

جنبش زنان و فمینیست‌های سکولار

بخش "غیراسلامی" یا "غیرمذهبی" جنبش زنان، دربرگیرنده‌ی زنانی است که در طیف فمینیست‌های "اسلامی" و مذهبی قرار ندارند و از اسلام، "ایدئولوژی" نساخته‌اند. آنها برخلاف اکثریت فعالان مذهبی حقوق زن، از وابستگان به طبقات حاکم و از منسوبین مردان صاحب قدرت نبوده و نسبت به جمهوری اسلامی "خودی" به شمار نیامده‌اند. استفاده از صفت "غیراسلامی" - یا "غیرمذهبی" - برای تمایز آنها از "مذهبی"ها، البته ربطی به اعتقادات و باورهای دینی این زنان ندارد؛ چرا که دین، امر خصوصی افراد است. شماری از "غیرمذهبی"ها بی‌تردید خداپاور هستند و شماری "بی‌خدا". اما آنها فمینیسم خود را با باورهای دینی و اعتقادات مذهبی‌شان تعریف نمی‌کنند. بنابراین، در یک تعریف کلی، می‌توانیم آنها را فمینیست‌های "سکولار" یا "لائیک" بنامیم.

طیفی از این فمینیست‌ها در طول ۱۵ سال گذشته، در پیکار برای آزادی و دموکراسی و در نبرد میان جامعه‌ی مدنی و دولت، شرکت داشته‌اند. بخشی از آنها، در دوران ریاست جمهوری خاتمی، به درجات گوناگون به "جریان اصلاحات" نزدیک شد. در حالیکه بخش دیگر، بر حفظ فاصله‌ی خود از جریان اصلاح‌طلبی پای‌بند ماند. شماری از این زنان، با نشریات زنان اسلامی - که تنها نشریات مجاز بودند - به درجات گوناگون همکاری کردند. بخشی از مباحث جدی مطرح شده در این نشریات، به ویژه زنان، در زمینه‌های علمی، فرهنگی، هنری و به ویژه حقوقی، حاصل قلم همین زنان بوده است (۵۴). البته در بسیاری از "بزنگاه"ها و بحران‌ها، زنان فاصله‌اش را با زنان "غیرخودی" حفظ کرده و تمایز خود با آنها را به روشنی نشان داده است (۵۵).

برخی از زنان غیرمذهبی که نوشته‌های‌شان را به طور پراکنده، در مجلات مجاز منتشر می‌کردند، به رغم مشکلات و سدهای بسیاری که بر سر راه‌شان سر برمی‌افراشت، رفته رفته نشریات مستقل خود را به وجود آوردند (۵۶). کسب مجوز برای انتشار منظم نشریه برای این زنان - چه در دوره‌ی "سازندگی" و چه در دولت "اصلاحات" - مشکلات بسیاری داشته است. اما با وجود کارشکنی‌های مستمر دولت و سنگ‌اندازی‌های ارگان‌های امنیتی، به یمن نشریات الکترونیکی و سایت‌های انترنیتی، امروز دسترسی به تولیدات فکری و آشنائی با حرکت‌های مبارزاتی این زنان - حتا برای آنها که دور از وطن هستند - بیش از گذشته میسر شده است.

با این همه، شناخت این بخش از جنبش زنان و نیروها و گرایش‌های فکری شکل دهنده‌ی آن، کاریست دشوار که تاکنون مورد بررسی‌ای جامع قرار نگرفته است.

آنچه می‌توانیم در این باره بگوئیم این است که این بخش از فعالان جنبش زنان، نمود وجود اقشار مدرنی در درون جامعه هستند که از فردای قدرت‌گیری جمهوری اسلامی، ناسازگاری خود را با قوانین عهد عتیق تحمیلی از سوی حکومت، آشکارا نشان دادند. زنان "نافرمانی" که بیش از بسیاری از اقشار اجتماعی، مورد حمله دولت قرار گرفتند و عرصه را بر خود تنگ دیدند. ایستادگی این زنان در برابر تبعیض جنسی، دل‌بستگی آنها را به هنجارها و حقوقی نشان می‌دهد که حاصل تحولات اجتماعی و ره‌آورد یک سده نبرد میان تجدد و واپس‌گرایی است. آنها به رغم تضییقات بی‌شمار، کماکان در عرصه‌های گوناگون جامعه، حضوری محسوس داشته‌اند. این زنان که با حجاب اجباری - این نمایان‌ترین نمود آپارتاید جنسی و نگاه واپس‌گرایان اسلامی به زن - به ستیز برخاسته‌اند، "معضل" "بدحجابی" را برای حاکمان اسلامی به وجود آورده‌اند. صرف وجود این زنان در فضای عمومی، نمود بارزیست از تناقض میان ساختار جامعه امروز ایران با قوانین تحمیلی از سوی جمهوری اسلامی.

در سه دهه‌ی گذشته، زنانی که مطالبات، انتظارات و آرزوهای این بخش از جامعه را بازتاب داده‌اند، در عرصه‌های گوناگون فکری، فرهنگی، علمی و هنری حضوری فعال داشته، کارهای ارزشمندی را ارائه کرده‌اند. رشد جنبش زنان در سال‌های اخیر، با حرکت‌های اعتراضی و مطالباتی همین زنان میسر گشته است. امروز، جنبش زنان، گرایش‌ها و جریان‌های فکری گوناگونی را در دل خود جای داده که ضمن تلاش برای گسترش این جنبش حق‌خواهانه، در تعریف و تعمیق اهداف آن نیز مؤثر می‌باشند. تأثیر هر گرایش فمینیستی، البته تابعیست از تحلیل آن گرایش درباره‌ی ریشه‌های ستم جنسی و دلایل تاریخی تداوم آن در ایران. تحلیلی که نمی‌تواند با اشکال مبارزه و راه و روش دستیابی به اهداف

مطالبات جنبش زنان بی ارتباط باشد. از همین روست که گرایش‌های گوناگون فمینیسم "سکولار"، در مقایسه با "فمینیسم اسلامی"، تعلقات، خواسته‌ها و چشم‌اندازهای متفاوتی دارند.

فعالان "سکولار" جنبش زنان، از همان آغاز، نه تنها ضدیتی با فمینیسم نداشتند، بلکه در معرفی خود به عنوان فمینیست، پیش‌قدم شده و از این رهگذر بر جامعه تأثیر گذاشته‌اند. هدف این زنان، برابری حقوقی زن و مرد و مبارزه با بنیادهای جامعه‌ی پدرسالار به عنوان منشاء نابرابری و تبعیض جنسی بوده است. به باور آنها، تا زمانی که ابتدائی‌ترین حقوق و آزادی‌های زنان در جامعه پایمال می‌شود، حضور چند زن در کابینه‌های دولتی و حتا در رأس هرم قدرت، گرهی از مشکل زن ایرانی نمی‌گشاید؛ چرا که: "با وجود نداشتن حق اولیه‌ی حیات و با وجود قانون تمکین و هزار قانون تحقیرآمیز، رئیس‌جمهور شدن زنان، به خصوص با وجود قانون اساسی پدرسالار نمی‌تواند چندان راهگشا باشد" (۵۷).

کوشش این فعالان فمینیست جهت شناختن و بازشناساندن پیش‌کسوتان جنبش حقوق زن در ایران، نشان دهنده‌ی پیوستگی مبارزه‌ی آنها با این جنبش صد ساله است. آنها، در عین حال، خود را جزئی از جنبش جهانی فمینیستی می‌دانند و خواسته‌هایشان مشابه خواسته‌های بسیاری از فمینیست‌هائیس که از ده‌ها سال پیش، در چهارگوشه‌ی جهان، به مبارزه علیه پدرسالاری برخاسته‌اند. فعالیت این زنان دیگر به نشر مجله و کتاب محدود نمی‌شود. آنها با تشکیل محفل و گروه و انجمن - اگر از گزند حکومت در امان بمانند - حرکت‌های اعتراضی گوناگونی را سازمان می‌دهند. بزرگداشت روز جهانی زن، به ابتکار همین زنان، اولین بار پس از دو دهه در فضای عمومی و خیابان‌ها برگزار شد و پس از آن تداوم یافت. آنها مبارزه‌ی خود را برای برابری زن و مرد، جزئی از مبارزه برای آزادی، دموکراسی و دستیابی به حقوق انسانی می‌دانند: "... ما زنان ایران، همگام با... [زنان] همه‌ی کشورهای دیگر، برای کسب حقوق بشر و تحکیم و تقویت دموکراسی، آزادی، صلح و تساوی حقوق همه‌ی انسان‌های جهان تلاش می‌کنیم..." (۵۸).

با برشماری پاره‌ای از ویژگی‌های فمینیست‌های "غیراسلامی" در داخل کشور، اینک می‌توانیم بررسی کنیم که این جریان تا چه حد بر "سکولاریسم" و یا "لائسیته" برای تعیین سمت و سوی مبارزات فمینیستی خود تأکید داشته و اینکه تأکید بر این سمت و سو از چه اهمیتی برخوردار است؟

عنوان "سکولار" و "لائیک" را برای متمایز کردن افراد و نیروهایی به کار می‌بریم که خواهان پی‌ریزی نظامی عرفی، مبتنی بر جدائی دین از دولت هستند. با توجه به این واقعیت که در ایران حکومتی دینی - آن هم از نوع بنیادگرای "فقاهتی" آن - برقرار است، پاسخ به پرسش دوم چندان مشکل نیست؛ چرا که کسب آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و به ویژه، برابری حقوق زن و مرد، بدون رفع تبعیض‌های ناشی از درهم‌آمیختگی دین و دولت ممکن نمی‌شود. از همین رو نیز مبارزه برای پی‌ریزی نظامی سکولار و لائیک، در پیکار دموکراتیک مردم ایران از اهمیتی درجه‌ی اول برخوردار است (۵۹).

پاسخ به پرسش اول، اما به دلایل گوناگون آسان نیست. نخست اینکه، پژوهش در ترکیب اجزاء و نیروهای جنبش زنان ایران در حال حاضر، اندک شمارند. از این رو، گرچه به خطوط کلی گرایش‌های موجود در این جنبش کم و بیش واقفیم، اما صف‌بندی‌های آن را به خوبی نمی‌شناسیم. از سوی دیگر، به رغم اینکه اعتراض و مخالفت زنان در برابر تبعیض به اشکال گوناگون در این سه دهه تداوم داشته، اما در مرحله‌ی کنونی، جنبش زنان به عنوان حرکتی هدفمند، تازه شکل گرفته است. دشواری دیگر در این پاسخ‌گوئی، ناشی از سرشت سرکوبگر حکومت و اعمال سانسور و خشونت‌ی مستمر نسبت به مخالفان است. این واقعیت موجب می‌شود که بیان آدانده‌ی نظرات از سوی "غیرخودی"ها و دگراندیشان، با موانعی جدی روبرو باشد و بحث و گفتگوی علنی میسر نگردد. به این ترتیب، شناخت از گرایش‌های سیاسی و دیدگاه‌های اجتماعی افراد و جریان‌ها، چنانچه از حوزه‌ی دوستی و آشنائی فراتر رود، چندان آسان نیست.

به رغم این دشواری‌ها، نشانه‌های بسیاری حاکی از آن است که در جنبش زنان، نیروهای لائیک و سکولار کم شمار نیستند.

دل‌مشغولی بخش مهمی از فمینیست‌ها، مطالبات و انتظارات آنها از شرکت در جنبش زنان به طور خاص و پیکار دموکراتیک مردم ایران به طور عام، آنها را عملاً در طیف نیروهای سکولار قرار می‌دهد. وانگهی، بی دلیل نیست که با مرور ادبیات این بخش از جنبش، استناد به سکولاریسم و لائسیته را به کرات می‌بینیم؛ گرچه کمتر کسی به طور مشخص خود را سکولار و لائیک می‌نامد. نوشته‌ها و گفته‌های بسیاری از فعالان جنبش زنان و کسانی که با مسائل این جنبش آشنا هستند، به وجود تمایلات گوناگون فمینیستی در ایران اشاره دارد؛ از فمینیست‌های لیبرال، سکولار، چپ،

سوسیالیست، مارکسیست ("ارتودوکس" و "چپ نو") گرفته تا آنارشیزم، اکولوژیست و... (۶۰). ناگفته پیداست که طرفداران سکولاریسم و لائیسیت می‌توانند به هر کدام از این مکتب‌های فکری متعلق باشند. نشانه‌های وجود فمینیسم سکولار و لائیک، حتا در گفته‌های فمینیست‌های مسلمان هم، اینجا و آنجا به چشم می‌خورد (۶۱).

هرچند وجود گرایش‌های سکولار در جنبش کنونی زنان ایران امری مسلم است، اما یافتن رد پا و تأثیر فمینیست‌های سکولار در تدوین اهداف و بیان مطالبات‌شان در حرکت‌های اخیر، چندان آسان نیست؛ به ویژه در "کمپین یک میلیون امضاء برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز" که به گفته‌ی طیف وسیعی از فعالان جنبش زنان و علاقمندان به این جنبش، در آگاهی مردم نسبت به حقوق و موقعیت زن و تغییر وضعیت موجود، پیامدهای تعیین‌کننده‌ای خواهد داشت.

سخن بر سر نام‌گذاری و منسوب کردن خود به این یا آن مکتب فمینیستی نیست. با توجه به خطراتی که مبارزان سیاسی و فعالان اجتماعی را تهدید می‌کند، پنهان‌کاری امری بدیهی است. اما با اینکه نام و عنوان، حائز اهمیت تعیین‌کننده‌ای نیست، آیا محتوای یک حرکت مبارزاتی می‌تواند با مبانی فکری و عقیدتی افراد و جریان‌هایی که آگاهانه در آن شرکت می‌کنند، بیگانه یا ناسازگار باشد؟ آیا این ناسازگاری را می‌توان صرفاً به تنگناهای مبارزه در جامعه‌ای محروم از آزادی بیان و عقیده نسبت داد؟

مرور نظرات برخی از فعال‌ترین فمینیست‌ها در ایران که به دلیل حجم و پخش وسیع‌تر گفته‌ها و نوشته‌های‌شان، بالتبع مورد استناد بیشتری قرار می‌گیرند، مسئله را از تنگناها و دشواری‌های عملی مبارزه فراتر می‌برد و به عرصه‌ی نظری می‌کشاند.

نوشین احمدی خراسانی، در نوشته‌ای پیرامون کمپین یک میلیون امضاء (۶۲)، از وجود ۵ نسل فمینیست‌های ایرانی در یک صد سال گذشته یاد می‌کند و از هر کدام، تعریفی به دست می‌دهد. از نگاه او، رویکرد نسل پنجم (نسل جوان) فعالان جنبش زنان که موتور محرکه‌ی این کمپین است، نمی‌تواند با قالب‌ها و مرزبندی‌های ایدئولوژیک سابق بازشناخته شود:

... "به هم ریختگی و کمرنگ شدن مرزبندی ایدئولوژی‌ها باعث شده که ما نیز در جنبش زنان با رویکرد تازه‌ی روبرو شویم که دیگر با آن معیارهای ایدئولوژیک سابق نمی‌توانیم جنبش‌های زنان ایران را زیر عنوان‌هایی چون: لائیک، اسلامی و سوسیالیست طبقه‌بندی کنیم. اگر ۲۵ سال پیش، برخی نخبگان فمینیسم... می‌خواستند بین فمینیسم اسلامی و لائیک و سوسیالیستی "آشتی" برقرار کنند، اکنون دیگر بحث فمینیسم اسلامی و لائیک و سوسیالیستی از اساس دچار بحران است، چه برسد به آشتی دادن یا تداوم تخصص بین آنها."

"فمینیسم اسلامی"، به درست یا به غلط، برای تعریف جریانی از زنان مذهبی به کار می‌رود که حتا اکثریت قریب به اتفاق هوادارانش نیز از این نام‌گذاری رضایت نداشته‌اند. این زنان که در عین پای‌بندی به نظام جمهوری اسلامی، تحقق برابری حقوقی زن و مرد را در چهارچوب موازین و مبانی دین اسلام ممکن می‌دانند، گرفتار چنان تناقضاتی شده‌اند که کار حتا از بحران گذشته و به بن‌بست رسیده است. وانگهی، دور شدن تدریجی پاره‌ای از آنها از "فمینیسم اسلامی"، یکی از نمودهای همین بحران و بن‌بست است.

گرایش‌های دیگر فمینیستی - دست‌کم لائیک و سوسیالیست - گرفتار تناقض سازگار کردن حقوق برابر زن و مرد با مبانی اسلام و جمهوری اسلامی نیستند و به این اعتبار، نمی‌شود آنها را با فمینیست‌های اسلامی هم ردیف کرد و همگی را دچار بحران دانست. در بررسی تاریخچه‌ی این جریان‌های فمینیستی در ایران هم بحران و بن‌بستی را که در جوهر "فمینیسم اسلامی" نهفته است، مشاهده نمی‌کنیم. چه بسا به این دلیل که نظام‌های استبدادی در ایران، این جریان‌ها را پیش از آنکه با تناقضات و تضادهای روبرو شوند، با سرکوب از هم پاشانده‌اند. در دوره‌های کوتاهی که فمینیست‌ها میدان و مجال حرکت یافته‌اند، اما منشاء تأثیرات مثبتی بوده و در طرح مسئله‌ی زن و مطالبات زنان پیش‌گام شده‌اند.

از "سوسیال فمینیسم" آغاز کنیم. در هر دوره‌ای از تاریخ معاصر ایران که به دنبال کاهش اختناق، فضای سیاسی کشور اندکی گشوده شده، شماری از زنان چپ‌گرا - اگر مجاز باشیم نام "سوسیال فمینیست" بر آنها نهیم - خواست برابری حقوقی زن و مرد را با جدیت مطرح کرده و پرچمدار مبارزه‌ی زنان در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی شده‌اند. برای نمونه، می‌توان از مبارزات زنان حزب کمونیست ایران یاد کرد و هم چنین تشکیلات زنان حزب توده‌ی ایران پس از شهریور ۱۳۲۰.

در دوره‌ی آزادی‌گذرای پس از انقلاب بهمن ۵۷، سازمان‌های زنان چپ‌گرا نظیر اتحاد ملی زنان شکل گرفتند که به سهم خود، در روشنگری نسبت به سیاست‌های زن‌ستیز جمهوری اسلامی مؤثر بودند. علت فروپاشی این سازمان‌ها، نه بحران "ایدئولوژیک" که اختناق و سرکوب فراگیر بود. ادامه‌ی مبارزات این زنان در تبعید، سهمی مهم در تداوم مبارزات زنان ایرانی داشته است.

در باره‌ی فعالیت فمینیست‌های چپ‌گرا و لائیک در داخل کشور، به ویژه پس از جنگ ایران و عراق ("نسل چهارم")، متأسفانه سند و تاریخچه‌ای در دست نیست. این کمبود، تحلیل اثرات سوء عملکرد سیاسی و ایدئولوژیک آنها را بر جنبش زنان، برای ما مشکل می‌کند.

آنچه امروز به صراحت می‌توان گفت اما این است که نارسائی‌های نظری و عملی جنبش چپ ایران در زمینه‌ی مسئله‌ی زن و مبارزات حق‌خواهانه‌ی زنان، لطامات جبران‌ناپذیری بر این جنبش به طور خاص و پیکار دموکراتیک مردم ایران به طور عام وارد کرده است. این نارسائی‌ها را باید به رسمیت شناخت و بدون کوچک‌ترین چشم‌پوشی و ارفاقی، تحلیل و نقد کرد. کماینکه زنان مبارزی که به جریان‌های گوناگون جنبش چپ تعلق داشتند، عقب‌ماندگی‌ها، ایرادات و اشتباهات فاحش جریانات چپ‌گرا نسبت به مبارزات زنان را بازگفته و به سهم خود به این نقد یاری رسانده‌اند. بازنگری این زنان بر گذشته و تجربه‌ی مبارزاتی‌شان، در عین حال، تأملی بر نقش مذهب در مبارزات ضداستبدادی و دموکراتیک ایران در ده‌های اخیر بوده و در تعمیق آگاهی نسبت به اهمیت سکولاریسم و لائیسته در مبارزات برابری‌طلبانه‌ی زنان، تأثیری انکارناپذیر داشته است.

اگرچه نیروهای چپ، در جوهر خود سکولار و لائیک هستند، اما گرایش لائیک در فمینیسم، مقوله‌ایست به نسبت تازه که از جمله به دلیل رشد نیروهای مذهبی بنیادگرا برآمده است. وجود حکومت دینی در ایران، اهمیت جریانی‌های لائیک و سکولار را در پیکار دموکراتیک مردم دوجندان می‌سازد. به همین دلیل هم جمهوری اسلامی، با این جریان‌ها، این چنین به ستیز برخاسته و سیاست سرکوب آنها را لحظه‌ای رها نکرده است. این سرکوب مستمر موجب می‌شود که نیروهای لائیک و سکولار اساساً از آزادی بیان و عمل در ایران برخوردار نباشند. بنابراین، بر مبنای چه داده‌هایی می‌توان به داوری عملکرد این نیروها، از جمله فمینیست‌های لائیک نشست و نتیجه گرفت که آنها در بحران‌اند؟ آیا صرف وجود فمینیست‌هایی که در قالب‌های ایدئولوژیک چپ "سنتی" به فمینیسم می‌نگرند و عملکردشان کماکان متناسب با همان قالب‌هاست (که نمونه‌های آن حتماً در ایران هم یافت می‌شود)، می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که فمینیسم سوسیالیستی و فمینیسم لائیک از اساس در بحران‌اند؟

وقتی از بحران یک گرایش یا مکتب فکری سخن می‌گوئیم، مقصودمان به تلویح یا به تصریح، ناتوانی – یا دست‌کم نارسائی‌های جدی- آن گرایش یا مکتب در پاسخ‌گویی به معضلات و مشکلات نظری و عملی است. آیا لائیسیت و سکولاریسم، در ایران امروز، از پاسخ‌گویی به نیازهای مبارزه برای از میان برداشتن تبعیض جنسی در مانده‌اند؟

اگرچه پاسخ من به این پرسش منفی است، اما بگذارید فرض کنیم که فمینیسم لائیک دچار بحران است. این رویکرد به پیشبرد بحث کمک می‌کند و ما را به پرسش دیگری می‌رساند: با فرض وجود بحران در فمینیسم لائیک و ناتوانی آن از پاسخ‌گویی به مشکلات و معضلات جنبش حق‌خواهانه‌ی زنان ایران، چه راه حل (یا راه‌حلی) در برابر ما قرار می‌گیرد؟ فمینیست‌های مسلمان، مستقل از اینکه فمینیسم لائیک در بحران باشد یا نه، اشکالی از "فمینیسم بومی" را راه حل می‌دانند و می‌خواهند از خلال آن، مبانی و مطالبات خود را تدوین نمایند. "فمینیسم موقعیتی"، هر چند به عنوان راه حلی مشخص پیشنهاد نمی‌شود، اما تعریف فمینیسمی است که از دل وضعیت واقعاً موجود برآمده و این وضعیت را چاره و هم‌اورد است. ببینیم "فمینیسم موقعیتی" چیست؟

نوشین احمدی خراسانی، ویژگی‌های "فمینیسم موقعیتی" چنین برمی‌شمارد: فمینیست‌های "موقعیتی" ("نسل پنجم") مانند نسل‌های پیشین، ایدئولوژیک نیستند. با "اسلام ایدئولوژیک" در ماهیت و با "اسلام دارای قدرت" در روش و خواسته‌ها متفاوت هستند. این فمینیسم با ایدئولوژی و مذهب هویت نمی‌یابد، اما به اسلام واکنش هم ندارد؛ چون مشکلاتش را به آن ارتباط نمی‌دهد و به آن به چشم دشمن نگاه نمی‌کند. با اسلام زندگی می‌کند و اسلام بخشی از زندگی روزمره‌اش است.

نویسنده با نتیجه‌گیری از ویژگی‌هایی که بر می‌شمرد، "فمینیسم موقعیتی" را "فمینیسم عامه‌ی مسلمان" می‌نامد. پرسش این است که فرق این فمینیسم، با "فمینیسم مسلمان" یا "فمینیسم بومی" که بسیاری از "فمینیست‌های اسلامی"، امروز خود را به آن منسوب می‌کنند چیست؟ صرف "نخبه" بودن این یکی و "عامه" بودن آن دیگری توضیح دهنده‌ی وجه تمایز این دو با هم است؟ در نگاهی کلی، امروز با چه معیاری می‌توانیم به تمیز جریان‌ها و گرایش‌های گوناگون فمینیستی در ایران بنشینیم؟

... "با چه معیاری می‌توان گفت که فلان نیرو "فمینیسم اسلامی" است و فلان گروه "فمینیسم لائیک"؟ آیا معیار ما در تقسیم‌بندی‌های "قراردادی" می‌تواند بر پایه‌ی ماهیت فعالیت‌ها، انواع روش‌ها و یا هدف این نیروها باشد، یا بر اساس ایدئولوژی کنش‌گران‌شان یا مطالبات این جنبش‌ها؟" (۶۳).

می‌توان با نویسنده موافق بود که هیچ کدام از این شاخص‌ها به تنهایی معیار نیست. مجموعه‌ای از آنهاست که ماهیت جریان‌ها را تعیین می‌کند. مجموعه‌ای از آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها، اهداف و خواسته‌ها و نیز راه‌ها و روش‌های پیشبرد مبارزه است که به هر جریانی هویت می‌بخشد و جایگاه آن را در جنبش‌های اجتماعی مشخص می‌نماید. هیچ نسخه‌ی از پیش پیچیده شده و هیچ مکتب و گرایش حاضر و آماده‌ای، درمان همه‌ی دردهای اجتماعی نیست. اما پیکار پُر افت و خیز بشر علیه ستم و نابرابری در جهان موجب شده که مکتب‌ها و گرایش‌های فکری که به مبارزه برای آزادی و حقوق انسانی سمت و سو داده و می‌دهند، دارای پیشینه‌ی تاریخی باشند. این پیشینه، تعریف‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی را به مرور زمان در دسترس ما قرار می‌دهد؛ گاه بازتاب دهنده‌ی واقعیت، گاه کلیشه‌ای و از کار افتاده؛ گاه قابل استفاده و استناد، گاه مستحق به دور ریختن. تقسیم بندی‌هایی که امروز در جنبش زنان بر آن استناد می‌شود، به گمان من، هنوز قادرند ما را در شناخت کم و بیش جامع گروه‌های درگیر در این جنبش یاری رسانند. این شناخت، البته صرفاً تئوریک نبوده، بلکه به علاقمندان مبارزه در راستای کسب حقوق زن، فرصت ارزیابی و انتخاب آگاهانه و آزادانه می‌دهد.

فمینیسم، از آنجا که نه ایدئولوژیست و نه یک مکتب فکری منجمد، در روند تحولات فکری و اجتماعی متحول می‌شود. فمینیست‌ها همواره با استفاده از موقعیت‌ها، مطالبات مشخصی را در جهت دستیابی به حقوق زن پیش کشیده و به سازماندهی جنبش حول آن مطالبات برخاسته‌اند؛ از جنبش‌های کسب حقوق سیاسی و حق رأی گرفته تا جنبش حقوق مدنی و آزادی سقط جنین و و. اما این اصل عام ماندگاری و بالندگی جنبش فمینیستی - که بی شک درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی به طور عام هم مصداق دارد- سبب آن نگشته که فمینیسم نیازمند تعریف خود بر حسب "موقعیت"‌ها گردد.

شرکت فمینیست‌های مسلمان در جنبش زنان ایران، رویدادبست مهم. اما روا نیست که این رویداد را نتیجه‌ی بحران‌زدگی دیگر گرایش‌های موجود در جنبش فمینیستی ایران بنمایانیم. این رویداد بیش از هر چیز، تغییر ترکیب نیروهای فعال در جنبش حقوق زن در ایران را نشان می‌دهد که بررسی و شناخت آن، یکی از ضرورت‌های جنبش فمینیستی در این دوره است.

این که بخش قابل توجهی از این ترکیب جدید، نسل جوانیست که به اسلام "به چشم دشمن نگاه نمی‌کند" و به گونه‌ای اسلام باور دارد، واقعیتیست انکارناپذیر. اما پرسش مهمی که در برابر ما قرار می‌گیرد این است: در نگاه نیروی جوانی که به جنبش فمینیستی روی آورده، "اسلام" چه وزن و چه جایگاهی دارد؟ اگر فمینیسم این نسل "از مذهب هویت نمی‌گیرد"، چرا باید آن را "فمینیسم عامه‌ی مسلمان" بنامیم؟ وجه "مسلمانی" در این نام‌گذاری چه کارکردی دارد؟ چرا آن را "فمینیسم عامه‌ی مردم" نمی‌خوانیم که مسلمانند، ارمنی‌اند، یهودی‌اند، زرتشتی‌اند، بهائی‌اند و و. وانگهی، جنبش فمینیستی همواره دربرگیرنده‌ی پیروان ادیان و مذاهب گوناگونی بوده و در انحصار هیچ مذهب و مسلکی نیست. اما زمانی که مذهب و مسلک، به یکی از مشخصه‌های یک جریان تبدیل می‌گردد و در تعریف و حتا نام‌گذاری آن به کار گرفته می‌شود، دیگر آن جریان نمی‌تواند از آن مذهب و مسلک تأثیر نگیرد و هویت خود را کم و بیش در آن نجوید. به همین دلیل هم فمینیست "مسلمان" نمی‌تواند وجه "مسلمانی" خود را در مطالباتش دخالت ندهد و در صدد تطبیق آن با میانی اسلام بر نیاید. اگر "فمینیسم موقعیتی" گونه‌ای از "فمینیسم مسلمان" است، پس بهتر آنکه این موضوع صراحت یابد. کما اینکه تصریح حضور گرایش‌های دیگر جنبش زنان نیز امریست ضروری.

صراحت بخشیدن به دیدگاه‌ها و گرایش‌های فکری، نه از سر خودمحوریست و نه به معنای فرقه‌گرایی و تفرقه‌افکنی. بلکه زمینه‌ای را فراهم می‌کند که مناسبات میان افراد و نیروها، مبتنی بر واقعیت‌ها باشد و به "قهر" و "آشتی" فروکاسته نشود. این صراحت، در عین حال، خصلت چندصدائی جنبش زنان را برجسته می‌کند و تکثر نیروها و گرایش‌های موجود در جامعه را نشان می‌دهد؛ جامعه‌ای که به مدت سه دهه، تحت حاکمیت خودکامه‌ای به سر برده که دیانت خود را عین سیاست دانسته، مردم را به "امت مسلمان" فروکاسته و با هر حرکتی به سوی جدائی دین از دولت دشمنی ورزیده است. در چنین جامعه‌ای نمی‌توان از لائیسته و سکولاریسم سخن گفت و با هویت لائیک و سکولار در

عرصه‌ی مبارزه حضور نداشت. کتمان این هویت، در عمل به حذف نیروهای لائیک از جنبش فمینیستی می‌انجامد؛ حال آنکه حضور این نیروها در جنبش زنان و مبارزات دموکراتیک مردم ایران، اهمیتی اساسی دارد. این حضور – اگرچه به دلیل اختناق، در نام‌گذاری علنی جریان‌ها امکان‌پذیر نیست – اما هم در ترکیب نیروهای شرکت‌کننده در جنبش‌ها حائز اهمیت است و هم در بیان اهداف و مطالبات آن.

در "کلیات طرح یک میلیون امضاء برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز" می‌خوانیم: "خواسته‌های این طرح ضدیتی با اسلام ندارد" و: "تقاضای بازنگری در قوانین تبعیض‌آمیز نه تنها درخواستی غیرمشروع و مخالف اسلام نیست، بلکه با تعهدات بین‌المللی دولت ایران نیز همخوانی دارد... این درخواست‌ها هیچ‌گونه ضدیتی با مبانی اسلام ندارد؛ زیرا جزو اصول دین به شمار نمی‌آیند" (۶۴).

اینکه در ایران، فعالین سیاسی و اجتماعی نمی‌توانند به صراحت اعلام کنند که خواستار تغییراتی در قوانین هستند که با اسلام "ضدیت" دارد، امری ست بدیهی. نه الزامی بر چنین تصریحی وجود دارد و نه این خواست نیروهای سکولار است. اما می‌توان مطالبات را به روشنی مطرح کرد و از چنین استدلال‌هایی پرهیز نمود؛ چه در ضدیت و چه در مطابقت با مبانی اسلام. کماینکه در حرکت‌های پیشین زنان، نمونه‌های آن وجود داشته است (۶۵). اگر بر این باوریم که "اقدام در جامعه‌ی مدنی" در مبارزه‌ی زنان اولویت دارد – چنان که در نوشته‌های اعضا و همکاران کمپین بر آن تأکید می‌شود (۶۶) – چگونه می‌توانیم حقانیت مطالبات خود را در "غیرمشروع" نبودن آن‌ها جستجو کنیم؟ "مدنیت" و "مشروعیت" در چهارچوب یک طرح نمی‌گنجند. مگر اینکه به مقولاتی چون "حقوق بشر اسلامی"، "جامعه‌ی مدنی اسلامی" و... باور داشته باشیم. در غیر این صورت، بین "اقدام مدنی" و "مشروعیت"، یکی به نفع دیگری در عمل کنار خواهد رفت. کماینکه به رغم شرکت نیروهای گوناگون در "کمپین"، بیان مطالبات آن، بازتاب جنبشی چندصدایی نیست؛ ظنین یکی از صداهاست: صدای فمینیست‌های مسلمان اصلاح‌طلب. کسانی که نخواهند خواسته‌هایشان را با استناد به "اسلام" و یا هیچ مذهب دیگری "مشروعیت" دهند، خود را در این طرح باز نمی‌یابند. مشکل این طرح که شناسنامه‌ی "کمپین" است، به باور من، در همین نکته نهفته است.

برخلاف جدلی که بین مدافعین و مخالفین "کمپین" در جریان است، مشکل "کمپین"، این نیست که خواسته‌هایش "لیبرالیست" است، حال آن که باید "انقلابی" بود. این که آیا مبارزه برای تغییر قوانین در چهارچوب جمهوری اسلامی – یا هر حکومت خودکامه‌ی دیگری – حقانیت دارد یا نه، به توافق و تفاهم همگانی منجر نخواهد شد. مباحثی از این دست، ده‌ها سال دیگر نیز در میان کسانی که خواهان تغییر جهان پیرامونی خویش هستند گشوده خواهد ماند: باید "رفرم" کرد یا "انقلاب"؟! باید "قانونی" بود یا "برانداز"؟! به باور من، لغو قوانین تبعیض‌آمیز و زن‌ستیز، خواستی انسانیست و تلاش در جهت تحقق آن، در هر زمان امری مثبت است. اما اگر بنا گذاشتیم که با "اقدام مدنی" قوانین تبعیض‌آمیز را تغییر دهیم، بیان مطالبات‌مان هم باید "مدنی" باشد. در این صورت نمی‌توانیم این اقدام را با استناد به "شرع مقدس" پیش بریم و نگران "مشروعیت" یا "عدم مشروعیت" مطالبات‌مان باشیم. اصولاً از آنجا که لائیسیت و سکولاریسم برای پایان دادن و برچیدن نظام‌های حکومتی مبتنی بر "شرع مقدس" شکل گرفته‌اند، لائیک‌ها و سکولارها مجاز نیستند دل‌نگران "مشروعیت" خواسته‌های خود باشند. عدم پای‌بندی به این اصل اساسی می‌تواند به تضعیف و تخفیف صدای نیروهای سکولار و لائیک منجر شود.

کوشش برای "مشروعیت" بخشیدن به "کمپین"، در عین حال دامنه‌ی حرکت و مطالبات آن را هم محدود می‌کند. مشکل بتوان فقهای شورای نگهبان، مراجع تقلید و اساتید حوزه‌های علمیه را متقاعد کرد که اصلاح قوانین به نفع زنان و در جهت برابری زن و مرد، "غیرمشروع" و مخالف با نص صریح قرآن و فقه شیعی نیست. حتا مواضع آیت‌الله‌هایی که در "کلیات طرح" از آنها یاد شده (صانعی و بجنوردی)، فرسنگ‌ها از حقوق برابر زن و مرد فاصله دارد (۶۷). طرح "غیرمشروع" نبودن خواسته‌ها یا عدم ضدیت‌شان با مبانی اسلام، دور دیگری از "قرائت"‌های گوناگون و جدل در حوزه‌ی اصول و فروع دین را به دنبال خواهد آورد. پرسش این است که اگر بحث و جدل در این عرصه، برای فمینیست‌های مسلمان از اولویت برخوردار است، اولویت‌های کار فمینیست‌های سکولار و لائیک در چیست؟

صد سال است که شماری از تجددخواهان ایرانی – نه دین‌باور بلکه سکولار و حتا بی‌دین – هم و غم خود را بر این گذاشته‌اند که "مشروعیت" مطالبات خود را به اثبات برسانند و سازگاری اسلام با تحول و پیشرفت، از جمله عدم ضدیت "شرع مقدس" با برابری حقوق زن و مرد را نشان دهند. آنها به جای تدوین و تکوین مبانی فکری جریانی لائیک و سکولار در ایران، به تفسیر اسلام پرداخته‌اند که نه صلاحیتش را داشتند و نه رسالت تاریخی‌اش را. تأثیر زیانبار این رویکرد نسبت به مذهب، در سرنوشت تلخ بسیاری از مبارزات اجتماعی معاصر، از جمله جنبش فراگیری که به انقلاب بهمن انجامید، انکارناپذیر است.

دین و مذهب در درک و دریافت بشر از خود و دیگری، تعیین مناسبات میان انسان‌ها و بسیاری از عرصه‌های فکر و فرهنگ و اخلاق، تا مدت‌ها وزن سنگینی در جوامع بشری خواهند داشت. دین سنتزی بدوی و کودکانه، نه تنها این وزن را سبک نخواهد کرد که به بازگشت و بازتولید اشکال بینادگرایی دینی یاری خواهد رساند. اما برای اینکه هر مسلمانی خود قادر باشد نوع "مسلمانی" اش را در این جهان انتخاب کند و وادار به پیروی از "بنیادگرایان" نشود، جدا کردن دین از دولت ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. وانگهی جوامعی که "مسلمان" نام گرفته‌اند، تنها به مسلمانان تعلق ندارند؛ از آن غیرمسلمانان و بی‌دینان هم هستند. در پیکار برای تغییر وضع موجود و تحقق جامعه‌ی مدنی، آیا می‌توانیم وجود دگرباوران و دگراندیشان را نادیده بگیریم و هویت مستقل آحاد و اجزاء پیکار مشترکمان را به رسمیت نشناسیم؟ اصرار بر "مشروعیت" بخشیدن به مطالبات جنبش زنان آیا مغایر با رعایت حقوق غیرمسلمانان نیست؟ از بی‌دینان گذشته، آیا اخلاقاً مجازیم که از زنان "اقلیت‌های رسمی" (زردشتی، یهودی، ارمنی و...) و "غیررسمی" (بهایی) که مجبور شده‌اند ۲۸ سال به قوانین اسلامی تن دهند، بخواهیم که تلاش برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز را هم با استناد به "شرع مقدس" حقانیت بخشند؟ آیا این خود تبعیض در تبعیض نیست؟ آیا بر این باوریم که "حقوق آنها را بعداً، وقتی جامعه‌ی مدنی را ساختیم، خواهیم داد" یا از همین امروز، در مبارزه برای تحقق جامعه‌ی مدنی هم، شخصیت حقیقی و حقوقی آنها را رسمیت خواهیم شناخت؟

فمینیست‌های لائیک فزون بر خواست رفع تبعیض از زنان، دست کم یک مبنای مشترک دیگر دارند: جدایی دین از دولت و ره‌آوردش که رفع تبعیض‌های ناشی از دین به عنوان یکی از ستون‌های نظام پدرسالار و تداوم تبعیض جنسی است. جریان‌های سکولار و لائیک - اعم از اصلاح طلب یا انقلابی، راست یا چپ - نمی‌توانند این وجه مهم هویت خود را در هیچ تلاشی جهت تغییر وضعیت سیاسی و اجتماعی نادیده بگیرند.

پایمال شدن ابتدائی‌ترین حقوق زنان و عدم وجود نهادهای دموکراتیک و مراجع قانونی صالح برای رسیدگی به تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها؛ قدرت فرساینده‌ی آداب و سنن زن‌ستیز فرهنگ پدرسالار؛ اذیت و آزار مخالفان و سرکوب مستمر دگراندیشان؛ شکست پروژه‌ی "اصلاحات" از بالا؛ و و... وضعیت را طاقت‌فرسا کرده و افق تغییر و تحول کوتاه مدت را تیره و تار ساخته است. غلبه بر تیرگی، انجام اقداماتی را در برابر نیروهای آزادیخواه، برابری طلب و عدالت‌جو قرار می‌دهد. بخش‌های مهمی از فعالان جنبش زنان، در میان این نیروها هستند. همت و پشتکار این زنان موجب شده که جامعه نسبت به رفع تبعیض جنسی حساس‌تر شود. آنها برای "تأثیرگذاری بر چشم‌ها، ذهنیت‌ها، عمومی کردن خواسته‌ها" تلاش کرده‌اند (۶۸) و اغلب در تصادم با واقعیت‌های جامعه‌ی پدرسالار آزار دیده‌اند. می‌توان، حتا با هزاران کیلومتر فاصله، فعالان جنبش زنان را درک کرد، وقتی در وضعیت بحرانی کشور "حرکت میلی‌متری" را دیگر کارساز نمی‌دانند و می‌گویند: "...حرکت میلی‌متری و بطئی (به روال کلاسیک اروپا) پاسخگوی نیاز فعلی جامعه‌ی ما نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد توفانی در راه است..." (۶۹).

توفانی اگر در راه باشد، جوشش‌ها و شورش‌های اجتماعی گریزناپذیر خواهند بود. رویکرد به جوشش‌های اجتماعی - که امروز نشانه‌های آن در میان شماری از گروه‌ها و اقشار به چشم می‌خورد - همگون و همسان نیست. هر جمع و جریانی، متناسب با دیدگاه‌ها، انتظارات و راهبردهای خود به این جوشش‌ها روی می‌کند. این رویکرد، زمینه‌ی جنبش‌های اجتماعی کم و بیش گسترده، اما هدفمندی را فراهم می‌سازد. جنبش‌های اجتماعی، به شور و شوق دامن می‌زنند؛ بر یأس و ناامیدی مرهم می‌گذارند و بر رکود - دست‌کم به طور موقت - پایان می‌دهند. سرنوشت این جنبش‌ها اما با عوامل گوناگونی رقم می‌خورد: ترکیب نیروهایی که در کنار هم قرار می‌گیرند و آنها که کنار می‌روند؛ جریان‌ها و گرایش‌هایی که میدان می‌یابند و آنها که حذف می‌شوند؛ راهبردهایی که غلبه می‌کنند و آنها که به حاشیه رانده می‌شوند؛ صداهایی که طنین می‌اندازند و آنها که رفته رفته خاموش می‌شوند.

در جنبش زنان، اگر فمینیست‌های سکولار و لائیک بر آرمان‌ها و خواسته‌هایشان پای نهند، استقلال خود را حفظ نکنند و صدایشان را به گوش‌ها نرسانند، نخواهند توانست تأثیری در خور و نفوذی تعیین کننده بر این جنبش بگذارند. این رو، برآیند کار، گرچه دستیابی به شماری از مطالبات عاجل را تسهیل می‌نماید، اما اهداف دراز مدت فمینیست‌های لائیک و سکولار و شالوده‌ریزی جامعه‌ی مدنی را به مخاطره می‌اندازد. اگر به شور و شوق لحظه‌ای بسنده کنیم و تجربه‌ی چند دهه مبارزه را نادیده بگیریم، در معرض یکی از عوارض رایج حرکت‌های توده‌ای قرار خواهیم گرفت؛ عارضه‌ی "پوپولیسم": به بهانه‌ی همراهی با "عامه‌ی مردم و گسترش جنبش، بر هویت خود پای نهند؛ از اندیشه‌ی راهنمای خود درگذشتن؛ به گفت‌وگوهای غیرسکولار تن دادن؛ و تفاوت‌ها و تمایزهای میان گرایش‌های ناهمگون و اگرآ را

بی‌رنگ کردن. این فرآیند، نه تنها موجب تقویت نیروهای آزادیخواه، برابری طلب و عدالت‌جو نمی‌شود، که صدای اصلاح‌طلبان "اسلامی" را در جنبش حقوق زن چیره خواهد ساخت.

"جریان اصلاحات"، پایه‌های اجتماعی جمهوری اسلامی و نیروهای "حزب‌الله" را متحول کرد و موجب شد که جریان‌های تازه‌ای از درون آن سربرآوردند. اما این تنها نتیجه‌ی روند ۱۵ ساله‌ی "اصلاحات" نبوده است. در این روند، نسلی در درون جامعه رشد یافته که جز جمهوری اسلامی نظامی نشناخته است. نسلی که "به اسلام واکنش ندارد، مشکلاتش را به آن ارتباط نمی‌دهد و به آن به چشم دشمن نگاه نمی‌کند. با اسلام زندگی می‌کند و اسلام بخشی از زندگی روزمره‌اش است". این نسل که یکی از ستون‌های "جنبش دوم خرداد" و عامل مهمی در رسیدن محمد خاتمی به ریاست جمهوری بوده، اکنون یکی از نیروهای "نسل پنجمی" است که به جنبش زنان روی آورده است. ساخت و بافت و تربیت این نسل می‌تواند آن را در کنار نیروهایی از طیف اصلاح‌گران جمهوری اسلامی قرار دهد؛ چنانچه در "کمپین یک میلیون امضاء" قرار داده است. این نسل را بسیار کم می‌شناسیم؛ اما اگر آنها به راستی بر وجه "مسلمانی" هویت خود تأکید داشته باشند، نشانگر این واقعیت است که به رغم فاجعه‌ی جمهوری اسلامی، دین در میان مردم، نقش و نفوذ بیشتری یافته و عرصه را بر نیروهای غیردینی تنگتر کرده است. در این صورت، تلاش نیروهای لائیک و سکولار برای حضور در جامعه و جنبش‌های اجتماعی – اگرچه دشوارتر می‌شود. از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود.

فمینیست‌هایی که به پشتوانه‌ی تلاشی چندین ساله، تجربه آموخته‌اند – چه "نسل سوم" و چه "چهارم" – می‌توانند بر نسل جوانی که خواست‌های عاجلی دارد تأثیر بگذارند؛ اگر به توازن قوای موجود تسلیم نشوند و چشم‌انداز آتی را از نظر دور ندارند. در این صورت "نسل جوان" هم خواهد توانست نیرویی به جز "اصلاح طلبان اسلامی" را به محک تجربه بگذارد و بدیلی جز نحل‌های گوناگون اسلامی را پیش‌روی ببیند. با شکل‌گیری بدیلی سکولار در برابر جمهوری اسلامی است که زمینه برای تحقق خواسته‌ها هموار می‌شود، جنبش تعمیق می‌یابد و جامعه‌ی مدنی به امری تحقق‌پذیر تبدیل می‌گردد.

در میانه‌ی این کارزار، جریان‌های سکولار و لائیک، "صلیب خود را باید بر دوش کشند!"

مهناز متین

۲۰ آوریل ۲۰۰۷

چکیده‌ای از این نوشته، در سخنرانی نگارنده در جلسه‌ای به مناسبت بزرگداشت روز جهانی زن که ۱۸ مارس ۲۰۰۷ از سوی "کمیته‌ی دفاع از آزادی‌ها" (پاریس) برگزار شد، ارائه شده است.

پانویس‌ها:

۱۱- زنان نشریات زنان را معرفی می‌کند"، پروین اردلان، زنان، ش ۵۲، اردیبهشت ۷۸

- ۲- زن روز، ش ۸۲۱، ۱۳ تیر ۱۳۶۰
- ۳- سخنان رفسنجانی در دیدار با گروهی از بانوان طلبه و ورزشکار خانواده‌های شهدا، زن روز، ش ۱۲۷۳، ۲۳ تیر ۱۳۶۹.
- ۴- "دییاجه"، زن روز، ش ۱۰۰۹، ۱۸ اسفند ۱۳۶۳
- ۵- زن روز، ۱۸ فروردین ۱۳۶۳
- ۶- "دییاجه"، زن روز، ش ۱۲۰۰، ۱۷ دی ۱۳۶۷
- ۷- "دییاجه": "آزادی زن، فریب بزرگی که امام برملا ساخت"، زن روز، ش ۱۲۲۱، ۳ تیر ۱۳۶۸.
- ۸- زن روز، ش ۱۲۲۹، ۲۸ تیر ۱۳۶۸
- ۹- زن روز، ش ۱۲۶۳، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۶۹
- ۱۰- سرمقاله، زن روز، ش ۱۲۵۱، ۳۰ دی ۱۳۶۸
- ۱۱- گفتگو با زهرارهنورد، زن روز، ش ۱۲۵۴، ۲۱ بهمن ۱۳۶۸، ص ۱۱ و ۱۳
- ۱۲- "چشمه‌ی آگاهی اگر بجوشد"، مدیر مسئول، زنان، ش ۱، بهمن ۱۳۷۰
- ۱۳- "چرا فرزانه؟"، محبوبه امی، فرزانه، ش ۱، پائیز ۱۳۷۲
- ۱۴- حقوق زنان، ش ۱، فروردین ۱۳۷۷
- ۱۵- "شعارهای بزرگداشت "زن" را باور کنیم یا...؟!"، مدیر مسئول، زنان، ش ۱۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳
- ۱۶- سلسله بحث‌های "فمینیسم از آغاز تا کنون"، محبوبه امی، زن روز شماره‌های: ۱۳۴۲ (۲۳ آذر ۱۳۷۰)، ۱۳۴۴ (۱۴ دی ۱۳۷۰)، ۱۳۴۵ (۲۱ دی ۱۳۷۰)، ۱۳۴۶ (۲۸ دی ۱۳۷۰) و ۱۳۴۷ (۵ بهمن ۱۳۷۰).
- ۱۷- آخرین قسمت بحث پیش‌گفته، زن روز، ش ۱۳۴۷
- ۱۸- پیشین
- ۱۹- برای مثال: فرزانه، ش ۱، پیش‌گفته
- ۲۰- "چالش میان خود و دیگری در سازمان‌های غیردولتی زنان ایران"، محبوبه عباسقلی زاده (امی)، فرزانه، ش ۷، پائیز و زمستان ۱۳۷۴
- ۲۱- "سخن فصل"، محبوبه عباسقلی‌زاده (امی)، فرزانه، ش ۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۳
- ۲۲- "جنبش زنان و اصلاحات"، محبوبه عباسقلی‌زاده، فرزانه، ش ۱۰، زمستان ۱۳۷۹
- ۲۳- "زنان نشریات زنان را معرفی می‌کند" [معرفی فرزانه و گفتگو با محبوبه عباسقلی‌زاده]، پروین اردلان، زنان، ش ۶۹، آبان ۱۳۷۹
- ۲۴- زنان انقلابی، زنان اصلاح‌طلب، محبوبه عباسقلی‌زاده، فرزانه، ش ۱۰، پیش‌گفته
- ۲۵- ناهید مطیع، زنان، ش ۳۳، فروردین ۱۳۷۶

۲۶- همچنین نگاه کنید به دو مقاله‌ی دیگر ناهید مطیع، زنان، شماره‌های ۳۶ (مرداد ۱۳۷۶) و ۴۰ (دی و بهمن ۱۳۷۶)

۲۷- گفتگو با شهلا شرکت، آوریل ۲۰۰۰، برلن، برگرفته از کتاب: "چراغی در دست چراغی در راه"، غفت ماهباز، نشر باران، ۲۰۰۵، ص ۱۶۹

۲۸- گفتگو با مدیر مسئول، زنان، ش ۱۰۰، خرداد ۱۳۸۲

۲۹- زنان نشریات...، ش ۶۹

۳۰- محبوبه عباسقلی‌زاده، در: "با پاهای خودمان به کنفرانس رفتیم"، پرستو دوکوهکی، زنان، ش ۱۱۱، مرداد ۱۳۸۳

۳۱- زنان نشریات...، ش ۶۹

۳۲- قبض و بسط حقوق زنان، گفتگو با عبدالکریم سروش، زنان، ش ۵۹، دی ۱۳۷۸؛ و هم چنین ن.ک به سلسله مقالاتی که از شماره‌ی ۵۷ زنان (آبان ۱۳۷۸) با عنوان "نواندیشان دینی و مسئله‌ی زنان" در این مجله به چاپ رسیده است. به جز مواردی معدود (از جمله شماره‌ی اول که گفتگوییست با محمد مجتهد شبستری) بقیه شرکت کنندگان بیش از اینکه "نواندیش دینی" باشند، "اصلاح‌طلبان" حکومتی هستند.

۳۳- شهلا شرکت، "چراغی در دست..."، پیش‌گفته، ص ۱۷۰ و ۱۷۱

۳۴- برای مثال، ن.ک به: زنان، ش ۷۴، فروردین ۱۳۸۰، بخش خبری، ص ۵۸؛ و نیز گزارش: "شورای نگهبان سه لایحه‌ی مربوط به زنان را به مجلس پس فرستاد"، زهرا ابراهیمی، زنان، ش ۸۱، آبان ۱۳۸۰، ص ۲۰

۳۵- اسلام دین عدل است، گفتگوی اختصاصی با آیت‌الله صانعی، رویا کریمی مجد، زنان، ش ۹۶، بهمن ۱۳۸۱، ص ۲ (مقدمه‌ی مقاله).

۳۶- در محضر حضرت آیت‌الله حاج شیخ یوسف صانعی، گفتگوی آیت‌الله صانعی با زیبا میرحسینی و پیام زن؛ مجله‌ی پیام زن، سال پنجم، ش ۲، اردیبهشت ۱۳۷۵

۳۷- پیشین

۳۸- ملاک حقوق زنان و مردان، گفتگو با آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی، کتاب نقد، سال چهارم، ش ۱۷، زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۶، برگرفته از: "بازگشت به جاده‌ی خاکی!" (بررسی میزان کارآمدی نظریه‌ی فقه پویا در حوزه‌ی حقوق زنان)، شادی صدر، زنان، ش ۱۰۵، آذر و دی ۱۳۸۲، ص ۴۲؛ همچنین ن.ک به: "تعامل و تعارض بین فقه و حقوق بشر"، مصاحبه با آیت‌الله بجنوردی، فرزانه، ش ۸، زمستان ۱۳۷۵، ص ۸

۳۹- زنان، ش ۱۳۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۹۲

۴۰- شادی صدر، پیش‌گفته

۴۱- هم‌نهادسازی سنت و تجدد در حوزه‌ی مسائل زنان، گفتگو با سیدصادق حقیقت، زنان، ش ۱۲۲، تیر ۱۳۸۴. مباحث فوق، البته در ایران پیشینه‌ای دراز دارد و بیش از یک قرن است که مصلحان دینی بر این نکات انگشت می‌گذارند.

۴۲- برای مثال، ن.ک به: شهلا شرکت، "چراغی در دست..."، پیش‌گفته، ص ۱۷۲؛ "اصلاح‌طلبان و سخنگویی از جنس دیگر"، گفتگو با الهه کولائی (نماینده‌ی مجلس ششم)، زنان، ش ۱۲۰، اردیبهشت ۱۳۸۴، ص ۴؛ "زن دیروز، زن امروز، زن فردا"، گفتگوی خبرنگاران ترک با اعظم طالقانی، برگرفته از سایت کانون زنان ایرانی، ۳ فروردین ۱۳۸۶

۴۳- معصومه ابتکار: از جنبش زنان دور نبوده‌ام"، برگرفته از سایت زنان ایران، <http://www.womeniniran.net>، ۲۹ ژانویه ۲۰۰۷.

۴۴- آیا حکومت مسئول بی‌حجابی است؟"، شادی صدر، زنان، ش ۱۰۳، مهر ۱۳۸۲، ص ۱۶

۴۵- منع سنگسار را قانونی کنید"، شادی صدر، زنان، ش ۱۳۴، مرداد ۱۳۸۵

۴۶- قانونی برای نبودن، گزارشی از وضعیت سقط جنین در ایران"، شیرین میرزازاده، زنان، ش ۱۰۶، بهمن ۱۳۸۲

۴۷- ن.ک به سلسله مقالات "چالش صاحب‌نظران درباره‌ی جنبش زنان ایران"، که از شماره‌ی ۹۲ (مهر ۱۳۸۱) در زنان درج شده است.

۴۸- ن.ک به: گزارشی از مراسم ۸ مارس "زنان می‌خواستند به خشونت اعتراض کنند، اما..."، میترا شجاعی، زنان، ش ۱۰۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳، ص ۷؛ "۸ مارس امسال پایان تردیدها درباره‌ی جنبش زنان"، نسرين افصلي، زنان، ش ۱۱۹، فروردین ۱۳۸۴، ص ۱۹

۴۹- برای نمونه، "کمپین‌های: "قانون بی‌سنگسار" (حذف مجازات سنگسار از قوانین)، "سهم زن نیمی از آزادی" (برای حق حضور زن در ورزشگاه‌ها)، "مادر من، وطن من" (حق تابعیت مادری، تا هر مادری بتواند برای فرزندش شناسنامه بگیرد).

۵۰- نمی‌خواهیم چرخ مطالبات زنان از اول اختراع شود"، محبوبه عباسقلی‌زاده در گفتگو با لیدا حسینی‌نژاد، رادیو زمانه، سایت <http://www.radiozamaneh.org>، ۱۸ بهمن ۱۳۸۵

۵۱- منشور زنان، فرصت‌ها و چالش‌های پیش روی"، محبوبه عباسقلی‌زاده، برگرفته از سایت میدان <http://www.meydan.com>، ۲۲ مارس ۲۰۰۷

۵۲- زنانی که به "لابی کردن معتقدند"، برگرفته از: نوشین احمدی خراسانی، "تجمع ۲۲ خرداد و سخنی با فمینیست‌های اسلامی"، زنان، ش ۱۳۴، مرداد ۱۳۸۵؛ و نیز ن.ک. به: "فمینیسم اسلامی در نگاه به روزنامه‌ی زن و مجله‌ی زنان"، نوشین احمدی خراسانی، در: زنان زیر سایه پدرخوانده‌ها، نشر توسعه، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۵۸، که به گروه‌بندی در طیف "فمینیسم اسلامی" اشاره دارد.

۵۳- برای مثال ن.ک به گفتگو با جمیله کدیور و نظرات او درباره‌ی حجاب، در "زنان ایران چراغی در دست..."، پیش گفته، ص ۱۸۹؛ و گفته‌های فاطمه راکعی، (نماینده‌ی مجلس ششم) درباره‌ی از دواج موقت، در "بحث صیغه در مجلس"، زهرا ابراهیمی، زنان، ش ۷۸، مرداد ۱۳۸۰

۵۴- خانم مهرانگیز کار، حقوقدان، که از همان سال‌های نخست به همکاری با مجله‌ی زنان پرداخت، مقالات متعددی در زمینه‌ی حقوقی، جهت آگاهی زنان نسبت به قوانین موجود نوشته است. او این همکاری را در نوشته‌ای به مناسبت انتشار صدمین شماره‌ی زنان بررسی کرده: "من "غیرخودی" بودم"، مهرانگیز کار، زنان، ش ۱۰۰، خرداد ۱۳۸۲

۵۵- برای مثال، برخورد زنان به مشکلاتی که برای مهرانگیز کار و شهلا لاهیجی پس از کنفرانس برلن به وجود آمد، از جمله دستگیری‌شان (ن.ک به: "من "غیرخودی" بودم"، پیش گفته)؛ و نیز بحث‌هایی که پس از تظاهرات ۲۲ خرداد ۱۳۸۵ میان زنان و شماری از فعالین زن درگرفت (زنان، شماره‌های ۱۳۳/تیر ۸۵ و ۱۳۴/مرداد ۸۵).

۵۶- برای نمونه: مجموعه مقالات نگاه زنان، نشر توسعه، ۱۳۷۷؛ جنس دوم، به کوشش نوشین احمدی خراسانی، نشر توسعه، که بین سال‌های ۱۳۷۷ و ۱۳۸۰، ۱۰ جلد از آن انتشار یافته است؛ فصل زنان (مجموعه‌ی آراء و دیدگاه‌های فمینیستی)، به کوشش نوشین احمدی خراسانی و همکاری پروین اردلان و فیروزه مهاجر، نشر توسعه، که ۵ جلد آن بین سال‌های ۱۳۸۰ و ۸۴ منتشر شده؛ نامه‌ی زن (خبرنامه‌ی مرکز فرهنگی زنان)، زیر نظر هیئت تحریریه، ۵ شماره‌ی از سال ۱۳۸۰ تا ۸۵ انتشار یافته. از انتشارات روشنگران که به همت شهلا لاهیجی اولین زن ناشر ایران بنیان گذاشته شده و در چاپ کتاب‌هایی درباره‌ی زنان و توسط زنان، سهم زیادی داشته است، البته باید یاد کرد.

۵۷- "تجمع ۲۲ خرداد و سخنی با فمینیست‌های اسلامی"، نوشین احمدی خراسانی، زنان، ش ۱۳۴، مرداد ۱۳۸۵

۵۸- میراث مشترک ما زنان"، در: "زنان زیر سایه..."، نوشین احمدی خراسانی، پیش‌گفته، ص ۲۳۲

۵۹- نظام‌های مبتنی بر "سکولاریسم" یا "لانیسته"، با حذف دین از عرصه‌ی قانونگذاری و تعیین مناسبات میان شهروندان با یکدیگر و با دولت، زمینه‌ی رفع تبعیض‌هایی را فراهم می‌کنند که از موازین دینی و شرعی نشأت می‌گیرند. البته خطاست اگر این مقولات را "کیمیا"یی تلقی کنیم که راه حل رفع همه‌ی مشکلات جامعه است. کم‌اینکه مرور تاریخ معاصر نشان می‌دهد که هرچند جدائی دین از دولت، شرط لازم برای حرکت به سوی کسب دموکراسی، آزادی، عدالت اجتماعی، حقوق بشر، رفع تبعیض‌های جنسی، نژادی، قومی و دینی و... است، به تنهایی و به خودی خود، آنها را به ارمغان نمی‌آورد. از آقای شیدان وثیق که در بخش پرسش و پاسخ جلسه‌ی ۱۸ مارس، توجه نگارنده را به کاربرد دقیق‌تر این مفاهیم جلب نمود، سپاسگزارم و خواننده را به نوشته‌های متعدد ایشان در این زمینه رجوع می‌دهم.

۶۰- برای مثال، ن.ک: "زن ایرانی و نظریه‌های فمینیستی"، گفتگو با مریم خراسانی، سایت کانون زنان، ۱۴ مرداد ۱۳۸۴؛ "گزارش جنبش زنان ایران در یکی دو سال اخیر"، گفتگو با کاوه مظفری، سایت رادیو برابری، <http://www.radiobarabari.net> ۲۱ اسفند ۱۳۸۵

۶۱- ن.ک به: "نباید بین فمینیست‌های مسلمان و لائیک فاصله باشد"، گفتگو با فاطمه حقیقت‌جو، سایت روز، <http://www.roozonline.com> ۱۷ اسفند ۱۳۸۵؛ "برای تپیدن قلب جنبش، منشور زنان لازم است؟"، محبوبه عباسقلی‌زاده، سایت میدان، ۲۲ مارس ۲۰۰۷. او در این نوشته از دو پروژه در میان فعالان جنبش زنان یاد می‌کند: پروژه‌ی طیف سکولار و پروژه‌ی طیف "نواندیشی دینی" و زنان اصلاح‌طلب.

۶۲- دو سال زندگی مشترک در کمپین: با حفظ "حق طلاق"، نوشین احمدی خراسانی، سایت تغییر برای برابری، <http://www.we-change.org>، ۹ دی ۱۳۸۵

۶۳- پیشین

۶۴- کلیات طرح "یک میلیون امضاء برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز"، ۲۸ مرداد ۱۳۸۵، سایت تغییر برای برابری

۶۵- ن.ک به بیانیه‌ی "اعتراض خود را به نقض حقوق زنان در قانون اساسی هرچه رساتر کنیم" که فراخوانی به گردهم‌آئی ۲۲ خرداد ۱۳۸۴ بود. این بیانیه به مراتب شجاعانه‌تر و جلوتر از "کلیات طرح یک میلیون امضاء" است. سایت تریبون فمینیستی ایران، <http://www.iftribune.com>

۶۶- برای مثال ن.ک به "کمپین یک میلیون امضاء به مثابه‌ی برنامه‌ای اجتماعی"، کاوه مظفری، سایت تغییر برای برابری، ۳۰ فروردین ۱۳۸۶

۶۷- در بخش اول، نمونه‌هایی از آن داده شده است. چند روز پیش (۲۳ فروردین ۱۳۸۶)، نوشته‌ای از یکی از اعضای "کمپین" در سایت تغییر برای برابری چاپ شده بود با عنوان "اگر پیامبر هم بیاد نمی‌تونه این قوانین رو عوض کنه". او صحبت خود را با دانشجویی که می‌خواست از او امضاء بگیرد بازگو می‌کند و اینکه به باور این دانشجوی، در مورد "شهادت زن"، اگر شرایط را سخت‌تر گرفته‌اند به این دلیل است که آنها مجبور نباشند شهادت بدهند و از کار و زندگی بیفتند. نویسنده می‌گوید که "از تعجب چشم‌هایم چهارتا شده بود، چون با هر نوع نظریه‌ای در مورد شهادت خانم‌ها روبرو شدم به جز این یکی". در حالی که این عین گفته‌ی آیت‌الله صانعی است که می‌گوید: "این هم به نظر من رفع زحمت از زنان است نه تبعیض". (ن.ک. به: "فقه و فرآیند جهانی شدن زنان"، مصاحبه با آیت‌الله صانعی، فرزانه، ش ۱۰، پیش‌گفته

۶۸- جنبش زنان در خیابان"، پروین اردلان، نشریه‌ی انترنتی زنستان، ش ۲۲، ۱۰ آوریل ۲۰۰۷ <http://herlandmag.info/>

۶۹- تحول در استراتژی - انعطاف در نظریه"، نوشین احمدی خراسانی، سایت عصر نو، <http://www.asre-nou.net>، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۴

