

جنبش زنان ایران؛ از ایستایی تا پویایی

دکتر مجتبا عطارزاده

استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه هنر اصفهان

دکتر نسرين مصفا

دانشیار و عضو هیئت علمی گروه روابط بین‌الملل، دانشگاه تهران

چکیده

هویت‌خواهی در درون زنان ایرانی همواره چونان آتشی شعله می‌کشد. اما با همه‌ی تفاوت‌ها و نابرابری‌های نابه‌جا، به دلیل نبود شرایط لازم فکری، امکان شکل‌گیری حرکتی عمومی برای پاس‌داری از حقوق زنان و نوزایی ارج و منزلت آنان فراهم نبود. از سوی دیگر ناباوری و اعتمادبه‌نفس نداشتن زنان که همواره در طول تاریخ هستی خود را در پرتو مردی دیگر (پدر یا شوهر) تعریف‌شده می‌یافتند، و از سوی دیگر نبود نگرش عمومی به توان‌مندی زن برای ایفای نقشی مستقل، به تداوم بی‌بهره‌گی و کناره‌گیری زنان از عرصه‌ی عمومی و خلاصه شدن نقش آنان به ایفای وظیفه‌ی مادری یا همسری. صرف در عرصه‌ی خصوصی کمک نمود. تا سال‌ها پس از آن که نخستین اعتراض‌ها به فرودستی زن در برابر مرد در پی حضور زنان در عرصه‌ی تولید اقتصادی در غرب آغاز شد، در جامعه‌ی ایرانی به دلیل نبود تجربه‌ی مدنیته و دست‌آوردهای آن، هنوز واکنشی برای دگرگونی و بهبود وضع زنان دیده‌ نمی‌شد. شاید بتوان نخستین نشانه‌های یک حرکت جمعی در این زمینه را نهضت مشروطه دانست که در پی با افزایش آگاهی از دگرگونی وضع زنان در فراسوی مرزها، زمینه‌ی کامل این حرکت فراهم شد. رژیم پهلوی با آگاهی از اراده‌ی توانای زنان برای حضور در عرصه‌ی عمومی زیرکانه با اعطای آزادی‌هایی نسبی، با منت نهادن بر سر زنان ایرانی، ولایت مردسالارانه‌ی خود را بر سر آنان تداوم بخشید.

شکل‌گیری انقلاب ایران فرصتی مناسب برای توده‌های فرهیخته و دانش‌آموخته‌ی زنان ایرانی بود که بتوانند جدا و رها از منت مردان برای دستیابی به منش و ارج والای خود تلاش کنند. ایده‌های شایسته‌مداری اسلام که به دور از سنجه‌هایی هم‌چون جنسیت نگرش به گوهر انسانی و بهره‌گیری از توانایی‌های افراد را وعده می‌داد، چنان کششی داشت که زنان را با قدرت به خود کشید و به آینده امیدوار کرد. اما تداوم و نهادینه‌شدن باورهای سنتی که هم‌چنان چهره‌ی پسندیده‌ی زن را تنها در همسرمداری بهتر و بچه‌داری می‌دید، موانعی بر سر راه جنبش آغازشده‌ی زنان برای بازیافت هویت خود نهاد که آنان را به واکنش واداشت که در نتیجه راه برون‌رفت از این وضعیت را اقدام مستقل اجتماعی - و نه سیاسی - دانستند.

واژه‌گان کلیدی

هویت؛ زنان؛ جنبش اجتماعی؛ فمینیسم؛ انقلاب اسلامی ایران؛

مقدمه

جنبش اجتماعی به عنوان کنشی همه‌گانی نیازمند گونه‌ئی آگاهی مشترک، احساس یگانه‌گی، و وابسته‌گی به گروه یا مقوله‌ی اجتماعی متمایز از دیگران، و به سخن دیگر، دستیابی به هویتی به عنوان ما است. با نگاه به این که فرد نقش‌های متعددی در جامعه دارد، و بر پایه‌ی همانندی‌های عینی موقعیت‌اش با دیگران در گروه‌های مختلفی جای می‌گیرد، هویت او نیز می‌تواند به گونه‌ئی پی‌آیند این نقش‌ها و گروه‌های مختلف باشد؛ اما در شرایطی ویژه، هویتی مشخص درکار می‌شود و نقش‌های یا همانندی‌های ویژه با دیگران در تعیین هویت فرد اهمیتی ویژه می‌یابد.

ارتقای آگاهی و تقدم منافع جمعی بر منافع شخصی، آن‌گاه که اراده‌ی جمعی برای تغییر وضع موجود شکل پذیرد، زمینه‌ی یک جنبش و حرکت هویت‌خواهانه را فراهم می‌سازد. گر چه در تاریخ ایران معاصر، زنان برای تغییر وضعیت موجود دست به اقدامات جمعی چندی زده‌اند، اما تنها در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ بود که در زنان گونه‌ئی هویت با هدف دگرگونی بنیادین در شرایط اجتماعی-سیاسی زنان جان گرفت. گر چه کوشش‌های پربار و راستینی که با درک نیاز زمان برای هویت‌سازی صورت گرفت (در کنار آشنائی روشن‌فکران با فرهنگ و حقوق شهروندی در کشورهای پیش‌رفته‌ی صنعتی) بی‌تأثیر نبوده‌است، اما مشکل اصلی یعنی شیوه‌ی نگاه به نقش و وظایف اجتماعی-سیاسی زن ایرانی به دوران بعد از انقلاب نیز منتقل شد و حضور توده‌وار زنان و شمار اندک آنان در سطح نخبه‌گان به مثابه‌ی دگرگونی و بهبود وضعیت زنان پنداشته‌شد، حال آن که چنین نماد نمایشی از حضور زنان در عرصه‌ی عمومی، برآورنده‌ی خواسته‌های زنان فرهیخته‌ئی نبود که توان‌مندی خود را در سرنگون ساختن یک رژیم سیاسی منحط تجربه کرده‌بودند.

تجربه‌ی ناکامی زنان در جریان انقلاب برای تثبیت ارج و منزلت زن به عنوان عنصری هم‌سنگ و هم‌توان مرد در عرصه‌ی فعالیت اجتماعی-سیاسی، فرهیخته‌گان این قشر را بر آن داشت تا کوشش و تلاش خود را برای بازسازی باور همه‌گانی به توان‌مندی زنان و از میان برداشتن موانع ساختاری فراراه پویائی و بالنده‌گی این بخش از اجتماع به کار گیرند.



طرح موضوع

آرمان‌رهایی زن در ایران، آرمانی بی‌راه‌برد و خودبده‌خودی بوده‌است، چون رهروان آن از زاویه‌ئی درست به جامعه‌ی خویش نمی‌نگریستند. گر چه از دهه‌ی ۴۰ شمسی با آغاز روند فزاینده‌ی شهرنشینی و افزایش شمار زنان دانش‌آموخته جنبشی آغاز شد تا با گسترش دامنه‌ی آموزش زنان و ارتقای آگاهی‌های لازم بتوان از نیروی بالنده‌ی آنان در عرصه‌های مختلف سیاسی-اجتماعی بهره گرفت، اما در واقع، تنها در مقطع انقلاب ۱۳۵۷ بود که جدائی نقش زن و مرد از یکدیگر کاملاً فراموش شد. در این دوره، حضور گسترده‌ی زنان در عرصه‌ی عمومی - که به مفهوم نفی نقش آنان در عرصه‌ی خصوصی هم نبود- عاملی مهم در تواناسازی آنان بود. اما باورهای سنتی تنیده در بافت فرهنگی جامعه که زنان را فرودست می‌شمارد، توان‌مندی آنان را برنتابید و در نتیجه بی‌بهره‌گی‌های زنان تداوم یافت. آنان از نابرابری‌هایی چند از جمله معیارهای استخدامی نابرابر، مشارکت نابرابر در تصمیم‌گیری‌ها، و فرصت‌های نابرابر اجتماعی رنج می‌بردند. در این میان، منافع سیاسی اولویت یافت و مبارزه با ستم جنسی به آینده موکول گردید و ساختار اجتماعی بی هیچ دگرگونی در راستای حذف یا تعدیل نابرابری‌های جنسی باقی ماند. برتری‌جویی مردان از یک سو، و نبود بسترهای مناسب مشارکت از سوی دیگر، بی‌تفاوتی و انفعال سیاسی توده‌ی زنان را در پی آورد. با گسترش فرهنگ بی‌تفاوتی، تلاش جنبش زنان برای شکستن تابوی انحصار نقش زن به عرصه‌ی خصوصی، بهره‌گیری از توان بالای زنان در توسعه‌ی کشور، و به ثمر نشاندن این باور که مسئولیت ایجاد دگرگونی برای پیشرفت بر دوش آنان نیز هست، تنها در بخش اول تعبیر شد. در نتیجه، امروزه خیل زنان و دخترانی را می‌بینیم که از جنبش زنان تنها حضور بی‌مسئولیت در جامعه را فراگرفته‌اند و با بی‌اعتنائی به برخی مسئولیت‌های زنانه در عرصه‌ی خصوصی (هم‌چون وظیفه‌ی خطیر مادری)، در عرصه‌ی عمومی نیز چشم‌داشت‌های یک جامعه‌ی پوپا را برآورده نمی‌سازند.

بر اساس آنچه آمد، گر چه آغاز جنبشی کاملاً ملموس در جمع زنان ایرانی، به‌ویژه بخش فرهیخته‌ی آن، در راستای نوزایی ارج و حقوق نادیده‌انگاشته‌شان به هیچ روی انکارشدنی نیست، اما این روند به دلیل نبود آموزه‌های ایرانی و بومی از یک سو، و فراگیر نشدن آن در میان زنان ایرانی از سوی دیگر، دست‌خوش فرافز و فرودهایی گشته‌است. برای شناخت انگیزه‌ها و موانع موجود بر سر راه این جنبش، کنکاشی توصیفی-تحلیلی می‌تواند کارساز شود. از این رو، در این نوشتار بر آن ایم

تا نخست نگاهی کلی بیافکنیم به جنبش‌های اجتماعی که جنبش زنان نیز بخشی از آن است، و سپس به بررسی جنبش اجتماعی زنان و نماد برجسته‌ی آن در دوره‌ی معاصر، یعنی نهضت فمینیسم پردازیم، و در پایان، میزان تأثیرپذیری جنبش زنان ایران را از این حرکت جهانی بررسی کنیم.

درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی

جنبش‌های اجتماعی را می‌توان تلاش یا کنش گروهی-آگاهانه‌ی برای دگرگون ساختن مطلوب یا پیش‌گیری از دگرگونی‌های نامطلوب اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، یا فرهنگی دانست که عمدتاً عرصه‌ی فعالیت آن‌ها سپهر عمومی است و دست‌کم گه‌گاه روش‌هایی فرآه‌ادین برای دست‌یابی به اهداف خود به کار می‌گیرند. جنبش اجتماعی به عنوان نوعی کنش گروهی، نیازمند نوعی آگاهی مشترک، احساس یگانه‌گی و وابسته‌گی به یک گروه یا مقوله‌ی اجتماعی متمایز از دیگران و به عبارت دیگر، یافتن یک هویت مستقل است. هویت، کیستی فرد یا گروه و جایگاه و منزلت او را در جامعه تعیین می‌کند. با این همه، در شرایطی ویژه هویتی مشخص درکار می‌شود و نقش‌های ویژه یا همانندی‌های ویژه با دیگران در تعیین فرد اهمیتی ویژه می‌یابد. در این باره که در تبیین شکل‌گیری هویت کدام دسته از عوامل مؤثر است، دیدگاه‌های مختلفی در علوم اجتماعی آمده‌است. یک دیدگاه بر آن است که هویت سیاسی افراد -یا هویت کنش‌گر و معطوف به کنش- همان است که می‌اندیشند. بر این اساس، سیاست با توانائی افراد در دفاع از باورهایشان در ارتباط است (میستر، ۱۹۹۹: ۲۶). این دیدگاه اراده‌گرا، بر آگاهی، ایده‌تولوژی، فرهنگ، و در کل عناصر ذهنی تأکید دارد و هویت را از زمینه‌های عینی تعیین‌کننده‌ی موقعیت فرد در زیست اجتماعی جدا می‌داند.

دیدگاه دیگر، شکل‌گیری هویت‌های جمعی را در سایه‌ی فهم ساختارهای نهادی توضیح‌پذیر می‌داند. در این ره‌یافت، هویت سیاسی تحت حاکمیت شرایط کلان اجتماعی دانسته‌می‌شود. به سخن دیگر، هویت شخص پی‌آیند وضعیت عینی او در نظام اجتماعی است، و هر هویت سیاسی ویژه‌ی بازتاب تغییراتی در تقسیم کار میان صنایع، و ترکیب کلی نیروی کار در سطح روابط میان چارچوب‌های نهادین مانند خانواده، بازار کار، و نظام آموزشی است (همان). با بسط این نگرش کلان‌نگر درباره‌ی

1. Meister, R.
2. Voluntaristic



هویت طبقاتی می‌توان گفت که هر نظام اجتماعی-سیاسی همراه با روابط حاکم بر آن به روش‌های گوناگون در شکل‌دهی به هویت‌های غیر فعال مؤثر است؛ اعم از این که مبتنی بر موقعیت زیست‌شناختی و اولیه‌ی مشترک مثل جنسیت، قومیت، نژاد و از این دست، یا موقعیتی کاملاً ثانویه و اجتماعی مثل طبقه باشد. با آگاهی از منافع مشترک و درک لزوم کنش مشترک، این هویت‌های غیرفعال به هویت‌های فعال و معطوف به کنش اجتماعی-سیاسی تبدیل می‌شوند. به چالش کشیده‌شدن فضای گفتمان فرهنگی-سیاسی حاکم بر جامعه از پی‌آمدهای طبیعی تحقق چنین فرآیندی است. از همین رو است که ملوچی^۱ جنبه‌ی نمادین و فرهنگی جنبش‌های اجتماعی جدید را تا آن‌جا نیرومند می‌بیند که بتوانند نظام‌های معنایی مسلط را به چالش کشند (ملوچی، ۱۹۸۸: ۳۳۰). بدین سان، با آن که هدف اصلی در جنبش‌های اجتماعی دگرگون ساختن مناسبات اجتماعی و بازپخش قدرت سیاسی و اقتصادی است، به باور ملوچی و بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان جنبش اجتماعی، پیش‌درآمد تحقق این هدف، دگرگونی‌های بنیادین در ساختار و باورهای فرهنگی است. بررسی آن چه در خصوص جنبش زنان رخ داده‌است، می‌تواند به دریافت این مهم یاری رساند.

جنبش اجتماعی زنان

در سال‌های گذشته، تعاریف سنتی از مفهوم زن بودن و مرد بودن دست‌خوش دگرگونی فراوانی شده‌است که بیش‌تر ریشه در دگرگونی باورهای فرهنگی، فنی، و اقتصادی دارد. به گفتار روشن‌تر، دگرگونی‌های ساختاری، و تکثیر منابع معرفتی از سویی، و بسط پروژه‌ی نوزایی معنا از سوی دیگر، به شکل‌گیری هویتی مدرن انجامیده‌است. در حقیقت، تحولات و دگرگونی‌ها در منابع معرفتی و متکثر شدن آن‌ها اگر چه در بسیاری از مفاهیم و باورها شک و تردید پدید آورده‌است؛ اما پروژه‌ی معنا تلاش کرد که از این شک و تردیدها و تعاریف جدید زنان از خود که اساساً ناهم‌سو با تعریف از خود در الگوی سنت است، هویتی نو بسازند که بتواند شکاف میان تعریف زنان از خود و حقوق و تکالیف و باورهای آنان را پر کند.

بر پایه‌ی این تحول، پدیده‌ئی به نام مسئله‌ی زن یا درست‌تر بگوئیم مسئله‌ی زنان یا مسئله‌ی جنسیت و نهضتی برای حل و پاسخ‌گوئی به این مسئله پدید آمد: فمینیسم که پدیده‌ئی نوین است در دوره‌ی مدرن (نوگرایی/مدرنیسم) ظهور کرده و

1. Melucci, A.

به نوبه‌ی خود بر ویژه‌گی‌های این دوره تأثیر گذارده‌است. دلیل وجودی چنین پدیده‌ئی، تناقض‌ها و نابرابری‌های تداوم‌یافته در این دوره از یک سو، و امکانات رهایی‌بخش و ظرفیت‌های نوئی است که نوگرایی برای زنان و برای رسیدن به حقوق و ارج برابر برای زن و مرد فراهم آورده‌است.

یکی از تفاوت‌های اساسی دوران مدرن با دوره‌های پیش از آن، اصالت تغییر و تحول در مدرنیته است (کیدنز، ۱۹۹۰) در دوران پیشامدرن، اندیشه‌های حاکم بر جوامع از ایستایی زیادی برخوردار بود، به گونه‌ئی که دیدگاه‌های تقدیرگرایانه‌ی موجود به توجیه جایگاه و موقعیت اشخاص در چارچوب نظام اجتماعی-سیاسی می‌پرداخت؛ اما در دوران مدرن هیچ چیز پایدار نیست و همه چیز را می‌توان عوض کرد. تنها عامل ثابت در گفتمان‌های مدرن، خود دگرگونی است و امور دیگر همواره دست‌خوش دگرگونی اند. از نگاه اندیشه‌مندان عصر روشن‌گری، ملاک و مبنای این تحول خرد انسانی است که تنها اصل سازمان‌دهنده زنده‌گی فردی و اجتماعی بشر به شمار می‌رود. این خردگرایی^۲ در پیوند با مقوله‌ئی است که در مدرنیته اومانیسم یا انسان‌محوری نامیده می‌شود. این برداشت از انسان و خرد انسانی، خود به شکل‌گیری ایده‌ئولوژی فردگرایی^۳ می‌انجامد که بنا بر آن، فرد انسانی کانون هستی‌شناختی^۴ مدرنیته دانسته می‌شود. در چنین شرایطی که اصالت فرد اندیشه‌مند و گزینش‌گر و آزاد به رسمیت شناخته می‌شود، اصل برابری^۵ شکل می‌گیرد؛ زیرا همه‌ی انسان‌ها از اندیشه و توان گزینش آزادانه برخوردار اند و این مسئله‌ئی فراگیر و جهان‌شمول است. به سخن دیگر، جهانی‌گرایی^۶ به معنای فراگیر ساختن این اندیشه‌ها به تک تک افراد انسانی از جمله زنان، به عنوان عنصر بنیادی دیگری از گفتمان مدرن مطرح می‌شود (مشیرزاده، ۳۱:۱۳۸۳). بدین سان، گفتمان مدرن، از یک سو با طرح شعارها و ایده‌های گفته‌شده پدیدآورنده‌ی نقطه‌ی برخورد و تضادی می‌گردد که لازمه‌ی تشکیل هویت جمعی است، به این معنا که در عین تأکید بر برابری و خرد انسانی، نیمی از انسان‌ها را از آن حذف می‌کند؛ و از سوی دیگر برای جنبش زنان خوراک ایده‌ئولوژیک می‌سازد، زیرا بالقوه امکان تعمیم اصول آن به زنان وجود دارد.

1. Giddens, A.
2. Rationalism
3. Individualism
4. Ontological
5. Equality
6. Universalism



در چنین فضائی و ملهم از باورهای برآمده از گفتمان مدرن، جامعه‌شناسی فمینیستی به بنیان‌گذاری چیزی می‌پردازد که /سمیت^۱ آن را جامعه‌شناسی برای زنان می‌نامد. این جامعه‌شناسی به زنان کمک می‌کند تا معنای زنده‌گی روزمره‌ی خود و نیز شیوه‌های ساخته شدن آن در جامعه‌ئی زیر سلطه‌ی مردان را درک کنند (آبوت و والاس، ۱۳۷۶:۲۲۷). این در حالی است که دانش جامعه‌شناسی پیش از این زنان را از دریچه‌ی چشم مردان تصویر می‌کرد نه از دیدگاه خود زنان (همان:۲۴).

گر چه محوریت بحث در جامعه‌شناسی فمینیستی پیرامون نابرابری‌ها است، اما آنچه این دیدگاه را از دیگر نظریات نابرابری‌ها متمایز می‌کند ویژه‌گی‌هایی است که چافتز^۲ برمی‌شمارد. وی معتقد است یک نظریه را وقتی می‌توان فمینیستی دانست که بتواند وضع موجود را به چالش بکشد و وضعیتی را که به بی‌ارزشی و بی‌اعتباری زنان می‌انجامد تغییر دهد. او سه عنصر نظریه‌ی جامعه‌شناختی فمینیستی را چنین برمی‌شمارد: (۱) در این نظریه، جنسیت موضوع اصلی و اساسی به شمار می‌رود، یعنی نظریه‌ی فمینیستی در پی آن است که ماهیت جنسی همه روابط اجتماعی، نهادها، و فرآیندها را دریابد؛ (۲) روابط جنسیتی به عنوان یک مسئله در نظر گرفته می‌شود؛ به سخن دیگر، نظریه‌ی فمینیستی در پی آن است که بفهمد چه‌گونه جنسیت به نابرابری اجتماعی، تنش‌ها و تضادها مربوط می‌شود؛ و (۳) روابط جنسیتی، طبیعی و دگرگونی‌ناپذیر دانسته نمی‌شود، بلکه به عنوان وضعیت مبتنی بر جنسیت، برآیند نبردهای تاریخی و اجتماعی-فرهنگی انگاشته می‌شود که توسط انسان‌ها در گذشته پدید آمده، و پیوسته نیز در حال پیدایش و شکل‌گیری است، و بنابراین بالقوه می‌تواند توسط انسان دگرگون گردد (چافتز، ۱۹۸۸:۵).

بر این اساس، می‌توان فمینیسم را نظریه‌ئی انتقادی در جامعه‌شناسی دانست؛ و با توجه به این گفتار دوبار^۳ که وقت آن رسیده که انقلابی در رسوم زنانه پدید آید و به زنان عزت و شرافت ازدست‌رفته‌شان را بازگرداند تا زنان به عنوان عضوی از جامعه‌ی انسانی نقشی مهم در بازسازی جهان داشته‌باشند (میشل^۴، ۱۳۷۷:۶۸)، فمینیسم ناگزیر در بعد سیاسی نیز دگرگونی‌خواه است. این دگرگونی‌ها چه یک‌باره و چه اندک‌اندک، باید با هدف از بین بردن تفاوت‌گرایی مردسالارانه و بازگرداندن حق شهروندی و سهم نمودن زنان در قدرت سیاسی باشد. فمینیست‌ها برخلاف ذات‌گرایان یا طبیعت‌گرایان که با ثابت انگاشتن تن‌شناسی (فیزیولوژی)، هویت جنسی

1. Smith, Dorothy E.
2. Chafetz, Janet
3. Beauvoir, Simone de
4. Michel, Andr e

را امری ذاتی و هویت مدنی را امری قراردادی می‌انگارند، هویت جنسی را مقوله‌ئی ساختاری می‌دانند و در نتیجه بین این هویت و هویت شهروندی تعارضی نمی‌بینند (قادری، ۱۳۸۲: ۷).

از سوی دیگر، از آن‌جا که جنبش فمینیسم از جمله خیزش‌های اجتماعی است که نقطه‌ی عزیمت خود را تحول این گونه نهادها با هدف رفع ستم از زنان قرار داده‌است، بنابراین، گونه‌ئی نظریه‌ی اجتماعی به شمار می‌رود. در چارچوب تمایزی که سیدمن^۱ میان نظریه‌ی اجتماعی^۲ و نظریه‌ی جامعه‌شناختی^۳ قائل است (سیدمن، ۱۹۹۱: ۱۳۱-۱۳۳)، فمینیسم به عنوان نظریه‌ئی اجتماعی، یعنی روایت وسیع اجتماعی که در پیوند نزدیک با تعارضات اجتماعی و مناظرات عمومی قرار دارد، اهمیتی ویژه می‌یابد. نظریه‌ی اجتماعی فمینیستی برخلاف نظریه‌های جامعه‌شناختی که گفتمان‌هایی شالوده‌محور و به دنبال فرضیه‌های مقدماتی، مفاهیم، و الگوهای تبیینی پایه و بنیادی هستند و مباحث‌شان رها از تعارضات اجتماعی، مبارزات سیاسی، و مناظرات عمومی است، از رویدادهای بیرون از گفتمان (در جامعه و روابط عینی اجتماعی) متأثر است، تعهدی اجتماعی دارد، و نوعی شناخت اجتماعی عمل‌گرایانه و معطوف به ایجاد دگرگونی به شمار می‌رود و به بیان آنتونیو، یک نظریه‌ی اجتماعی پی‌آمدگرا^۴ است (آنتونیو^۵، ۱۹۹۱: ۱۵۶). از این دیدگاه، نظریه‌ی فمینیستی را باید نظریه‌ئی سیاسی دانست، چرا که هدف‌اش نه فقط تبیین جامعه، که دگرگون کردن آن است. نظریه‌ی فمینیستی به کاوش این مسئله علاقه‌مند است که زنان چه سان می‌توانند با فهم این که چه‌گونه روابط مردسالاری آنان را کنترل و محدود می‌کند، جامعه را چنان دگرگون سازند که دیگر فرودست نباشند. راه‌کار پیشنهادی فمینیسم برای دستیابی به این مهم بر سه استراتژی استوار است: (۱) استراتژی برابری حقوق؛ (۲) استراتژی گسترش فرهنگ فمینیستی به مثابه جای‌گشت فرهنگ مسلط و شیوه‌ی زنده‌گی موجود؛ (۳) استراتژی کوشش فردی برای تأثیرگذاری در محیط شخصی با تکیه بر کار گروهی در گروه‌های زنان (چپمن^۶، ۱۹۹۵: ۹۸).

استراتژی برابری حقوق بیش از همه متوجه نقش اجتماعی مردان است. از آن‌جا که مردان در جامعه بیش‌تر مسئولیت‌ها و مناصب مهم را در اختیار دارند، پس زنان باید بکوشند تا هر چه بیش‌تر و در مقیاس وسیع‌تر، این مسئولیت‌ها را از

1. Sidman, A.
2. Social Theory
3. Sociological Theory
4. Consequentialist
5. Antonio, R. J.
6. Chapman, J.



آن خود سازند. آنان بدین منظور باید پیایی شناخت علمی، انگیزه‌ی مبارزاتی، قدرت تصمیم‌گیری و اجرایی، و نیز اراده برای صعود به رتبه‌های بالاتر را در خود افزایش دهند. پشتی‌بانی زنان از یک‌دیگر در احزاب سیاسی مختلف (رأی زنان به زنان)، خواسته‌های مربوط به دست‌مزد برابر در قبال کار برابر، مبارزه علیه قوانین نابرابرانه میان زنان و مردان، و مانند این‌ها، از جمله سیاست‌گذاری‌ها در راستای دستیابی به برابری حقوق است.

استراتژی گسترش فرهنگ فمینیستی در پی ارائه‌ی الگوهایی برای زنده‌گی و کار مشترک زنان در چارچوب جامعه‌ی مردسالار است. طرح‌هایی برای ساختارهای گروهی مستقل زنان بدون امکان دادن به مردان یا نهادهای مردسالارانه‌ی جامعه برای چیره‌گی بر این ساختارها از جمله راه‌های دستیابی به این استراتژی است. در این ساختارها، زنان باید بتوانند دور از نفوذ و اقتدار مردان، نیازهای معنوی خویش را برآورند و هویت زنانه‌ی خویش را شکل و تکامل بخشند.

سومین راه‌کار استراتژیک، کوشش بی‌میانجی برای تأثیرگذاری فردی در محیط شخصی است. از آن‌جا که برای بسیاری از زنان فعالیت در گروه‌های فمینیستی با دستیابی به شناخت و آگاهی‌های تازه همراه است، بدیهی است که کاربرد این شناخت و تبدیل آن به عمل، چه در خانه و چه در محل کار مشکلات و بحران‌هایی نو پدید می‌آورد که غلبه بر آن‌ها، نیازمند تماس منظم زنان با یک‌دیگر در قالب تشکل‌های صنفی است.

ریترز^۱ نظریه‌های بنیادی فمینیستی را بر مبنای پاسخ‌هایی که به پرسش چه‌گونه‌گی تحول وضعیت زنان ارائه می‌دهند، به سه دسته‌ی کلی تقسیم‌بندی می‌کند (لرستانی، ۱۳۸۲: ۲۵):

۱- **نظریه‌های تفاوت جنسیتی**^۲ - این نظریه‌ها معتقدند جایگاه و تجربه‌ی زنان در بیشتر موقعیت‌ها با جایگاه و تجربه‌ی مردان در همان موقعیت تفاوت دارد. مضمون اصلی این نظریه‌ها این است که زنان از ارزش‌ها، داوروی ارزشی، انگیزه‌ها، سود، خلاقیت ادبی، احساس هویت، فراگرد آگاهی، و ادراک در ساخت واقعیت اجتماعی، بینش و برداشتی متفاوت از مردان دارند که در سه بعد زیست‌شناختی، نمادی، و اجتماعی-روان‌شناختی قابل تبیین می‌باشد.

1. Ritzer, George

2. Gender Difference Theories

۲- نظریه‌های نابرابری جنسیتی^۱- بر اساس این نظریه‌ها جایگاه زنان در بیشتر موقیعت‌ها نه تنها متفاوت از جایگاه مردان، که از آن کهنتر و با آن نابرابر است و این نابرابری‌ها از سازمان جامعه سرچشمه می‌گیرد نه از تفاوت زیست‌شناختی و شخصیتی. تبیین نابرابری‌ها بر پایه‌ی این دسته نظریه‌ها در قالب دو نوع نگرش فمینیستی لیبرال و مارکسیستی عرضه می‌گردد.

۳- نظریه‌های ستمگری جنسیتی^۲- در این نظریه‌ها با مفروض انگاشتن ساختار پدرسالاری در جامعه، موقیعت زنان بر حسب رابطه‌ی قدرت مستقیم میان مردان و زنان به گونه‌ئی تبیین می‌شود که زنان در قید و بند، تابعیت، سوء استفاده، و بدرفتاری مردان قرار دارند.

جنبش زنان ایران در گذر تاریخ

زنان ایران، سده‌های بسیار در چهاردیواری خانه زندانی بوده یا در مزارع و کارگاه‌ها تحت شدیدترین استثمار و ستم مضاعف به سر برده‌اند و کم‌تر در عرصه‌ی عمومی ظهور چشم‌گیر داشته‌اند. تنها در دوران قرارداد رژی بود که زنان ایران برای لغو آن به خیابان‌ها کشیده شدند. در این میان انقلاب مشروطه را به‌راستی می‌توان نقطه‌ی عطفی در تاریخ جنبش زنان ایران دانست؛ چه آن که در این دوره، مسلمانان و ارمنی‌ها و زرتشتیان و یهودیان، همه از حقوق زنان حمایت کردند و از طریق مطبوعات خواستار ایجاد بنیادهایی شدند که به زنان امکان دهد تا در زمینه‌های سیاسی و آموزشی، اندیشه‌ی خود را بیورند و خود منابع و نیروی خلاقیت خویش را برای تأمین مصالح خود هدایت کنند و به کار اندازند. برای دستیابی به چنین هدفی، زنان از همه‌ی وسایل ممکن سود جستند و برای نمونه، به مآخذ و منابع دینی که درباره‌ی برابری زن و مرد سخن گفته‌بود استناد کردند، و هم‌چنین از عواطف و احساسات مردان مشروطه‌خواه به سود خود بهره‌برداری کردند و در مواردی جهیزیه و میراث پدري خویش را اهدا نمودند و حتا ضمن برقراری ارتباط با زنان درباری، ایشان را به پشتی‌بانی از خویش تشویق و ترغیب کردند.

زنان و مردانی که نخست از حقوق زنان پشتی‌بانی می‌کردند بر این ایده پای می‌فشرده که آموزش بیشتر و فرصت‌های اجتماعی مناسب‌تر برای زنان موجب می‌شود که پیوندهای خانواده استواری بیش‌تری یابد و ملت به راه پیش‌رفت افتد؛ اما

1. Gender Inequality Theories
2. Gender Oppression Theories



نظر محافظه‌کاران این بود که آزادی زنان به سستی، نظم، سنتی، حاکم بر روابط زن و مرد می‌انجامد و به فرهنگ اسلامی، به‌ویژه فرهنگ تشیع ضربه‌ئی کشنده می‌زند. اما هواداران حقوق زنان اندک‌اندک این باور را مطرح نمودند که همه‌ی شرارت‌ها و مفاسد اجتماعی هم‌چون فقر، فحشا، طلاق، و هرج و مرج جنسی، از نادانی و ناآگاهی زنان برمی‌خیزد و در نتیجه به پیروی از هواداران حقوق زن در اروپا و امریکا کوشیدند تا مردان را به پذیرش این واقعیت وادار کنند که یک زن درس‌خوانده بیش از یک زن عامی و آموزش‌ندیده به ارزش‌ها و هنجارهای سنتی خانواده پای‌بند می‌ماند و بهتر می‌تواند به ملت خود برای پیشرفت یاری کند. چنین فرضیه‌هایی در دوران پس از جنگ دوم جهانی مورد تردید قرار گرفت، چه آن که به رغم حاکمیت دولتی مدعی پیشرفت و ترقی، باز هم سهم زنان از مشارکت در امور مختلف سیاسی-اجتماعی جامعه در مقایسه با مردان بسیار اندک بود. از این رو شاید بتوان به‌درستی گفت که نگرش **نوستیزی** یا پرهیز از امروزی شدن که در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی در ایران رواج یافت، چیزی جز بازمانده‌ی انقلاب مشروطه نیست (آقاری، ۱۳۷۷: ۶۵).

با همه‌ی فراز و فرودها در روند حرکت اجتماعی-سیاسی زنان ایرانی، روی‌هم‌رفته تا چند دهه‌ی پیش گونه‌ئی رضایت نسبی از وضع موجود بر زیست جمعی این گروه حاکم بود، زیرا بین ذهنیت و فرهنگ موجود، زنده‌گی عینی، و ساخت اجتماعی تعارض و ناهمگنی دیده‌نمی‌شد؛ اما بنا به دلایل گوناگون از جمله برخی دگرگونی‌های اجتماعی، رشد برخی فرهنگ‌های نو، و ورود و الهام‌گیری از اندیشه‌ها و تحولات ایجادشده در جوامع دیگر، اندک‌اندک جوانه‌های مقایسه‌ی سنت و نوگرایی، و در نتیجه **دگرگونی‌خواهی** پدیدار شد و این روند با فاصله‌ئی نسبتاً چشم‌گیر به دنبال رشد جریان روشن‌فکری و نوگرایی در ایران به حرکت درآمد؛ هم‌چنان که نخستین مدرسه‌ی دخترانه ۷۵ سال پس از بنیان‌گذاری نخستین مدرسه‌ی پسرانه آغاز به کار کرده‌بود (بیات، ۱۹۷۸: ۲۹۹).

به رغم شکل‌گیری روند آگاهی نسبی در زنان، به دلیل فراهم نبودن شرایط و زمینه‌ی لازم، زنان امکان طرح خواسته‌ها و مطالبات خویش را تا دهه‌ی ۲۰ شمسی نیافتند. تنها هنگامی که در پی پایان حکومت پهلوی اول فضای باز آزادی و دموکراسی نسبی برای جامعه‌ی ایرانی فراهم آمد، زنان نیز امکان طرح خواسته‌هایشان را پیدا کردند و توانستند خود را در قالب تشکل‌های ویژه‌ی زنان سازمان‌دهی کنند. یکی از مهم‌ترین این تشکل‌ها که در اواخر سال ۱۳۲۱ و اوایل ۱۳۲۲ سازمان یافت

«تشکیلات زنان ایران» نام گرفت. در پی کودتای ۲۸ مرداد و سلب آزادی‌های فردی در جریان ملی شدن صنعت نفت، تا پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، به دلیل فضای اقتدارطلبی حاکم بر ایران که اجازه‌ی فعالیت و ابراز عقیده‌ی آزاد را از همه‌گان سلب نموده بود، تحرک خاصی نیز در عرصه‌ی فعالیت زنان دیده نمی‌شود.

با این همه، و به رغم آرامش ظاهری حاکم بر فضای فعالیت اجتماعی-سیاسی زنان، اندک‌اندک در این قشر از جامعه‌ی ایرانی پتانسیل و توان حرکت و جنبش بالقوه در حال پیدایش و شکل‌گیری بود. همان گونه که پیش‌تر آمد، با طرح دیدگاه‌های نوین، زمینه‌ی اصطکاک آن‌ها با بینش سنتی رو به افزایش گذارده بود. با شکاف افتادن میان سنت، و عقلانی شدن تدریجی اما شتاب‌ناک آن، این سد عظیم در برابر انرژی جامعه‌ئی که در پی ارتقای آگاهی قشر متوسط نوین، خواهان جبران عقب‌مانده‌گی‌ها بود سست شد و در نتیجه راه‌های نفوذی بر آن گشوده گردید که در پرتو آن بستر فعالیت زنان در عرصه‌ی عمومی فراخ‌تر شد.

از این گذشته، عینیت جامعه و ساختارهای آن نیز از اوایل دهه‌ی ۵۰ پس از افرایش ناگهانی بهای نفت رو به دگرگونی نهاده بود؛ اما ذهنیت سنتی که هم‌آهنگ با دوران قدیم بود در برابر این روند ایستاده‌گی می‌کرد و به عدم تعادل دامن می‌زد. در دوره‌ی قدیم هم‌گام با حضور زن در خانه و فعالیت نداشتن او در عرصه‌ی عمومی، ذهنیت جامعه نیز بر این روند ایرادی نداشت. با آن عینیت، چنین ذهنیت‌هایی که زن و مرد نباید با هم سخن بگویند و به یکدیگر نگاه کنند هم‌آهنگ بود. اما آن‌گاه که حضور زن در عرصه‌ی عمومی آغاز شد و رو به فزونی نهاد، و زنان ناگزیر از جای گرفتن در کنار مردان در عرصه‌ی فعالیت دانشگاه، اداره، و محل کار شدند، ناموزونی میان ذهنیت و عینیت آشکار شد.

پیام‌آوران رهایی زن در آن دوران برای جامعه‌ی سنتی به جای جاذبه، دافعه داشتند و در این میان، زنان و دختران در چالش عینیت و ذهنیت گرفتار شدند. این بن‌بست تنها با یک انقلاب در روش‌شناسی حل‌شدنی می‌نمود که برای رفع ناهم‌خوانی انسان‌شناسی دینی و قوانین و حقوق دینی با تحولات اجتماعی-سیاسی جامعه تلاش کند. در این میان، اندیشه‌مندان نوگرایی هم‌چون اقبال لاهوری و علی شریعتی هم‌گام با پاس‌داری از قوانین و نظام‌های اجرایی صدر اسلام، آن‌ها را تنها شکل و قالبی مرحله‌ئی (و نه فرازمانی) برای درون‌مایه‌ی آرمانی عادلانه و ضدتبعیض اسلام دانستند و بنابراین تمامی آن قوانین و قواعد را مرحله‌ئی-منطقه‌ئی شمردند که



اینک بر اساس خرد، عرف، و تجربه‌ی نو می‌توان قالب‌ها و اشکال نوی برای رسیدن به همان آرمان‌ها اتخاذ و مورد عمل قرار داد (پایدار، ۱۹۹۴: ۱۲۴).

رشد تدریجی و آرام ساختارهای جامعه در کنار این خوانش جدید از باورهای دینی با هدف رسیدن به تعادلی میان ذهنیت و عینیت در حوزه‌ی زنان، با رخداد انقلاب ۱۳۵۷، جنبش زنان ایرانی را وارد مرحله‌ئی تازه نمود. گر چه آنان فرآیند انقلاب و دوران پس از آن را آغاز گذار از وضعیت نامتعادل و ناموزون گذشته و رسیدن به تعادلی نوین می‌دانستند، اما این نهضت باید در بستر عمومی جنبش نوجوانانه‌ی جامعه‌ی ایرانی قرار می‌گرفت تا به روندی عینی تبدیل شود. در واقع، چنین فرآیندی امری متداول و مرسوم است، و در طول تاریخ ایران به هنگام رویداد جنبش‌های اجتماعی هم‌چون نهضت مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷، هویت جنسی همواره در سایه‌ی هویت مدنی قرار گرفته و زنان دست‌یابی به حقوق و خواسته‌های خویش را در پرتو پیروزی این گونه نهضت‌ها به انتظار نشسته‌اند.

در ایران معاصر، آن‌گاه که رویداد انقلاب اسلامی و حتا جنبش اصلاح‌طلبانه‌ی دوم خرداد نتوانست این انتظار را پاسخ‌گو باشد، نیاز به طرح جنبشی مستقل برای بازگیری حقوق زنان در ابعاد سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی، شکل‌گیری جنبش‌های زن‌مدارانه و رواج اندیشه‌های فمینیستی را در دهه‌ی هفتاد توجیه‌پذیر ساخت. زنان فراتر از حق رأی، خواهان به‌رسمیت‌شناخته‌شدن ورود خود به حوزه‌ی قدرت سیاسی و در نتیجه صلاحیت‌دار دانسته‌شدن برای زمام‌داری و تصدی پست‌هایی کلیدی هم‌چون وزارت بودند. حال آن که به رغم انتظار شایسته‌سالاری به جای مردسالاری در پی رخداد دوم خرداد، در کابینه‌ی نخستین دوره‌ی ریاست جمهوری آقای خاتمی، تنها یک زن مقام معاون رئیس‌جمهور را داشت که این ترکیب در دوره‌ی دوم نیز دست‌ناخورده باقی ماند.

ناکارآمدی جنبش زنان پس از انقلاب

در پی انقلاب اسلامی، نوعی هم‌آهنگی میان بنیادهای سنتی و نهادهای مدرن پدیدار شد، و جامعه از حالت پیرو محض فرهنگ شبه‌مدرن بودن یا تابع محض سنت بودن بیرون آمد، و زمینه‌ی تقویت هویت و خودباوری در آحاد جامعه و از جمله زنان به دلیل مؤثر دیدن خویش در تعیین سرنوشت سیاسی کشور فراهم شد، که این روند تا پایان جنگ نیز ادامه یافت. در حقیقت، انقلاب اسلامی فرصتی برای زنان ایرانی - که از سیاست‌های جنسیتی رژیم پهلوی ناخرسند بودند- فراهم ساخته‌بود تا هم

اعتراض خود را به روند موجود مطرح سازند و هم با بازیابی هویت خویش، برای خود به عنوان شهروند مسلمان ایرانی و نیز به عنوان زن به خودی خود آینده‌ئی بهتر جست‌وجو کنند. بر این اساس انتظار می‌رفت پویای زن ایرانی روندی هم‌آهنگ و سازنده طی نماید و بالنده‌گی این قشر از جامعه آشکار گردد؛ اما عواملی چند تحقق این انتظار را با مانع روبه‌رو کرد:

۱- **تداوم پنداشت ناهم‌سازی سنت و مدرنیسم**- با پایان جنگ و رو به ضعف نهادن میزان استقبال از افکار عمومی در امر سیاست‌سازی و سیاست‌گذاری از یک سو، و نمود دوباره‌ی چالش میان سنت و مدرنیسم از سوی دیگر، در پی اجرای برنامه‌های توسعه‌ی کشور که باز شدن فضای اقتصادی را ضرورت بخشیده‌بود، بار دیگر پندار پذیرش مظاهر مدرن جامعه‌ی جهانی در کنار حفظ هویت بومی از اذهان جامعه سلب شد. به‌ویژه آن که همراه با گسترش شهرنشینی و افزایش شمار دانش‌آموخته‌گان در دوره‌ی آموزش عالی، نیاز دیگری به نام **نیاز شناسائی خود** در سطح جهانی نیز پدید آمد و ایرانیان به یمن انقلاب ارتباطات درصدد برآمدند تا جایگاهی درخور در میان جهانیان - که تا آن مقطع نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت بودند- بیابند. این پیوستن به جهان، به معنای غربی شدن، یا از دست دادن ایرانی بودن، یا رها کردن هویت ملی نبود؛ بلکه به معنای پذیرش خود هم‌چون پدیده‌ئی بحرانی در مسیر پرنوسان حرکت جهانی و به معنای خروج از زیست تکران‌ه بود. نه تنها در ایران، که در همه‌ی جوامع انسانی، نیازها، صفات عمومی، و مختصات ارزشی و فکری در حال تحول و شدن بود. در این میان، جنبش زنان نیز با خواسته‌ها و نظام‌های فکری نوینی روبه‌رو و ناگزیر از تکامل بخشیدن به آرمان‌های خویش شد. این روند که با پیروزی انقلاب و مشروعیت بخشیدن به حضور زن در جامعه آغاز شد و در جریان انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ اراده‌ی خود را برای مداخله در جریان انتقال قدرت و شکل‌یابی ساختار قدرت سیاسی با استفاده از نهادهای قانونی به نمایش گذارد، پس از آن نیازمند عقلایی شدن مدیریت اجتماعی جامعه بود. زنان، آگاهانه، خواهان توجه به حقوق اساسی انسان و برابری فرصت‌ها صرف‌نظر از جنس و نژاد و رنگ بودند که شعارهای مردم‌سالاری دولت برآمده از دوم خرداد نیز مؤید آن بود. با این همه اما، به دلیل آن‌که در ایران هنوز ساخت قدرت کاملاً نوسازی نشده و همواره عنصری از مشروعیت سنتی و یا گروهی از گروه‌های سنتی در آن حضور داشته‌اند، گرایش به نگرش مشارکت‌ستیز به قوت خود باقی مانده‌بود. در نتیجه، بدون پیدایش تحول مناسب در ایده‌ولوژی نخبه‌گان، افزایش خواست مشارکت به تنش و



از هم‌گسیخته‌گی می‌انجامد که رخداد کوی دانشگاه نمونه‌ئی روشن از این واقعیت است. رویارویی فرهنگ پیروی^۱ با فرهنگ هم‌کاری^۲ که از دیرباز در فرهنگ سیاسی ایران رواج داشت و مجاری جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری نیز آن را تقویت می‌کرد، همچنان حاکمیت خود را بر فضای پس از دوم خرداد حفظ نمود و تنها تحولات در آموزش و ارتباطات، و رسوخ ایده‌ئولوژی‌های نوین، دگرگونی‌هایی در آن پدید آورد. برآیند تداوم این روند، تقویت نگرش‌ها و گرایش‌های منفی نسبت به کارویژه‌ی قدرت سیاسی بود. زونیس^۳ در بررسی شناسه‌های فرهنگ پیروی نشان داد که بدبینی به عنوان یکی از این شناسه‌ها با احساس بی‌کفایتی و ناتوانی سیاسی، یا ناتوانی سیاسی در تأثیرگذاری بر تصمیم‌های سیاسی رابطه دارد. این احساس ناتوانی به احساس بیگانگی و بدبینی سیاسی می‌انجامد (زونیس، ۱۹۶۱: ۲۰۱)؛ زیرا هنگامی که به تعبیر ویلیام^۴ بیش‌تر ما در بخش مهمی از زنده‌گی‌مان در تصمیم‌گیری‌هایی که مستقیماً بر ما اثر می‌گذارد سهمی نداریم، به‌دشواری می‌توان احساس کرد که بر خود حاکم ایم (آربلاستر، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

آن‌چه چنین روندی را در جامعه‌ی پس از انقلاب تقویت نمود، برخورد ایده‌ئولوژیک با مقولات مختلف و از جمله مسائل زنان بود که جنبش هدف‌مند زنان را در راستای دستیابی به حقوق نادیده‌گرفته‌شده‌شان در حکومت پهلوی تحت تأثیر قرار داد و آن را از یک کنش اجتماعی به واکنش در برابر سیاست‌های جاری بدل ساخت. برای نمونه، حضور گسترده‌ی زنان در تظاهرات علیه رژیم پهلوی در پوشش اسلامی به‌خوبی نمایان‌گر دریافت آنان از سیاست‌های سوجدویانه و لذت‌خواهانه‌ی آن رژیم و نشان‌دهنده‌ی این مهم بود که حجاب نه تنها فضای حرکت و تنفس اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، و ظرفیت رشد و تحرک زنان را محدود نمی‌کند، بلکه با حذف جاذبه‌های جنسی و نگرش‌های جنسیتی در روابط اجتماعی، زن را به عنوان عنصری انسانی و متعالی در فعالیت‌های اجتماعی مشارکت می‌دهد. اما آن‌گاه که حجاب و پوشش زن تنها مصداقی برای ارزیابی وفاداری زنان به نظام سیاسی و ارزش‌های تبلیغ‌شده‌ی آن دانسته‌شد، و در نتیجه سنجه‌ی بازشناسی خودی از غیرخودی شد، این سنجه‌ی فرهنگی کارکردی سیاسی یافت و برخی بی‌توجه به ارزش‌های مثبت آن، تنها به دلیل تحمیلی بودن آن، در به‌کارگرفتن مقوله‌ی پوشش به عنوان ابزاری برای ابراز مخالف خود با سیاست‌های جاری تلاش نمودند.

1. Subject Culture
2. Participant Culture
3. Zonis, M.
4. William, Raymond

۲- بی‌پاسخ ماندن انتظار استقلال رفتاری زنان- تداوم بی‌بهره‌گی‌های فرهنگی-اجتماعی و عدم تحقق مفهوم شهروندی که در نهایت به تبلور استقلال رفتاری زنان آسیب می‌رساند، بالنده‌گی جنبش تقویت‌شده‌ی زنان ایرانی را در دوره‌ی نوین پس از انقلاب با تأخیر روبه‌رو ساخت. گیدنز در کتاب *نوگرایی و هویت فردی* اشاره می‌کند که در دوره‌ی نوگرایی نوین، بیش از آن که به سیاست رهائی‌بخش^۱ دل‌بسته‌گی باشد، سیاست زنده‌گی^۲ مورد توجه است. سیاست رهائی‌بخش دربرگیرنده‌ی مبارزه برای آزادی و بهبود فرصت‌های زنده‌گی برای همه‌گان است، در حالی که سیاست زنده‌گی، سیاست خویشتن‌یابی در محیطی است که به صورت بازاندیشانه‌ی مرتب شده‌است (گیدنز، ۱۹۹۱: ۲۱۴).

در دوران مدرن، هویت فردی و شیوه‌های زنده‌گی با دست‌آویزی به قوه‌ی بازاندیشی افراد ساخته‌می‌شود. در این مسیر افراد با مسائل و اولویت‌هایی در زنده‌گی خویش روبه‌رو می‌شوند که ماهیتی سیاسی دارند، اما آن‌ها را به گونه‌ی متفاوت از دوره‌های قبلی به دنیای اجتماعی می‌پیوندند. برجسته شدن و برتری دادن افراد برای شکوفائی توانائی‌های فردی، عرصه‌ی زنده‌گی آن‌ها را بیش از پیش با مسائل سیاسی پیوند می‌زند. این پیوند در ارتباط با مقوله‌ی جنسیت، معنا و مفهومی ویژه می‌یابد. برای مردان، وجه حقوقی شهروندی در بنیان نهادن هویت، و برای زنان، بعد ارتباطی و هم‌بسته‌گی شهروندی و تعهداتی که به عنوان یک عضو اجتماع نسبت به دیگران دارند، در شکل‌گیری هویت اهمیت به‌سزا دارد.

در جمهوری اسلامی، مسئله‌ی مشارکت زنان از آغاز دوره‌ی نوگرایی مطرح بود و زنان ایرانی با وجود دیدگاه‌های سنتی و مذهبی، و نظام مردسالاری قوی، توانستند تاریخی ارزش‌مند و هویتی والا برای خود رقم زنند. چه آن که انقلاب زمینه‌ی پدید آمدن دانش‌آموخته‌ترین طبقه‌ی جوان ایران را در طول تاریخ فراهم آورد که آگاه‌تر و هوشیارتر از پیشینیان بودند. با این همه، با ظهور توان‌مندی‌های زنان در عرصه‌ی عمومی، حضور آنان در فعالیت اجتماعی-سیاسی، متأثر از نوع نگرش به مفهوم شهروندی پس از انقلاب، تنها به شکل توده‌وار و نه مشارکت فعال ادامه یافت. در این نگرش، زنان در درجه‌ی دوم اهمیت جای می‌گیرند و فعالیت اجتماعی آن‌ها نیز محدود می‌گردد. شیوه‌ی رفتار با آنان به گونه‌ی است که برداشتی عمودی از رابطه و موقعیت شهروندی خود دارند که در این برداشت، شهروندان بیش از آن که خود را در ساختن جامعه و تأثیرگذاری بر آن سهیم بدانند، خود را پیرو و پذیرای

1. Emancipatory Politics
2. Life Politics



منفعل تحولات می‌بینند، و کم‌تر به نقش فعالانه، دوسویه، و مشارکتی خود به عنوان کنش‌گران اجتماع باور دارند. بدین سان، گر چه در ظاهر، بهبود سطح آموزش زنان و تقویت روند خردگرایی، تحولاتی بنیادین را در وضع آن‌ها نوید می‌داد، اما به دلیل عدم نوسازی مفهوم شهروندی، خردگرایی یادشده تنها به شکل ابزاری امکان‌ظهور و بروز یافت. به تعبیر هابرماس^۱، خرد ابزاری یا هدفمند در راستای مبادله و کنترل به کار گرفته می‌شود و بر پایه‌ی پیوند فاعل-مفعول^۲ استوار است، حال آن که خرد ارتباطی در راستای تفاهم و پیوندسازی و مبتنی بر پیوند فاعل-فاعل^۳ و از سلطه‌جویی عاری است (هابرماس، ۱۹۸۴: ۱۳۱).

با این همه، گر چه نگاه ابزاری به زن در جامعه‌ی ایرانی که غالباً زن را موجودی ویژه می‌پندارد که توانایی حضور در همه‌ی عرصه‌ها را ندارد، تأثیری به‌سزا در تحقق نیافتن مفهوم شهروندی زنان ایفا نمود؛ اما پذیرش این نگاه از سوی زنان بیش از خود این عامل از ایفای نقش قابل توجه آنان در تحولات و توسعه‌ی اجتماعی به عنوان شهروند جلوگیری نموده‌است. در اثر این باور، زن ایرانی کامیابی‌های خویش را بیش از آن که برآمده از توانمندی خود بداند، از علت‌ها و متغیرهایی بیرونی و ناپایدار مانند ساده‌گی کار و یا بخت خوب می‌پندارد؛ و در برابر، ناکامی‌های خود را از ناتوانی خود می‌داند. این توانمندی نداشتن هنگامی که تأیید خارجی نیز بیابد، تداوم خواهد یافت و نه تنها بر زنده‌گی زنان که بر کل جامعه و باورهای آن تأثیر می‌گذارد^۴. بازتاب این واقعیت را در جامعه‌ی ایرانی در نبود هویت و ارزش زن به طور مستقل می‌توان دید؛ و هویت زن عموماً تنها در پیوند با مرد (دختر/همسر/مادر) می‌تواند نمود یابد.

۳- ناروشنی در مفهوم برابری و حقوق انسانی- نبود بینش درست درباره‌ی

مفهوم برابری و گسترش نیافتن لازم باور به برابری حقوق انسان‌ها، که پیش‌نیاز پذیرش حقوق انسانی زنان است، چونان بازدارنده‌ی قوی از تعمیق و فراگیر شدن جنش زنان در ایران پس از انقلاب جلوگیری نموده‌است. باید توجه داشت که

1. Habermas, Jurgen

2. Subject-Object

3. Subject-Subject

۴. انفعال زنان به شکل پرداختن به مسائل درونی، حضور آنان را در عرصه‌ی عمومی کم‌رنگ می‌سازد. این باور در کنار باور نداشتن به ضرورت حضور و توانمندی زنان در عرصه‌ی مسائل سیاسی-اجتماعی، آنان را بیش از پیش متقاعد می‌سازد که سیاست مقوله‌ی مردانه است. نتیجه حاصل از یک پژوهش در تأیید این ادعا نشان از آن دارد که نزدیک به ۶۵ درصد از زنان زمان خود را صرف امور سیاسی نمی‌کنند و برای ۳۵ درصد باقی‌مانده، میانگین زمان صرف‌شده در هفته نزدیک به ۶ ساعت است (زندوار، ۱۳۷۳: ۴۷).

تفاوت‌های زیست‌شناختی، وجود توان‌مندی‌های نیرومند و یک‌سان ذهنی و حقوق برابر اجتماعی، اقتصادی، و قانونی را نفی نمی‌کند. این یکی از لغزش‌های تاریخی است که پیوسته تکرار می‌شود. با یکی گرفتن برابری حقوق و برابری در سرشت (ساختار روان-تنی) و یک‌سان انگاشتن این دو گونه برابری، هر چه زنان بیشتر به همان فعالیت‌هایی پردازند که مردان، و هر چه بیشتر مانند آنان کار کنند، ناگزیر بیشتر جهان‌بینی و دریافت‌ها، ارزش‌ها، و سنجه‌های مردانه را به کار می‌گیرند، و بیشتر با جهان بینی، نگرش‌ها، و برخوردهای جنس خود بیگانه می‌شوند؛ اندکاندک آن‌چه از زنانه‌گی‌شان به جا می‌ماند، تنها تن-زنانه و توانایی زایش است؛ و از زمانی که دید و دریافت جهان هستی را هم‌چون مردان آغاز می‌کنند، مبارزه برای حقوق برابر آغاز می‌شود؛ هر چه خود را بیشتر با مردان مقایسه می‌کنند و آن نیز با نگرشی مردانه، بیشتر مسئله‌ی حقوق برای‌شان فوریت می‌یابد و هر چه توانایی‌های برابرشان را بیشتر تجربه می‌کنند، برابری بیشتر معنای همانندی و هم‌سانی می‌یابد. تا پیش از پیروزی انقلاب به دلیل باور نداشتن حاکمیت مردسالار پهلوی به توان‌مندی و قابلیت‌های زنان، این قشر استقلال عمل خود را برای دستیابی به هویت مستقل از دست داد و ناگزیر به پذیرش الگوهای تجویز شده‌ی حکومتی گشت؛ اما با روا شمرده شدن حضور زنان در عرصه‌ی عمومی و به‌ویژه تظاهرات سیاسی علیه حکومت توسط مرجعیت دینی، امکان تجربه‌ی توان‌مندی در این عرصه برای زنان فراهم آمد و با ستودن نقش آنان در پیروزی انقلاب از سوی رهبران، میل به استقلال و امید به جبران بی‌بهره‌گی‌های اجتماعی برآمده از جنسیت در زنان نیرو گرفت. از این رو، پس از پای‌گیری جمهوری اسلامی در ایران که پایه و اساس مقررات حقوقی آن شریعت اسلام بود، این انتظار به‌حق وجود داشت که شیوه‌ی قانون‌گذاری به گونه‌ئی باشد که توان، طبیعت، و ویژه‌گی‌های جسمی-روانی هر یک از زن و مرد در وضع قوانین نگریسته‌شود تا هم‌چون گذشته زنان ناگزیر از آن نباشند که برای دستیابی به حقوق خویش، به الگوهای مردانه دست آویزند. با این همه، در برخی از متون قانونی و از آن میان «قانون تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده مصوب ۱۳۷۵»، چنین اهمیتی دیده‌نمی‌شود. توجه به ماده‌ی ۶۰۸ از این قانون نشان از آن دارد که در تضمین حرمت شخصیت زن و مرد یک‌سان رفتار شده‌است و «توهین، از قبیل استعمال الفاظ رکیک و ایراد فحاشی» به زن و مرد را جرمی یک‌سان دانسته و کیفری یک‌سان نیز برای آن مقرر داشته‌است، حال آن که شخصیت زن به‌ویژه در برابر توهین‌هایی که از سوی مرد صورت می‌گیرد نیازمند



پشتی‌بانی بیش‌تری است. مرد در برابر توهین مقاوم‌تر از زن است و زن آسیب‌پذیرتر. این نابرابری با اهتمام شرع مقدس به طبیعت و ویژه‌گی‌های جسمی و روحی هر یک از دو جنس در وضع قانون سازگار نیست و باید با تدبیر و سیاست کیفری مناسب‌تری بازسازی و جبران گردد.

در فصل هفدهم همین قانون با توجه به ویژه‌گی‌های اطفال به آن‌ها توجهی ویژه شده و سیاست کیفری درخوری در پشتی‌بانی از آن‌ها اعمال گشته‌است. این مطلب نشان از آن دارد که ویژه‌گی‌های جسمانی و روانی اشخاص، نیازمند حمایت‌های ویژه‌ی خود است. بر این اساس، و از آن‌جا که زن در مقایسه با مرد در برابر مصادیق توهین نیازمند حمایت بیش‌تری است، از قانون‌گذار انتظار می‌رود منطقی را که در فصل هفدهم از آن پیروی نموده به مورد توهین به زنان نیز تسری دهد. گر چه در ماده ۶۱۹ این قانون کیفر بیش‌تری برای توهین و مزاحمت برای اطفال و زنان نسبت به ماده ۶۰۸ در نظر گرفته شده‌است، اما با این حال کیفر ۲ تا ۶ ماه زندان و تا ۷۴ ضربه‌ی شلاق در پاره‌ئی از موارد بسنده و بازدارنده به نظر نمی‌رسد (کی‌نیا، ۱۳۷۶:۲۵).

هم‌چنین در ماده ۶۲۱ درباره‌ی آدم‌ربایی و کیفر آن، برای ربودن زن و مرد کیفری یک‌سان منظور شده‌است؛ حال آن که آسیب‌های حیثیتی و روانی وارد بر زنان ربوده‌شده، در نظر گرفتن کیفری مناسب‌تر را ایجاب می‌کند که اثر بازدارنده‌تر و جبران‌کننده‌تر داشته‌باشد.

یکی دیگر از مواردی که در قانون به گونه‌ئی با حقوق زنان در پیوند است «قانون مجازات اسلامی» است که دربرگیرنده‌ی حدود و دیات و قصاص است و در آن دیه زن و مرد یک‌سان، و نقصان در حجیت شهادت زن به عنوان بی‌نه مورد اشاره واقع شده‌است. در بیان علت این تفاوت گفته شده که چون بار مسئولیت اقتصادی و اداره‌ی خانواده بر دوش مرد است و در صورت از بین رفتن او، مبلغ دریافتی به عنوان دیه می‌تواند تا حدودی گره از مشکلات اقتصادی و مالی بازدارنده‌گان وی بگشاید، دیه او دوبرابر زن دانسته شده‌است (بجنوردی، ۱۳۷۹:۱۲). بر این اساس اگر تفاوت وضعیت اقتصاد زن و مرد مبنای تفاوت دیه آن‌ها باشد، این تفاوت می‌باید با تغییر وضعیت اقتصادی زنان تغییر یابد. به سخن دیگر، با تغییرات اوصاف موضوع مسئله، حکم مسئله نیز تغییر می‌یابد. از این رو، امروزه که وضعیت اقتصادی زنان دست‌خوش دگرگونی شده‌است و با افزایش شمار دانش‌آموخته‌گان زن و ورود آن‌ها به بازار کار و تصدی مشاغل حرفه‌ئی، بخشی قابل‌ملاحظه از اقتصاد جامعه

توسط آنان اداره می‌شود، و از این ره‌گذر بسیاری از آنان مدیریت اقتصادی خانواده را افزون بر مدیریت داخلی آن بر دوش گرفته‌اند، باید هم‌سان با این دگرگونی‌ها شاهد تغییر یا تعدیل در حکم دیه زن و مرد در دو ماده قانونی گفته‌شده باشیم. مگر آن که تفاوت دیه را از احکام اولیه اسلامی و مبنای این تفاوت را چیزی جدا از وضعیت اقتصادی زن و مرد بدانیم؛ حال آن که در حکم مربوطه (قرآن، نساء: ۹۲) چنین تفاوتی تصریح نشده‌است.

آن چه مسلم است این است که در یک نظام عادلانه همواره بازیخس برابر نقش‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی، یا وضع قوانین همانند در زمینه‌های گوناگون برای زن و مرد عدالت را تضمین نخواهد کرد؛ عادلانه آن است که در زمینه توزیع نقش‌ها و تدوین قوانین حقوقی، تفاوت‌ها، برتری‌ها، و ویژه‌گی‌های هر جنس نگرسته شود. جوهر الگویی چنین نگرشی در زمینه حقوق زن بر این اصل مبتنی است که جنس زن از لحاظ ویژه‌گی‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی، تفاوت‌هایی با جنس مرد دارد، اما این تفاوت‌ها نه طولی که عرضی است، و فقط سویه‌های حقوقی زنده‌گی دو جنس را دربرمی‌گیرد و بالطبع تسری در عرصه‌های اخلاقی و انسانی ندارد. این بدان معنا است که در این نگرش برخلاف الگوی مبتنی بر برابری‌گرایی در حقوق زن و مرد، به وجود تفاوت‌های زیستی در زن و مرد اعتراف می‌شود که لزوماً برآمده از عوامل بیرونی و اجتماعی، اقتصادی، و اقلیمی نیست بلکه پاره‌ئی از آن‌ها نیز ضمناً ذاتی و ویژه‌ی هر یک از دو جنس است؛ اما با این حال، تفاوت‌های زیستی را سرچشمه‌ی نابرابری در حقوق زن و مرد قرار نمی‌دهد. از آن‌جا که نظام حقوقی اسلام مظهر بارز این الگو است، زنان ایرانی نیز با دریافت این مهم مجدانه در راستای برقراری نظامی که زیرساخت حقوقی آن چنین بینش ارزش‌مندی است کوشیدند و انتظار داشتند با گذشت زمان و تثبیت پایه‌های نظام شاهد آثار مثبت آن در روند زنده‌گی اجتماعی خود باشند؛ اما برداشت‌های مبتنی بر اولویت مرد بر زن در قالب عدالت اجتماعی بار دیگر محوریت یافت و تحقق انتظارات زنان را در این زمینه مانع شد. از آن‌جا که بیش‌تر زنان ایرانی با وفاداری به چارچوب‌های نظام فرهنگی جامعه که ریشه در باورهای دینی داشت خواهان اصلاح نابرابری‌های جنسیتی بودند، جنبش پدیدآمده در این رابطه در میان نخبه‌گان زن را با توجه به دسته‌بندی ریترز می‌توان در قالب نظریه‌های نابرابری جنسیتی قرار داد.



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در پویش تاریخی حیات بشر، تحول جایگاه زن از موجودی زائد که تنها وظیفه‌ی زایش و نگهداری از فرزندان را بر دوش داشت به نیرویی هم‌تراز مردان فعال در صحنه‌های سیاسی-اجتماعی، امری چشم‌گیر و قابل تأمل است. ریشه‌های این تحول ژرف و شگرف را باید در فردی شدن و تغییر ساختارهای جامعه‌ی مدنی جست‌وجو کرد. عرصه‌های مبارزه و دگرگونی در جامعه‌ی مدنی مهم اند؛ هم به این دلیل که خود آن‌ها عرصه‌های گردن‌نهادگی و بی‌بهره‌گی هستند و هم این که در این عرصه‌ها است که دگرگونی‌های گسترده و اساسی در دیدگاه‌ها، بازتعریف منافع، و بازسازی روابط اجتماعی رخ می‌دهد. آشکارترین نمود این امر را در تأثیرات جنبش زنان می‌توان دید.

گر چه در تاریخ تحولات اجتماعی ایران، در دوره‌های مختلف، ناباوری به بودن زن ایرانی که مشارکت و حضور او را در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی با مانع روبه‌رو ساخته، جنبش به معنای واقعی کلمه برای احیای شأن زن و پاس‌داشت حقوق او دیده‌نمی‌شود؛ اما دگرگونی‌های دهه‌های گذشته زمینه را برای پیدایش جنبشی سامان‌مند در این زمینه فراهم نمود که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان شکل‌گیری طبقه‌ی متوسط جدید به موازات رشد و گسترش آموزش و به‌ویژه آموزش عالی دانست.

شکل‌گیری نیروی سیاسی طبقه‌ی متوسط جدید، فرآیندی تدریجی بود که مسائلی چون رشد جمعیت و مشکلات اقتصادی در افزایش بیگانه‌گی و گسترش این نیرو پس از پیروزی انقلاب مؤثر بود؛ با آن که گرفته‌گی فضای سیاسی و عدم امکان مشارکت خودجوش در سال‌های پایانی دهه‌ی ۶۰ بر آگاهی سیاسی این طبقه تأثیر گذارده‌بود، و در نتیجه، در حالی که پیش از آن اسلام‌گرایی صرف محوریت داشت، در دهه‌ی ۷۰، عدالت‌جویی، قانون‌گرایی، و آزادی‌خواهی به آرمان‌های این طبقه افزوده‌شد؛ و همین روند، به قدرت رسیدن دولت اصلاحات را در انتخابات سال ۱۳۷۶ تسهیل نمود. اما ناکارآمدی جنبش اصلاحات در عملی ساختن وعده‌های شایسته‌سالاری، این پندار را در زنان فعال شهری طبقه‌ی متوسط پدید آورد که تلاش برای پذیرش خواسته‌های خود به زمام‌داران جامعه‌ی سیاسی امری بس دشوار است و بیشتر از اقدام سیاسی، یک حرکت اجتماعی می‌تواند برای دستیابی به مقصود و تحقق حقوق مدنی زنان کارآمد باشد. در چنین فضایی و در نبود فرضیه‌های مرجعی که بتواند متناسب با شرایط زنان ایرانی این جنبش را سامان بخشد، ایده‌ئولوژی‌های فمینیستی غربی (که با تکیه بر دیدگاه زن‌گرایانه برخاسته از

بزرگ‌نمایی دوگانه‌گی (تضاد زن و مرد) به‌ویژه در حوزه‌ی مشارکت، موانع حضور سیاسی-اجتماعی زنان را در مواردی چون مردانه بودن محرک‌های انگیزشی و رفتاری زنان، نقش زنان در تأیید مواضع قدرت مستقر، و پیروی آن‌ها از ایده‌ئولوژی‌های کاذب مردانه خلاصه می‌کنند، و این باور را مطرح می‌سازند که دولت و سیاست امروزین پدیده‌هایی مردسالارانه اند و تنها با تغییر ساخت قدرت (اداره‌ی زنان توسط زنان) می‌توان زنان را از لحاظ سیاسی توانمند کرد و گر نه حضور زنان در زنده‌گی سیاسی به مفهوم فردی آن در حقیقت گونه‌ئی زن‌دائی است) امکان طرح پیدا نمود و در نتیجه جنبش زنان ایران را از حالت توده‌ئی خارج ساخت. بر این اساس، به نظر می‌رسد جنبش زنان ایران وارد مرحله‌ئی نو شده‌است که طی آن گروهی از نخبه‌گان زن به جای انتظار تحقق خواسته‌های خود از ره‌گذر ورود به فرآیند سیاسی، برآن اند که با استفاده از تجربه‌های موفق زنان دیگر جوامع، استقلال عمل اجتماعی را تجربه کنند. داوری درباره‌ی موفقیت چنین پویش رها از زیرساخت‌های ویژه‌ی فرهنگی-دینی ایران در دفاع از حقوق زن ایرانی را باید به زمان واگذاشت.

Archive



منابع

- ۱- آبوت، پاملا، و کلر والاس. ۱۳۷۶. *درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی*. برگردان مریم خراسانی، و حمید احمدی. تهران: انتشارات دنیای مادر.
- ۲- آریلاستر، آنتونی. ۱۳۷۹. *دموکراسی*. برگردان حسن مرتضوی. تهران: انتشارات آشیان.
- ۳- آفاری، ژانت. ۱۳۷۷. *انجمن‌های نیمه‌سری زنان در نهضت مشروطه*. برگردان جواد یوسفیان. تهران: نشر بانو.
- ۴- زندوار، پروانه. ۱۳۷۳. *زن و اوقات فراغت*. [پایان‌نامه‌ی کارشناسی علوم اجتماعی]. دانشگاه اصفهان.
- ۵- غفاری، مریم. ۹ مرداد ۱۳۷۹. «تلاشی دیگر برای استیفای حقوق زنان (گفت‌وگو با آیت‌الله بجنوردی)». *روزنامه‌ی همشهری* ۸ (۲۱۷۹).
- ۶- قادری، حاتم. ۲۴ تیر ۱۳۸۲. «تقدم و تأخر هویت مدنی و هویت جنسی». *روزنامه‌ی یاس نو* ۱ (۱۰۸).
- ۷- کی‌نیا، منوچهر. دی ۱۳۷۶. «بزه‌دیده‌شناسی». *امنیت* ۱ (۳).
- ۸- لرتسانی، فریبرز. تابستان ۱۳۸۲. «جنبش اجتماعی زنان ایران». *پژوهش زنان* ۱ (۶).
- ۹- مشیرزاده، حمیرا. ۱۳۸۳. *مقدمه‌ئی بر مطالعات زنان*. تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری.
- ۱۰- میشل، آندره. ۱۳۷۷. *فمینیسم، جنبش اجتماعی زنان*. برگردان هما زنجانی‌زاده. مشهد: نشر نیکا.
- 11- Antonio, R. J. 1991. "Postmodern storytelling versus truth-seeking: The discursive bases of social theory". *Sociological Theory* 9.
- 12- Bayat, Philipp. 1982. Women and Revolution in Iran. IN *Women in the Muslim World* by Beck and Keddie. Harvard University Press.
- 13- Chafetz, Janet. 1988. *Feminist Sociology: An Overview of Contemporary Theories*. Itasca: F. E. Peacock.
- 14- Chapman, J. 1995. The feminist perspective. Chapter 5, pp. 94-114 IN *Theory and Methods in Political Science* edited by David Marsh, and Gerry Stocker. Basingstoke: Macmillan.
- 15- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- 16- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self Identity*. Cambridge: Polity Press.
- 17- Habermas, Jurgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Translated by Thomas McCarty. Boston: Beacon Press.
- 18- Meister, R. 1990. *Political Identity: Thinking through Marx*. Oxford: Basil Blackwell.
- 19- Melucci, A. 1988. "Getting involved: Identity and mobilization in social movements". *International Social Movement Research, 1*.
- 20- Paidar, Parvin. 1994. *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 21- Zonis, M. 1971. *The Political Elite of Iran*. Princeton: Princeton University Press.

نویسنده‌گان

دکتر مجتبا عطارزاده،

استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه هنر اصفهان
 MAttarzadeh@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکتری علوم سیاسی با گرایش مسائل ایران، دانشگاه تربیت مدرس.

کتاب‌ها:

شکل‌گیری انقلاب اسلامی، و تقسیم قدرت و میانجی‌گری بین‌المللی در منازعات قومی.

مقاله‌ها:

«آسیب‌پذیری جنسیتی امنیت»، «نقش سازمان‌های غیردولتی در توان‌مندسازی زنان»،
 «زن» در درس‌هایی از مکتب اسلام، و «اسلام و فمینیسم».

دکتر نسرين مصفا،

دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران
 nmosaffa@ut.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی دکتری روابط بین‌الملل.

رئیس مرکز مطالعات عالی بین‌المللی.

وی در زمینه‌ی سازمان‌های بین‌المللی، حقوق بشر، حقوق زنان، حقوق کودکان، و مطالعات صلح نوشتارهای فراوانی نگاشته‌است.