



مرداد ۱۳۹۹

به نرگس محمدی و نگاه معصوم کودکش

افسانه نجم‌آبادی استاد و پژوهش‌گر دانشگاه هاروارد در رشته مطالعات زنان، جنسیت و تاریخ است. جستار پیش رو ترجمه و تلخیص سه مقاله وی پیرامون فمینیسم در ایران است. هدف مترجم ارائه نظرگاه نویسنده پیرامون فمینیسم در ایران در سه مقاله؛ «فمینیسم و بار زاده شدن‌اش»، «(بی)حجاب شدن فمینیسم» و «فمینیسم در ایران، سال‌های عسرت، سال‌های رشد» به‌گونه‌ای موجز و خلاصه است. مقاله اول که بخش آخر کتاب وی با عنوان زنان سیلو، مردان بی‌ریش است، در ادامه مباحث قبلی مطرح‌شده در این کتاب با رویکردی تاریخی نشان می‌دهد که چگونه نوع خاصی از میل و رفتار جنسی توسط فرهنگ ملی ناخوانا شد؛ و فیگور زن غرب‌زده به‌عنوان یکی از چهره‌های افراطی مدرنیته، هم‌چون خاطره پوشانی برای پنهان‌سازی دیگر چهره افراطی یعنی فوکولی-فرنگی مآب عمل کرد. به‌زعم وی تاریخ‌نگاری فمینیستی باید مختصات تاریخی ناسیونالیسم ایرانی را دریابد و امرد (نما) را به خاطر آورد، چراکه از ابتدای شکل‌گیری فمینیسم در ایران، چه زنان و چه مردان فمینیست در صدد حذف این فیگور بوده‌اند. همین مسئله، توجیه‌کننده نگرانی دولت پیرامون نشانه‌های زنانگی (حجاب) و مردانگی (ریش گذاشتن) است. حجاب به‌عنوان مشخصه و نماد مدرنیته در مقاله دوم وی یعنی (بی)حجاب شدن فمینیسم با تفصیل بیشتری به بحث گذارده می‌شود. وی در این مقاله به نقش حجاب‌گونه فمینیسم برای مدرنیته ایرانی و مکانیزم‌هایی که از طریق آن فمینیسم

همچون نماد سکولاریسم درآمد می‌پردازد. امری که به حذف نوعی از مدرنیتهٔ ایرانی که با گرایش‌های ملی-مذهبی مشخص می‌شود منجر شد و از این رو فمینیسم و مذهب از در دشمنی درآمدند. وی در این مقاله به تحلیل تنش‌هایی که فمینیست‌ها پیرامون مسئلهٔ حجاب و نحوه ارتباط با دولت داشته‌اند؛ می‌پردازد. وی استدلال می‌کند در نتیجهٔ همگرا شدن فعالیت‌های برخی فمینیست‌ها با سیاست‌های دولت رضاشاه، اتحاد اولیهٔ میان فعالان حقوق زنان شکاف برداشت امری که تنها در سال‌های اخیر تغییر یافته است. تغییر این شکاف عمیق ۶۰ ساله در مقالهٔ سوم وی بررسی می‌شود. وی مشخصاً بر فعالیت‌های فمینیست‌ها در ماهنامهٔ «زنان» تمرکز می‌کند و معتقد است رویکردی که ماهنامهٔ زنان نماینده آن است، مرزهای سکولار و مذهبی را مخدوش و میان فمینیست‌های سکولار و مذهبی، فمینیست‌های ایران و خارج ایران، اتحاد ایجاد کرد.

مقالهٔ اول: بار زاده شدن فمینیسم

در این مقاله نجم‌آبادی با شروع از توصیف ظاهر زنان قاجار، آغاز می‌کند. چنانکه در فصول قبلی این کتاب ذکر کرده، سبیل برای زن قاجاری نمودی از زیبایی آنان محسوب می‌شده است. چیزی که در نگاه ایرانی امروزی، زشت و نشان مردانگی است. مثلاً کارلا سرناکه در سال ۱۸۷۷ به ایران سفر کرده است، شرحی از ضیافتی می‌دهد که توسط شاهزاده‌خانم اعتصام‌الدوله برگزار شده و وی میهمان‌اش بوده است:

«شاهدخت، علاقه زیادی دارد که مرا آرایش کند، اول از همه ابروهای مرا با ریمل به صورت کمان آرایش کرد، سپس مژگانم را و بعد گونه‌هایم را با پودر سرخاب، سرخ کرد و سپس بالای لب‌هایم را با خط کمرنگی همچون سبیل آراست که به نظر می‌رسد نشانه زیبایی صورت ایرانی است.»
نجم‌آبادی می‌پرسد که چگونه بعد از اندک زمانی این نشانه زیبایی زنانه به نشانه مردانگی و زشتی بدل شد؟ این تغییرات زیبایی‌شناختی در ذائقه ایرانی چگونه به وقوع پیوست؟

از زاویه دید زن اروپایی سبیل نشانی از ظاهر مردانه بود. بعلاوه در همین دوره نشان مردانگی در نظر ایرانیان ریش کامل بود؛ اما خط نازکی که زنان بالای لب‌های خود می‌کشیدند، همچون «خط» بود. «خط» نشانه‌ای از زیبایی مردان جوان و زنان بود. «خط» به مرور نشانه‌ای از مردانگی شد و برای زنان نازیبا بود، ولی کمتر کسی می‌تواند به یاد آورد که این نشانه‌امرها بوده است (۲۳۲-۲۳۳).

تغییر این حساسیت‌های زیبایی‌شناختی در زنان عموماً به تقلید از زنان اروپایی نسبت داده می‌شود. زنان ایرانی مایل‌اند بدن‌هایی ظریف و صورتی بی‌مو همچون آنان داشته باشند؛ اما چنین نگاهی امری مهم را نادیده می‌گیرد و آن، ناپدید شدن امرد از تصورات فرهنگی ایرانی است. نجم‌آبادی معتقد است تاریخ‌نگاری فمینیستی، تحلیل‌های جنسیتی خود را بدون توجه به تغییرات سکسوالیته ایرانی به انجام رسانده است. فمینیسم ایرانی از بدو

تأسیس، عمیقاً در دام رد و انکار و ریشه‌کنی هم‌جنس‌گرایی مردان افتاده است (۲۳۵).

نجم‌آبادی در ادامه می‌پرسد، چگونه می‌توان فمینیسمی، که امکان هم‌جنس‌گرایی را نادیده نمی‌گیرد، از نو مجسم کرد؟ امری که فمینیست‌های اولیه (چه زن چه مرد)، احساس کردند مجبورند، نادیده بگیرند و طرد کنند. مردانگی بدو، در تمایز با زنانگی مشخص نمی‌شد بلکه از «امردانگی» متمایز می‌شد. گرچه زن بودن و امرد بودن، هر دو مردانگی را به مخاطره می‌افکند اما بار خفته‌ای که هر یک بر دوش می‌کشند از هم متفاوت است. زن نمی‌تواند مرد باشد، اما امرد از مرد بودن امتناع می‌ورزد. میزان انرژی فرهنگی که در بحث ریش گذاشتن و تراشیدن ریش تاکنون صرف شده است، امری که در چهره فرهنگی مآب یا فوکولی، تجسم یافته؛ مشکل‌ساز بودن «امردنما» برای مدرنیته ایرانی را نشان می‌دهد (۲۳۷).

درواقع این امردنا است که به شکل فوکولی-فرنگی مآب، درآمده و مدرن شده است. مدرنیته جنسیت را در معرض دید قرار داد و با پوشاندن سکسوالیته، جنسیت را بستری برای خوانش سکسوالیته ایرانی کرد. از آن پس فوکولی، فرنگی مآب و امردنا، به زن صفت تغییر چهره داد.

از میانه قرن نوزده، پدیداری جنسیت مدرنیته ایرانی و تمرکز بر مسئله حجاب و بی‌حجابی زنان، مسائل و نگرانی‌های جنسیتی سکسوالیته مدرن ایرانی را پوشاند. در اوایل دهه‌های قرن بیستم دو چهره افراطی از زن و مرد تصویر می‌شد. یکی زن غرب‌زده و دیگری فوکولی-فرنگی مآب. اما تیغه‌ی

تیز نقد به سمت زنی نشانه گرفته شد که شدیداً خود را شبیه اروپاییان می‌کند؛ زن غرب‌زده، این نقد همچون خاطره پوشانی برای چهره افراطی از مرد یعنی چهره فوکولیِ فرنگی‌مآب عمل کرد. فوکولیِ فرنگی‌مآب هم نماینده مردی بود که خود را شبیه اروپاییان می‌کند و هم مشخصهٔ امرد بود (۲۳۸).

در دههٔ ۱۹۷۰، زن غرب‌زده، چهرهٔ فوکولیِ فرنگی‌مآب را به‌عنوان کاراکتر افراطی مرد کنار زد و تنها خود نمایان‌گر این چهره شد. محو شدن فوکولیِ فرنگی‌مآب چه چیزی پیرامون سیاست‌های جنسی و جنسیتی مدرنیتهٔ ایرانی به ما می‌گوید؟ کاراکتر فوکولی، از چند جهت محل نقد بود. اول اینکه وی شخصی است که با زنان نامحرم خوش‌وبش می‌کند. دوم وی شخصی است که نمایان‌گر چهرهٔ امرد است. مشکلات چندگانهٔ این کاراکتر، باعث شد تا پیکان نقد از سمت «مسائل جنسی» که نمایان‌گر آن بود، به سمت مقلد بودن وی از اروپاییان متوجه گردد. چرا چنین انرژی فرهنگی زیادی به سمت نقد این فیگور صرف می‌شود؟

در اینجا نجم‌آبادی استدلال می‌کند، مدرنیتهٔ ایرانی امرد (نما) را به دوره پیشامدرن می‌راند و با بازنگری در «طبیعت عشق صوفیانه» مقامی استعلایی به آن می‌بخشد تا از شرم هم‌جنس‌خواهی مستتر آن در امان بماند. این استعلایی کردن عشق صوفیانه همواره با ترس از زمینی شدن آن است، استعلایی شدن عشق صوفیانه، در یک رابطه دوتایی با تلقی هم‌جنس‌خواهی هم‌چون گناه و پلیدی قرار می‌گیرد؛ و این می‌تواند نتیجه جدایی مرد از زن

و فضای اجتماعی تک‌جنسیتی باشد. به عبارت دیگر استعلایی کردن عشق صوفیانه، با گناه تلقی کردن هم‌جنس‌خواهی، همراه می‌شود که دگرجنس‌خواهی مدرنیستی می‌تواند آن را در جای درست خود بنشانند.

به نظر می‌رسد مطالعات مدرنیستی باید بر این جنبه که چگونه مسئله لواط در اسلام با دگرجنس‌خواهی مدرنیستی در لحظاتی همگرا می‌شود، تمرکز کند (۲۳۹). از این رو اعمال هم‌جنس‌خواهانه به عنوان نشانه‌ای از دنیای پیشامدرن، بر این فرض استوار می‌شود که این اعمال نتیجه جدایی جنسیتی هستند. این ایده مدرنیستی که جدایی و تفکیک جنسیتی باعث می‌شود تا زیبایی به امرد نماها یعنی جوان بدون ریش، نسبت داده شود، مبتنی بر این فرض است که دگرجنس‌خواهی بهنجار و هم‌جنس‌خواهی نابهنجار است. این فرضی است که در متون ادبی و فقهی اسلامی کلاسیک دیده نمی‌شود. ویلیام سی شدیداً کتاب مری و روسکو با عنوان «هم‌جنس‌خواهی اسلامی» را نقد می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «به نظر می‌رسد این عامل تفکیک جنسیتی و نه اسلام است، که تبیین‌کننده هم‌جنس‌خواهی در گستره کشورهای از مراکش تا جنوب شرق آسیا است. کشورهایی که جدایی جنسیتی در آنجا بیشتر دیده می‌شود و جالب خواهد بود اگر پژوهشی پیرامون رابطه میان میزان تفکیک جنسیتی و اعمال هم‌جنس‌خواهانه صورت گیرد» (۲۴۰).

نجم‌آبادی در ادامه، پروژه پنهان‌سازی هم‌جنس‌خواهی مردانه را در شعر فارسی پی می‌گیرد و معتقد است مدرنیست‌ها به این منظور، بر ابهام جنسیتی موجود در زبان فارسی تأکید کردند. مثلاً برخلاف زبان انگلیسی

که ضمائر مشخص he و she برای اشاره به دو جنس وجود دارد، در زبان فارسی تنها از یک ضمیر استفاده می‌شود و این ابهام جنسیتی به مدرنیست‌ها یاری داد تا در ژانرهای ادبی همچون غزل، معشوق را آن‌گونه که می‌خواهند تعبیر کنند. میثمی می‌گوید: «یکی از مؤلفه‌های متمایزکننده غزل از دیگر ژانرهای شعری، محتوای آشکارا هم‌جنس‌خواهانه آن است. ابهام جنسیتی موجود در زبان فارسی به منتقدانِ مدرن این اجازه را می‌دهد که معشوق زن را به تصویر کشد. در حالی که در قصیده می‌توان تا حدودی این مسئله را توجیه کرد، اما در مورد غزل، که مردبودنِ معشوق به‌وضوح بیان شده، این مسئله کمتر توجیه‌پذیر است. منتقدانی که با تعبیر معشوق مرد، موافق نبوده‌اند، تلاش می‌کنند تا به شیوه‌های گوناگونی آن را خردپذیر کنند، مثلاً بگویند این معشوقِ مرد، تمثیلی از بازتاب عشق خداوندی در بشرنئو افلاطونی است؛ و یا به عوامل اجتماعی تاریخی اشاره می‌کنند و می‌گویند چون اشاره مستقیم به زن در شعر فارسی ممنوع بوده، معشوق به این شکل به تصویر کشیده شده است؛ اما جدا از این تکیه بر چنین عواملی، سایه‌ای از واقعیت را بر جهان خیالی غزل می‌افکند، تکیه بر آن‌ها برای رد و انکار وجود معشوق مرد، این مسئله را نادیده می‌گیرد که چنین عشقی - چه دارای وجهه نفسانی و جسمانی باشد و چه نباشد - تا چه حد پذیرفته شده و حتی محترم است».

بارِ رد هم‌جنس‌خواهی مردان چنان سنگین است که حتی میثمی به‌گونه غیرمنتظرانه‌ای، در فصلی از کتاب‌اش با عنوان «طبیعت عشق در غزل» از ضمیر انگلیسی مؤنث برای ارجاع به معشوق بهره می‌برد (۲۴۱). فیگور زن

غرب زده که محل نقد فرهنگی ایران پیشانقلاب بود، نشان دهنده جایگزینی دو چهره بود: یکی جابجایی چهره زن اروپایی به جای زن ایرانی و دیگری «مسائل جنسی» مدرنیته ایرانی یعنی امرد (نما)، بود که در فیگور زن غرب زده می نشست. البته چهره فوکولی به طور تمام از صحنه حذف نشد. مثلاً شایعات حول زندگی امیرعباس هویدا، نخست وزیر شاه مخلوع، که به هم جنس گرا بودن و بهایی بودن معروف بود، نشان دهنده این است که چهره افراطی هنوز حذف نشده و بازخوانی می شود. ویژگی های رفتاری وی یعنی کراوات زدن، تراشیدن ریش و مرتب بودن و همچنین زندگی زناشویی اش، همواره محل نقد و بدگویی و هجو بود. این ویژگی ها همان هایی است که به فوکولی نسبت داده می شوند.

بعد از انقلاب ۱۳۵۷ نقدهای دست اندرکار ساخت فرهنگی جنسیت، هزینه زیادی را به زنان تحمیل کرد. این نقدها «به خاطر آوردن زن و از حافظه زدودن امرد» را تداوم می بخشیدند. مثلاً در اولین سال های انقلاب تلاش زیادی برای حذف نشانه های فرهنگی رژیم سابق صورت گرفت. بخشی از این تصفیه فرهنگی، اجباری بودن حجاب برای زنان و گذاشتن ریش برای مردان به عنوان نشانه های مورد حمایت رژیم برای تعریف زنانگی و مردانگی بود. به مردان فشار زیادی برای نزدن کراوات تحمیل شد. کراواتی که با پاپیون به عنوان نشان فوکولی ارتباط دارد. تاکنون در مورد حجاب زنان سخن بسیار رفته است اما در مورد ریش مردان و کراوات سخن زیادی گفته نشده است.

مسئله حجاب زنان در جوامع اسلامی چیزی بیش از نشانه جنسیتی است. در واقع حجاب را باید «وضعیت مدرنیته ایرانی» خواند. حجاب زن در واقع از طریق، پررنگ کردن وضعیت زن به عنوان نشانه مدرنیته ایرانی، کار حذف و پوشاندن دیگر چهره افراطی مدرنیته (یعنی حذف امرد(نما)) را از پیش از انقلاب تاکنون ادامه می‌دهد. بنابراین بر تاریخ‌نگاری فمینیستی واجب است که مختصات تاریخی ناسیونالیسم ایرانی را دریابد و امرد (نما) را به خاطر آورد.

نجم‌آبادی از عصر طلایی که در آن پذیرش سکسوالیته‌های مختلف رایج بود و از نوستالژی برای گذشته سخن نمی‌گوید. حرف وی این است که وقتی قطعه‌ای از پازل شرایط کنونی به چالش کشیده می‌شود باید به گذشته بازگشت و دیدگاهی تمامیت‌گرا نسبت به پیشرفت نداشت. باید چنین دیدگاه توتالیستی نسبت به لحظه کنونی را کنار گذاشت. وی معتقد است پیشرفتی که در لحظه کنونی حادث شده و شکل‌بندی لحظه اکنون را ممکن کرده مبتنی بر از دست دادن لحظاتی است که باید آن‌ها را دریافت. یکی از مهم‌ترین ادعاهای وی در این کتاب حول محور این مسئله شکل یافته که چگونه نوع خاصی از میل و رفتار جنسی توسط فرهنگ ملی ناخوانا شد.

اگر در جامعه با مسئله بحران جوانی (مسئله سکسوالیته آنان) روبرو هستیم، نشان‌دهنده این است که این موضوعات دیگر نمی‌خواهند پوشانده و حذف شوند. انرژی که صرف‌ترد یک امر می‌شود آن را خاموش نمی‌کند.

شیخ امردنا اکنون در لحظهٔ حال در رفت و آمد است و ما ناچار به مواجهه با آن هستیم. بسیاری از زنانی که لباس مردانه می‌پوشند تا راحت‌تر با موانع موجود در جامعه روبرو شوند، نشان می‌دهد که مطالعات جنسیت، اموری از هم جدا نیستند که ابژه‌های مختلفی را برای مطالعه برگزینند. نگرانی که از این تغییر لباس دختران ابراز می‌شود تنها بابت مشکلاتی که آن‌ها در شهرها مواجه می‌شوند نیست، زنی که لباس مردانه می‌پوشد، خاطرهٔ قرن نوزدهمی ما را - علی‌رغم تمام تلاش برای فراموش کردن آن - از نو فرامی‌خواند، یعنی حضور امرد یا امردنا با یک تفاوت جنسیتی (۲۴۴-۲۴۱).

مقالهٔ دوم: (بی) حجاب شدن فمینیسم

به‌زعم نجم‌آبادی یکی از مسائل موجود پیرامون بحث‌های اسلام و فمینیسم در کشورهای مسلمان تعمیم‌های تاریخ زدوده‌اند. این تعمیم‌ها، تفاوت‌های مهم تاریخی میان کشورهای هم‌چون افغانستان، ترکیه، الجزیره، اندونزی و... را نادیده می‌گیرد. از این رو وی در بحث خود در این مقاله، خاص بودگی و تکینگی تجربهٔ تاریخی این کشورها را مدنظر قرار می‌دهد:

به‌عنوان مثال صورت‌بندی اسلام، فمینیسم، ناسیونالیسم و سکولاریسم در ایران ارتباط وثیقی با در مسند قدرت قرار گرفتن جمهوری اسلامی در سال‌های اخیر در ایران دارد. تحولات صورت گرفته در سال‌های اخیر مرزهای میان اسلامی و غیر اسلامی، مذهبی و سکولار را مخدوش کرده

است. به این نکته توجه کنید که سردبیران دو مجله مهم فمینیستی " زنان " و " حقوق زنان " قبلاً سردبیران " زن روز "، که توسط موسسه کیهان منتشر می‌شد، بوده‌اند. این موسسه احتمالاً ایدئولوژیک‌ترین و اسلام‌گراترین سازمان در ایران است. چگونه می‌توان به درکی از این مطلب رسید که اسلام‌گرایان تندرو، اعقاب سردبیران فمینیست باشند؟ (۲۹-۳۰).

زن و فرهنگ انقلابی

انقلاب ۱۳۵۷ به ظهور گفتمانی منجر شد که در آن «زن همچون فرهنگ» [۱]، کانون آن را شکل می‌داد. سلطه امپریالیستی اکنون نه از طریق سلطه نظامی و یا اقتصادی بلکه از طریق تضعیف فرهنگ و مذهب، که «زن» واسطه آن بود، رخ می‌داد. مرکزیت جنسیت برای شکل دادن گفتمان سیاسی اسلامی، آنچه را که حاشیه‌ای بود به مرکز توجه آورد و آن را امری مهم ساخت. «مسئله زنان» به مسئله‌ای مهم و فوری هم برای مخالفان و هم موافقان نظم جدید بدل شد. می‌توان گفت مفاهیم زن‌ستیزی و مردسالاری یک‌شبه در همه‌جا رایج شد. بعلاوه، جنبش اسلامی درصدد ارائه راه‌حلی الهی برای همه مسائل بشر، اکنون برای حل مسائل زنان از در رقابت با فمینیسم درآمد و مسائل زنان پررنگ‌تر شد.

نجم‌آبادی در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه رد فمینیسم، مسیری چندلایه را برای پذیرش آن فراهم آورد. از این رو صورت‌بندی جدیدی از اسلام، انقلاب و فمینیسم ظاهر شد. مجلات و روزنامه‌های زیادی درباره زنان، انتشار یافت. به‌عنوان مثال روزنامه " زن " که توسط فائزه هاشمی، دختر

آیت‌الله هاشمی رفسنجانی اداره می‌شد. بعضی از مجلات و روزنامه‌ها با زبان فمینیسم سکولار، برخی از درون گفتمان اسلامی و برخی با بیان فمینیسم اسلامی سخن می‌گفتند.

مسئله مهم از نظر نجم‌آبادی این است که زنان نه تنها مفسران مسائل زنان، بلکه سخنان آنان در روزنامه‌ها و مجلاتی که در فضای عمومی منتشر می‌شد، مجال بروز یافت و در اتاق‌های بسته محافل خصوصی نماند. مخاطبان آنان اکنون زنان و مردان شهروند، بودند و نه طلبه‌های دینی یا مفسران مذهبی. این مسئله هم، تفسیر مسائل زنان را به آنان واگذار و از تفاسیر روحانیون مرکز زدایی کرد و هم با طرح مسئله زنان به‌عنوان عرصه‌ای برای تفسیر، باعث شد تا فرایند دموکراتیزاسیون سیاسی، تنها پروژه‌ای مردانه نباشد؛ و این فرایند باعث شد تا فمینیست‌ها در ایران، ورای مرزبندی اسلامی و سکولار فضایی برای اتحاد و گفتگو بیابند (۳۰-۳۱).

نجم‌آبادی در ادامه می‌افزاید کسانی که خواهان تغییر در ایران‌اند و خصوصاً نسل پساانقلاب (گروه‌های دانشجویی، روزنامه‌های نو، سازمان‌های مردمی و ...)، مایل نبودند تا خط مرزی مشخصی میان اسلامی و سکولار برقرار سازند. برخلاف گفتمان مذهبی حاکم که هر چیزی را به مذهبی و سکولار تقسیم می‌کند، و خود را درگیر جنگی فرهنگی می‌بیند، که در آن همه چیز به دوگانه سکولار/مذهبی تقسیم شده (از دیش ماهواره تا بازی‌های کامپیوتری، از روزنامه‌ها تا فیلم‌ها، از رنگ و مدل روسری زنان تا نامی که

برای فرزندان انتخاب می‌شوند)، این گروه‌ها ترجیح می‌دهند تا زمین بازی مه‌آلود باشند و این تقسیم‌بندی صورت نگیرد.

این مقاومت در برابر تعیین خطوط باعث شده تا اسلام‌گرایانی که به تعیین مرزبندی مشخص میان خود و سکولارها معتقدند، بر حفظ این و نگاهبانی از این حدود پافشاری کنند و متأسفانه برای برخی فمینیست‌های سکولار نیز این تأکید بر مرزبندی خود با دیگری (حکومت مذهبی و یا استقلال از مردان) دشوار است. نجم‌آبادی این حرکت را حرکت خوبی نمی‌داند چون فشاری برای انتخاب میان این یا آن را تحمیل می‌کند و زمین‌بازی دیگر مه‌آلود و سیال باقی نمی‌ماند و این امر دوگانه سکولار / مذهبی را تشدید می‌کند. هراس اسلام‌گرایان تندرو، ناشی از آن است که به‌طور تاریخی، فمینیسم، در ظهور و تولید سکولاریسم در مدرنیته ایرانی نقش داشته است (۳۲-۳۳).

بازاندیشی پیرامون مدرنیته ایرانی و سکولاریسم

به‌زعم نجم‌آبادی، سیاست‌های ایرانی مدرنیستی از قرن ۱۹ میلادی، همچون طیفی ظهور کرد که در یکسر آن اروپا به‌عنوان مدلی برای تجدد و ترقی در نظر گرفته می‌شد، این مدل در تلفیق با دنیای ایرانی پیشااسلام شکل‌بندی شد، و در سر دیگر طیف، تلاش می‌شد تا ملی‌گرایی با آموزه‌های اسلامی ترکیب‌شده و به نحوی اسلام ایرانیزه شود. نجم‌آبادی سر دیگر طیف (مدرنیته‌ای که با ایرانیزه‌شدن اسلام صورت‌بندی می‌شود) را درون همین طیف مدرنیزاسیون می‌بیند تا آن را از روایت ضد‌مدرنیستی شیخ فضل‌الله

نوری جدا کند و از طرف دیگر به بررسی تحولاتی بپردازد که در اواخر قرن بیستم باعث شد تا این نوع از مدرنیته طرد شود. وی در ادامه به نقش میانجی و حجاب‌گونه فمینیسم در طرد پروژۀ مدرنیستی اسلام ایرانیزه شده، می‌پردازد (۳۳).

بازاندیشی فمینیسم و سکولاریسم ایرانی

مشخصه فمینیسم ایرانی در ابتدای مشروطه جدایی آن از اسلام نبود. گرچه اختلافاتی در برخی مسائل وجود داشت اما رویکردهای مختلف نافه یکدیگر نبودند. نیروهای ضد مشروطه همچون شیخ فضل‌الله نوری مخالفت خود با قانون اساسی و اصلاحاتی که مدرنیست‌ها مدافع آن بودند را با ارجاع به دیدگاه‌های اسلامی بیان می‌کردند. مثلاً تأسیس مدارس دخترانه نمونه‌ای از زیرپانهادن قوانین الهی است؛ اما مدافعان تأسیس این مدارس از همان منابع به نفع تحصیل زنان استفاده کردند. مثلاً زنی در مقاله‌ای شیخ فضل‌الله نوری را خطاب قرار داد و منطق و اقتدار وی را به چالش کشید. زنان شیخ فضل‌الله نوری و خدای وی را، با زبان خودشان و به نام خداوندشان به چالش می‌کشیدند.

مسائل رایج برای فعالان زنان در این دوره پیش از همه تعلیم و تربیت و سپس اصلاح قوانین ازدواج و طلاق بود. گرچه اختلافاتی میان آنان پیرامون مسئله حجاب وجود داشت (مثلاً بعضی نویسندگان "مجله شکوفه" مثل شهنازاد و شمس کسمایی مدافع بی‌حجابی و دیگرانی مثل صاحب امتیاز مجله و سردبیر آن، مزین السلطنه، مخالف آن بودند)؛ یعنی مسئله حجاب

و بی‌حجابی مستقیماً نشانه‌ای از تجددخواهی و ضدتجدد خواهی نبود، چنانکه بعدها شد (۳۶-۳۵).

در اینجا نجم‌آبادی سؤال می‌کند که اگر در ابتدا گفتمان‌های متعددی پیرامون حقوق زنان وجود داشت، چگونه بعدها مدرنیسم با غیراسلامی و اسلامی با ضد مدرن و سنتی تلفیق شد؟

دوره مهم برای این تغییرات، حکومت رضاشاه پهلوی است. رضاشاه در اوایل حکومتش دستور کشف حجاب اجباری را داد. مخالفان کشف حجاب، این پروژه رضاشاه را پروژه‌ای امپریالیستی می‌دیدند که رضاشاه آلت دست آن است. حامیان کشف حجاب نیز طیف مختلفی از نظرگاه‌ها را پیرامون این مسئله داشتند. برخی از روش اجباری وی حمایت می‌کردند (به نظر آنان این میزان فشار و اجبار اجتناب‌ناپذیر بود چرا که چندین سال تشویق و ترغیب زنان، منجر به ترک حجاب آنان به صورت داوطلبانه نشده بود) و عده‌ای دیگر منتقدانی بودند که روش خشونت‌آمیز وی را عامل شکست آن و درنهایت ختم آن به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ می‌دانستند.

اما این نظرگاه دارای ایراداتی است. اول اینکه تغییرات سیاست رضاشاه پیرامون این مسئله را نادیده می‌گیرد. در پاییز ۱۳۱۱ دولت مخالف بی‌چادری و جایگزینی آن با هرگونه پوشش تمام‌قد است. زمانی که دومین کنگره نسوان شرق در تهران (۲۷ آبان تا ۲ آذر ۱۳۱۱) برگزار می‌شود، شیخ الملوک اورنگ، یکی از معتمدین رضاشاه، مکرراً علیه بی‌حجابی پیشنهادی برخی زنان، سخن می‌گوید. اما سه سال بعد در بهمن ۱۳۱۵، اورنگ از مزایای

بی‌حجابی سخن می‌گوید. در بازه زمانی آذر ۱۳۱۱ تا بهمن ۱۳۱۵ تغییراتی رخ داده بود.

اشکال دیگر این روایت این است که گویا زنان قربانیان سیاست‌های سرکوب‌گرانه رضاشاه هستند که در آن تمامی روزنامه‌ها، و انجمن‌های مستقل زنان بسته شد. این روایت از این مسئله غفلت می‌کند که خود زنان نه تنها در ارتباط با مسئله بی‌حجابی که در رابطه با دولت اقتدارگرای رضاشاه به چند دسته تقسیم می‌شدند. اختلافات پیرامون نحوه ارتباط فعالان حقوق زنان با دولت رضاشاه از درون رخداد‌های این کنگره سر برآورد.

کنگره توسط جمعیت نسوان وطن‌خواه برگزار می‌شد. دولت با تغییر مداوم مکان جلسات از یک مدرسه دخترانه به اقامتگاه خانم مستوره افشار، رئیس جمعیت نسوان وطن‌خواه و در نهایت به سالن اجتماعات وزارت فرهنگ، در تلاش بود تا در فعالیت‌های این زنان مداخله کند. اورنگ رسماً کنگره را در ۲۷ آبان افتتاح کرد و خانم افخمی معاون رئیس شیر و خورشید سرخ و همسر تیمسار افخمی به اعضای کنگره اطلاع داد که شاهزاده شمس پهلوی ریاست افتخاری کنگره را بر عهده دارد. سخنرانی مستوره افشار در نخستین روز کنگره، سرشار از تحسین دولت رضاشاه و اقدامات او و مقایسه وضعیت زنان با دیگر زنان شرقی و وضعیت آنان تا پیش از حکومت رضاشاه بود. این مسئله منجر به نارضایتی اعضا، مهمه و اعتراض شد که چرا سخنران به دستاوردهای خود انجمن و کنگره نپرداخته است. در طول این کنگره، گرچه بسیاری از آن به‌عنوان موقعیتی برای بیان خواسته‌های خود

و انتقاد از دولت استفاده می‌کردند اما دیگران نیز به تمجید از دستاوردهای رضاشاه می‌پرداختند. هر زمان اختلاف دیدگاه پیرامون مسائلی همچون کشف حجاب و یا فرستادن زنان به خارج از کشور برای تحصیل رخ می‌داد، اورنگ سمت‌وسوی بحث را به طرف سیاست‌های دولتی معطوف می‌کرد.

گرچه اورنگ نتوانست زنان را از طرح مسئله بی‌حجابی، در زمانی که در دستور کار دولت نبود، منع کند اما بخشی از این جنبش را تحت لوای دولت آورد. نجم‌آبادی استدلال می‌کند که ممکن است تغییرات به وجود آمده در سیاست‌های رضاخان پیرامون کشف حجاب، متأثر از فعالیت‌های همین زنان باشد. تاریخ‌نگاری معاصر عموماً نه‌تنها رضاشاه بلکه زنانی همچون مستوره افشار، هاجر تربیت و صدیقه دولت‌آبادی را خائنین به جنبش زنان مستقل و آلت دست رضاشاه می‌داند. "کانون بانوان" سازمانی دولتی بود که زیر نظر وزارت فرهنگ و بر بقایای سازمان‌های مستقل زنانه قبلی شکل گرفت.

نجم‌آبادی در اینجا بر خیانت زنانی چون صدیقه دولت‌آبادی و آلت دست بودن آنان، تشکیک می‌کند با شرح اقدامات وی برای بهبود وضعیت زنان و تأسیس مدارس دخترانه استدلال می‌کند، احتمالاً در برهه‌ای اقدامات وی و سیاست‌های دولت همگرا شده‌اند. دولت از دولت‌آبادی بهره برده و دولت‌آبادی از دولت.

در دهه ۱۳۰۰ نه‌تنها زنان به لحاظ وابستگی به دولت به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شدند بلکه در مورد مسئله کشف حجاب نیز برخلاف مسئله

اصلاح قوانین ازدواج و تعلیم و تربیت زنان - اختلافات عمیقی میان آنان وجود داشت. پس از منع رسمی پوشیدن چادر شکاف میان زنان عمیق‌تر شد. بسیاری از دختران از رفتن به مدرسه منع و در خانه محبوس شدند و بسیاری از معلمان که نمی‌خواستند بی‌حجاب حاضر شوند خانه‌نشین شدند (۳۸-۳۹).

از این رو بسیاری از زنانی که خواهان تعلیم و تربیت مدرن، خواهان ساختن خود به‌عنوان همسران و مادران تحصیل‌کرده، خواهان فرار از ازدواج، و یا آرزوی یادگیری یک تخصص را داشتند، و تمام آنانی که اصلاحات قوانین ازدواج و طلاق را با روح اسلام منطبق می‌دیدند، فضایی برای فعالیت و مشارکت برای خود می‌یافتند. اما در مورد حجاب این مسئله فرق داشت. اعمال قانون کشف حجاب بسیاری را از این فضا طرد کرد. تجددگرایی رضاشاه خود را به ایران پیش از اسلام متصل می‌کرد. مدرنیته‌ای که نسبتی با اسلام ندارد. در اینجا لباس زنان اهمیت بسیاری یافت و دولت از لباس آنان، به‌عنوان لباس تجدد نسوان یادکرد. کسانی که در تلاش بودند تا با بازسوی بندگی اسلام به نوع دیگری از مدرنیته دست یابند، به‌عنوان سنتی و ضدتجدد شناخته می‌شدند. مسئله‌ای که تنها در دهه‌های اخیر تغییر شکل یافت. این فرایندها معنای مدرنیته، ایران و اسلام را تغییر داد. مدرنیته ایرانی به‌طور روزافزون معنایی غیراسلامی و (نه لزوماً ضداسلامی) یافت. سکولاریسم و ناسیونالیسم ایرانی به شکلی انتقادی با حذف دیگر انواع مدرنیته، یعنی گونه‌ای که در تلاش بود تا میان ناسیونالیسم ایرانی و تشیع پیوند برقرار کند، خود را از نو شکل‌بندی کرد.

درنهایت نجم‌آبادی استدلال می‌کند که با این فرایندها فمینیسم بیش از هر عامل دیگری، مشخصه سکولاریسم ایرانی شد. در واقع مسائل مربوط به حقوق زنان -چنانکه لباس تجدد نسوان به بهترین شکل روایت‌گر آن است- نشانه سکولاریسم ایرانی شد. البته زنان فعالانه در این بازصورت‌بندی دخیل بودند.

فمینیسم در اینجا همچون حجابی عمل می‌کند که پوشاننده فرایندی تاریخی است که در آن، مدرنیته ایرانی رواج می‌یابد که با طرد اسلام خود را صورت‌بندی کرده و این امر باعث شده تا مذهب و عقب‌ماندگی یکسان شوند و در برابر سکولاریسم قرار گیرند. به‌زعم نجم‌آبادی همین میراث تاریخی است که هراس از آلوده شدن مذهب با سکولاریسم و فمینیسم را تبیین می‌کند.

از نتایج سیاسی این مسئله آن است که پیرامون مسائل زنان، همچون مسئله حجاب نمی‌توان به وفاق دست‌یافت. نه‌تنها کسانی که با خاتمه دادن به فعالیت‌های مستقل زنان و سپردن قیومیت آن به دولت مخالف بودند کنار گذاشته شدند، بلکه کسانی که نمی‌خواستند بی‌حجاب از خانه خود خارج شوند نیز روانه خانه شدند. این شکافی است که تنها دستاوردهای دهه‌های اخیر آن را تغییر داده است. امروز شاهد ظهور دوباره همکاری و گفتگو میان فعالان زن اسلامی و سکولار هستیم (۳۹-۴۱).

مقاله سوم: فمینیسم در جمهوری اسلامی، سال‌های عسرت، سال‌های رشد

نجم‌آبادی این مقاله را با شرایط زنان در ایران پس‌انقلاب و وضع قوانین تبعیض‌آمیز علیه آنان و همچنین تلاش‌های زنان برای مقابله با این موانع در عرصه‌های مختلف علمی و فرهنگی، علی‌رغم وجود این تبعیض‌ها آغاز می‌کند تا بحث خود پیرامون فمینیسم را این بار به شرایط آن در دوره پس‌انقلاب ۱۳۵۷، متمرکز سازد.

در اولین ماه‌ها و سال‌های پس از سرنگونی سلسله پهلوی، نمادگرایی که در دهه‌های قبل ساخته شده بود و در آن زن و فرهنگ را به یکدیگر پیوند می‌زد، به ناگوارترین شکل خود معنی شد: «کمپین تصفیه و پاک‌سازی انقلابی» دست به حذف زنان تحصیل‌کرده که نشانی از رژیم سابق بودند زد و با بی‌حجابی به مقابله برخاست. این تصفیه انقلابی «بیماری اجتماعی» را در بدن زن بی‌حجاب قرار می‌داد و حجاب را همچون نوعی واکسیناسیون برای سلامت جامعه در نظر می‌گرفت:

«حجاب نوعی واکسیناسیون اجتماعی است، واکسیناسیون مرد و زن مسلمان، واکسیناسیون خواهران خالص و پاک‌دامن ما. نمی‌توان گفت میکروب و بیماری در دنیا نباید باشد... بلکه (مسئله این است) ما چگونه باید با این بیماری‌ها مقابله کنیم؟ ما باید خودمان را قرنطینه کنیم» چون واکسیناسیون مسئله‌ای است که برای سلامت اجتماع ضروری است، پس نمی‌تواند انتخابی فردی باشد (۵۹-۶۱).

هرگونه مقاومت زنان به عنوان عملی ضدانقلابی انگ می خورد و آن‌ها را هدف سرکوب می‌شناخت؛ اما علی‌رغم آن زنان فعالیت‌های خود را در پرتو تشکیل انجمن‌ها و مطبوعات ادامه دادند. نجم‌آبادی در ادامه به معرفی مجموعه‌ای از مطبوعات زنان می‌پردازد. از دید او مجموعه‌ای از نهادها و روزنامه‌های زنان در ایران برای بازاندیشی پیرامون مسئله جنسیت در ایران ظهور یافت که طیف مختلفی را در برمی‌گرفت؛ از ایدئولوژیک‌ترین آنان همچون ندا که ارگانی شبه‌دولتی بود تا مجله زنان که صراحتاً خود را فمینیست تعریف می‌کرد (۶۲).

مجله زنان و بازتفسیر منابع اسلامی

۲۲

روش غالب مفسران اصلاح‌طلب پیرامون مسائل زنان استفاده از منابع تفسیری بود که بیشتر زن-سازگار [۲] باشند. البته با استثنایی نادر، در مورد ماهنامه زنان که نویسندگان آن مستقیماً به تفسیر قرآن دست زدند. "مهرانگیز کار" می‌گوید: «اکنون زمان اجتهاد است». این مسئله چالش‌برانگیز شد. در پاسخ به مهرانگیز کار، "مزگان کیانی" می‌گوید: «هرگونه نقد و بررسی آیات قرآنی باعث ضعف ایمان و عقاید دینی می‌شود و در ادامه می‌افزاید تفاسیر قرآن، مبتنی بر اجماع و وفاق روحانیون هستند و نمی‌توان آن‌ها را زیر سؤال برد، مخالفت با آن‌ها در واقع مخالفت با قوانین مقدس آمده از جانب خداوند متعال است».

علی‌رغم این انتقادات نویسندگان روزنامه زنان به تفاسیر انتقادی‌تر دست زدند و حتی ادعا کردند نه تنها باید اسلام در پرتو نیازهای امروز بازخوانی

شود بلکه باید این بازخوانی با توجه به مکاتب فلسفی امروز بازتفسیر شود. شیوه دیگری که روزنامه زنان در پیش گرفت، گسترش بازتفسیر اسلام به ساخت زبانی "زبان عربی" بود. در این معنا تلاش شد تا «قرآن زنانه خوانده شود». مثلاً این آیه قرآن در سوره نساء که در آن نوشته شده:

«مردان را بر زنان تسلط و حق نگرهبانی است به واسطه آن برتری که خدا برای بعضی بر بعضی مقرر داشته و هم به واسطه آنکه مردان از مال خود نفقه دهند، پس زنان شایسته، مطیع شوهران و در غیبت آنان حافظ (حقوق آن‌ها) باشند از آن رو که خدا هم (حقوق زنان را) حفظ فرموده است».

در مقاله‌ای با عنوان مردان، شریک یا سرور؟ نویسنده برخلاف تصور رایج از این آیه که در آن مردان را بالادست زنان می‌بیند و زنان به عنوان موجوداتی ناقص‌العقل به تصویر کشیده می‌شوند، استدلال می‌کند. وی با ریشه‌شناسی کلمات این آیه، «قیم» (ق-ی-م) را به سروری مرد بر زن نسبت نمی‌دهد بلکه می‌گوید، کلمه از ق-و-م آمده که مرتبط با رشد و تعالی است و این متناسب با شرایط زنان امروزی است که در عرصه‌های مختلف اجتماعی حضور پررنگی دارند. از این رو به‌زعم آنان با این استدلال و مشابه آن، می‌توان خوانشی زنانه از آیات قرآن داشت (۶۵-۶۷).

ادعای برابری، نامربوط بودن تفاوت

درحالی‌که گفتمان اسلامی غالب، تفاوت حقوق زنان و مردان را به تفاوت آن‌ها در خلقت نسبت می‌دهد، نویسندگان «زنان» این رابطه را به چالش

می‌کشند. در پاسخ به مزگان کیانی که می‌گوید: «همین بس که عقل سلیم به ما می‌گوید تفاوت جسمی میان زن و مرد، تفاوت در حقوق و مسئولیت‌های آن‌ها را ایجاب می‌کند»، محسن سعیدزاده، استدلال می‌کند که آیا تفاوت جسمی می‌تواند، نابرابری را توجیه کند؟ این آیه قرآنی که می‌گوید «بهترین شما نزد من پرهیزگارترین شماست» برای بیان عدم ارتباط میان نابرابری و تفاوت زن و مرد استفاده می‌شد. چنین برداشتهایی که مبتنی بر ساخت اجتماعی جنسیت بودند، نویسندگان را قادر می‌ساخت تا به نتایجی متفاوت از آنچه به‌طور گسترده‌ای توسط گفتمان غالب اسلامی مورد پذیرش بود، برسند (۶۷).

زن به‌مثابه فرد

نویسندگان مجله‌ی «زنان» به‌جای اینکه خلقت را مبنایی برای تعریف حقوق زنان در نظر بگیرند، بر موقعیت انضمامی زنان در جامعه تأکید داشتند. مثلاً در مقاله‌ای با عنوان «تمکین» با ارجاع به ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی ایران که در آن مرد، سرپرست خانواده است، موضوع تمکین زن از مرد خصوصاً تمکین جنسی از وی را به چالش کشیدند. به‌زعم آنان توجه به احساس زن مهم است و نباید امتناع وی از برقراری رابطه جنسی در زمانی که وی به لحاظ روانی و جسمی آمادگی ندارد، به حساب عدم تمکین وی گذاشته شود. آن‌ها بحث عدل و عدالت در قرارداد ازدواج را مطرح می‌کنند که به‌زعم نجم‌آبادی خود این مسئله ناخودآگاه، به بازتولید فرادستی مرد بر زن منجر می‌شود. مسئله عدل و ظلم عموماً در روابط سلسله مراتبی مطرح می‌شود.

انتظار می‌رود مسئله عدل و ظلم مربوط به رابطه میان خداوند و انسان، سلطان و رعیت، اقتدار دولتی و شهروند و ... باشد. طرح بحث عدل و ظلم در رابطه میان زن و شوهر و قرارداد ازدواج، در واقع ناخواسته سروری مرد بر زن را بازتولید می‌کند. مثلاً یکی از قوانین اسلامی بسیار شناخته‌شده در اسلام حق گرفتن چند همسر به شرط رعایت عدالت میان آنان است. این مسئله حتی اگر به زن محورترین شکل ممکن هم خوانده شود اگر مبتنی بر فرض رعایت عدالت شوهر نسبت به زن باشد و مبتنی بر این فرض باید باشد که زن عدالت شوهر را مورد قضاوت قرار دهد، باز هم سروری مرد بر زن را بازتولید می‌کند (۶۸-۶۹).

در یک سری از مقالات نویسندگان زنان، مباحثی همچون حق زنان برای به دست آوردن برخی حرفه‌ها همچون قضاوت را به پیش کشیده و در برخی به مسئله کتک زدن زنان پرداخته‌اند که مبتنی بر تفاسیر پذیرفته‌شده از قرآن است. یکی از نویسندگان بعد از استدلال‌های گوناگون برای رد این مسئله، می‌گوید که این آیات برای آن زمان و آن مکان بوده و همچنین نمی‌توان از آن‌ها نتایج هنجاری و اخلاقی بیرون کشید. این نویسنده شیوه رایج در تفسیر آیات و استنتاج اخلاقی از آیات قرآنی را به چالش می‌کشد و اذعان می‌دارد که آیات زمینه‌ای تاریخی دارند و برای اینجا و اکنون نیستند. از این رو نویسندگان با بسط دامنه برابری میان زنان و مردان، به مسئله حق زن پیرامون به دست آوردن مقام اجتهاد، قضاوت، عضویت در شورای نگهبان، فرماندهی نیروهای مسلح، حاکم یا فقیه و دیگر مناصب مهم را پیش کشیدند.

نجم‌آبادی معتقد است، فضای جدید عمومی به‌دست‌آمده برای تفسیر متون شرعی، از نتایج ناخواستهٔ دکترین امام خمینی در حاکمیت فقه است که در قانون اساسی جدید ایران ظهور یافت. چون هر شهروندی حق دارد، قانون اساسی‌ای را که برگرفته از این متون فقهی و شرعی‌اند، مورد بازبینی و تفسیر قرار دهد، زنان نیز در مسند مفسر نشسته و نوید آن می‌رود که آینده دموکراتیزاسیون سیاسی ایران امری مردانه نماند. در قلب رویکرد اصلاحی زنان، مرکززدایی رادیکال از روحانیت به‌عنوان تنها منبع تفسیر قرار دارد (۶۸-۷۱).

زنان و فمینیسم

زنان ایرانی (چه اسلامی و چه سکولار) عموماً محافظه‌کارانه با فمینیسم مرزبندی خود را مشخص کرده و از آن فاصله می‌گرفتند. اما مجله زنان آشکارا وابستگی خود را به فمینیسم ابراز می‌کرد. در شماره‌های مختلف مطالبی از گیلمن، ویرجینیا وولف و یا سوزان فالودی در دفاع از فمینیسم منتشر می‌کرد؛ و در تلاش بود با در هم‌شکستن رویکرد محافظه‌کارانه و غرب‌هراس غالب میان فمینیسم غربی و زنان مسلمان رابطه برقرار کند. همچنین زنان، دوتایی دیگری را در هم می‌شکنند: زنان داخل ایران و زنانی که بعد از انقلاب مجبور به مهاجرت شدند.

فمینیسم، سکولاریسم و اسلام

درنهایت «زنان» دوتایی زنان مسلمان و سکولار حاضر در داخل ایران را نیز از میان می‌برد. مجله زنان با انتشار اشعار فروغ فرخزاد، نه تنها آغوش خود را به زنان غیرمسلمان و سکولار بلکه زنان سکولاری که در دهه‌های پیشین می‌زیستند نیز باز کرد. شهلا شرکت، مدیرمسئول ماهنامه زنان، نوشته‌های خود را با اشعار وی در هم می‌آمیخت و از استعاره‌هایی بهره می‌برد که به اشعار وی ارجاع داشتند. خصوصاً شعر معروف وی با عنوان تولدی دیگر. این مسئله با انتقادات زیادی از جانب افرادی همچون اسدالله بادامچیان و ناصر حق‌جو مواجه شد. حمله این دو به «ماهنامه‌ی زنان» نشان از ترسی ایدئولوژیکی دارد. ترسی که از جابجایی شرق با غرب، اسلام با مدرنیسم، فمینیسم با فرهنگ اصیل اسلامی، نشأت می‌گیرد. دوتایی‌هایی که در نفی یکدیگر شکل‌بندی می‌شوند. به نظر بدیهی می‌رسد که فمینیسم ایرانی از غرب نشأت گرفته باشد، اما نجم‌آبادی استدلال می‌کند که زنان ایرانی مقلد نابینا نبوده و کورکورانه از غرب پیروی نکردند. آن‌ها ندای خود را در دفاع از حقوق زنان سر دادند و از هرگونه موقعیت در دسترس‌شان برای ابداع گفتمانی زن-سازگار [۳] دریغ نوزیدند. زمانی که به پیشرفت‌های زنان در دیگر کشورها (نه تنها آمریکا و اروپا، بلکه چین، هند، ژاپن و امپراتوری عثمانی) نظر می‌افکندند، کورکورانه از آنان تقلید نمی‌کردند (۷۲-۷۵).

نجم‌آبادی در ادامه به آنچه در مقاله پیشین از آن سخن گفت، یعنی شکاف میان فمینیست‌های سکولار و مذهبی که ریشه‌های آن به عصر مشروطه بازمی‌گردد، می‌پردازد تا درنهایت به نقش رویکردهایی که در مجله زنان یافت می‌شود، در ترمیم این اختلافات اشاره کند. شکاف میان زنان

مدرنیست و سنتی که از قرن نوزدهم بخش مهمی از گفتمان‌های مدرنیستی و ضد‌مدرنیستی بود در دوره پهلوی، به مقوله‌هایی نافی یکدیگر بدل شد. این مسئله با مجموعه‌ای از سیاست‌های رضاشاه آغاز شد. در دهه ۱۳۰۰، تأسیس کانون بانوان زیر نظر وزارت فرهنگ و هم‌چنین بسته شدن تمام روزنامه‌ها و سازمان‌های مستقل زنان، تلاشی بود تا تمام مسائل مربوط به حقوق زنان تحت نظارت دولت درآید. این مسئله با قانون کشف حجاب اجباری در اوایل دهه ۱۳۰۰ همراه شد.

افخمی می‌گوید: «واقعیت این است که مدرن شدن دولت در جامعه‌ای سنتی باعث شکل‌گیری جنبش زنان می‌شود و بدون حمایت دولت و سازمان‌های سیاسی آن، حقوق زنان غیرقابل دستیابی است و مدل آلترناتیو دیگری به جز این برای رسیدن به اهداف وجود ندارد».

باردیگر در دهه ۱۳۰۰، ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ دولت پهلوی تمامی امکانات حرکت مستقل زنان را مسدود و «مسئله زنان» را تحت سیاست‌های دولت تعریف کرد. در هر دوره روحانیون، در پاسخ به این حرکت هرگونه تغییر در وضعیت اجتماعی زنان را غیر اسلامی، نامشروع و فسادآمیز می‌دانستند که دولت مسئول آن است، تعبیر می‌کردند. از این رو دولت مدرن مد نظر افخمی و روحانیت شیعی همچون دو حوزه اقتدار شکل‌بندی، اسلام و فمینیسم در نفی یکدیگر صورت‌بندی شدند. این مسئله، تصور فمینیسم اسلامی را ناممکن می‌کرد.

ظهور «زنان»، همچون گسستی تاریخی از گذشته، دامنه تفسیر اسلام را بر روی غیرمسلمانان گشود و از این رو «زنان» فضایی تازه برای گفتگو میان

فعالان زنِ مسلمان و فمینیست‌های اصلاح‌طلب و سکولار گشود. «زنان» از رویکردهای تفسیری بهره می‌برد که سابقاً فمینیست‌های مسیحی و یهودی برای بازتفسیر عهد عتیق و جدید استفاده می‌کردند. این ماهنامه مرزهای سکولار و اسلامی را به طرز جسورانه‌ای از هم گسیخت: با انعکاس طنین صدای ویرجینیا وولف، گیلمن، دوبرووار و فالودی در کنار آیات قرآنی، متون زرتشتی، نوشته‌های عطار. غرب و شرق در زبانی ترکیبی از این طریق سخن گفتند (۷۵-۷۷).

Najmabadi, A. (۱۹۹۸). Feminism in an Islamic Republic. Islam, Gender and Social Change. Yvonne Haddad and John Esposito, eds, ۵۹-۸۴

Najmabadi, A. (۲۰۰۰). (Un) veiling feminism. Social Text, ۱۸(۳), ۲۹-۴۵

Najmabadi, A. (۲۰۰۵). " Epilogue: Feminism and Its Burden of Birth" in Women with mustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity. University of California Press.

[1] woman as culture

[2] woman-friendly

[3] female-friendly