Managment Center of the IRI Women's Seminaries
Women and Family Research Institute

quarterly Journal Of
Gender And Family Studies

The narrative of women activists in Kurdistan about revolutionary activism

Zahra Davarpanah*, Assistant Professor, Department of Theoretical Studies, Women and Family Research Institute, Qom, Iran. (aaz.davar@gmail.com)

Farzaneh Sadat Bateni, MA in Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. (womenandpolitics1403@gmail.com)

Article Info

Date received: 13/11/1404
Date confirmed: 14/07/1405

Revolutionary woman, resistive modernity, sincerity (ikhlāṣ), emulation (iqtidā), Taha Abdurrahman.

Extended Abstract

Introduction

Numerous studies have been conducted on the presence of women in the Islamic Revolution, and most of these studies begin by emphasizing the prominent role of women in the victory of the Revolution. However, after this point of commonality, the paths of interpretation diverge from one another. The difference lies not only in explaining the causes and contexts of women's presence but also manifests itself in evaluating the meaning of this presence and its relationship to the political and social destiny of Iranian women after the Revolution. Thus, the central problem is how women's revolutionary activism should be understood and what meaning it held from the perspective of the revolutionary women themselves. Judging whether the Islamic Revolution was a step forward for Iranian women, a regression, stagnation, or a broken promise is impossible without understanding the desires of the women who were actively present in this event.

The present study seeks to reconstruct the semantic horizon of these women's activism by accompanying the narrative of revolutionary women and their memories. Employing the theoretical framework of Taha Abdurrahman and applying it to the interviews conducted by the Office of the Cultural Front of the Islamic Revolution with a number of revolutionary and active women during the years of the Islamic Revolution and thereafter in Kurdistan, this study seeks to answer the question of what revolutionary women wanted, how they formulated their activities, and whether in subsequent evaluations they remain committed to that understanding and those revolutionary actions or judge them differently. This study does not aim to offer a generalizable judgment about all revolutionary women of Iran; rather, it seeks to reconstruct, through the oral history narratives of a specific sample, the semantic horizon and the logic of action of a segment of revolutionary women active in Kurdistan.

The present study was conducted with a qualitative approach and using the method of thematic analysis. The text used in this analysis consists of the conversations of the Office of the Cultural Front of the Islamic Revolution in Isfahan with 11 revolutionary and active women in Kurdistan Province, during the peak of internal conflicts and the onslaught of counter-revolutionary forces on that region.

The main themes extracted are as follows: the third way of the revolutionary woman, duty-centeredness, faithful awareness and sustainable satisfaction, unifying monotheism, connection with the leadership, and comprehensive personality.

It should be explained that the women's desire for change manifested itself in the form of redefining the social role of the Muslim woman and creating a new model of religious and social activism. In her understanding of politics, revolutionary activity, assistance in supporting the fronts, relief work, marriage, childbearing, entry into occupational fields—particularly teaching—and cultural activities, and later in the era of the establishment of the Islamic Republic and the strengthening of official structures, in her effort to fill gaps and shoulder burdens, the revolutionary woman always acts in accordance with "duty" (taklīf). The concept of "duty" was derived from the multiplication of the Imam's command by time and situation and had no boundary or limitation. Duty is a sincere matter, free from individual and material self-interest, and at the same time in a firm relationship with the person. Therefore, it liberates her both from gender custom as an external constraint and from personal passivity as an internal constraint.

"Unifying monotheism" (tawḥīd) at the level of lived experience manifests itself in the manner in which the domains of life sit together: home and society, motherhood and struggle, religiosity and politics, emotion and responsibility. From this perspective, monotheism does not remain an abstract concept and in practice becomes an organizing principle that transforms the dispersion of roles into a unity of meaning and integrates individual wills with one another. Consequently, the woman's political action on the outside does not arise from inner erosion or identity crisis; it arises from a coherence that gathers the various domains of life into a single meaningful whole.

As a result, the revolutionary woman, relying on the God-centered discourse of the Islamic Revolution, transcends the gender distinctions intended by the West-stricken Pahlavi discourse and the inefficiency that afflicted tradition as a result of vulgar and coercive modernization. Instead of remaining and choosing either the Western or the Eastern past, she innovates and combines renewal with loyalty to heritage. While considering herself

subject to the Imam, she is independent, willful, and choosing; while fulfilling family roles, she is concerned with her own progress and development in a lofty and spiritual sense, and not merely a worldly one.

مطالعات جنسیت و خانواده

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران
پژوهشکده زن و خانواده

روایت زنان فعال در کردستان از کنشگری انقلابی

زهرا داورپناه*
استادیار گروه مطالعات نظری پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران
aaz.davar@gmail.com
فرزانه سادات باطنی
کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران
womenandpolitics1403@gmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳
تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۷/۱۴

زن انقلابی،
تجدد مقاومتی،
اخلاص،
اقتدا،
طه عبدالرحمن.

چکیده

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از چارچوب نظری طه عبدالرحمن، فیلسوف مسلمان معاصر و کاربست آن در تحلیل مصاحبه‌های دفتر مطالعات جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی با ده تن از زنان انقلابی فعال در سال‌های انقلاب و پس از آن در کردستان می‌کوشد دریافت ایشان از کنشگری سیاسی خود را مفهوم‌شناسی کند. یافته‌های استخراج‌شده از تاریخ شفاهی این زنان نشان می‌دهد آنان کنشگری سیاسی خود را نه در چارچوب الگوی «سوژهٔ سیاسی» در گفتمان فمینیستی، بلکه ذیل مفاهیمی همچون اخلاص، ایمان، روحانیت، رحمانیت و اقتدا دریافت می‌کردند که با هردوی الگوهای غربی و سنتی متفاوت است. این صورت از کنشگری مصداقی از «تجدد مقاومتی» است که طه عبدالرحمن بهترین نمونهٔ آن را در جنبش حزب‌الله لبنان ترسیم می‌کند و آن را به عنوان نوعی ابداع به دغدغه‌مندان پیشرفت در جوامع اسلامی توصیه می‌کند. بدین‌ترتیب زن انقلاب اسلامی ایران فاعلی تاریخی است که در نسبت میان ایمان، اجتماع و تاریخ، شکلی بدیع از حضور اجتماعی را پدیدار می‌کند و درعین‌حال گرفتار مدرنیته و آفت‌های آن در پیشرفت نمی‌شود.

مقدمه

قرن بیستم سرشار از انقلاب‌ها و جنبش‌های متعدد برای دموکراسی یا آرمان‌های سوسیالیستی بود. در چنین فضایی، انقلاب ایران نه‌تنها به دلیل طرح اسلام به عنوان نیرویی سوم در جهان، بلکه به دلیل ماهیت متفاوت فعالیت‌های آن نسبت به جریان‌های حزبی، مدنی و حتی شبه‌نظامی در بلوک اسلامی، پدیده‌ای نامنتظر و غریبه قلمداد می‌شد. انقلاب ایران به عنوان آخرین انقلاب قرن بیستم، با ماه‌ها تظاهرات و فعالیت‌های متنوع نشان داد اسلام می‌تواند زبان سیاسی تازه‌ای داشته باشد و جمهوری دینی خاصی را معرفی کند که هم دارای بسیاری از اوصاف جمهوری‌های مدرن است و هم بر مضامین اسلامی تأکید دارد (رایت، ۱۳۸۲: ۲۹-۳۲). ازاین‌رو این پدیده از جهات گوناگون بررسی شده است. یکی از نکات مورد توجه دراین‌میان نسبت زنان و انقلاب اسلامی است. این توجه تنها ناظر به طرح مسئلهٔ زنان در پژوهش‌های دهه‌های اخیر نیست؛ بلکه حضور پررنگ زنان در انقلاب اسلامی - بر خلاف کلیشهٔ رایج «زن مسلمان غیرسیاسی و درون‌پرده» - امری خلاف باورهای عامیانه و علمی ناظران بود و برخی آن را سرآغاز تحولی اساسی در روابط جنسیتی در ایران برشمرده‌اند؛ چنان‌که صبا محمود می‌گوید: رابطهٔ دیرین و پرتنش غرب و اسلام در نگرش فمینیسم به زنان فعال جنبش‌های اسلام‌گرا تجلی می‌یابد و سبب نوعی سوءظن و موضع انکاری می‌شود. گویی از پیش معلوم است که زنان به سبب فرودستی همیشگی‌شان و به‌ویژه در اوضاع فقر و بی‌سوادی، از امری حمایت می‌کنند که ظاهراً بر خلاف منافع آنهاست؛ اما نکته اینجاست که بسیاری از این زنان از طبقات بالای اجتماعی، از حیث مالی متوسط و باسواد هستند؛ موضوعی که تحلیلگران را بر می‌آشوبد (محمود، ۱٤۰٤: ۱۱).

به‌تدریج تلاش برای ترسیم چهره‌ای واقع‌گرایانه از زن مسلمان رونق گرفت؛ برای نمونه لیلا ابولقود در آثار مردم‌نگارانهٔ خود دربارهٔ قبیلهٔ بدوی اولادعلی، ضمن تحلیل اشعار زنان به عنوان نوعی اعتراض علیه سلطهٔ مردانه، این پرسش را مطرح کرد که چگونه می‌توان بدون انتساب نابجای صورت‌های نامربوط آگاهی یا سیاست به زنان، مقاومت آنان را به رسمیت شناخت؟ او دریافت که ذهنیتی انباشته از پیش‌فرض‌های فمینیستی دارد و کوشید با مشاهده و توصیف قوم‌نگارانهٔ زنان غرب آسیا - به‌ویژه در قبایل بادیه‌نشین و دورتر از مدرنیته - به فهمی دقیق‌تر دست یابد (همان: ۲۷). همچنین یکی از مهم‌ترین دستاوردهای منتسب به صبا محمود، صورت‌بندی تازه‌ای از سوژگی زنان مسلمان مصر است.

به‌رغم حجم بالای آثار نوشته‌شده دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران، این بازاندیشی نسبت به چگونگی ترسیم عاملیت زنان مسلمان دربارهٔ زن انقلابی کمتر مشاهده می‌شود. بیشتر آثار همدل

با انقلاب و جمهوری اسلامی به توصیف کمّی حضور و مشارکت زنان یا مقاطع تاریخی این امر و بزرگداشت آن می‌پردازند. از سوی دیگر آثار انتقادی یا مخالف - بسته به حوزهٔ مطالعاتی پژوهشگر - از مسیری کمابیش مشابه عبور می‌کنند؛ برای نمونه فاطمه صادقی یا آصف بیات، حضور زنان در انقلاب را مورد سوءاستفاده یا دست‌کم تغافل رهبران انقلاب می‌شمارند که پس از پیروزی از سوی حاکمیت حمایت نشد (صادقی، ۲۰۱۱م: ۷۵).

بدین‌ترتیب در عین کثرت پژوهش‌ها دربارهٔ زنان انقلابی ایران، به نظر می‌رسد همچنان جای نگارش آثار مبتنی بر دیدگاه خود کنشگران خالی است.

بیان مسئله

چنان‌که اشاره شد، هرچند دربارهٔ حضور زنان در انقلاب اسلامی، پژوهش‌های فراوانی انجام شده و اغلب این پژوهش‌ها نیز با تأکید بر نقش پررنگ زنان در پیروزی انقلاب آغاز می‌شوند؛ اما پس از این نقطهٔ اشتراک، مسیر تفسیرها از یکدیگر جدا می‌شود. تفاوت تنها در تبیین علل و زمینه‌های حضور زنان نیست؛ بلکه در ارزیابی معنای این حضور و نسبت آن با سرنوشت سیاسی و اجتماعی زنان ایرانی پس از انقلاب نیز خود را نشان می‌دهد. بدین‌ترتیب مسئلهٔ اصلی آن است که کنش انقلابی زنان چگونه باید فهم شود و از نگاه خودِ زنان انقلابی، چه معنایی داشته است؛ زیرا پرسش مغفول این است ک خود این زنان از کنش‌های خود چه فهمی داشتند، چه می‌خواستند و چگونه آن را روایت می‌کردند.

این پرسش از آن حیث اهمیت دارد که پاسخ به آن می‌تواند ارزیابی ما از خودِ انقلاب اسلامی را نیز تحت تأثیر قرار دهد؛ زیرا داوری دربارهٔ اینکه انقلاب اسلامی برای زنان ایرانی پیشروی بوده است یا عقب‌گرد یا رکود و خلف وعده، بدون فهم خواست، تلقی و خودفهمیِ زنانی که در این رخداد تاریخی حضور فعال داشته‌اند، ممکن نیست.

از این دیدگاه، تاریخ اجتماعی زن انقلابی نه از خلال مفروض گرفتن مفاهیم آماده، بلکه از راه رجوع به روایت خودِ زنان و بازسازی افق معنایی کنش آنان قابل فهم می‌شود. اهمیت این مسئله را می‌توان در نوع رویارویی ناظران و کارگزاران حکومت پهلوی با زنان و جوانان مذهبی در سال‌های پیش از انقلاب نیز مشاهده کرد. احسان نراقی در کتاب خاطرات خود با عنوان از کاخ شاه تا زندان اوین می‌نویسد: محمدرضا شاه که از شنیدن تحصیلات علاقه‌مندان به امام خمینی در فرانسه بسیار متعجب بود، در گفت‌وگویی از او پرسید: «چطور با تحصیلاتی در جامعه‌شناسی مدرن می‌توان طرفدار خمینی شد؟ آنها چه می‌خواهند؟ پیشرفت یا بازگشت به عقب؟» (نراقی، ۱۳۷۳: ۷۹). همین حیرت در گزارش سال ۱۳۵۵ در نوشته‌های اسدالله علم دربارهٔ دختران دانشجو نیز

بازنمایی شده است. او در یادداشتی از مشاهدهٔ فراوان دختران چادری در دانشگاه پهلوی سخن می‌گوید و شگفتی و خشم شاه را از این «ارتجاع» ثبت می‌کند (علم، ۱۳۸۶: ۶۶)؛ زیرا حتی در واپسین سال‌های حکومت پهلوی، ظهور زن مذهبیِ تحصیل‌کرده و فعال سیاسی همچنان در افق فهم رسمی حکومت نمی‌گنجید و در قالب پرسش‌هایی از سنخ «پیشرفت یا بازگشت به عقب» صورت‌بندی می‌شد.

پژوهش حاضر می‌کوشد به واسطهٔ همراهی با روایت زنان انقلابی و خاطرات ایشان، افق معنایی کنش آنان را بازسازی کند. این پژوهش با بهره‌گیری از چارچوب نظری طه عبدالرحمن و کاربست آن بر مصاحبه‌های دفتر مطالعات جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی با شماری از زنان انقلابی و فعال در سال‌های انقلاب اسلامی و پس از آن در کردستان، در پی پاسخ به این پرسش است که زنان انقلابی چه می‌خواستند، فعالیت‌های خود را چگونه صورت‌بندی می‌کردند و آیا در ارزیابی‌های بعدی، همچنان به آن برداشت و اقدامات انقلابی، متعهد مانده‌اند یا آنها را به گونه‌ای دیگر قضاوت می‌کنند. روشن است که این پژوهش در پی دادن حکمی تعمیم‌پذیر دربارهٔ همهٔ زنان انقلابی ایران نیست؛ بلکه می‌کوشد از خلال روایت‌های تاریخ شفاهیِ یک نمونهٔ مشخص، افق معنایی و منطق کنش بخشی از زنان انقلابی فعال در کردستان را بازسازی کند.

چارچوب روش‌شناختی

پژوهش حاضر با رویکردی کیفی و به روش تحلیل مضمون انجام شده است. در روش تحلیل مضمون استقرایی، نخست با کمک کدگذاری متن دسته‌بندی می‌شود و در گام بعدی، متناظر با هستهٔ معنایی، مضمون سازمان‌دهنده و فراگیر (خوشه) مشخص شده، مقوله‌های اصلی استخراج می‌شود (شیخ‌زاده و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵۱). متن مورد استفاده در این تحلیل، گفت‌وگوهای دفتر مطالعات جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی اصفهان با ده تن از زنان انقلابی و فعال در استان کردستان در زمان اوج درگیری‌های داخلی و هجوم ضدانقلاب به آن منطقه بوده است. کنشگری این بانوان از قبل انقلاب آغاز شده و در موقعیت بحران پساانقلاب به اوج خود رسیده است. اسامی این بانوان به شرح ذیل است:

پروانه کرمی، فاطمه حاج‌باقری، شهناز آقایی، طاهره کاظمی، مهناز احمدی، زهرا دلالی، شهناز محققیان، ایران الهی نجف‌آبادی، عاطفه کچویی، مهری صغیرا.

برخی از آنان از آغاز رویدادها و سال ۱۳۵۹ و برخی در سال‌های بعدتر، درنهایت تا سال ۱۳۶۱ به شهرهای گوناگون ازجمله سنندج، بوکان و بانه رفته‌اند. اغلب ایشان در قامت معلّم و گاه پرستار در کردستان فعالیت می‌کردند و البته برخی همچون شهناز محققیان و فاطمه جوادی، زنان

خانه‌دار بودند که همراه همسران خود به کردستان می‌روند؛ ولی در آنجا فعالیت‌هایی دارند. طول مدت اقامت ایشان نیز متفاوت – از یک تا دوازده سال – بوده است. همهٔ آنها جوان و در حدود بیست تا سی‌ساله بوده و اغلب در حدود بیست سال سن داشته‌اند.

مقوله‌بندی این متون به روش دستی انجام شد و در حدود ۱۰۹ مضمون پایه یا اصلی در ۱۷۰ صفحه استخراج شد. در ادامه با استفاده و الهام از ادبیات طه عبدالرحمن می‌کوشیم این مضامین را به گونه‌ای سازمان‌دهی و واکاوی کنیم که بتوان نوآوری‌های زن انقلابی را بیشتر نمودار کرد.

پیشینهٔ تحقیق

به‌طورکلی پژوهش‌های مربوط به زنان و انقلاب اسلامی ایران را می‌توان در چند دسته جای داد: دستهٔ نخست آثاری هستند که به گردآوری و انتشار تاریخ شفاهی و خاطرات زنان انقلابی پرداخته‌اند. آثاری مانند تاریخ زنان مبارز به کوشش فائزه توکلی (۱۳۹۹) و تاریخ شفاهی مبارزات سیاسی زنان مسلمان (۴۲-۵۷) اثر اعظم مرادحاصلی خامنه (۱۳۸۶) با ثبت روایت‌های زنان، بخشی از تجربهٔ زیستهٔ آنان را در جریان انقلاب مستند کرده‌اند. در سال‌های اخیر نیز انتشار مجموعه‌هایی همچون ما هم بودیم: انقلاب اسلامی به روایت زنان هرمزگان، انقلاب اسلامی به روایت زنان چهارمحال و بختیاری و خاطرات زنان مبارزی همچون مرضیه حدیدچی (دباغ)، مریم بهروزی، طاهره غیوران و فاطمه جوشی بر غنای منابع تاریخ شفاهی افزوده است. بااین‌حال بخش عمدهٔ این آثار بر ثبت و انتشار روایت‌ها متمرکز بوده است. پژوهش حاضر می‌کوشد از این مرحله عبور کند و به تحلیل مفهومی و نظری آنها بپردازد.

دستهٔ دوم پژوهش‌هایی هستند که با رویکردی تحلیلی، تجربهٔ زنان انقلابی را موضوع مطالعه قرار داده‌اند. آثاری مانند هم رومی و هم زنگی نوشتهٔ نیازی و جعفری (۱۴۰۳)و سوژهٔ زن مبارز و تناقضات نقشی در جریان انقلاب اثر شیخ‌الاسلام‌زاده (۱۴۰۱) از خلال روایت زنان به تحلیل نسبت میان نقش‌های خانوادگی و اجتماعی، انگیزه‌های حضور در انقلاب و چگونگی مدیریت تعارض‌های نقشی پرداخته‌اند. به‌ویژه زهرا شیخ‌الاسلام‌زاده در کتاب خود، مفهوم «تکلیف‌مداری» را به عنوان یکی از مهم‌ترین دال‌های کنش زنان انقلابی برجسته می‌کند که از حیث تحلیلی با مسئلهٔ پژوهش حاضر ارتباط دارد. درعین‌حال این آثار بر اساس نگاه بیرونی به تحلیل و داوری می‌پردازند و از معنای ذهنی کنشگر انقلابی فاصله می‌گیرند. این مقاله بر خلاف آثار بادشده می‌کوشد ارزیابی را نیز از خود کنشگر دریافت کند.

در کنار این آثار، شماری از پژوهشگران مطالعات زنان، مشارکت زنان ایرانی در انقلاب اسلامی را از دیدگاه جنسیت، قدرت، دولت و مقاومت بررسی کرده‌اند؛ برای نمونه فاطمه صادقی

در کتاب جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران (۱۳۹۳)، عاملیت زنان را در نسبت با ساختار قدرت و فرایندهای مدرن شدن در دورهٔ پهلوی اول واکاوی می‌کند و در کتاب زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب (۲۰۱۱م) به آسیب‌شناسی این روند در خلال انقلاب اسلامی و پس از آن می‌پردازد. کتاب زنان و سیاست در جمهوری اسلامی ایران، کنش، واکنش، تداوم اثر صنم وکیل[1] (۲۰۱۱م) یا زنان، قدرت و سیاست در ایران قرن بیست‌ویکم نوشتهٔ الهه رستمی و تارا پاوی[2] (۲۰۱۲م) و بیشتر آثار غربی دربارهٔ زنان و انقلاب اسلامی از این سنخ و متمرکز بر نقد ساختارهای سیاسی و جنسیتی پس از انقلاب هستند و به فهم معنای کنش زنان انقلابی التفات ندارند. مواردی هم که به زنان کنشگر ارجاع می‌یابد، عمدتاً زنان مخالف انقلاب یا جمهوری اسلامی هستند. پژوهش حاضر با پیش‌فرض‌های آثار فوق دربارهٔ اسلام، اسلام سیاسی و زن انقلابی به مثابه فرد فریفته‌شده به آگاهی کاذب و متأثر از ایدئولوژی پدرسالاری شکل نگرفته و در مقابل، با فرض آگاهی و عاملیت زنان انقلابی طراحی شده است.

همچنین در ادبیات بین‌المللی مطالعات زنان، پژوهشگرانی همچون صبا محمود و لیلا ابولقود با نقد قرائت‌های رایج از عاملیت زنان مسلمان، نشان داده‌اند کنش زنان دین‌دار را نمی‌توان صرفاً با مفاهیم متعارف آزادی یا مقاومت توضیح داد؛ بلکه باید آن را در افق معنایی و اخلاقی خود آنان فهم کرد. این رویکرد زمینهٔ نظری مناسبی برای مطالعهٔ روایت زنان انقلابی ایران نیز فراهم می‌آورد. درعین‌حال ذیل گفتمان پسامدرن است که این مقاله از آن فاصله دارد.

مرور این پیشینه نشان می‌دهد اگرچه پژوهش‌های موجود سهم مهمی در ثبت خاطرات زنان، تحلیل نقش اجتماعی آنان یا بررسی نسبت زنان با ساختار قدرت داشته‌اند؛ اما کمتر پژوهشی روایت‌های تاریخ شفاهی زنان انقلابی را با بهره‌گیری از یک چارچوب فلسفی - اخلاقی تحلیل کرده و از خلال آن به مفهوم‌پردازی دربارهٔ «زن انقلابی» به مثابه فاعل تاریخی پرداخته است. نوآوری پژوهش حاضر حاصل این تمایزها و درعین‌حال با التفات به پژوهش‌های فوق است.

ادبیات نظری

طه عبدالرحمن اندیشمند نامدار مراکشی آرزوی تأسیس فلسفه‌ای از آن خود را برای مسلمانان دارد

1. Vakil, Sanam. (2011). Women and Politics in the Islamic Republic Of Iran, Action and Reaction, Continuum.

2. Rostami-Povey, Elaheh & Tara Povey (2012) *Women, Power and Politics in 21st Century Iran.* Routledge.

و از غرق شدن در اندیشه‌های غربی و شیفتگی برخی فلاسفه به آن گلایه می‌کند. عبدالرحمن میراث ایمانی و اخلاقی اسلام را بسیار جدی و محترم می‌شمارد و امیدوار است بتوان با رجوع به این تراث و با ادعای حق نسبت به داشتن فلسفه‌ای عربی یا اسلامی، نظام نوی طراحی کرد و حتی گاه آن را «فلسفهٔ مقاومت» می‌نامد (عبدالرحمن، ۲۰۰۷م: ۵۳). نتیجهٔ این نگرش در رویکرد و موضع انتقادی او در خصوص مدرنیته و امید به مدرنیتهٔ اسلامی ظاهر می‌شود که به باور او به بهترین شکل در جنبش حزب‌الله لبنان تمثل یافته است. کتاب الحداثة و المقاومة به شرح تفصیلی چیستی مدرنیته و درنهایت تفاوت نسخهٔ غربی آن با رویکردهای نوآورانه در جریان‌های اسلام‌گرایی همچون حزب‌الله پرداخته است.

البته طه عبدالرحمن در بسیاری از آثار خود در باب مدرنیته به عنوان جان‌مایهٔ غرب معاصر و ریشهٔ مشکلات مسلمانان سخن گفته است. نه‌تنها کتاب مدرنیته و مقاومت (۲۰۰۷م) یا روح مدرنیته: مقدمه‌ای بر بنیان‌گذاری مدرنیته اسلامی (۲۰۰۶م)، بلکه آثار دیگر او دربارهٔ سکولاریسم و اخلاق نیز در کار توصیف و نقد مدرنیتهٔ غربی است. به نظر او غالباً تصور می‌شود مدرنیته (الحداثة) پدیده‌ای غربی و شامل دستاوردهای غرب است و در مقابل آن اعراب و مسلمانان بر سنت‌های عقب‌ماندهٔ خود تأکید دارند و در برابر تجدد، «مقاومت» می‌کنند. حال‌آنکه مدرنیته امری عام است و متناسب با فرهنگ‌ها و ملل مختلف به شکل‌های گوناگون ظهور می‌یابد. ولی چگونه می‌توان مدرنیته را که در پیوند تنگاتنگ با غرب است، امری عام قلمداد کرد؟

مسیری که عبدالرحمن برای رسیدن به این نتیجه طی می‌کند، تمایز قائل شدن میان روح و تحقق تاریخی مدرنیته است (عبدالرحمن، ۲۰۰۷م: ۲۳). این الگوی مواجهه، سابقهٔ زیادی در میان متفکران و اندیشوران غربی نیز دارد. ما با کمک ویژگی‌های صورت‌بندی‌شده در این کتاب و چارچوب فکری عبدالرحمن می‌کوشیم زن ایرانی حاضر در انقلاب اسلامی را به مثابه یک مقاومت نو بررسی کنیم؛ به بیان دیگر این پژوهش فرض می‌کند زن انقلابی ایرانی، مشابه با حزب‌الله لبنان در دیدگاه عبدالرحمن، عبور از دوگانهٔ زن سنتی گذشته و نیز زن غربی مدرن بود و به مثابه یک زایش نو در ایران معاصر ظهور کرد. ولی اصطلاحات طه عبدالرحمن در قاب‌بندی این کنشگری و عاملیت زنانه، غیرفمینیستی استفاده خواهد شد.

عناصر اصلی مدرنیته در نظر عبدالرحمن متعدد است؛ ولی اصلی‌ترین آن، بداعت یا خلاقیت است. در نظر عبدالرحمن، عمل فقط زمانی بدیع است که انسان را به درجه‌ای بالاتر برساند؛ اما اگر او را به رتبه‌ای پایین‌تر برساند، دیگر خلاقیت نیست؛ بلکه نوآوری بی‌اساس است. بنابراین خلاقیت شرط کافی برای تحقق مدرنیته است؛ یعنی هرجا خلاقیت وجود داشته باشد، آنجا

مدرنیته نیز حضور دارد. پس اگر فرض کنیم حرکتی مانند مقاومت اسلامی لبنان یا انقلاب اسلامی از نگاه ما، اقدامات خلاقانه‌ای انجام می‌دهد، هرچند در نگاه بسیط، «مقاومت» نامیده می‌شود، در اصل باید آن را یک عمل مدرن قلمداد کنیم؛ حتی اگر آن مقاومت خود به مدرنیته معترض باشد (همان: ۱۴). به غیر از اصل نوآوری، طه عبدالرحمن به اصول دیگری از مدرنیته نیز اشاره می‌کند که به علت انحراف در مدرنیتهٔ غربی، درست فرض نشده است. طه عبدالرحمن رفع این انحرافات را با ارزش‌های اسلامی همراه می‌داند و معتقد است چنانچه اصول و ارزش‌های اسلامی رعایت شود، جریان مدرنیته که به دنبال نوآوری است، به گمراهی کشیده نخواهد شد (ر.ک: همان: ۲۷-۳۲). در جدول ذیل این آفت‌ها و ارزش‌های اسلامی مقابل و متناظر با آنها ارائه می‌شود:

آفت‌های مدرنیته	ارزش متناظر آن در اسلام
اصل استقلال (رهایی از دین)	اخلاص (استقلال از قیود درونی و بیرونی توأمان)
پیشروی خطی (جدایی از میراث و گذشته)	کمال (پیش رفتن در پیوند با میراث)
عقل ابزاری (محدود به وسایل و تکنیک‌ها)	ایمان (عقلانیت در پیوند با باطن)
تفکیک (جدایی ساحت‌های زندگی)	تکامل (ارتباط و هماهنگی تمام اجزا در کل)
مادی‌گرایی (شمول یک‌طرفه)	روحانیت (کانون ارتباط‌دهنده میان ارزش‌های دیگر و ارتقادهندهٔ آنها)
فردگرایی (رفع نیازهای شخصی و منافع)	رحمت (پیوند و حضور عاطفی در جمع با هدف کمال انسانیت)

افزون بر شاخص‌های طرح‌شده، مقولهٔ اقتدا به عالِم دینی نیز در شکل‌گیری جریانی نوآور در نگاه طه عبدالرحمن نقشی جدی دارد. چنان‌که اشاره شد، این شاخص‌ها از تطبیق شرایط حزب‌الله لبنان با شاخص‌های جریان نوآور در کتاب الحداثة و المقاومة استخراج شده است (همان: ۲۸). اکنون با به‌کارگیری این شاخص‌ها به بررسی روایت زنان فعال در کردستان از کنشگری خود خواهیم پرداخت.

یافته‌های پژوهش

داده‌های حاصل از مصاحبه‌های تاریخ شفاهی، پس از کدگذاری و تحلیل مضمون، در قالب مضامین اصلی و فرعی سازمان‌دهی شد. در این بخش، یافته‌های پژوهش بر اساس مفاهیم پیشنهادی طه عبدالرحمن ارائه و تفسیر می‌شود تا چگونگی شکل‌گیری مؤلفه‌های اصلی زن انقلابی از خلال روایت مشارکت‌کنندگان تبیین شود. در جدول ذیل به‌اختصار به مضمون اصلی، فرعی و شمار محدودی از کدهای اولیه اشاره شده است:

مضمون اصلی	مضمون فرعی	کد اولیه
راه سوم زن انقلابی	تحول‌خواهی، بازتعریف نقش اجتماعی زن،	حضور داوطلبانه در کردستان، مشارکت در آموزش و پشتیبانی، پذیرش مسئولیت اجتماعی، ایفای

	حضور فعال در عرصهٔ عمومی، عبور از دوگانهٔ سنت/ تجدد	هم‌زمان نقش خانوادگی و اجتماعی
تکلیف‌مداری	اخلاص، مسئولیت‌پذیری، انجام وظیفهٔ الهی، نفی منفعت شخصی	«برای رضای خدا آمدیم»، انجام تکلیف، بی‌اعتنایی به مزایای مادی، تحمل سختی‌ها، استمرار فعالیت
آگاهی مؤمنانه و رضایت پایدار	ایمان، رضایت از گذشته، یقین، امید	اظهار پشیمانی نکردن، دفاع از عملکرد گذشته، آرامش و رضایت از انتخاب، باور به درستی مسیر
توحید وحدت‌بخش	وحدت نقش‌ها، انسجام زندگی فردی و اجتماعی، پیوند خانواده و اجتماع، هم‌بستگی اجتماعی	جمع میان مادری و فعالیت اجتماعی، همراهی خانواده، پیوند دین‌داری و سیاست، همکاری جمعی
پیوند با رهبری و الگوی مرجع	اقتدا، اعتماد، هدایت، تبعیت آگاهانه	تبعیت از فرمان امام، ارجاع به سخنان امام، اعتماد به رهبر، جهت‌یابی کنش بر اساس ولایت
شخصیت جامع	انسجام هویتی، هماهنگی ایمان و عمل، استمرار شخصیت	نبود تعارض میان خانه و اجتماع، هماهنگی نقش‌های گوناگون، ثبات شخصیتی، تداوم ارزش‌ها در عرصه‌های گوناگون

۱. نوآوری: راه سوم زن انقلابی

دغدغهٔ تحول‌خواهی در دوران مشروطه و پس از آن به تکاپوهای گوناگونی منجر شد که هرکدام بـه دلایلی راضی‌کننده نبود. در آستانهٔ انقلاب اسلامی، دغدغهٔ یافتن مسیری از آن خود، مسیری که نـه بازگشت به گذشته باشد و نه تقلید از غرب – به بیان دیگر راه سوم – پررنگ‌تر شد. در موضوع زنـان نیز به نظر می‌رسید دعوتی نو در نسـبت زنـان بـا انقـلاب اسـلامی صـورت گرفتـه کـه خـود را در مشارکت گستردهٔ زنان ایرانی و به رسمیت شناخته شـدن حضـور ایشـان از سـوی مرجعیـت شـیعه ظاهر کرد. رهبر شهید نیز بر همین «نوآوری» تأکید می‌کند: «زن در تعریف غالباً شرقی، همچـون عنصری در حاشیه و بی‌نقش در تاریخ‌سازی و در تعریف غالباً غربی به مثابه موجودی که جنسـیت او بر انسانیتش می‌چربد و ابزاری جنسی برای مردان و در خدمت سرمایه‌داری جدید است، معرفی می‌شد. شیرزنان انقلاب و دفاع مقدس نشان دادند که الگوی سوم، زن نه شرقی، نه غربـی اسـت» (خامنه‌ای، «پیام به کنگرهٔ هفت‌هزار زن شهید کشور»، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶).[1] در ادامه به مظـور بررسـی ابعاد جزئی این نوآوری در نگاه زن انقلابی، به مصاحبه‌هایی مراجعه مـی‌کنیم کـه دفتـر مطالعـات جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی (دمج‌فا) با شماری از این زنان داشته است. بررسی این مصاحبه‌ها

1. https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=22138

نشان می‌دهد تحول‌خواهی آنان صرفاً به معنای مشارکت در یک جنبش سیاسی نبود؛ بلکه در قالب بازتعریف نقش اجتماعی زن مسلمان و خلق الگویی نو از کنشگری دینی و اجتماعی تجلی یافت.

یکی از نشانه‌های جدید بودن زن انقلابی در روایت پروانهٔ کرمی دیده می‌شود: «مثلاً یادم است خاله‌ام اینا به مامانم گفتند: دخترند، می‌روند یک اتفاقی می‌افتد؛ ولی من هیچ‌وقت یادم نمی‌آید. مامانم ترسید و [در عوض] گفت که خب حالا بروند جبهه ... تصمیمشان را گرفته بودند. ما هم تصمیممان را گرفته بودیم» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۶). این روایت نشان می‌دهد از سویی جامعهٔ سنتی احساس می‌کند رفتار این زنان خروج از عرف رایج است. از سوی دیگر آنان و همدلان با ایشان ضمن دریافت و به‌رسمیت‌شناسی هنجار مدنظر - در اینجا عفاف - از رفتار جدید دست نمی‌شکنند و رفتن به جبهه را که قبلاً کنشی مردانه قلمداد می‌شد، اکنون از آن خود می‌دانند. از این دیدگاه، نوآوری زن انقلابی صرفاً در حضور او در عرصهٔ عمومی نیست؛ بلکه در بازتعریف حدود و امکان‌های کنش اجتماعی زن مسلمان و شکل‌گیری الگویی است که نه به انفعال سنتی فروکاسته می‌شود و نه در الگوی زن مدرن غربی ادغام می‌شود. پروانه کرمی در مقطعی که به خاطر فرزندان نمی‌تواند در نزدیک جبهه زندگی کند، در شهر بافق ساکن می‌شود و در آنجا به خانواده‌های شهیدان رسیدگی می‌کند. این اقدام او از نگاه پدر همسرش، «مردانه» و از نگاه خودش، «خدمتی عادی» است: «می‌گفتم فقط که نباید بروم خانهٔ اینها و بیایم. باید رایزنی کنم؛ مشکلات اینها را حل کنم. مثلاً آهن حواله‌ای بود، کاشی حواله‌ای بود. اگر قرار بود بروم رایزنی کنم کار اینها زودتر راه بیفتد، در فرمانداری بروم، در شهرداری بروم، کار اینها را راه می‌انداختم. پدرشوهرم خدابیامرز هم خیلی خوشش می‌آمد و می‌گفت: مثل یک مرد این کارها را می‌کنی. می‌گفتم باید خدمت کنم به ایشان» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱۲). این فعالیت‌ها در حالی انجام می‌شود که کرمی یک زن خانه‌دار و فاقد هرگونه شغل یا اعتبار اجتماعی ویژه است.

همچنین هنگامی که ظاهر کنشگری، سنتی و صرفاً خانوادگی به نظر می‌رسد، همچنان دغدغهٔ انقلاب اسلامی و جهت‌گیری اجتماعی در آن پررنگ است. پروانه کرمی می‌گوید: «فکر می‌کردم اگر دارم بچه‌هایم را نگهداری می‌کنم و زندگی‌ام را نگهداری می‌کنم، باید یک جوری این کار را بکنم که شوهرم دغدغهٔ من را نداشته باشد. بهتر بتواند به جنگ و به جبهه بپردازد. فکر می‌کردم یک خدمتی دارم می‌کنم. همین‌طور که مادرم هم همین‌طور بود؛ می‌گفت: بابایت جبهه است. هیچ‌وقت نمی‌گویم چی کم داریم یا نداریم؛ چون می‌گویم من که نمی‌توانم بروم جبهه، حداقل او که می‌تواند برود، با خیال راحت باشد» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱۳). این روایت نوآوری را در معنای مورد نظر طه عبدالرحمن نشان می‌دهد؛ یعنی خلق الگویی نو از کنشگری اجتماعی که بدون

تقلید از مدرنیتهٔ غربی و بدون بازگشت به سنت ایستا، از دل ارزش‌های دینی پدید می‌آید. نوآوری این دیدگاه در آن است که زن انقلابی دیگر فقط به مثابه موضوعِ سیاست یا مصداقی برای سنجش مشارکت اجتماعی دیده نمی‌شود؛ بلکه به عنوان فاعلی تاریخی فهم می‌شود که تجربه‌اش حامل نوعی صورت‌بندی بدیل از حضور اجتماعی است. از این حیث، تاریخ اجتماعی زن انقلابی را می‌توان یکی از میدان‌های ظهور تجدد مقاومتی دانست؛ جایی که زن مسلمان بی‌آنکه در الگوی سوژهٔ مدرن غربی ادغام شود، شکل تازه‌ای از کنش را در نسبت میان ایمان، اجتماع و تاریخ پدیدار می‌کند.

۲. اخلاص: تکلیف‌مداری زن انقلابی

درحالی‌که جامعهٔ غربی با وعدهٔ استقلال، انسان را تنها از کلیسا و دین جدا کرد، میراث اسلامی در نظر عبدالرحمن، وعدهٔ رهایی از قیود درون و بیرون را به ما می‌دهد (عبدالرحمن، ۲۰۰۷م: ۲۸). این رهایی در زنان انقلابی چگونه آشکار می‌شود؟ چگونه می‌توان از پایگاه دین به عرصه‌هایی گام نهاد که در گذشته و هم‌اکنون در بسیاری از جوامع اسلامی، دور از دسترس زنان است؟ در پاسخ به این پرسش، اغلب سخن از فریب‌خوردگی یا مصادرهٔ انقلاب توسط نگرش‌های مردسالار به میان می‌آید یا این فعالیت‌ها به زمان انقلاب و به‌هم‌ریختگی‌های خاص آن دوران استناد داده می‌شود و چنین بازنمایی می‌شود که جامعهٔ ایرانی پس از انقلاب به تنظیمات سنتی خود دربارهٔ زنان بازگشته و گویی هیچ‌یک از فعالیت‌های زنان ایرانی انقلابی در سال‌های بعد دیده نمی‌شود. شاید یکی از نکات مهم در این بحث، نگرش دینی و اخلاص زن انقلابی ایرانی باشد که مفهوم تکلیف را مطرح می‌کند.

زن انقلابی در دریافت خود از سیاست، فعالیت انقلابی، کمک به پشتیبانی از جبهه‌ها، امدادگری، ازدواج، فرزندآوری، ورود به عرصه‌های شغلی به‌ویژه آموزگاری و فعالیت‌های فرهنگی و بعدتر در عصر استقرار نظام جمهوری اسلامی و تقویت ساختارهای رسمی، تلاش برای پر کردن شکاف‌ها و بر دوش گرفتن بارها همواره به «تکلیف» عمل می‌کند. مفهوم «تکلیف» از ضرب امر امام خمینی﵀ در زمان و موقعیت به دست می‌آمد و مرز یا محدودیتی نداشت. تکلیف امری مخلصانه، فارغ از منفعت‌جویی فردی و مادی و درعین‌حال در نسبت وثیق با شخص است. بنابراین او را هم از عرف جنسیتی به مثابه قید بیرونی و هم از انفعال شخصی به مثابه قید درونی رها می‌کند. به تعبیر پروانه کرمی «دیگر فکر می‌کردیم امام گفتند مثلاً انقلاب، باید بریم ... مثلاً اینکه بگیرند من را یا بکشند و اینها اصلاً هیچ واهمه‌ای نداشتیم؛ گفتم دیگر به خاطر هدفم» (کرمی، دم‌ج‌فا: ۴). همچنین در تعبیری دیگر «می‌گفتیم اگر بشه بریم لبنان هم می‌ریم لبنان

[خنده]. همه جا می‌خواستیم بریم» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۷).

زن انقلابی «هر کاری» که در زمان یا مکان یا اوضاع گوناگون، تکلیف و طبق نظر امام می‌یافت، انجام می‌داد. ولی برخی از این افعال در ظاهر و بدون فهم منطق ارزشی آنها ناهماهنگ به نظر می‌رسید و ممکن است پژوهشگر فمینیست یا مذهبی سنتی، آنها را متناقض بیابد و بکوشد برای هر فعل، علتی متعارض بیابد؛ برای نمونه تأکید زن انقلابی بر حجاب، امری سنتی به نظر می‌رسد و عرصه‌های فعالیت او که لزوماً زنانه نیستند، مدرن تعبیر می‌شوند؛ درحالی‌که خود او این فعالیت‌ها را با تعبیر جهاد، جبهه و رزمنده بودن پیگیری می‌کند که هم از دیدگاه سنتی و هم مدرن، اغلب مردانه شمرده شده است. پروانه کرمی توضیح می‌دهد: «من می‌گفتم ما که استغفرالله از حضرت پیغمبر ﷺ بالاتر نیستیم که ... اگه سرمون رفت و شهید شدیم که خب ما برا جهاد اومدیم ...» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۷).

بدین‌ترتیب گسترهٔ تکالیف در نگاه زن انقلابی، متفاوت از گذشته است. مهری صغیرا دراین‌باره می‌گوید: «فی‌سبیل‌الله می‌آمدیم این کارها را می‌کردیم. خب خانواده‌هایمان هم اول مخالف بودند؛ ولی بعد که دیدند مجروح‌ها زیاد هستند و خود من هم داداش‌هام اهل جنگ و جبهه بودند، پدرم یک مقداری آرام شده بودند در این زمینه‌ها» (صغیرا، دم‌ج‌ف‌ا: ۲). عاطفه کچویی نیز با اشاره به بی‌سابقه بودن چنین حضوری برای دختران خانواده‌های مذهبی می‌گوید: «خانواده خیلی زجر می‌کشیدند که ما نبودیم. یک دختر با این موقعیت‌ها بلند شود برود آنجا، خیلی برای خانواده‌ها سخت بود، خیلی؛ ولی این‌قدر اسلام و دین برایشان مهم بود، اجازه می‌دادند. ولی صدمه‌های خودشان را می‌خوردندها» (کچویی، دم‌ج‌ف‌ا: ۸). این روایت‌ها نشان می‌دهد نوآوری زن انقلابی در معنای مورد نظر طه عبدالرحمن، نه در گسست از سنت دینی، بلکه در بازتعریف نقش اجتماعی زن از درون همان سنت تحقق می‌یابد. از همین رو نه‌تنها خود زنان، بلکه خانواده‌های آنان نیز با عبور از قیود عرفیِ ناظر بر جنسیت و غلبه بر نگرانی‌های طبیعی ناشی از حضور دختران در عرصه‌های پرخطر، امکان تحقق این الگوی جدید کنشگری را فراهم می‌کنند و آنان را برای انجام آنچه تکلیف دینی خود می‌دانند، همراهی می‌کنند.

در روایت زنان مورد مطالعه، «تکلیف» صورتِ مرکزیِ معنا دادن به کنش انقلابی است؛ زبانی که با آن از حضور در خیابان و پخش اعلامیه تا پشتیبانی، آموزش، همراهی با خانواده و تحمل فشارها توضیح داده می‌شود. تکلیف در اینجا یک «دستور بیرونی» یا صرفاً یک قاعدهٔ فقهی نیست؛ بیشتر شبیه افقی است که در آن، فرد خود را مخاطبِ مسئولیت می‌بیند و عمل را به عنوان پاسخ به آن مسئولیت سامان می‌دهد. همین نکته است که امکان می‌دهد کنش سیاسی از سطحِ واکنش‌های

لحظه‌ای یا محاسبه‌گری‌های سود/ زیان فاصله بگیرد و به «کنش اخلاقی» نزدیک شود.

این فهم از تکلیف با اصول طه عبدالرحمن هم‌ساز است؛ زیرا در منظومهٔ او، اخلاق نه امرِ الحاقی به سیاست، بلکه هستهٔ مولّدِ کنش است (عبدالرحمن، ۲۰۰۷م: ۸۰). فاعلیت در نگاه عبدالرحمن وقتی «اصیل» می‌شود که از درونِ التزام برآید و خود را به «واجب اخلاقی» گره بزند؛ یعنی سوژه به جای آنکه عمل را امتداد خواستِ خویش بداند، آن را در نسبت با امر حق و مسئولیت انسانی صورت‌بندی کند. به این معنا تکلیف در روایت زن انقلابی همان نقطه‌ای است که «سیاست» را از تکنیک قدرت جدا می‌کند و به حوزهٔ تزکیه، تعهد و اخلاص پیوند می‌زند.

۳. ایمان: آگاهی باورمندانه و رضایت پایدار

یکی دیگر از تعبیرهای شرق‌شناختی رایج در آثار نگارش‌یافته دربارهٔ زنان انقلابی آن است که ایشان را اغلب زنان فقیر و بی‌سوادی از طبقات پایین اجتماعی تصویر می‌کنند که آلت دست علمای دین و مردان سنتی شدند (وکیل، ۲۰۱۱م: ۸-۹)؛ حال‌آنکه هرچند عنصر تکلیف و تبعیت از امام به مثابه راهنما به سوی تکلیف از امور مورد اعتقاد این زنان بود؛ ولی تصویر فوق از ایشان به‌کلی خطاست. زن انقلابی اولاً زنی اهل مطالعه و مأنوس با کتاب است. شهناز محققیان می‌گوید: «خیلی کتاب داشتیم؛ کتاب از دکتر شریعتی داشتیم، رسالهٔ امام را داشتیم، خیلی کتاب‌های چیز داشتیم، مذهبی که آن‌وقت می‌گرفتند» (محققیان، دم‌ج‌ف‌ا: ۲). این تعبیر در میان همهٔ زنان انقلابی مورد مصاحبه توسط جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی بارها تکرار می‌شود. طاهره کاظمی می‌گوید: «اصلاً کتاب‌هایم را هر شب می‌گذاشتم زیر سرم. کتاب‌های دکتر شریعتی بود، ماهی سیاه کوچولو بود که خیلی دوست داشتم، فاطمه فاطمه است. کتاب‌های همین حجاب دکتر مطهری، یک سری کتاب‌های دیگر بیشتر کتاب‌های دکتر شریعتی بود. آن موقع خیلی چیز بود» (کاظمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱). زهرا دلالی اساساً رشد شناختی در میان نیروهای انقلابی و بعدتر رزمندگان و حتی مقام شهادت را به مطالعه و انس با کتاب به‌ویژه آثار شهید مطهری منتسب می‌کند: «بچه‌های جبهه عملیات‌های مختلف ... تمام عملیات‌های غرب، کردستان و همهٔ اینها بعد از لطف خدا و لطف امام زمان - اروحنا له الفداه - امام و کتاب‌های شهید مطهری؛ یعنی شهید مطهری کل بچه‌ها را رشد داد» (دلالی، دم‌ج‌ف‌ا: ۲).

مطالعات ایشان نه فقط مشتمل بر آثار مذهبی، بلکه دربرگیرندهٔ اخبار و موضوعات روز نیز بود. پروانه کرمی می‌گوید: «مثلاً من هم آن چیزهایی که آنها می‌خریدند، مثل مجله‌ها را می‌خریدم؛ ولی روزنامه بیشتر دوست داشتم. خبرها را داشته باشم؛ ببینم چه اتفاقاتی افتاده» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۴). این علاقه موقت نبود و در سال‌های پس از انقلاب نیز ادامه داشت. مهناز

احمدی می‌گوید: «هر کسی برای خودش کلی کتاب داشت. من اون‌قدر وقتی از کردستان آمدم، کتاب خریده بودم. زندگی‌مان کتاب بود. هنوز هم هست، هنوز هم» (احمدی، دم‌ج‌ف‌ا: ۵). همچنین بسیاری از فعالیت‌های ترویجی و فرهنگی ایشان مبتنی بر کتاب و دانش‌افزایی بود. مهناز احمدی می‌افزاید: «ولی این‌قدر اعتقاد به کار فرهنگی و کتاب و اینها داشتم که از سقز کتاب می‌خریدم، پست می‌کردم برای بچه‌های فامیل. روح پرورشی همه‌جا جاری بود» (احمدی، دم‌ج‌ف‌ا: ۳).

مجموعهٔ این مطالعات و جلسات سخنرانی و سایر فعالیت‌های آگاهی‌بخش، زیربنای «ایمان» و باور زنان به مسیر انقلاب اسلامی است. این پشتوانهٔ دانشی که از باور و ایمان قلبی ایشان حمایت می‌کرد، عامل رضایتمندی پایدار آنان در رویارویی با مشکلات شده بود. پروانه کرمی و زنان دیگر کردستان بارها بر این نکته تأکید می‌کنند که «هیچ‌وقت از رفتن بانه پشیمان نشدم. هیچ‌وقت از آن‌جور ازدواج کردن پشیمان نشدم ... همیشه فکر می‌کنم یک کاری داشتم انجام می‌دادم که در راستای انقلاب بوده است» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱۰). ایشان حتی به‌رغم گزارش دشواری‌های فراوان، در این موضوع متفق‌القول‌اند که «انگار نمی‌توانم بگویم سخت بود؛ هیچ‌وقت نمی‌توانم بگویم سخت بود» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱۲).

حتی ایران الهی نجف‌آبادی که به همراه همسر خود به کردستان رفته و درواقع با دیگر زنان فعال و کنشگر تا حدی متفاوت است، می‌گوید: «خاطرات زندگی‌ام را که من آنجا مثلاً مرور می‌کنم، می‌بینم مثلاً اصلاً خیلی خوشی‌هایم آن موقع بود؛ بااینکه مثلاً دلهره بود، شبانه‌روز دلهره بود. مثلاً نمی‌دانستی اصلاً شوهرت که الآن می‌رود از خانه بیرون، صبح خداحافظی می‌کند، شب بر می‌گردد یا بر نمی‌گردد؛ مثلاً اطلاعی نداشتیم. یک وقت‌هایی که می‌گویند تحریم هستیم، تحریم هستیم، من می‌خندم به آنها» (الهی نجف‌آبادی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱).

بدین‌ترتیب ایشان در عین اشراف و ادراک دشواری‌هایی که از سر گذرانده‌اند، همچنان آن بخش از زندگی خود را ارزشمندترین دوران در حیات خود می‌دانند. این نکته با نوشته‌های مکرر برخی آثار دربارهٔ اینکه زنان انقلابی از رویکرد جمهوری اسلامی دچار شگفتی و بعدها پشیمانی شدند، بسیار متفاوت است. این نکته به‌ویژه از آن حیث اهمیت دارد که روایت‌ها مربوط به «پس از گذشت زمان» است؛ یعنی راویان نه در هیجان لحظهٔ انقلاب، بلکه در مقام بازنگری و جمع‌بندیِ زندگی سخن می‌گویند. وقتی فرد در این وضع همچنان از آن دوره دفاع می‌کند، تجربهٔ انقلابی در سطحی عمیق‌تر از خاطره‌گویی، یعنی به مثابه بخشی از هویت اخلاقی و انسجام شخصیت و مبتنی بر باوری برآمده از آگاهی عمل می‌کند.

۴. روحانیت و رحمانیت: توحید وحدت‌بخش

روحانیت در اندیشهٔ عبدالرحمن در برابر مادی‌گرایی غربی است. رحمانیت و پیوند الهی و عاطفی با جمع نیز حالتی در برابر فردگرایی مدرن است (عبدالرحمن، ۲۰۰۷م: ۳۲). در خصوص زنان انقلابی نیز فعّل شدن، آزادی و کنشگری ذیل دریافتی دینی و به‌کلی متفاوت از تعابیر غیرالهی است. عاطفه کچویی در توصیف انقلاب اسلامی و ایام نزدیک به ۲۲ بهمن می‌گوید: «یک حالت الهی بود در مملکت. اصلاً هرچی من بخواهم بگویم از این صحنه‌های آن موقع که مردم با چه اخلاصی [بغض] از خدا می‌خواستند؛ درخواست مردم خیلی مهم بود، با اخلاص تمام. این بود که دیگر صدای الله‌اکبر بود که در شهرها می‌پیچید» (کچویی، دم‌ج‌ف‌ا: ۹).

او همچنین از زمانی یاد می‌کند که پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در سال ۱۳۶۱ تلاش می‌شود نیروهای مردمی سازمان‌دهی شوند. در روز امتحان استخدام که هدف از آن جذب نیروهای داوطلب بوده است، او و دوستانش که در کردستان تدریس می‌کرده‌اند، به جلسه نمی‌روند: «[گفتیم] نه، ما برای این چیزها نیومدیم، ما برای استخدامی نیومدیم؛ ما برای رضای خدا اومدیم. ما چی و فلان. روز جمعه امتحانش بود. همه‌مان گرفتیم خوابیدیم داخل خوابگاه؛ هیچ‌کداممان نرفتیم. این رئیس آموزش‌وپرورش آمد، زنگ می‌زد، در می‌زد: پاشید بیاین، شما الآن خامید، نمی‌دونید آینده چی می‌شه. در آینده شما رو می‌اندازندتون بیرون» (کچویی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱۰).

این مورد یکی از نقاط مورد مناقشه و دشوار در مفاهمه میان نگرش‌های همدل با انقلاب اسلامی و نگرش‌های ناهمدل یا معارض است که بدون ادراک منطق درونی این رنگ توحیدی، تصور می‌کنند کنشگر انقلابی ایرانی در حال توجیه یا تزویر یا در بهترین حالت خودآگاهی کاذب دربارهٔ افعال خود است. حال‌آنکه به‌واقع منطق دینی اعمال است که خاستگاه انواع کنشگری و انتساب فعالیت‌های متنوع به خداوند می‌شود. این نگرش نه‌تنها به تعارض و تناقض در زن انقلابی منجر نمی‌شود؛ بلکه دقیقاً همین است که زنان کنشگر را از مشکلات زن مدرن غربی نیز تا حد زیادی حفظ می‌کند. توضیح آنکه جدایی‌نگری غربی در مباحث زنان غالباً به صورت تعارض میان نقش‌های جنسیتی با رشد شخصی ظاهر می‌شود. همچنین ابزارگرایی و اندیشهٔ مادی خود را در تأکید بر برخی صورت‌های مشخص حیات به عنوان موفقیت نمودار می‌کند و صورت‌های دیگر حیات را به دلیل مثلاً نداشتن درآمد یا اشتغال یا تحصیل و به‌طورکلی دستاوردهای کمّی و مادی، بی‌اعتبار می‌کند؛ ازاین‌رو به زوال مادری، خانواده‌گرایی و کمالات تاریخی زنانه منجر می‌شود یا سبب می‌شود او همواره مجبور به انتخاب میان خودخواهی مادی و دیگردوستی ظاهراً بی‌منطق، ولی عمیقاً زنانه شود. حتی فمینیست‌ها نیز بارها به مشکلات بحث استقلال فردگرایانه در

لیبرالیسم و تفکیک عرصه‌های زندگی در اندیشهٔ غربی پرداخته‌اند (داورپناه، ۱۳۹۷: ۴۴).

مانند این مشکلات در زن انقلابی مسلمان معمولاً غایب یا نادر است. او در عین فعالیت حداکثری، به‌شدت خانواده‌گراست. مهری صغیرا می‌گوید: «قشنگ من یادم است در دی ماه و اینها بود که دیگر هم سرما بود، هم تظاهرات خانوادگی بود. همه می‌رفتند دیگر؛ مثلاً من با تمام اعضای خانواده‌ام پیاده‌روی می‌رفتیم، می‌رفتیم تظاهرات. فقط مامانم بندهٔ خدا نمی‌توانستند بیایند. حتی من خواهر و برادرهای خودم را هم دنبال خودم می‌بردم و حتی در آن پیاده‌روی‌ها کمک می‌کردیم؛ بچه‌های مردم را مثلاً می‌گرفتیم» (صغیرا، دم‌ج‌فا: ۱).

زن انقلاب اسلامی در عین دغدغهٔ رشد شخصی، در برابر رشد خانواده و ملت خود، احساس مسئولیت می‌کند و به دور از فردگرایی، در پیوندی عمیق، اما رشددهنده و رضایت‌بخش با دیگران است. بدین‌ترتیب او به‌راحتی از مدرسه به راهپیمایی، از مددکاری به پرستاری، از معلمی به خانه‌داری و... جابه‌جا می‌شود و تنها چیزی که برای او مهم است، هدف و معنای رشدی امور است. شهناز آقایی می‌گوید: «آمدند و من را گذاشتند مدیر داخلی این بیمارستان. درواقع این‌جوری برایت بگویم که من هم مدیر بودم، هم نمایندهٔ سپاه بودم در بیمارستان، هم یک کارگر بودم، هم پرستار بودم؛ یعنی صبح به صبح تمام این بخش‌ها را چک می‌کردم» (آقایی، دم‌ج‌فا: ۱).

او حتی به عنوان شرط ازدواج نیز دربارهٔ همسر مطلوبش، مسئلهٔ خدمت را مطرح می‌کند: «والا من می‌خوام یکی باشه که خیلی بهش خدمت کنم. من نمی‌خوام حالا مثلاً همین فقط شکمش تیر خورده باشه و اینها که نیازی ندارن. یکی باشه که من واقعاً بتونم تمام‌وقت در اختیارش باشم. حالا دیگر اینها تزهایی بود که آن موقع می‌دادیم. [گفتم] برای من بنویس یا دو دست یا دو چشم یا دو پا» (آقایی، دم‌ج‌فا: ۱) و مدتی بعد نیز با یک جانباز نابینا و اعصاب و روان ازدواج می‌کند.

«توحید وحدت‌بخش» در سطح تجربهٔ زیسته، خود را در نحوهٔ کنار هم نشستنِ ساحت‌های زندگی نشان می‌دهد: خانه و اجتماع، مادری و مبارزه، دین‌داری و سیاست، عاطفه و مسئولیت. در این روایت‌ها، زن انقلابی برای «ورود به عرصهٔ عمومی» ناگزیر از قطع پیوند با خانواده یا عبور از دین‌داری نیست؛ برعکس همان افق ایمانی است که حرکت او را توضیح‌پذیر می‌کند و به آن انسجام می‌دهد. از این دیدگاه، توحید یک مفهوم انتزاعی باقی نمی‌ماند؛ در عمل به اصلِ سازمان‌دهنده‌ای تبدیل می‌شود که پراکندگی نقش‌ها را به وحدت معنا بدل می‌کند و اراده‌های فردی را با یکدیگر مجتمع می‌کند.

۵. تکامل: شخصیت جامع

یکی از تمایزهای مهم مقاومت اسلامی از دیگر تلاش‌های ناموفق مقاومتی در نظر عبدالرحمن،

تعهد مقاومت اسلامی به دو اصل است: اصل «معیت الهی» و «اتصال روحی» که به دریافتی دیگرگونه نزد انسان مقاوم از عاملیت و نیز زمان منجر می‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۷م: ۵۸). این دریافت‌ها که در اصل برآمده از خاتمیت دین اسلام است، انسانی ربانی می‌سازد که از جدایی نظر و عمل یا جدا شدن نخبگان از توده یا جدایی اهل علم و صاحب‌نظران از اهل جهاد پیشگیری می‌کند. بدین‌ترتیب زنان انقلابی در همان حال که کتاب می‌خوانند و به‌شدت درگیر افزایش دانش خود در عرصه‌های دینی و علمی و مهارتی هستند، این امر را مجوز دوری از مشارکت‌های عملی در راهپیمایی‌ها، امدادگری و حتی اسلحه به دست گرفتن نمی‌دانند. عرصهٔ نظامی و دانشی و عبادی در نظر ایشان جداشدنی نیست. به همین شکل عبدالرحمن از اهل جهاد بودن علمای مقاومت لبنان و اوصاف دیگر ایشان در تعبیر «شخصیت یک‌پارچه» به معنای شخصیتی که به مقوّمات عقیدتی، فکری و رفتاری ضروری و کافی برای دست‌یابی به کمال خود مجهز است، یاد می‌کند (همان: ٦٧). پروانه کرمی می‌گوید: «خوشحال بودم. اصلاً یک زندگی معنوی خوبی داشتم. شاید الآن نگرانی‌هایی داشته باشم؛ ولی آن‌وقت اصلاً این‌طوری نبودم. اصلاً استرس یا بگویم وای چرا حالا شوهرم جبهه است و همهٔ این کارها را من باید بکنم. هیچ‌وقت نگفتم. دلم می‌خواهد دیگران برای شما بگویند هیچ‌وقت نگفتم. پذیرفته بودم همه‌چیز را؛ با عشق و علاقه هم پذیرفته بودم، نه فقط عادی. هیچ‌وقت خم به ابرو نمی‌آوردم، هیچ‌وقت طلبکار کسی نبودم. برای خودم زندگی می‌کردم. این را شوهرم هم فهمیده بود؛ همیشه می‌گفت. مادرشوهرم و پدرشوهرم، یعنی زندگی‌ام را با تمام وجود دوست داشتم. اصلاً حس تنهایی نه، اصلاً» (کرمی، دم‌ج‌فا: ۱۳). او که از مدیریت بیمارستان در کردستان تا همسری جانباز و فقر مالی و مرگ همسر را تجربه کرده است، معتقد است: «یعنی من در این زندگی، آن خودشکوفایی را هم پیدا کردم» (کرمی، دم‌ج‌فا: ۱۵). طبیعتاً ترجمهٔ این احوال به زبان‌های مادی بسیار دشوار و چه‌بسا ناممکن است. زن انقلابی از خود به مثابه شخصیتی سخن نمی‌گوید که از خانه به اجتماع رفته؛ بلکه او در زندگی جامعش، منطق واحد تکلیف و دین‌داری را در ابعاد متنوع، امتداد داده است. درنتیجه کنش سیاسی او در بیرون، برآمده از فرسایش درون یا بحران هویت نیست؛ برآمده از انسجامی است که ساحت‌های گوناگون زندگی را در یک کل معنادار جمع می‌کند. این دال دقیقاً در رابطه با تعبیر عبدالرحمن دربارهٔ بحران اصلی مدرنیته یعنی «تکه‌تکه شدن انسان» و فروکاستنِ او به نقش‌ها و کارکردهاست. او در برابر این وضع، ایدهٔ «شخصیت جامع» را مطرح می‌کند؛ شخصیتی که اخلاق، ایمان و عمل را در خود جمع می‌کند.

۶. اقتدا: پیوند زنان انقلابی با امام

نکتهٔ جالب توجه دیگر برای عبدالرحمن در مسئلهٔ مقاومت، اقتدا به عالم دینی است؛ به‌ویژه آنکه او دل‌نگران میراث دینی و حفظ آن در عصر حاضر است (عبدالرحمن، ۲۰۰۷م: ٦٠). این اقتدا و تعامل پویا در نسبت زنان انقلابی با رهبر انقلاب که او را ذیل سلسلهٔ ائمه و انبیا، «امام» می‌نامیدند، به‌خوبی نمودار است. فاطمه حاج‌باقری تصویر دقیقی از این اقتدا ارائه می‌دهد: «اون موقع سخنرانی اوایل انقلاب، سخنرانی امام را ده دفعه گوش می‌دادی. دقیق این سخنرانی چی می‌گن، از ما چی می‌خوان، ما چکار کنیم. مثلاً بحث خودسازی امام که بود پنج تا راه‌های خودسازی امام گذاشته بودند برای جوون‌ها؛ برای تذهیب‌ها، تزکیهٔ جوون‌ها. مثلاً یکی‌اش این بود که سه‌شنبه‌ها روزه بگیرید. حالا تو ذهنم دقیق‌تر نیست. خیلی موبه‌مو عمل می‌کردیم» (حاج‌باقری، دم‌ج‌ف‌ا: ۱۹).

به‌ویژه در موضوع حفظ وحدت در کردستان و تلاش برای اتحاد شیعه و سنی که طبعاً می‌تواند موضوعی کارکردی و سیاستی قلمداد شود، زنان کنشگر در کردستان اولاً تأکید امام را دلیل این تلاش می‌شمردند: «مخصوصاً که امام - خدا رحمتشان کند - بحث وحدت را مطرح می‌کردند؛ به ما خیلی تأکید می‌کردند مراقب باشید حرفی نزنید که به آنها بربخورد. تکه کلام‌هایی که یک وقت جاهای دیگر تکرار می‌کردید، اینجا نگویید و رعایت بکنید؛ توی نماز جمعه‌هایشان شرکت بکنید که ما خب خیلی احترام می‌گذاشتیم و واقعاً یعنی نه اینکه فقط ظاهراً بخواهیم احترام بگذاریم. واقعاً آن کلامی که امام گفته بودند و بیان کرده بودند که باید حتماً وحدت باشد، ما این را حتماً رعایت می‌کردیم. ما مقلد امام بودیم. باید آن چیزی که امام می‌گفتند، حتماً توجه می‌کردیم و می‌دانستیم واقعاً مؤثر است» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۶).

تعابیر متعدد این زنان دربارهٔ امام خمینی‌ﷺ بیانگر نسبت عمیق و رشددهنده‌ای بود که بنیادی مستحکم و درون‌دینی برای مشارکت زنان دین‌دار در انقلاب اسلامی فراهم کرد. این پیوند حتی پس از درگذشت امام نیز ادامه یافته است. بدین‌ترتیب نه نسبتی عاطفی و قائم به شخص، بلکه اتحادی روحی و اندیشه‌ای با خوانش امام خمینی‌ﷺ از میراث دینی است. پروانه کرمی می‌گوید: «تبیین خط امام برایم مهم است و الآن هم با گروه‌های انقلابی که دارم فعالیت می‌کنم، گروه‌هایی هستند که دوست دارم در جامعه همان خط اولی که خط امام بود، پیاده بشود. هنوز دارم این کار را انجام می‌دهم؛ بااینکه شاید در شرایط سنی‌ام خیلی‌ها انتظار داشته باشند بیشتر استراحت کنم؛ ولی دوست دارم فعالیت داشته باشم» (کرمی، دم‌ج‌ف‌ا: ۱۵).

نتیجه‌گیری: زن انقلابی به مثابه تجدد مقاومتی

دغدغهٔ طه عبدالرحمن در حق داشتن فلسفه‌ای از آن خود، تعبیری برآمده از ناکامی فیلسوف

مسلمان در تفلسف در قالب اندیشهٔ غربی است. به همین ترتیب به‌رغم آثار پرشمار در خصوص زنان مسلمان و زنان در ایران معاصر، همچنان وجوه مهمی از این موضوع مغفول است. این پژوهش در مسیر مفهوم‌پردازی دربارهٔ روایت و ادراک زنان انقلابی از کنشگری خود، از تقریر عبدالرحمن از مقاومت اسلامی به مثابه نوعی مدرنیته به عنوان نظریه‌ای مقبول در فضای اندیشه استفاده کرد.

البته برخی منتقدان او ازجمله وائل حلاق می‌گویند راه‌حل بحران مدرنیته نمی‌تواند از درون خود مدرنیته و با همان منطق آن باشد؛ بلکه باید به صورت یک بازسازی درونی و بازآفرینی خود از سوی سوژهٔ شرقی یا انسان مسلمان انجام شود. درواقع مشکل در جزئیات نیست؛ بلکه مسئله این است که متفکر مستقلی همچون عبدالرحمن نیز درنهایت شهامت گشودن راهی بیرون و جدا از مدرنیته ندارد (حلاق، ۲۰۲۰م: ۱۲). ازاین‌رو ضرورت مفهوم‌پردازی دوباره و از آن خود، همواره در حال واضح‌تر شدن است. درعین‌حال این نگرانی وجود دارد که اندیشمند انقلابی به جای تولید و بسط ادبیات و نقشه‌های متنوع معرفتی، گرفتار مصرف مکرر اندیشه‌های موجود شود. به این سبب با وجود غنای مباحثی همچون انسان انقلابی و الگوی سوم زن مسلمان، مقالهٔ حاضر کوشید این مفاهیم را مصرف نکند.

دشواری دیگر این موضوع ناشی از آن است که تصویر زن انقلابی سهل و ممتنع است. او زنی است که از سویی در برابر تهاجم فرهنگ غربی و از سوی دیگر حذف از جهان نو مقاومت می‌کند. درعین‌حال او شبیه زن ایرانی پیش از خود نیست. پیش از انقلاب اسلامی، زن ایرانی بر سر دوراهی و شکافی است که با دخالت استعمار و حاکمیت پهلوی در میان زنان ایرانی ایجاد شده است. چنان‌که بسیاری از پژوهشگران حوزهٔ زنان می‌گویند، نه تطورات درون‌زاد فرهنگ ایرانی، بلکه حاکمیت رضا خان و حجم عظیم دستکاری‌های دورهٔ پهلوی بود که عرصهٔ جنسیت و زنان را پرتنش و چندقطبی کرد (صادقی، ۱۳۹۳: ۱۰۵). این اقدامات قهری راه را بر امکان‌های دیگر «مدرن شدن زن ایرانی» بست. پرسش از الگوی مطلوب زن ایرانی که مدت‌ها در اذهان و نوشته‌ها مطرح بود و می‌خواست با تأمل در احوال زن اروپایی، زن ژاپنی، زن ترک و... به پاسخی برای زن ایرانی برسد، حالا گویی فقط یک پاسخ داشت و آن اینکه زندگی جدید و مدرن زن ایرانی ناگزیر با کشف حجاب و دست شستن از امور دینی ممکن می‌شود (امین،[1] ۲۰۰۲م: ۱۳).

در نسبت با این شکاف عمیق، زن انقلابی با تکیه بر گفتمان خدامحورانهٔ انقلاب اسلامی از

1. Amin.

تمایزهای جنسیتی مدنظر گفتمان غرب‌زدهٔ پهلوی و ناکارآمدی عارض‌شده بر سنت در نتیجهٔ مدرنیزاسیون مبتذل و قهری گذر می‌کند. او به جای ماندن و انتخاب گذشتهٔ غربی یا شرقی، به نوآوری می‌پردازد و نوشدن و وفاداری به میراث را جمع می‌کند. او در همان حال که خود را تابع امام می‌داند، مستقل و اراده‌مند و انتخابگر است؛ در عین ایفای نقش‌های خانوادگی، به معنایی والا و روحانی و نه صرفاً دنیوی، دل‌نگران پیشرفت و توسعهٔ خود است.

چنان‌که روشن است، رجوع مکرر به واقعیت و تجربهٔ زیستهٔ انسان ایرانی از دیدگاه خود او و تعامل بیشتر با اندیشمندان دغدغه‌مند دربارهٔ نظریه‌پردازی ذیل میراث اسلامی می‌تواند مسیری متناسب‌تر در راستای تولید دانشی از آن خود فراهم آورد.

منابع

آرشیو صوتی واحد تاریخ شفاهی دفتر مطالعات جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی (دمج‌فا):

آقایی، شهناز. کد: ۱۶۰۰۴۱۶۸۸۰۰۱.

احمدی، مهناز. کدهای: ۱۶۰۰۵۸۷۸۸۰۰۳ و ۱۶۰۰۵۸۷۸۸۰۰۵.

الهی نجف‌آبادی، ایران. کد: ۱۶۰۰۶۳۶۸۸۰۰۱.

حاج‌باقری، فاطمه. کدهای: ۱۶۰۰۲۷۷۸۸۰۰۳ و ۱۶۰۰۲۷۷۸۸۰۱۹.

دلالی، زهرا. کد: ۱۶۰۰۵۸۸۸۸۰۰۲.

صغیرا، مهری. کدهای: ۱۶۰۰۶۶۲۸۸۰۰۱، ۱۶۰۰۶۶۲۸۸۰۰۲، ۱۶۰۰۶۶۲۸۸۰۰۴ و ۱۶۰۰۶۶۲۸۸۰۰۶.

کاظمی، طاهره. کدهای: ۱۶۰۰۵۲۰۸۸۰۰۱، ۱۶۰۰۵۲۰۸۸۰۰۲.

کچویی، عاطفه. کدهای: ۱۶۰۰۶۴۹۸۸۰۰۸، ۱۶۰۰۶۴۹۸۸۰۰۹، ۱۶۰۰۶۴۹۸۸۰۱۰، ۱۶۰۰۶۴۹۸۸۰۱۱.

کرمی، پروانه. کدهای: ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۰۴، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۰۵، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۰۶، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۰۷، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۰۹، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۱۰، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۱۲، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۱۳، ۱۶۰۰۲۵۵۸۸۰۱۵.

محققیان، شهناز. کد: ۱۶۰۰۶۰۵۸۸۰۰۲.

توکلی، فائزه (۱۳۹۹). تاریخ زنان مبارز. تهران: عروج.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱). پیام به کنگرهٔ «هفت‌هزار زن شهید کشور». پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، در: http://farsi.khamenei.ir.

حلاق، وائل (۲۰۲۰م). إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبدالرحمن. ترجمهٔ عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

داورپناه، زهرا (اسفند ۱۳۹۷). خودآیینی زن مسلمان: معناها و دشواری‌ها. مطالعات جنسیت و خانواده، ٦ (۲)، ۳۷-۷۰.

رایت، رابین (۱۳۸۲). آخرین انقلاب بزرگ: انقلاب و تحول در ایران. ترجمهٔ احمد تدین و شهین احمدی، تهران: خدمات فرهنگی رسا.

شیخ‌الاسلام‌زاده، زهرا (۱۴۰۱). سوژهٔ زن مبارز و تناقضات نقشی در جریان انقلاب اسلامی. تهران: پژوهشکدهٔ فرهنگ و هنر اسلامی.

شیخ‌زاده، محمد و عبادی جعفری، حسن و تسلیمی، محمدسعید و فقیهی، ابوالحسن (۱۳۹۰). تحلیل مضامین و شبکهٔ مضامین؛ روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی. فصلنامهٔ مدیریت راهبردی، ۲۵، (۱)، ۱۵۱-۱۹۸.
صادقی، فاطمه (۱۳۹۳). جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران. (نسخهٔ الکترونیک). تهران: قصیده‌سرا.
صادقی، فاطمه (۲۰۱۱م). زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب. (نسخهٔ الکترونیک). [بی‌جا]: انتشارات زنان و قوانین در جوامع مسلمان.
عبدالرحمن، طه. (۲۰۰۶م). روح الحداثة: المدخل إلی تأسیس الحداثة الإسلامیة. المغرب: المرکز الثقافی العربی.
عبدالرحمن، طه. (۲۰۰۷م). الحداثة و المقاومة. بیروت: معهد المعارف الحکمیه.
علم، اسدالله. (۱۳۸۶). یادداشت‌های علم، ج۶ (۱۳۵۵-۱۳۵۶). ویرایش علی‌نقی عالی‌خانی، تهران: نشر اسراء.
محمود، صبا (۱۴۰۴). سیاست پارسایی: احیای اسلامی و سوژهٔ فمینیستی. مترجم: طاهره حبیبی. تهران: پژوهشکدهٔ فرهنگ و هنر اسلامی.
مراد حاصلی خامنه، اعظم (۱۳۸۶). تاریخ شفاهی مبارزات سیاسی زنان مسلمان (۴۲-۵۷). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
نراقی، احسان (۱۳۷۳). از کاخ شاه تا زندان اوین. ترجمهٔ سعید آذری، چاپ دوم، تهران: نشر رسا.
نیازی، محمد و جعفری کافی‌آباد، صابر (۱۴۰۴). هم رومی و هم زنگی. تهران: پژوهشکدهٔ فرهنگ و هنر اسلامی.
Amin, C. M. (2002). *The Making of the Modern Iranian Woman*: Gender, State Policy, and Popular Culture, 1865-1946. University Press of Florida.
Rostami-Povey, Elaheh & Tara Povey (2012). *Women, Power and Politics in 21st Century Iran.* Routledge.
Vakil, Sanam. (2011). *Women and Politics in the Islamic Republic Of Iran, Action and Reaction, Continuum*.