.^{۶۲} زنان همچنین مستمراً در محیط‌های دانشگاهی و کاری با آزارهای جنسی مواجه بودند و از آنان انتظار می‌رفت که با جلب توجه یا حتی رضایت رؤسا و مافوق‌های‌شان، اسباب ترقی خود را فراهم سازند. نوع دیگر آزار زنان در قالب ممانعت از پوشش اسلامی در محل کار و یا محیط‌های دانشگاهی بروز می‌کرد، زیرا این کار نوعی اظهار مخالفت یا تصویر رسمی‌ای که از زن توسط دولت ارائه می‌شد، تلقی می‌گردید. جنبه دیگر کار زنان که مورد انتقاد بود، عدم حضورشان در مشاغل عالی بود، یافته‌های تحقیقات فوق نشان داد که حضور زنان در چهار ردیف بالایی شغلی در صنایع و حرفه‌های مهم چه در بخش دولتی و چه در بخش عمومی، در حقیقت بسیار ناچیز بود. از ۴۴۳۸ شغل عالی مورد تحقیق، فقط ۳۴۰ و یا به عبارتی ۸ درصد آنها، در دست زنان بود که ۳ درصد آنها هم به

حرفه پرستاری مربوط می‌شد.^{۶۳} همین الگوی حضور شغلی در مورد سیاست هم مصداق داشت و می‌توان آن را در اظهارنظر زیر خلاصه کرد:

به دنبال [کسب حق رای زنان در ۱۳۴۲]، از مجموع ۱۹۷ عضو انتخابی مجلس، ... شش نفر زن بودند و از مجموع ۶۰ سناتور، دو نفر زن در بین‌شان حضور داشتند. در مجلس کنونی [که در شهریور ۱۳۵۴ دوره‌اش تمام می‌شود] از مجموع ۲۷۰ عضو، ۱۸ نفرشان زن هستند و از ۶۰ سناتور، دو نفر زن. در انتخابات اخیر، از کل ۹۷ کاندیدای زن حزب رستاخیز ... ۲۱ نفر انتخاب شدند؛ ۲۰ نماینده مجلس و یک سناتور. بنابراین در مقایسه با انتخابات ۱۳۵۰، برنامه‌های انتخاباتی اخیر، شاهد کاهش تعداد زنان سناتور از ۲ نفر به یک نفر و افزایش ۲ نفر در تعداد نمایندگان مجلس بود.^{۶۴}

بنابراین همان طور که در مورد زنان روستایی نیز دیدیم، تاثیر برنامه مدرنیزاسیون روی زنان، متفاوت بود. مدرنیزاسیون به ادغام زنان شهری در اقتصاد منجر شد و بسیاری از حوزه‌های فعالیتی را که پیش از این ناگشوده بودند به روی زنان طبقه متوسط و مرفه گشود. اما ضرورتاً به شیوه‌ای پایدار و قابل پیش‌بینی بر شغل زنان تاثیر نگذاشت. به علاوه، زنان در مقام فرودست به اقتصاد رسمی پیوسته بودند و ایدئولوژی دولتی و مقررات دولتی به انحاء مختلف و با اعمال جنبه‌های منفی روابط جنسیتی حاکم، دستاوردهای زنان منفردی را که به واسطه توسعه اقتصادی و اجتماعی، رشد و پیشرفت می‌کردند، از بین می‌برد. فرایند مدرنیزاسیون، نه تنها زنان را مانند بقیه جامعه با تهاجم «تمدن بزرگ» روبه‌رو ساخت، بلکه موجب آن شد که آنان با فشار فوق‌العاده‌ای هم از جانب خانواده و هم از جانب اجتماع شان مواجه شوند. زنان به عنوان حامل افتخارات خانوادگی، بین دو انتظار متناقض گرفتار آمده بودند: از یک سو، دولت درها را بروی‌شان گشود تا وارد دانشگاه شوند و یا شغلی و دستمزدی دست و پا کنند و از دیگر سو، آنان را به صورت ابزارهای جنسیتی درآورده بود. خانواده از یک سو به درآمدی که زنان کسب می‌کردند نیاز داشت و از طرف دیگر حاضر نبود زن را از کنترل پدرسالارانه خارج سازد. بسیاری از زنان دارای تحصیلات عالی به رغم آرزوهای‌شان، سرانجام به واسطه فشار مردان‌شان و یا عدم توفیق دولت در ایجاد شغل، به خانه‌داری روی می‌آوردند.

به علاوه، بسیاری از زنان که با انتظار حمایت دائمی و امنیت خانوادگی از سوی پدر و سپس همسر، پرورش یافته بودند، و در عوض وظیفه‌ای جز انجام «کارکرد طبیعی‌شان» به عنوان زن یا مادر نداشتند، با نومی‌دریافتند که «نظم و هنجار قدیمی در حال فروریزی است بی‌آنکه آلترناتیو قدرت بخشی به جای آن ایجاد شده باشد».^{۶۵} شکاف بین نظم آرمانی پدرسالار که در آن نقش‌های جنسیتی به روشنی تعریف می‌شدند و مطالبات متناقض دولت و خانواده‌های زن از زنان در عصر

«تمدن بزرگ» تنها می‌توانست بیشتر شود. پاسخ زنان نسبت به این وضعیت، جستجوی راه‌های جایگزین زندگی بود و همانگونه که در صفحات بعد خواهیم دید، آنان در جستجوی‌شان، به چیز زیادی دست نیافتند. برخی از زنان به دولت فشار می‌آوردند تا اهداف مدرنیزاسیون از بالا را تقویت کنند. بعضی‌ها خواهان گسترش مرزهای روابط جنسیتی از طریق درخواست آزادی بیشتری برای زنان بودند؛ بعضی‌ها، نظام سیاسی کمونیستی را جایگزین مناسب فرض می‌کردند و دیگران، راه نجات‌شان را در تشیع نوین می‌دانستند که برخلاف آنچه که گاهی اوقات اظهار شده است، صرفاً نوعی عقب‌گرد و روی آوردن به «سنت» نبود.

پاسخ به «تمدن بزرگ»

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، واکنش‌هایی نسبت به ایدئولوژی «تمدن بزرگ» بروز کرد. شکاف وحشتناکی که در روابط بین دولت و شهروندان به واسطه تفاوت روزافزون بین تبلیغات دولتی ایدئولوژی «تمدن بزرگ» و تجربه زندگی مردم عادی، به وجود آمد، می‌بایست با آلترناتیوهای اجتماعی سیاسی دیگری پر می‌شد. واکنش‌های اجتماعی نسبت به مدرنیزاسیون، همانند خود این فرایند متنوع بود و با جهت‌گیری‌های سکولار و مذهبی متفاوتی بروز می‌کردند و با این حال، دارای ویژگی‌های مشترکی نیز بودند.

واکنش‌های مخالف نسبت به مدرنیزاسیون دارای چندین وجه اشتراک بود، اولاً، رشد این مخالفت‌ها در تغییر دیدگاه نسبت به غرب و نقش آن در ایران ریشه داشت. تجربیات اجتماعی و سیاسی روشنفکری در ایران از زمان انقلاب مشروطیت، سرانجام در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۵۰ به نوعی تقابل با آنچه که در آغاز قرن به صورت ستایش و تکریم تمدن غرب ابراز شده بود، بروز کرد. در آن زمان، پذیرش دولت، جامعه و ارزش‌های خانوادگی غرب نمودهای اقتدار، مدرنیته و پیشرفت بود. ولی در این زمان، غرب به خاطر استثمار ملت‌های دیگر، تضعیف اخلاقیات اجتماعی و از هم پاشاندن نظام خانوادگی، از داخل و خارج آماج انتقاد بود. تصور می‌شد که غربی کردن ایران در دوران پهلوی‌ها، آزادی سیاسی، استقلال ملی و پیشرفت اجتماعی را که مشروطه‌خواهان در آغاز قرن آرزویش را داشتند، به ارمغان نیاورد. برعکس، مدرنیزاسیون باعث تحکیم وابستگی خارجی شد و اکنون در حال تهدید کالبد اخلاقی جامعه بود. به علاوه، این خیال که آزادی زنان و مدرنیزاسیون دولت، با یکدیگر همراه هستند، فروپاشید. زیرا غرب‌گرایی اثرات متناقضی به بار آورده بود و نتوانسته بود به وعده‌های خود جامه عمل بپوشاند.

همه این عوامل باعث شد که نسل جدید روشنفکری در ایران، تجربه غرب را به عنوان یک الگوی قابل قبول برای جامعه ایران کنار بگذارند، و در جستجوی الگوهای جایگزینی باشند که راه حل‌ها و درمان‌های مناسبی برای بیماری جامعه ارائه کند. با این حال، جایگزین‌های جدید هم یکسره بر پایه نفی و طرد هر آنچه غیر ایرانی بود، استوار نبود.

بر خلاف تفاوت‌گذاری‌های رایج که اپوزیسیون اسلامی را «بومی» و «اصیل» و اپوزیسیون سکولار را «غرب‌زده» تصور می‌کند، تمامی واکنش‌های اجتماعی - سیاسی در مقابل غرب‌زدگی، از منابع الهام و حمایتی مشترک خارجی و داخلی برخوردار بود.

اگر چه جنبش‌های اپوزیسیون سکولار و مذهبی ایران هر دو ادعای اصالت داشتند، با این حال همه آنان می‌توانستند از مفاهیم اجتماعی متنوعی که در دسترس همه‌شان بود برای مخالفت‌شان با «تمدن بزرگ» بهره گیرند. منابع الهام آنان عبارت بود از: تاریخ، ادبیات، هنر، مذهب، و شناخت مسائل جهان و جنبش‌های بین‌المللی. اطلاعات و آگاهی درباره جنبش‌های سیاسی و اجتماعی در دیگر نقاط جهان از طریق اخبار دست کاری شده مطبوعات تحت اختیار دولت، که خوانندگان یاد گرفته بودند چگونه آن را تفسیر کنند، درز می‌کرد و همچنین به واسطه اخباری که از طریق مطبوعات و محافل خبری خارجی منتشر می‌شد، می‌رسید. شورش دانشجویی در اروپا، اعتراضات در ایالات متحده نسبت به جنگ ویتنام، مبارزه الجزایر برای استقلال، اوج‌گیری جنبش چریکی در آمریکای لاتین، مبارزه فلسطینی‌ها علیه اسرائیل و بسیاری از حوادث جهانی دیگر، منبع الهام روشنفکران ایرانی چه سکولار و چه مذهبی را در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ تشکیل می‌دادند که به تفسیر جدیدی از تاریخ، سیاست و مذهب منجر شد.

فصل مشترک دیگری که بین مخالفان مذهبی و غیرمذهبی «تمدن بزرگ» وجود داشت، فراخوان آنها بود به بخش‌های متوسط و پایین جامعه. برخلاف جنبش‌های اپوزیسیون دوره مشروطه که رهبران و اعضای‌شان را عمدتاً - البته نه فقط - از طبقات متوسط و یا بالای جامعه برمی‌گزیدند، جنبش‌های عمده اپوزیسیون پس از سال ۱۳۴۲ رهبری و هواداران‌شان را از میان طبقات پایین یا متوسط انتخاب می‌کردند. سرانجام این که تمامی واکنش‌های سیاسی در مقابل فرایند مدرنیزاسیون به رغم داشتن چشم‌اندازهای متفاوت، دارای تعریف خاص خود از روابط جنسیتی بودند و جایگاه خاصی را برای زنان پیشنهاد می‌کردند.

اپوزیسیون سکولار در مقابل مدرنیزاسیون

مخالفت سکولارها نسبت به مدرنیزاسیون آنجا که به زنان مربوط می‌شود، حداقل دارای سه جهت‌گیری بود. جهت‌گیری نخست که به اقلیت کوچک زنان روشنفکر طبقه متوسط و بالای جامعه محدود بود، تلاش می‌کرد که هم از مفهوم و تفسیر زن به عنوان یک ابزار جنسی انتقاد کند و هم در عین حال از انتقاد اخلاقی نسبت به این مسئله فراتر رود: آنان از یک جامعه باز همراه با آزادی‌های جنسیتی برای زنان حمایت می‌کردند. جای شگفتی نیست که این جهت‌گیری با نام یک زن پیونده خورده باشد: فروغ فرخزاد، که در جریان یک حادثه رانندگی در ۱۳۴۶ کشته شد، نمونه کامل کسی است که خواهان گسستن مرزهای قراردادی روابط جنسیتی مورد حمایت دولت و مخالفان اخلاقی آن بود تا به آزادی کامل زنان برسد.^{۶۴}

گروه دیگری از مخالفان سکولار مدرنیزاسیون، معتقد بودند که جامعه ایران باید خود را از غرب‌زدگی که سراسر وجودش را آلوده است، پاک کند. واژه غرب‌زدگی، به وسیله آل‌احمد عمومیت و شهرت یافت. او از فرهنگ آلوده شده جامعه انتقاد می‌کرد و همزمان ایرانیان را از روی آوردن به ماتریالیسم و کمونیسم برحذر می‌داشت. این آلترناتیو فرهنگی، زن را به صورت «مدرن اما محجوب»، می‌خواست و با «عروسک‌فرنگی‌های رژیم پهلوی» مخالف بود و از حفظ حیا و حجب برای زنان مدرن ایرانی حمایت می‌کرد.^{۶۵}



مفهوم غرب زدگی به شکل سکولار آن، راه جدیدی بود برای حل تناقض قدیمی‌ای که از مشروطه به ارث مانده بود و آن این که چگونه از غرب بهره ببریم بی آن که اصالت فرهنگ ایرانی را از دست بدهیم. اما سقوط سیاست‌های ملی‌گرایانه در دهه ۱۳۴۰، مانع از رشد این واکنش در قالب سکولار آن شد. این آلترناتیو در مقابل فرایند مدرنیزاسیون به زودی به کنار نهاده شد و جایش را به کنش‌های مذهبی مدرن و رادیکال داد.

آلترناتیو سکولار در مقابل «تمدن بزرگ» از سوی چپ مارکسیست - لنینیست ارائه شد. این بحث ما را به فرایند رشد سیاست‌های غیرمذهبی رادیکال در سال‌های پس از کودتای ۱۳۳۲ و اعتراضات سیاسی ۱۳۴۲ می‌رساند. سرکوب سیاسی شدید دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، باعث تغییر ماهیت جریان چپ و کشاندن آن به سوی مبارزه مخفی یا در تبعید شد. به نظر می‌رسد که دوران سیاست‌های میانه‌رو و تقاضا برای مشروطه سلطنتی سپری شده بود. منازعه‌ای که در این سال‌ها بین رقبای سیاسی در جریان بود، به درگیری انجامید و شاه از این معرکه موفق بیرون آمد. شاه ابتدا اصلاحات اجتماعی‌ای را که مورد تقاضای ملی‌گراها بود، تحت سیطره و اختیار خود گرفت و در مرحله دوم چنان در اعمال حکومت مطلقه و استبدادی خود پیش رفت که تقاضا برای بازگشت به مشروطه را بی‌معنا کرد. حزب توده به تبعید فرستاده شد تا درگیر بحث‌های داخلی و شکاف‌ها و انشعاب‌های دهه ۱۳۴۰ شود و همچنین به خاطر سیاست‌های که در دوران مصدق در پیش گرفته بود، سخت مورد انتقاد قرار گرفت.

به واسطه به سرآمدن دوران مخالفت میانه‌روانه، اقدامات سیاسی قهرآمیز به مثابه یگانه امکان مخالفت در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در دستور کار قرار گرفت و محیط‌های دانشگاهی زمینه باروری برای شکل گرفتن هسته‌های زیرزمینی شدند. در دهه ۱۳۴۰، چندین گروه زیرزمینی به وسیله اعضای سرخورده از حزب توده و نیز جبهه ملی شکل گرفتند که طرفدار واکنش قهرآمیز نسبت به سرکوب سیاسی خشونت بار شاه بودند. از میان اینان دو سازمان چریکی عمده سربرآوردند: سازمان چریک‌های فدایی خلق (که از این پس فدائیان خلق نامیده می‌شوند) و سازمان مجاهدین خلق ایران (مجاهدین خلق). این گروه‌های چریکی در دهه ۱۳۴۰ بر آموزش‌های ایدئولوژیک و آموزش‌های چریکی متمرکز شده بودند و تحلیل خاصی از جامعه ایران داشتند. ادبیات سیاسی که از سوی این گروه‌های زیرزمینی تولید می‌شد، جاذبه و محبوبیت زیادی بین دانشجویان داشت و به رشد اندیشه مارکسیست - لنینیستی پس از حزب توده، کمک زیادی کرد. همسویی با جنبش‌های چریکی فلسطینی که علیه صهیونیسم و امپریالیسم مبارزه می‌کردند، نیز عاملی پشتیبان و زمینه‌ای مهم به حساب می‌آمد، همانگونه که نا آرامی‌های دانشجویی در غرب شمار

زیادی از دانشجویان مقیم خارج ایران را تحت تاثیر قرار داد. بین سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۵۴، جنبش‌های چریکی به اقداماتی چون سرقت‌های مسلحانه، حمله به مقر پلیس، ربودن و اعدام مقامات رسمی رژیم، اختلال در مراسم یا جشن‌های عمومی، بمب‌گذاری در تأسیسات حساس و ربودن هواپیماهای ایران‌یر دست زدند. آنان در عین حال، نشریات مخفی زیادی منتشر می‌کردند که در آن تئوری و عمل مبارزه مسلحانه تبلیغ می‌شد.

تفاوت بین سازمان‌های چریکی، که اعضای‌شان رو به افزایش بود، بیش از آن که ایدئولوژیک باشد، سیاسی بود. آنان در رابطه با رژیم‌های کمونیستی مثل اتحاد شوروی، چین، کوبا و ویتنام و یا آلبانی با هم اختلاف داشتند، و این امر بر تحلیل سیاسی‌شان از روابط بین‌المللی تاثیر می‌گذاشت. با این حال آنان در داشتن یک ایدئولوژی ضد امپریالیسمی و ضد سرمایه‌دارانه با هم اشتراک نظر داشتند. اما بین مجاهدین خلق و دیگر گروه‌ها نوعی اختلاف ایدئولوژیک وجود داشت: مجاهدین برای کسب مشروعیت به مذهب متوسل می‌شدند. با این حال، طی دهه ۱۳۵۰، اسلام مجاهدین هنوز باعث هیچ‌گونه جدایی و اختلافی با دیگر گروه‌های چریکی نشده بود. اختلاف ایدئولوژیک بین مجاهدین و سایر گروه‌های چریکی در مراحل بعدی مبارزه‌شان آشکارتر شد. اتحاد ایدئولوژیک سازمان‌های چریکی از انتقاد مشترک‌شان نسبت به شاه به عنوان «بازپچه امپریالیسم آمریکا» و رژیم شاه به عنوان ابزار امپریالیسم اقتصادی و فرهنگی غرب در ایران، ناشی می‌شد. آنان همگی در این باور مشترک بودند که مبارزه مسلحانه، یگانه راه سرنگونی شاه و رهایی کشور از سلطه امپریالیسم است. در میان خلاء سیاسی که در فضای سیاسی اپوزیسیون وجود داشت و در شرایط فقدان تداوم عمل سیاسی، مفاهیم بسیاری وارد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم شد که به روابط ایران با غرب مربوط می‌شد و به وسیله نسل جوان‌تر روشنفکران ایرانی عمیقاً درونی شد. این مفاهیم، بخشی از همان ابزارهایی را تشکیل دادند که جنبش توده‌ای طی سال‌های ۵۷-۵۶ با آن به مبارزه علیه شاه پرداخت.

گروه‌های مارکسیست - لنینیست در دهه ۱۳۵۰ به مبارزه محدود و اما مؤثر علیه سیاست‌های دولت در مورد زنان دست زدند. این مبارزه، در برگیرنده دو تحلیل، یکی تاریخی و دیگری جاری از مسئله زنان بود. در سطح تاریخی، مارکسیست - لنینیست‌ها تحلیل فردیک انگلس در مورد انقیاد تاریخی زنان را برای تحلیل وضعیت زنان ایران به کار می‌گرفتند.^{۶۸} این تحلیل از وقایع تاریخی خاص و تحولاتی که در ایران رخ داد منتزع بود و آنچه بر این اساس درباره تحول تاریخی موقعیت زنان در ایران گفته می‌شد را ممکن بود به همان شکل برای دیگر جوامع نیز باز گفت. در سطح مسائل جاری، تحلیل مارکسیست - لنینیست‌ها در چارچوب نظریه وابستگی، ارائه شد. به هنگام

شناسایی عوامل مقصر در انقیاد زنان، مفهوم امپریالیسم در تئوری مارکسیست - لنینیست‌ها همان نقشی را بازی می‌کرد که «مفهوم دین» در تئوری مدرنیزاسیون. زنان به صورت قربانیان وابستگی ایران به غرب تعریف می‌شدند و سیاست‌های دولت، ابزار استثمار امپریالیسم از زنان ایرانی. در این چارچوب، هدف مدرنیزاسیون استفاده از زنان به عنوان مصرف کننده و نیز کارگر ارزان برای منافع امپریالیسم بود. در حالی که زنان طبقات پایین به عنوان قربانیان منفعل سرکوب رژیم قلمداد می‌شدند، زنان مرفه به عنوان اهداف جنسی، همدستان شاه و سرکوب‌گران زنان طبقه فرودست، محکوم می‌شدند.

تحلیل‌های مارکسیست - لنینیستی به تحریر متون انتقادی اصیل و بجایی از تجربیات گروه‌های محروم مثل زنان طبقه کارگر، زنان روستایی و روسپی‌های شهری منجر شد.^{۶۹} به علاوه، محدودیت‌های مقررات دولتی در حل مسائل زنان مورد بحث قرار گرفت و رویکردهای اجتماعی عقب مانده موجود نسبت به زنان مورد تحلیل و نقد قرار گرفت.^{۷۰} نتیجه، ارائه مجموعه‌ای از خواست‌ها درباره زنان بود. این تحلیل خواست برابری کامل و در تمام حوزه‌ها را به طور عام و خاص تبیین می‌کرد. البته معمولاً پس از بیان این مطلب، یادآوری می‌شد که چنین برابری در چارچوب جامعه سرمایه‌داری غیر ممکن است. بنابراین، این‌ها مطالباتی بودند که هر چند در دوران سرمایه‌داری مطرح می‌شدند، اما می‌بایست تحت نظام سوسیالیستی عینیت یافته و محقق شوند.

با توجه به نوع رفتار و سلوک سازمان‌های چریکی نسبت به اعضای زن خود، عمل واقعی اغلب با آن برابری کامل زن و مرد که در تئوری از آن حمایت می‌کردند، فاصله زیادی داشت. مشارکت زنان در جنبش چریکی نسبتاً پر اهمیت بود. این جنبش‌ها اکثر اعضا و هواداران زن‌شان را از میان طبقات میانی و پایین جامعه جذب می‌کردند.^{۷۱} بسیاری از قهرمانان زن از دهه مبارزه قهرآمیز علیه دولت، سربرآوردند، از آن جمله بود؛ اشرف دهقانی افسانه‌ای.^{۷۲}

با این حال، بسیاری از زنان عضو یا هوادار سازمان‌های چریکی، تجربه تبعیض و استانداردهای دوگانه نسبت به مرد و زن را حتی در داخل این سازمان‌ها از سرگذراندند. چاره‌سازی مارکسیست - لنینیستی برای رفتار و سلوک زن به عنوان موضوع جنسیتی، «مردانه سازی» زنان بود. زن مارکسیست - لنینیست همانند هم‌تای مردش لباس می‌پوشید، مویش را کوتاه می‌کرد، آرایش نمی‌کرد و از پوشیدن کفش پاشنه بلند خودداری می‌کرد. او تشویق می‌شد که زمخت و خشن باشد و عواطفش را سرکوب کند. حتی با وجود پیروی از چنین دستورالعملی، با زنان و مردان به طور یکسان در سازمان برخورد نمی‌شد. کلیشه‌های جنسیتی در اینجا نیز عمل می‌کرد و از زنان عضو و هوادار انتظار می‌رفت که هم وظایف زنانه‌شان را انجام دهند و هم جنگجویان آزادی‌بخش خوبی

باشند. یک جزوه مارکسیست - لنینیستی، نسبت به هم‌قطاران زنی شکایت داشت که با مردان گروه دربارۀ انجام مشترک کارِ خانه جدل می‌کردند:

اخیرا در میان زنان تحصیل کرده و شرقی مد شده است که نسبت به انجام کارِ خانه و نگهداری از کودکان، شاکی باشند ... آثانی که نگران آزادی شخصی خود هستند، چیزی بیشتر از یک بورژوا و روشنفکر رویایی نیستند ... هر کس که از زنان می‌خواهد، مسئولیت‌های خانگی‌شان را واگذارند، و با این که فقط بخشی از آن را انجام دهند و با مردان تقسیم کار کنند، باید بدانند که این کار منجر به سیج توده‌ها نمی‌شود. توده‌ها به خوبی می‌دانند که در شرایط موجود، کارِ خانه، تولید کودک و مواظبت و نگهداری از آنان، برای اطمینان از تداوم مبارزه توده‌ها ضروری است.^{۲۳}

به این معنا، «آزادی شخصی» زنان، مخالف «آزادی توده‌ها» دانسته می‌شد و این به عنوان دستاوردی جهت تشویق زنانِ مارکسیست - لنینیست به پذیرش موقعیت تابع در تشکیلات مورد استفاده قرار می‌گرفت. زنِ مارکسیست به ندرت به سطح تصمیم‌سازی می‌رسید و بیشتر اوقاتش را صرف خدمت به همکاران مردش می‌کرد. در زمینه مسائل جنسی نیز زنان در این جمع‌ها با استانداردِ دوگانه مواجه بودند. مبانی ایدئولوژیکی، رابطه جنسی خارج از ازدواج را هم برای مرد و هم برای زن ممنوع می‌دانست، با این حال اگر هم‌قطار مرد به واسطه تمایلات جنسی دچار خطا می‌شد، به آسانی بخشوده می‌شد، بر عکس، زنی که در این موقعیت قرار می‌گرفت، با داغ ننگ و اقدامات تنبیهی به خاطرِ لاابالی‌گری جنسی مواجه بود.^{۲۴}



جنبش چریکی مارکسیست - لنینیستی، نماینده پرنفوذترین آلترناتیو سکولار در مقابل مدرنیزاسیون در دهه ۱۳۵۰، محسوب می‌شد. این جنبش به رغم جدایی و انزوایش از توده مردم - که هدفش نمایندگی آنان بود - موفق به ساخت یک دیدگاه درباره جامعه آینده ایران و موقعیت زنان در آن شد که در جریان انقلاب ایران در سال‌های ۵۷-۱۳۵۶ از اهمیتی زیاد برخوردار شد. این جنبش، نجات ایران را در پرتو سرنگونی سرمایه‌داری و رابطه وابستگی به غرب که باعث تحکیم آن بود می‌دید. زنان نقش مهمی هم در نگهداری و هم در فروپاشی نظام موجود، داشتند، مشارکت زنان در جنبش چریکی، بازتاب الگوی ورود زنان به تمامی فضاهای جامعه بود؛ اما «مردانه کردن» زنان در ظاهر و در عمل، نشانگر تمایل نوینی در نیروهای سکولار بود تا مرزهای روابط جنسیتی را به نحو بی‌سابقه‌ای در نوردند.

تقابل اپوزیسیون اسلامی با مدرنیزاسیون

دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، شاهد اوج‌گیری واکنش‌های مذهبی به مدرنیزاسیون نیز بود. برخلاف برخی انتظارات، فرایند مدرنیزاسیون در ایران، به از بین رفتن مذهب منجر نشد. آنچه شدیداً از سوی دولت سرکوب شد، قدرت سیاسی روحانیت بود. دولت به اسلام اجازه می‌داد که در سطوح توده‌ای رشد کند ولی در همان حال آنچه را که خود به منزله انحراف سیاسی نهاد تشیع می‌نامید شدیداً کنترل می‌کرد. واکنش مذهبی در مقابل مدرنیزاسیون از نوع غربی، بازگشت به سنت پیش مدرن نبود. برعکس، این جنبش از ابزارهای پیشرفته استفاده می‌کرد و خود که در ساختارها و نهادهای مدرن ادغام شده بود، ایدئولوژی سیاسی مدرنی را شکل داد.^{۷۵}

سنت و فعال شدن امر اجتهاد

دوره زمانی پس از ۱۳۴۳، شاهد بحث‌های مهمی در زمینه الهیات و تفکرات دینی، در میان شیعیان بود.^{۷۶} روحانیت غیرسیاسی، توجه و تمرکزش را بر مطالعه و تحقیق و تعلیم طلاب در مدارس مذهبی، معطوف کرده بود. رشد باسوادی در جامعه، و نیاز روحانیت به حفظ رابطه و تماس با عموم مردم، به گسترش انتشار توضیح المسائل منجر شد. توضیح المسائل، حاصل سنتی بود که به وسیله محمدباقر مجلسی و شیخ مرتضی انصاری به ترتیب در قرن‌های ۱۲ و ۱۳ بنیان گذاشته شد. پس از فوت آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۴۰، که یگانه مرجع تقلید در آن دوره محسوب می‌شد، تعدادی از مجتهدین دیدگاه‌های‌شان را در مورد جنبه‌های مختلف مسائل به چاپ برسانند تا به مقلدین‌شان راهنمایی‌های لازم را بدهند.

توضیح المسائل‌ها در صدد بودند که به زندگی دینی مقلدین نظم و به پرسش‌های مذهبی‌شان پاسخ دهند. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، می‌شد انتظار داشت که در کتابخانه شخصی هر ایرانی، یک نسخه قرآن، یک نسخه نهج‌البلاغه و یک جلد توضیح‌المسائل از مرجع تقلیدی که رئیس خانواده مقلد او بود، وجود داشته باشد. افزایش رسائل توضیح‌المسائل و سایر کتب مربوط به دستورات مذهبی که به زن و مسائل خانواده نیز توجه خاصی مبذول داشتند، از این موضوع حکایت می‌کرد که روحانیت مصمم است حوزه اقتدار خود را بر روی این گونه مسائل در تقابل با مدرنیزاسیون حفظ کند.

اصول شریعت در خانواده، پیش از آن در دروان رضا شاه، به شکل قانون مدنی تدوین شده بود. این که به رغم این، روحانیت تلاش کرد، که همان اصول را با زبانی مذهبی در کتاب‌هایی دیگر تشریح کند، نشانگر این نکته بود که روحانیت تلاش می‌کرد تسلط و اقتدارش را بر خانواده به عنوان یک حوزه مذهبی همچنان حفظ کند. سرکوب سیاسی روحانیت به صورت تقویت ادعا و اقتدارشان بر نهاد خانواده بازتاب یافت؛ در عصر مدرنیزاسیون دولتی، تجدید ادعای روحانیت در اشراف بر مسائل زنان و خانواده، این مساله را به صورت جنگ قدرت بین دولت و نهاد تشیع درآورد. رسائل توضیح‌المسائل با این دل‌مشغولی و نگرانی انباشته است که از جوامع از مسلمین در مقابل مدرنیزاسیون حمایت و پشتیبانی کند. برای این کار، دستورالعمل‌هایی صادر شد تا زنان و مردان را در جایگاه مخصوص خود در خانواده قرار دهد و ظرفیت تولیدمثل جامعه مسلمین را به بالاترین حدش برساند.

در مجموع، راه حل سنتی شامل این نکات می‌شد؛ سن ازدواج برای مردان پایین بود و دختران تشویق می‌شدند پیش از رسیدن به سن بلوغ (۱۸ سال) ازدواج کنند، مردان مجاز بودند - چند همسر اختیار کنند و متعه در زمره حقوقی بود که از آن برخوردار بودند. در همه این موارد، تاکید اصلی بر توالد و تناسل بود. جنسیت مردان به صورت فاعل و جنسیت زنان به صورت مفعول تعریف می‌شد. به زنان گفته می‌شد که تبعیت از مردان یک وظیفه مذهبی است. زنان حامله بسیار مورد توجه قرار داشتند و رعایت حال آنان اکیداً یادآوری می‌شد، همچنین دستورالعمل‌های کاملی درباره شیردادن به کودک آمده بود.

دیدگاه سنتی، مردان را رئیس خانواده می‌دانست و از این منظر زنان مجاز نبودند که بدون اجازه شوهر از خانه خارج شوند. اولین ازدواج می‌بایست با رضایت پدر همراه بود، و در صورت طلاق، حضانت و نگهداری کودک به مادر داده نمی‌شد. مادران مطلقه می‌توانستند با جای پدر تا سن هفت سالگی از دختر بچه‌ها و تا سن دو سالگی از پسر بچه‌ها نگهداری کنند. طلاق حق طبیعی

مردان تلقی شد، ولی زنان صرفاً براساس شروطی که در قباله ازدواج درج می‌کردند، می‌توانستند تقاضای طلاق کنند. مردان دو برابر زنان ارث می‌بردند و شهادت یک مرد به اندازه شهادت دو زن اعتبار داشت. زنان از ورود به منصب قاضی منع شده بودند و به هر حال بدون رضایت شوهر نمی‌توانستند به هیچ کاری اشتغال داشته باشند.

واکنش اولیه نسبت به قانون حمایت از خانواده، در مجموع آن را ترفندی می‌دانست که درصدد نابودی زندگی خانوادگی مسلمانان است و با اسلام ضدیت دارد. هم بانیان و هم مجریان آن در مقابل شریعت گناهکار محسوب می‌شدند و زنانی که در دادگاه‌های خانواده طلاق می‌گرفتند، طلاق‌شان باطل بود و اگر دوباره ازدواج می‌کردند، مرتکب گناه می‌شدند. با این حال بسیاری از روحانیون، با قانون حمایت از خانواده، موافق بودند، به خصوص که این قانون آشکارا با شریعت تناقضی نداشت. و همچنین در موضوعاتی چون سقط جنین و برنامه‌ریزی خانواده مخالفت علنی اندکی از سوی روحانیت بروز کرد. می‌توان گفت که یک پذیرش کلی نسبت به برنامه‌خانواده در میان روحانیون وجود داشت.^{۷۷} در مورد سقط جنین، نظرات تفاوت بیشتری داشتند. بعضی‌ها عقیم‌سازی را حرام و سقط جنین را ممنوع می‌دانستند.^{۷۸} بعضی‌ها، سقط جنین را تا ۱۲۰ روز پس از حاملگی مجاز می‌دانستند. این دیدگاه اخیر بود که در دهه ۱۳۵۰ دست‌بالا را داشت.^{۷۹}

مدرنیزاسیون تشیع

اما، تحول عمده دورن نهاد تشیع در این دوره، آن چیزی بود که مدرنیزه کردن ایدئولوژی تشیع نامیده شد. تبیین تشیع مدرن که با تاسیس نهضت آزادی ایران در اوایل دهه ۱۳۴۰ به وسیله مهدی بازرگان و آیت‌الله طالقانی آغاز شد، در اواخر دهه ۱۳۴۰ و در دهه ۱۳۵۰ ابعاد جدیدی یافت. محفل‌های مختلفی از افراد روحانی و غیرروحانی که خود را وقف فرایند نوسازی و مدرنیزه کردن تشیع کرده بودند، سمینارهایی برگزار کردند، کتاب‌هایی نوشتند و تقریباً درباره همه جنبه‌های ایدئولوژی و نهاد تشیع بحث کردند.^{۸۰} جهت‌گیری برخی از این بازاندیشی‌ها مثلاً در مورد خانواده، چنان بود که با سیاست‌های دولت به طور وسیع همخوانی و هماهنگی داشت و بنابراین معمولاً از سوی دولت نادیده گرفته می‌شد و گاه نیز مورد تشویق قرار می‌گرفت. اما دولت نسبت به حوزه‌های دیگر تشیع به خصوص آنجا که به مسائل سیاسی مربوط می‌شد، نابدبار و حتی سرکوب‌گر بود. بنابراین، بحث سیاسی یا می‌باید پنهان انجام می‌شد یا در تبعید.

مدرنیسم شیعه، مبادرت به بازاندیشی و عقلانی کردن نهاد خانواده کرد و از طریق نشریات و سخنرانی‌های‌شان مفهوم جدیدی از زن شیعه را ارائه داد. آیت‌الله مطهری یکی از چهره‌های شاخص

اندیشه مدرن درباره خانواده بود. کتاب برجسته مطهری در این باره، نظام حقوقی زن در اسلام نام داشت که در اصل جمع‌آوری مقالات چاپ شده در مجله زن روز بود. کتاب مطهری نوعی مباحثه با مدافعان برابری حقوق زن و مرد بود آن گونه که در اعلامیه جهانی حقوق بشر منعکس شده بود. مطهری از دو زاویه، اعلامیه جهانی حقوق بشر را رد می‌کرد و علیه تمایل غرب به سنجش وضعیت زنان در همه جوامع براساس معیارهای جامعه خود، استدلال می‌کرد. در ابتدا، او اعلامیه حقوق بشر را مبتنی بر فردگرایی می‌دانست که از نظر او با اسلام مغایر بود. اسلام از دیدگاه او، اولویت را به حقوق جمع می‌داد، نه حقوق فرد و به همین دلیل مسلمین متعهد می‌شدند که قواعد اجتماعی‌شان را براساس آنچه که قرآن استوار سازند. تعیین کنند. دوم این که، او استدلال می‌کرد دعوت به برابری حقوق بدون توجه به جنسیت، در اسلام غیرقبال قبول است، چرا که باعث خلط بحث میان «برابری» و «تشابه» می‌شود. مطهری خود یک تشریح نظام مند و گسترده از «برابری در عین تفاوت» میان حقوق زن و مرد در خانواده و جامعه اسلامی را تدوین کرد. این کار وی، مستلزم نوعی قرائت نو و آزادانه از آیه‌های زیادی بود که در قرآن درباره زنان آمده است.^{۸۱}

محور اصلی بحث مطهری را باید در تفاوت‌گذاری بین فضای «اجتماعی» و «فضای خانواده» جستجو کرد. او می‌گفت: «جامعه مدنی» مخلوق بشر است و افراد به طور مساوی وارد آن می‌شوند آنان فقط به تدریج و به واسطه شخصیت و استعداد متفاوت‌شان، مسئولیت‌ها و حقوق نابرابر به دست می‌آوردند. در حالی که، خانواده تحت حاکمیت «قانون طبیعی» است که با قانون دست‌ساز بشری که بر جامعه مدنی حاکم است، تفاوت دارد. در اینجا، افراد و با حقوق اولیه، توانایی‌ها و نیازهای متفاوت زاده می‌شوند. قانون طبیعی از ابتدا آنان را در موقعیت نامتشابه قرار می‌دهد به همین دلیل است که زن و مرد دارای موقعیت متفاوت در خانه هستند و حقوق و مسئولیت‌های مختلف و متفاوت دارند. مطهری معتقد بود که اسلام این مساله را به رسمیت شناخته و قرآن بر همین اساس زندگی مسلمانان را سامان می‌دهد. موقعیت زن و مرد در زمینه‌هایی چون ازدواج، طلاق، حضانت از کودک و ارث با هم متفاوت است. مطهری این تفاوت‌ها را براساس اختلافات بیولوژیک و روانشناختی زن و مرد، عقلانی می‌دانست: مرد، خردگرا است، زن عاطفی، مرد قوی است و زن ضعیف؛ طبیعت، نیاز به عشق و حمایت از زن را در مرد تعبیه کرده و زنان نیازمند عشق و حمایت‌اند. مرد، بنده شهوت است و زن زندانی عشق و محبت. مرد با غیرت است و زن حسود. بدین طریق او یک کلیشه مستحکم از جنسیت‌ها ایجاد کرد.

مطهری بر این باور بود که، سعادت جامعه در گرو صیانت از جدایی «خانواده» از «جامعه مدنی» است. مؤلفه نخست عرصه تعامل جنسیتی است و دیگری عرصه فعالیت اجتماعی. او

می‌گفت: هم اسلام بر آن است که این دو نوع فعالیت را در فضای محدود و خاص خود، سر و سامان دهد. آمیختن این دو، فقط منجر به هرج و مرج می‌شود و جامعه‌ای را به وجود می‌آورد که با طبیعت و ماهیت انسان تناقض دارد. از این دیدگاه، مسائل اجتماعی و فردی که در غرب با آن مواجه بودند، به واسطه رسوخ روابط جنسیتی به جامعه مدنی و تداخل این دو حوزه است. از دید او، آمیختن این دو فضا، منجر به زنا می‌شد و به همین دلیل است که اسلام چنین مکانیزم‌های مفصلی را برای تنظیم مسائل جنسیتی قائل شده است. مطهری معتقد بود که، اسلام به جنسیت زن توجه کافی کرده و به هیچ وجه آن را به عنوان امر شیطانی در نظر نمی‌گیرد. یکی از این مکانیزم‌ها، رضایت جنسی و عاطفی زن در درون خانواده است تا در پی کسب این رضایت در خارج از خانه نباشد. مطهری می‌گفت، زن در نقش مادری خود، خانه را به صورت محل طبیعی فعالیت‌هایش درمی‌آورد. با این وجود، فعالیت اجتماعی و اقتصادی وی نباید انکار شود. در حقیقت، شرکت و دخالت زن در مشاغل ویژه، نوعی تعهد و الزام اجتماعی محسوب می‌شود، چرا که ممانعت از تعامل نزدیک زن و مرد در یک جامعه گسترده‌تر، به جدایی و تمایز دو فضای مورد اشاره کمک می‌کند. این وظایف عبارتند از: پرستاری، پزشکی، معلمی، خیاطی و غیره. او بر آن بود که، تا وقتی که زنان دارای پوشش مناسب و متین هستند و از اختلاط نزدیک با مردان خودداری می‌کنند، نباید مانع از اشتغال به کارشان در دیگر زمینه‌ها شد.

از دیدگاه مطهری، حجاب وسیله مناسبی بود برای حفاظت در جدایی فضای خانوادگی و جامعه مدنی و زنان مسئولیت مراقبت از آن را داشتند.^{۸۲} ابزارهای دیگر برای صیانت از این جداسازی، عبارت بودند از حق چند همسری مردان، صیغه و قوانین مربوط به حضانت از کودک. مطهری بر این نظر بود که تک همسری شکل طبیعی ازدواج در جامعه بود و اسلام برای شرایط خاص اجتماعی، چند همسری را پیشنهاد کرده است. او ثابت می‌کرد که در حقیقت عمل چند همسری است که به نجات گزینه تک همسری در شرق اسلامی کمک کرد. استدلال وی چنین بود که اگر چند همسری برای شرایط به خصوص مثل شرایط جنگ یا مهاجرت‌های گسترده، مجاز نبود، هرج و مرج جنسی غوغا می‌کرد و ریشه‌های تک همسری را از بین می‌برد.

بنابراین، از نظر مطهری چون ارضای عشق و محبت در حالت چند همسری هرگز همانند تک همسری اتفاق نمی‌افتد، چند همسری فقط برای شرایط به خصوص تجویز می‌شود. براساس همین مبانی بود که روحانیون متجددی چون مطهری، محدودیت چند همسری در قانون حمایت از خانواده را، با اغماض نظر نگریستند. یکی دیگر از این ابزارها، ازدواج صیغه‌ای یا همان متعه بود. آن طور که مطهری استدلال می‌کند، این نوع ازدواج فقط برای ارضای نیازهای جنسی است و تنها در شرایط به

خصوصی باید انجام گیرد. او می‌گفت، الزامات زندگی مدرن، مبادرت به این عمل را برای مرد متأهل ممنوع ساخته است. او این عمل را فقط برای مردان مجرد، موجه می‌دانست، چرا که الزامات زندگی مدرن نظیر ادامه تحصیل، زمان ازدواج را به تأخیر می‌اندازد. ازدواج صیغه‌ای در این گونه موارد مانع از زنا و تجاوز می‌شود. حق پدر برای حضانت از کودک، ابزار دیگری از ممانعت از بروز بی‌بندوباری جنسی در جامعه بود، چرا که با این کار زنان مطلقه آزاد بودند که دوباره ازدواج کنند و بدین گونه از ناکامی‌های جنسی و عاطفی که ممکن بود به زنا منجر شود، جلوگیری می‌شد.

الگوی مطهری از خانواده در شیعه عبارت بود از انتقال خانواده از قلمروی مذهب به قلمروی طبیعت. او برای سازگار کردن مفهوم شیعی خانواده با روابط اجتماعی حاکم، به اختراع کلیشه‌های «زنانگی» و «مردانگی» که به اعتقاد وی بر اختصاصات مردان و زنان مبتنی بود، دست زد. در این مسیر، وی تک همسری را به عنوان شکل طبیعی خانواده می‌دانست و از آزادی عمل نسبی زن برای بیرون رفتن از خانه برای انجام مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی حمایت می‌کرد. زن مدرن شیعی مطهری به طور واضحی با انتظاراتی که برخی مدرنیست‌ها از زن داشتند، شباهت داشت. همان طور که خطوط پیشین دیدیم برای بسیاری از مدافعان مدرنیسم نیز، فمینیسم غربی مردود بود و آنها نیز معتقد بودند که زن دارای ویژگی‌های منحصر به فرد خود است و بالطبع مسئولیت‌های خاص خود را نیز دارد.



جهت دیگری که مدرنیسم شیعه پیش گرفت، سیاست‌های رادیکال بود. نسل جدید مسلمانان با هم آمیختن مذهب و دولت و با کنار نهادن سیاست‌های اسلامی سنتی، روندی را پیش گرفتند که از سال‌های تکوین اندیشه اسلامی هیچ‌گاه تجربه نشده بود. یکی از تلاش‌های عمده در این جهت از سوی یعنی آیت‌الله خمینی صورت گرفت و در سطحی دیگر توسط علی شریعتی که بخشی از تحصیلات خود را در فرانسه کرده بود، شریعتی نیز مانند برخی از روحانیون طراز اول اعتقاد داشت که تسلط دولت بر مذهب سرانجام به حذف مذهب اسلام از جامعه ایران منتهی خواهد شد.

رویکرد شریعتی نسبت به اسلام سیاسی به طور بنیادین با اندیشه‌های افرادی مانند آیت‌الله مطهری تفاوت داشت. شریعتی جامعه‌شناسی را در دهه ۱۳۴۰ در پاریس خوانده بود و عمیقاً مجذوب اگزیستانسیالیسم بود و خود را یک سره وقف جنبش آزادی‌بخش الجزایر کرد. او اطلاعاتش از فلسفه غرب و جنبش‌های آزادی‌بخش جهان سوم را برای بازاندیشی‌اش در شیعه به کار گرفت. اشراف شریعتی به حوزه مطالعات اسلامی و خاورشناسی غرب، زمینه «جامعه‌شناسی»‌ای بود که او بر مبنای تحلیل تاریخی از تشیع ارائه داد.^{۸۳} اصلاحات مورد نظر او در تشیع مبتنی بر طرد «تشیع صفوی» که به طور سنتی به وسیله روحانیون ایرانی شکل گرفته بود به نفع «تشیع علوی» بود که به نظر او تشیع امامان شیعه در سال‌های اولیه تکوین اسلام بود. در این مسیر او ادعا می‌کرد که وی تشیع ایرانی را از آئین‌ها و رسوم محلی که طی قرون متمادی در آن رسوخ کرده بود، پالوده است. «تشیع علوی» شریعتی چون، گردونه ایدئولوژیکی برای آزاد ساختن جامعه شیعی از بی‌عدالتی‌ها و فساد و رسیدن به آرمانشهر جامعه بی طبقه توحیدی عمل کرد. در این جامعه آرمانی اسلامی، سیاست و مذهب و دولت‌ها و جامعه از هم غیرقابل تفکیک بودند. امام و «جامعه» یکی می‌شدند و دموکراسی، در این سیستم خالص و ذاتی می‌شد، برخلاف دموکراسی نخبگان غربی که فاسد بود و پول پرست و یا دموکراسی کارگری شرقی که به نوعی توتالیتاریسم منجر می‌شد.^{۸۴}

یکی از شاخص‌ترین ابعاد ایدئولوژی سیاسی شریعتی، در ارتباط با مساله زنان بود. ایده‌های شریعتی، رادیکال بودند و با نسل‌های جوان‌تر ارتباط برقرار می‌کردند. او اندیشه‌هایش را بر انتقاد جلال آل‌احمد از فرهنگ مادی‌گرایانه غرب و دعوت از روشنفکران برای پرهیز از غرب‌زدگی مبتنی کرد تا مفاهیم نوین و مناسبی برای جوانان مسلمان ایرانی فراهم آورد. تأسیس، حسینیته ارشاد در سال ۱۳۴۴ به عنوان مرکز مطالعات شیعه در حوزه مسائل اجتماعی مدرن، حاصل جو و شرایط جدید و مشارکت جوانان در مسائل سیاسی اسلامی بود. نشر فرهنگ شیعی بدون توجه به سرکوب سیاسی به کار خود ادامه می‌داد. در حالی که هر گونه تلاش برای تبلیغ فرهنگ مارکسیست -

لنینیستی با سرکوب سیاسی شدیدی مواجه می‌شد، اشاعه دین مدرن از نظر سیاسی ناروشن‌تر و نامفهوم‌تر از آن بود که مورد سرکوب دولت واقع شود. حتی بعد از تعطیلی حسینیه ارشاد توسط دولت و دستگیری و سپس تبعید شریعتی به فرانسه، نوارهای سخنرانی او همچنان توزیع و پخش می‌شد.

در مورد مسئله زن که در اوایل دهه ۱۳۵۰ در کتاب *فاطمه، فاطمه است* وسیعاً به آن پرداخته شد و در دیگر آثار او مربوط به زنان.^{۸۵} شریعتی اصولاً از دخالت در مسئله خانواده و موقعیت زن در آن اجتناب کرد، چرا که در این حوزه روحانیت به طور سنتی کار کرده بود. در عوض او به مسئله ستم بر زنان در جامعه مدرن ایران به عنوان «موضوع جنسی» متمرکز شده بود. از نظر شریعتی، ستم بر زنان در جهان سوم، نتیجه مستقیم «امپریالیسم فرهنگی» ای بود که او آن را به عنوان «بزرگ‌ترین توطئه علیه انسانیت» توصیف می‌کرد. به نظر او، هدف «امپریالیسم فرهنگی» محروم ساختن ملت‌های جهان سوم از اصالت و ارزش‌های فرهنگی و در نتیجه محو هر گونه مقاومت است، طوری که بتوانند جهان سوم را به بهترین شکل استثمار اقتصادی کنند. درک شریعتی از زنان را نیز از زاویه همین فرهنگ می‌توان باز یافت. به نظر او، زن به عنوان ستون خانواده، هدفی مطلوب برای توطئه چینان غربی بود. شریعتی، استدلال فرانتس فانون را به یاد می‌آورد که می‌گفت: دست‌اندازی به جامعه الجزایر توسط توطئه‌چینان استعمار فرانسه زمانی میسر شد که آنان به ایده جذب زنان روی آوردند.

او می‌گفت در ایران نیز مالکیت بر زنان از طریق تبدیل‌شان به «عروسک‌های غربی» انجام گرفته است. شریعتی استدلال می‌کرد که این جزء اصلی یک مجموعه برنامه است، کی طی آن توطئه‌گران می‌خواهند مواد خام و منابع طبیعی جامعه ایران را ببرند و در عوض، فرهنگ‌شان را در قالب «آزادی، اخلاقیات، تکنیک‌ها، هنر و بورتوگرافی» به جامعه ما وارد می‌کنند. آنان، این چیزها را سخاوتمندانه می‌دهند و در انجام آن از حمایت مؤسسات سیاسی، رسانه‌های جمعی، تبلیغات و نیز تسهیلات اجتماعی، سیاسی و آموزشی کشور، برخوردارند.

شریعتی بر این باور بود که تصویری که از زن توسط سرمایه‌داری خلق شده، دارای دو کارکرد است: نخست، به عنوان یک موضوع جنسی، او (زن) آموزش دیده است تا تمرکز و انرژی کارگران، روشنفکران و خبرگان را از بین ببرد، و با پر کردن اوقات فراغت‌شان، آنان را از فکر کردن به مناقشه طبقاتی و فعالیت‌های ضد سرمایه‌داری باز دارد. دوم این که، سرمایه‌داری به منظور تشویق مصرف و وابسته کردن مردم و در نتیجه افزایش تولیدات خود، زنان را مصرف‌کننده بار می‌آورد. او معتقد بود که زنان منشاء اصلی هوای نفس در تمام طول تاریخ‌اند. آنان به عنوان یک موضوع

جنسی مورد استفاده قرار گرفتند تا استحاله ارزش‌ها و اخلاقیات یک جامعه روحانی - سنتی به یک جامعه مصرفی انجام شود. شریعتی در جامعه اسلامی زنان را به عنوان مهم‌ترین عنصر نگه‌دارنده سنت‌ها و روابط اجتماعی و فرهنگی می‌دانست و مهم‌تر همه آنان را کلید الگوی مصرف جامعه به شمار می‌آورد. او بر این باور بود که زن به دلیل احساسی بودنش نخستین کسی است که «تمدن نوین غرب» را می‌پذیرد، به خصوص اگر جامعه خود او، چیزی برای ارائه کردن به وی نداشته باشد، مگر رنج و درد تحت نام مذهب و سنت.

شریعتی می‌گفت: در جوامع مسلمان، زنان، آخرین برخوردار شوندگان از حقوق بشر، امکانات اجتماعی برای توسعه کامل ظرفیت‌های خود هستند. بنابراین، تحت نام اسلام، بسیاری از حقوق و امکاناتی که اسلام برای زن قایل شده بود را از وی گرفتند و او را به سطح یک «ماشین شوینده» تنزل داده‌اند و شخصیت انسانی او را به مثابه «یک ماشین زاینده» معرفی کرده‌اند. از منظر او، زنان در جوامع فاسد سنتی، که با پوشش دروغینی از مذهب آراسته بود، زندگی پست و نفرت‌آوری به عنوان دختر، زن و یا مادر داشتند. همه این عوامل باعث جذب زنان به مصرف و یا یک زندگی «بیهودگی لوکس» شد. به گفته شریعتی، این نکته است که توجه‌گر ۵۰۰ برابر شدن استفاده از مواد آرایشی در ایران از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۵ است. شریعتی بار دیگر از قانون یاد می‌کند که می‌گفت، اگر زنان ما مجذوب «بیچ‌های شیرین» استعمارگران درباره حقوق از دست رفته‌شان شوند، ما مقصریم. شریعتی می‌گفت که زنان میان دو نظم سردرگم شده‌اند: اگر نخواهند به جمع مصرف‌کنندگان بپیوندند، یک سنت تیره و ناعادلانه در انتظار آنان است و اگر بخواهند از این سنت بگریزند، یک زندگی مصرفی منتظر آنان می‌باشد؛ پس آنان چه باید بکنند؟ اگر زنی تصمیم گرفت که «اندیشیدن» و «ساختن» خود را انتخاب کند، چه راهی در پیش روی اوست؟ او از چه کسی «الگو» بگیرد؟ در این جا، شریعتی الگویی برای زن شیعه و ایرانی معرفی می‌کند تا از او تبعیت کند، سیمای فاطمه(ع)، دختر پیامبر.

کتاب شریعتی درباره حضرت فاطمه(ع)، الگوی آرمانی‌ای از وی را می‌سازد و تصویر او را برای جهان معاصر، قابل قبول و مناسب می‌کند. شریعتی «خانواده» را به عنوان عرصه عمل قانون طبیعی، از جامعه جدا نمی‌کند. نگرانی شریعتی درباره خانواده نبود، بلکه درباره خود «زن» بود. زن آرمانی شریعتی نمی‌بایست به دلیل محدودیت‌های خانوادگی، از مسئولیت‌های اجتماعی‌اش باز بماند. البته، شریعتی ضد خانواده نبود، حتی با چنین دیدگاهی فاصله زیادی داشت. راه وی بر آزاد کردن از حصارهای خانوادگی، سیاسی کردن تمام خانواده بود. خاندان فاطمه(ع)، خانواده آرمانی شیعه محسوب می‌شد، پدر او و شوهر او، وی را به مسئولیت اجتماعی‌اش و مشارکت در مبارزه سیاسی

رهنمون شده بودند. اما حق فاطمه (ع) در مقایسه با مردان خاندانش چه بود؟ شریعتی می‌گوید: هر چند اسلام شدیداً با هر گونه «تعصب» علیه زنان مخالف است، اما هرگز از «برابری» آنان دفاع نمی‌کند. طبیعت، مرد و زن را به صورت موجوداتی مکمل هم در زندگی و جامعه خلق کرده است. به این دلیل است که، اسلام برخلاف تمدن‌های غربی، برای مرد و زن «حقوق طبیعی‌شان» را قایل است نه «حقوق مشابه». این عمیق‌ترین واژه‌ای است که درباره این موضوع باید گفت و عمق و ارزش آن باید برای خوانندگان آگاهی که بدون کسب اجازه اروپایی‌ها، جرات اندیشیدن و دیدن دارند، روش شود.^{۸۶}

با این حال در نوشته‌های شریعتی، نابرابری یا عدم تشابه حقوق فاطمه (ع) و مردان خاندانش، جز در موضوع جنسیت به روشنی تصریح نشد. شریعتی در تلاش برای رهایی زنان از «هدف جنسی» بودن، آنان راه فاقد جنسیت کرد. در تئوری شریعتی هیچ جایی برای «غریزه جنسی» زن باقی نمی‌ماند.^{۸۷}

برای کار دوشادوش با مرد و شرکت در مبارزه شیعه، از مبارزان جوان و جدید شیعه، چه مرد و چه زن خواسته می‌شد که روح‌شان را از لیبرالیسم جنسی فروری رهایی دهند.^{۸۸} هزاران جوانی که در سخنرانی‌های شریعتی در تهران شرکت می‌کردند، مایل بودند که این مسئله را بپذیرند. زنان مبارز جدید، با مقنعه‌ای سرشان را می‌پوشاندند و با پوشیدن لباس‌های گشاد بدن‌شان را غیر شهوانی می‌کردند. برادر مبارز شیعه وی نیز ریش می‌گذاشت، بر نفس‌اش غلبه می‌کرد و با حجب و حیا نگاهش را می‌دزدید. تشیع مردمی شریعتی، چشم‌انداز نوینی از زندگی را در حوزه ملی و بین‌المللی معاصر عرضه می‌کرد. و همچنین نوعی هویت مشترک حس اتحاد را به وجود آورد، آن هم در زمانی که رقابت سختی جهت برآوردن نیازهای مادی، بر زندگی جوانان کشور حاکم بود.^{۸۹}

توسعه تشیع مدرن و رشد سیاست‌های اسلامی در دهه ۱۳۵۰، این تصور را که مدرنیزاسیون به ریشه‌کن شدن مذهب در ایران منتهی خواهد شد، نقض کرد. روشن شد که تشیع نیز، همراه با زمان حرکت می‌کند و مشمول رشد و توسعه دائم است. مذهب، به واسطه اعمال ایدئولوژی «تمدن بزرگ» در حال عقب‌نشینی نبود، بلکه در حال تحول و تغییر بود. تشیع در رشد و توسعه آلترناتیوهای نوینش، درصدد رد و انکار مدرنیته با تبعات آرمانی‌اش یعنی سعادت و کامیابی اقتصادی، عدالت اجتماعی، آزادی سیاسی و استقلال ملی نبود. بلکه انتقادش به مدرنیزاسیون سبک پهلوی بود که با نوعی غربی کردن و نوعی تاکید بر جنبه‌های عامیانه و پست فرهنگ غربی، همراه بود. در حقیقت تشیع نیز همانند بسیاری از ایدئولوژی‌های سیاسی رقیب، مدعی بود که برای رسیدن به آرمان مدرنیته، یگانه منشأ اصلی و شایسته یعنی مدرنیته اسلامی را ارائه کرده است. این تشیع

در هیچیک از اشکالشان، بازگشت به گذشته پیش از مدرنیسم و یا زندگی ما قبل صنعتی را توصیه نکرد. همان گونه که دیگر آلترناتیوهای سیاسی مخالف مدرنیسم بهلوی نیز این کار را نکردند. این آلترناتیوها، خواهان عدالت، دموکراسی، توزیع مناسب تر ثروت و هویت اخلاقی بودند و در انجام این رسالت هم از منابع بومی و هم از منابع غیر بومی بهره می گرفتند.

در نتیجه، گفتار مدرنیته، که گفتار سیاسی غالب جامعه ایران از شروع قرن بود، در دهه ۱۳۵۰ به واسطه رشد و توسعه واکنش های سکولارها و مذهبی ها نسبت به مدرنیزاسیون دولت، تا حدود زیادی دچار دگرگونی شد. این فرایند با سر برآوردن اختلافات و دگرگونی هایی که به واسطه انقلاب بهمن ۵۷ مطرح شد، وارد دوران تمایز یابی خود گشت.

نمکو ۱۳۲

یادداشت ها:

1. Paul Vieille, "The State of the Periphery and its Heritage", in *Economy & Society*, vol. 17, No 1, Feb 1988; Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*. London, Routledge, 1989, pp.162-3
2. Afsaneh Najmabadi, "Depoliticization of a Rentier State: The Case of Pahlavi Iran" In H. Beblawi and G.Lucian (eds): *The Rentier State*, Groom Helm, London, 1987, p.125
3. Oriana Fallaci, *Interview with History*, Houghton Mifflin, Boston, 1976, pp.271-2
۴. محمدرضا بهلوی. ماموریت برای وطنم. تهران، ۱۳۳۹
۵. همان
- 6 Lesley Blanch, *Farah: Shahbanu of Iran, Queen of Persia*, Collins, London, 1978 .
- 7 .Eliz Sanassarian, *The Woman's Rights Movement in Iran*, Praeger, New York, 1982, pp.83-93
- 8 . *Iran Almanac: Book of Facts*, Echo of Iran, Tehran, 1962, p.522.
- 9 . Afsaneh Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Woman, State and Ideology in Conteuporary Iran, In D.Kandiyoti (ed.): *Women, Islam and State*, 1991.
10. Mahnaz Afkhami, "A future in the Past – The Pre – Revolutionary Women's Movement", in R.Morgan (ed.): *Sisterhood is Global*, Anchor Books, Garden City, 1984
- 11 . Najmabadi, 1991. pp.62-3
- 12 . Sanassarian, 1982, p. 83.
- 13 . *Iran Almanac*, 1976, p.352
- 14 . *Iran Almanac*, 1977, p.422
- ۱۵ . محمدرضا بهلوی، به سوی تمدن بزرگ، مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی دوران بهلوی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۶.
16. *Iran Almanac*, 1964, p.544
- 17 . John K. Friesen and Richard V. Moore, "Iran", in D.Momeni (ed.): *The Poputation of Iran*, 1977, p.112.
- 18 . Ibid, p.541
- 19 . Idem.

- 20 . Ali Reza Naqvi, "The Family Laws of Iran", 4 Parts, in *Islamic Studies* Vols. 6 and 7, no. 2-4, June 1964-September, 1968
- 21 . *Iran Almanac*, 1972
- 22 . Ibid.
- 23 . *Iran Almanac*, 1973

۲۴ . فرج‌الله قربانی، خانواده، مجموعه کامل قوانین و مقررات، انتشارات فردوسی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۴۴

- 25 . Djmahsid Momeni (ed.), *The Population of Iran: A Selection of Reading*, Hoholulu and Shiraz: East – West Population and Pahlavi University.
- 26 . G.H. Jalali, H. Payman, A.Majd, "Study of Abortion at Farah Maternity Hospital", in D.Momeni (ed.), *op.cit*, p. 275
- 27 . *Iran Almanac*, 1975, p.418
- 28 . *Iran Almanac*, 1977, p.423
- 29 . Gholam Reza Vatandust "The State of Iranian Women During the Pahlavi", in A. Fathi (ed.), *Women and the Family in Iran*, *op.cit*, p.121-5
- 30 . Momeni, 1977, *op.cit*, p.175
- 31 . Behnaz Pakizegi, "Legal and Social Position of Iranian Women", in L. Beck and N. Keddie (ed.) *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, 1968, p.217
- 32 . E.R.C. Bagley, "The Iranian Family Protection Law of 1967: A Milestone in the Advance of Women's Rights", in C.E. Bosworth (ed.): *Iran and Islam*, Edinburgh University Press.
- 33 . *Iran Almanac*, 1972, p.568

۳۴ . کیهان هوایی، ۱۳۵۶/۲/۲۱

- 35 . *Iran Almanac*, 1975, p.419
- 36 . Fallaci, *op.cit*, p.76
- 37 . Erika Friedl, "Women and the Division of Labour in an Iranian Village", in *Middle East Report*, no 95, Msrch-April 1981, pp. 13-18
- 38 . Ibid, p.7
- 39 . Haleh Afshar, "Women, Work and Ideology in the Third World", Tavistock, London, 1985.
- 40 . Ibid, pp. 76-77
- 41 . Mary Hegland, "Political Roles of Aliabad Women: The Public – Private Dichotomy Transcended", in N. Keddie and B. Baron (ed.): *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Yale University Press, New Haven, 1992.
- Mary Hegland, "Political Roles of Iranian Village Women", *Middle East Report*, m. 138, Vol. 16, January – February.
- 42 . Azar Tabari, " The Enigma of Veiled Iranian Women", *Feminist Review*, n. 5, 1980, p.21
- ۴۳ . اولین دالافر، «جای خالی زنان در محاسبات آماری»، نیمه دیگر، شماره ۵، زمستان ۱۳۶۶، ص. ۱۹

44 . Afsaneh Najmabadi, *Land Reform and Social Change in Iran*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1987, p.220.

45 . Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, Penguin Books, Harmonds Worth, 1979, p.191.

46 . Kaveh S. Mirami, " Social and Economic Change in the Role of Women: 1959 – 1978". in G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, Westview Press, Boulder, 1985, p.79.

«سرشماری عمومی نفوس و مسکن، آبان ماه ۱۳۵۵»، مرکز آمار ایران، سازمان برنامه و بودجه.

47. Hamideh Sedghi and Ahmad Ashraf, "The Role of Women in Iranian Development", in J.W. Jacqz (ed.), *Iran: Past, Present and Future*, Aspen Intitute for Humanisitic Studies, New York, 1979, p. 205

دالافر، «جای خالی زنان ...»

48 . Janet Bauer, "Demographical Change, Women and Family in Migrant Neighbourhood of Tehran", In A.Fathi (ed.), *Women and Family in Iran*, J.Brill, London, 1985, p.144.

49 . Haleh Afshar, *Women, Work, and Ideology in the Third World*, Tavistock, London, 1985, p.67.

50 . Yasmin Mossavar Rahmani, "Family Phannig in Post ~ Revolutionary Iran", in G.Nashaf, *op.cit*, 1983, p.254

۵۱ . مرکز آمار ایران، ۱۳۶۸، ص ۱۱

52. Kaveh Mirani, *op.cit*, p.73

53 . Farhad Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*, New York University Press, New York, 1980

54 . Bauer. *Op.cit*, 1985

55 . Idem.

56 . Sedghi and Ashraf, *op.cit*, 1976

57. Mirani, *op.cit*, 1983, p.168

۵۸ . سازمان آمار ایران، *اشتغال زنان*، تهران ۱۳۵۴.

59 Mirami, *op.cit*, 1983.

۶۰ . سازمان زنان ایران، *اشتغال زنان*، تهران ۱۳۵۴.

۶۱ . همان، صفحه ۳۲-۳۱

62 . Vatandoust, *op.cit*, 1985, pp.125-6

63 . Idem. P.10

64 . Sedghi and Ashraf, *op.cit*, 1976, p.208

65 . Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", in N. Keddie and B. Baron (ed.), *op.cit*, 1991, p.24

۶۶ . فرناز مالک، «ندایی از دیار تجربه‌های عقیم عشق»، نیمه دیگر، جلد یک، شماره یک، بهار ۱۳۶۳

Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, Syracuse, 1992.

67 . Afsaneh Najmabadi, *op.cit*, 1991, pp.65-6

۶۸ . درباره مسئله زن، بی‌نا، انتشارات فانوس، نیویورک، ۱۳۵۰

۶۹ . درباره ستم کشیدگی زن در ایران، بی‌نا، انتشارات فانوس، نیویورک، ۱۳۵۰

۷۰ . دو مقاله ستم کشیدگی زن در ایران، کمیته برای آزادی زنان در ایران، لندن، ۱۳۵۷

71 . Ervand Abrahamian, "The Guerilla Movements in Iran 1963-1977", in *Middle East Report*, No.6 March-April, 1980

72 . Farah Azari, *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*, Ittaca Press, London, 1983, pp.183-4

۷۳ . نامه پارسی، شماره ویژه روز جهانی زن، مجلد ۱۵، شماره ۱، از انتشارات کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در خارج از

کشور، برلن غربی، ۱۳۵۵، ص ۶

۷۴ . فرح آزادی، «گفتگو با دو زن ایرانی»، نیمه دیگر، شماره ۱، بهار ۱۳۶۲، صص ۹۱-۸۰

- 75 . Aysegul Baykan, "Women between Fundamentalism and Modernity", in B.S. Turner (ed.): *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publication, London, 1990
- 76 . Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy- State Relation in the Pahlavi Period*, State University of New York Press, Albany, 1980
- 77 . John k. Friesen and Richard V. Moore, "Iran", in D.Momeni (ed.), *The Population of Iran*, op.cit, 1977, p.118
- 78 . Idem.
- 79 . Yasmin Mossavari, Rahmani, op.cit, 1983
- 80 . Akhavi, op.cit, 1980
- 81 . Arthur John Arbery, *The Koran Interpreted*, 2 vols, Allen and Unwin, London, 1977.
- ۸۲ . آیت الله مرتضی مطهری، مسئله حجاب، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۵۳
- 83 . Ali Shariati, *On the Sociology of Islam*, Mizan Press, Berkley, 1979
- ۸۴ . علی شریعتی، امت و امامت، انتشارات قلم، تهران، ۱۳۵۷
- ۸۵ . علی شریعتی، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، تهران ۱۳۵۴
- علی شریعتی، زن در چشم و دل محمد(ص)، تهران ۱۳۵۵
- علی شریعتی، فاطمه، فاطمه است، تهران ۱۳۵۳
- ۸۶ . علی شریعتی، زن در چشم و دل محمد (ص)، ص ۵
- ۸۷ . همان، ص ۶
- ۸۸ . علی شریعتی، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، ص ۲۷
- 89 . Sami Zubaida, "Components of Popular Culture in the Middle East", in S. Zubaida, *Islam, the People and the State : Essays in Political Ideas and Movement in the Middle East*, Routledge, London, 1989.



پیشگامان علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مرکز تحقیقات علوم انسانی

Excoffon