

Analysis of the Critical Discourse of The Ideal Female Model in the Works of Morteza Motahari

Zahra Nozari*

Khadijeh Keshavarz**

Abstract

Paying attention to Active Subjects is important because following their actions and their constructed introduces us to the historical process of making and marginalizing different discourses. That is because active subjects shape their discourse through critical dialogue with other discourses. Furthermore, active Subjects can be used as clues so that we can trace these discourses in political and social structures. With the purpose of investigating the process of making a model of a desirable woman, this article goes to one of the influential subjects named Motahari in the contemporary history of Iran; Effective, in the sense that it is still possible to follow the rejection of the model of a desirable woman that she creates in the legal and political system of the country. Our question in this research is: how does Motahari constructs a model of the desired woman in competition with other discourses and his social context? In this study, we use the method of critical discourse analysis both as a method and as a theoretical approach. The research results are based on the analysis of two books by Motahari. It is clear that Motahari is trying to shape his model in contrast with curtain female model on one hand, and the modern female model on the other hand, but in the end his ideal female model becomes very similar to the curtain female model.

Keywords: Critical Discourse Analysis, Construct, Fairclough, Active Subjects.

* PhD student, Department of Sociology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran,
z.nozari143@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Sociology, Institute of Social and Cultural Studies, Ministry of Science,
Tehran, Iran (Corresponding Author), keshavarz@iscs.ac.ir

Date received: 20/02/2023, Date of acceptance: 30/08/2023



Introduction

In the midst of the 1957 revolution and in the collision of two different worlds and around a specific symbol - woman - it is possible to see the collision of meaning systems and people's struggles to change and maintain gender patterns more clearly. However, in studies related to gender, there is an empty place to examine the performance of religious subjects, especially in such a historical moment; Subjects such as Motahari, who are already bound by the institution of religion, but actively try to create models that affect not only themselves, but also the institutions that are bound by them; It goes without saying that the purpose of these subjects is to influence the whole society or to create a model for the whole society; However, the study of the performance of these subjects in relation to their social context has not been taken seriously or has not become the main subject of research. The aim of the research is to answer the question, how does Motahari create a model of a desirable woman in competition with other discourses and her social context? And it goes without saying that in order to get the answer, we must first know what features this model has. There are studies that have studied the construction of gender and women's actions in certain periods of time with the discourse analysis method or with the Foucaultian approach; Omidpour has investigated women's resistance from the constitutional period to the beginning of the Pahlavi regime, and Sadeghi (2011) has investigated the types of women's resistance to power in Iran after the revolution, and In another research, the goal of Jamal and Fatemeh Mohammadi (1400) is to understand how the act of "managing the female body" in the context of the current consumer society can lead to the formation of individuality and independent female soul, or vice versa, lead to the reproduction of male domination. Yasini (2018) seeks to know how the aesthetics of Iranian women's clothing has been influenced by the institution of power In another research, Kasraei and Nikkhah Qomsari (2008) sought to explain the widespread participation of women in the revolution with the method of discourse analysis; this research, like many of the researches that I have mentioned, forgets the agency of the investigated subjects. (Except for Fatima Sadeghi's research) Padayar (2010) in a research introduces the speech of modernity as the dominant political speech between the 40s and 50s and examines its relationship with the social, economic, political situation and the speech of the secular and Islamic opposition, focusing on the status of women. In another research, the question of Kashi and Shariati (1400) is: Can popular religion become a factor for change. As it is clear, none of the conducted researches have examined the structure of a specific gender pattern in the relationship between

active activists and their social context; This is despite the fact that, ironically, the importance of examining discourses is in discovering this ratio; It means discovering the relationship between active activists and their social context.

Methodology

According to the purpose and questions of the article, it seems that the subject of the research is appropriate to the method of critical discourse analysis as taught by Fairclough. Among the texts that Motahari has presented about the issue of women, we chose two texts that have more coherence for analysis; The books "Hijab Issue" and "Women's Rights System in Islam". To interpret the texts, we have paid attention to the intertextual context because we need to know which historical collection the text belongs to in order to be able to understand the common context and common assumptions, while also paying attention to the topical coherence, structure and essence of the text. At the explanatory level, we identified the elements in the text that have ideological characteristics, and at the end, we said about the position of this discourse in relation to struggles at various levels.

Discussion and conclusion

Motahari's emphasis leads us to a model of the desirable woman that he considers; A woman who cares about motherhood and housekeeping above all else, and according to what is the law of nature, accepts the headship of a man and is submissive to his expediency (provided that the man's expediency is to preserve the family). A woman remains desirable when no man sees her as much as possible. In addition, the social environment should be such that there is no mixing between men and women. Having said that, even though Motahari claims to distance himself from the "Pardeshin woman" discourse, he reproduces the same characteristics of "veiled woman" with the logic that goes on. In addition, Motahari considers the ideal woman to be a woman with modesty who does not express her feelings to possess a man, and in this way indirectly serves the life of her society, and on the other hand, he considers a woman to have a social duty, and that is to When it is necessary for her to make sacrifices and accept her husband's marriage with someone else for the benefit of society and other women. With this description, it is clear that Motahari presents his dynamic jurisprudence based on the requirements of time and place, not based on his understanding of social time and place, especially women's actions. Nevertheless, one can clearly remember the existence of policies - as well as legal gaps - that are needed to realize each and every

characteristic of the ideal model of Motahari. But despite these policies - emphasizing the role of women as mothers and wives - there have been changes in women's attitudes towards their role in the private sphere; In the sense that they want more equality between their rights and duties with their husbands, and they have distanced themselves from the feminine role that Motahari presents as the ideal woman at home.

Bibliography

- Abbott, Pamela, Wallace, Claire (2001), *Sociology of Women*, Manije Najm Iraqi (trans.), Tehran: Ney [in Persian]
- Ahmadi Khorasani, Noushin (2011), *Hijab and Intellectuals*, Tehran: Author [in Persian]
- Asadollah Nejad, Mahsa (2019), "Gender Gap; Production and Reproduction of the Woman-Mother Metaphor", *Problematica Site*, 25/3/1400 [in Persian]
- Astrabadi, Bibi Khatun (1933), *The Faults of Men*, Parliament Library [in Persian]
- Devani, Ali (2011), *My Memories of Professor Shahid Motahari*, Tehran, Qom: Sadra Publications [in Persian]
- Dubovar, Simon (2017), *The Second Gender*, Qasim Sanawi (trans.), Tehran: Tos Publications. [in Persian]
- Dupizan, Christian (2010), *City of Women*, Noushin Shahandeh (trans.), Tehran: Qaside Sara [in Persian]
- Fairclough, Norman (2000), *Critical Analysis of Discourse*, Mohammad Nabovi and Mehran Mohajeri (eds.), Tehran: Center for Media Studies and Research [in Persian]
- Gudarzi, Mohsen (2003), *Values and Attitudes of Iranians (Second Wave)*, Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute [in Persian]
- Javadi Yeganeh, Mohammadreza (2014), *Values and Attitudes of Iranians (Third Wave)*, Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute [in Persian]
- Kashi, Shima and Sara Shariati (2021), "Indicative Preachers of the Second Pahlavi Period and the Problem of 'Social Justice'", *Cultural Studies and Communication Quarterly*, 65. [in Persian]
- Leggitt, Marilyn (2017), *Women in Their Time; The History of Feminism in the West*, Niloufer Mahdian (trans.), Tehran: Ney [in Persian]
- Mohammadi, Jamal and Fateme Mohammadi, (2021), "Discourse Analysis of the Construction of the Female Corporeal Subject in Relation to Male Domination (Women of Sanandaj city) ", *Women's Research Journal*, 12(2) [in Persian]
- Motahari, Morteza (1997), *The Hijab Problem*, Tehran: Sadra Publications [in Persian]
- Motahari, Morteza (2013), *Women's Rights System in Islam*, Tehran: Sadra Publications [in Persian]
- Oakley, A. (1972), *Sex, Gender and Society*, London: Temple Smith.
- Omidpour, Zohreh (2001), *Discourse Analysis of Women's Resistance from the Constitutional Period to the Beginning of Pahlavi Rule*, Tehran: Al-Zahra University [in Persian]
- Padayar, Parvin (2008), "Women and 'Age of Great Civilization'", Tehran: *Conversation Magazine*, no. 32. [in Persian]

151 Abstract

- Rezaei, Abdul Ali (2000), *Values and Attitudes of Iranians (First Wave)*, Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute [in Persian]
- Salarkasrai, Mohammad and Narges Nikkhah Qomsari (2009), "Gender and Revolution; A Different Look at Women's Participation in Iran's Islamic Revolution", *Matin Research Journal*, no. 44. [in Persian]
- Sanasarian, Elise (2005), "The Women's Rights Movement in Iran (Rebellion, Decline and Suppression from 1280 to 1357)", Noushin Ahmadi Khorasani (trans.), Tehran: Akhtaran Publishing. [in Persian]
- Sadeghi, Fatemeh (2011), *Women, Power and Resistance in Iran after the Revolution*, Publication of Women and Laws in Muslim Societies [in Persian]
- Yasini, Seyedeh Razieh (2019), "Institution of Power and Aesthetics of Iranian Women's Clothing in the Safavid, Afshar and Zand Periods", *Women's Journal*, 12(4). [in Persian]

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب در آثار مرتضی مطهری

زهرا نوذری*

خدیدجه کشاورز**

چکیده

توجه به سوژه‌های فعال ما را به صورت تاریخی با فرایند ساخته شدن و به حاشیه رفتن گفتمان‌های مختلف آشنا می‌کند، چون آن‌ها از مجرای گفت‌وگویی انتقادی به گفتمان خود شکل می‌دهند و سرنخی می‌شوند تا بتوانیم رد این گفتمان‌ها را در ساختارها جست‌وجو کنیم. مقاله حاضر، با سودای بررسی فرایند ساخته شدن الگویی از زن مطلوب، به سراغ مرتضی مطهری در تاریخ معاصر ایران می‌رود، به این دلیل که هم‌چنان می‌توان رد الگویی را که او بر ساخت می‌کند در نظام حقوقی و سیاسی کشور دنبال کرد. پرسش ما در این پژوهش این است: مطهری چگونه الگویی از زن مطلوب را در رقابت با گفتمان‌های دیگر و زمینه اجتماعی‌اش بر ساخت می‌کند؟ ما برای پاسخ به این پرسش از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، هم به عنوان روش و هم به عنوان رویکردی نظری، بهره بردیم. نتایج مقاله براساس تحلیل دو کتاب از مطهری صورت گرفته است. او الگوی مدنظرش را با گفت‌وگوی انتقادی با الگوی زن پرده‌نشین ازیکسو و الگوی زن مدرن ازسوی دیگر شکل می‌دهد، اما در نهایت الگوی زن مطلوب او در ابعاد مختلفی شبیه الگوی زن پرده‌نشین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان انتقادی، فرکلاف، سوژه‌های فعال.

* دانش‌آموخته دوره دکتری، گروه جامعه‌شناسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
z.nozari143@gmail.com

** استادیار گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه مطالعات اجتماعی، فرهنگی وزارت علوم، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
keshavarz@iscs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸



۱. مقدمه و بیان مسئله

همه ما به محض تولد با جنسیت‌مان مقوله‌بندی می‌شویم و در همان لحظه نخست با چیزی روبه‌رو می‌شویم که قبل از ما ساخته شده است. ما در ساختن آن دخیل نبوده‌ایم، اما طبق آن عمل می‌کنیم. با گذر زمان خود ما هم، بی آن‌که لزوماً آگاه باشیم، به همان کسانی می‌پیوندیم که قبلاً به ما گفته‌اند چگونه باش و خودمان و دیگران را از خلال کنش‌های متقابل روزانه‌مان مقید به این‌گونه بودن می‌کنیم. همه کسانی که در خانواده‌های مذهبی بزرگ شده‌اند، درباره جنسیت‌شان باید ارزش‌هایی را رعایت کنند که چه‌بسا پی‌گیرانه‌تر و سخت‌تر از ارزش‌ها در خانواده‌های غیرمذهبی دنبال می‌شوند و سخت‌تر تن به تغییر می‌دهند. چرا این ارزش‌ها سخت‌تر دچار تغییر می‌شوند؟ پاسخ اولیه این است که این ارزش‌ها بیش از سایر ارزش‌ها طبیعی جلوه می‌کنند و حالا سؤال این است که طبیعی بودن این ارزش‌ها از کجا می‌آید یا چگونه این ارزش‌ها طبیعی جلوه می‌کنند؟ پاسخ سراسر می‌تواند این باشد که این ارزش‌ها از زبان کسانی شنیده می‌شود که ما آن‌ها را به عنوان مفسر یا عالمان دینی می‌شناسیم و آن‌ها کسانی هستند که کلام خدا را برای ما تفسیر می‌کنند و این تفسیر چون تفسیر کلام خداست، می‌تواند ازلی - ابدی باشد و در گذر زمان، هنگامی که نهادهای خاصی این تفاسیر را ترویج دهند و یا از این تفسیرها مراقبت کنند، این طبیعی‌شدگی محکم‌تر هم خواهد شد.

مسئله دقیقاً آن‌جا خودش را نشان می‌دهد که در دوره‌های تاریخی و حتی در یک دوره تاریخی مشخص با تفسیرهای متفاوتی مواجه می‌شویم و در نهایت یک تفسیر غالب می‌شود و همین تفاوت میان تفاسیر و درعین حال غالب شدن و سفت‌وسخت شدن یک تفسیر خاص است که مسئله را بیش از پیش به جامعه ارجاع می‌دهد و یا مسئله را جامعه‌شناختی می‌سازد. درواقع، تفسیر چگونه‌بودنمان یا چگونه زنانه/ مردانه عمل کردنمان از زبان عالمان دینی در رابطه با لحظه‌های تاریخی و در کشاکش آرا بین نیروهای مختلف دچار تغییر و تحول می‌شود و در این جاست که چگونه‌بودن ما بر ساخت می‌شود.

با ظهور اسلام سیاسی در جنبشی به رهبری آیت‌الله خمینی، در آغاز دهه ۱۳۴۰ ش، ناگهان دین‌داران خود را در لحظه‌ای می‌یابند که می‌توانند بر محور دین اسلام برای خود جایگاهی سیاسی تعریف کنند. این لحظه لحظه‌ای بود که مدرنیزاسیون دولتی در ایران شتاب گرفته بود و نماد این مدرنیزاسیون زن مدرنی بود که بیش از هر تغییر دیگری به چشم می‌آمد؛ از پوشش او تا تغییر جایگاه و نقشش، چه در محیط خصوصی و چه در عرصه عمومی. در همین لحظه تاریخی است که کنش‌های سوژه‌های دین‌دار نیز شدت می‌گیرند و برای این‌که بتوانند درمقابل

گفتمان و نبردی که حکومت به‌راه انداخته بود سازمان یابند، ناگزیرند حول همان نماد مشخص یعنی «زن مدرن» گفتمان و نبردشان را شکل دهند.

در این دوره برخورد دو جهان متفاوت و حول یک نماد، یعنی زن، مشخص است که می‌توان برخورد نظام‌های معنایی و تقلاهای افراد برای تغییر و حفظ الگوهای جنسیتی را با وضوح بیش‌تری دید. با این حال، در مطالعات مرتبط با جنسیت جای بررسی عملکرد سوژه‌های دین‌دار به‌خصوص در چنین لحظه تاریخی‌ای خالی است؛ سوژه‌هایی که خود قبلاً به‌وسیله نهاد دین مقید شده‌اند، اما فعالانه سعی بر ساختن الگوهایی دارند که نه تنها خود، بلکه نهادهایی را که به‌وسیله آن‌ها مقید شده‌اند، متأثر کنند. ناگفته پیداست که غایت این سوژه‌ها متأثر ساختن کل جامعه یا بر ساخت الگویی برای کل جامعه است، اما با این حال چنان‌که گفتیم، مطالعه عملکرد این سوژه‌ها در زمینه اجتماعی‌شان جدی گرفته نشده و یا به موضوع اصلی پژوهش تبدیل نشده است. به بیان دیگر، پژوهش‌ها آن فرایند و تقلاهای افرادی را که این قالب‌ها را به جهانی بالاتر پیوند می‌زنند و آن‌ها را قالبی ازلی و ابدی می‌سازند، مطالعه نکرده‌اند و ناگفته پیداست که اهمیت پرداختن به این موضوع از همین جا ناشی می‌شود.

در این میان، مطهری یکی از متفکران اندیشه مدرن درباره خانواده است که سعی کرد از اصول عقلانی و منطقی، که در دوران مدرن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شده بودند، کمک بگیرد و الگویی از زن را بازسازی کند و یا به‌وجود بیاورد که هم با دوره و زمانه هماهنگ شود و هم به اصول اسلامی وفادار بماند، بی‌آن‌که در دام الگوی «زن پرده‌نشین» بیفتد. ازسوی دیگر، رد اندیشه او درباره زن را تا لحظه اکنون، چه در نظام حقوقی مثل حقوق مدنی و چه در سیاست‌هایی که در برخورد با زن اعمال می‌شود، می‌توان دنبال کرد. از این‌روی، بررسی اندیشه او ما را در فهم منشأ سیاست‌های کنونی درباره زن یاری خواهد رساند.

۲. اهداف و پرسش پژوهش

هدف پژوهش پاسخ به این پرسش است که تصویر زن در گفتمانی که توسط مطهری در نسبت با وضعیت تاریخی‌اش ساخته می‌شود چگونه تصویری است یا چگونه ساخته می‌شود. درواقع، ما با این پرسش سعی در فهم پرسش بزرگ‌تری داریم که همواره کل علم جامعه‌شناسی را درگیر خود کرده است و آن همان پرسش از نسبت قدرت سوژه و ساختارهاست. به عبارت دیگر، پرسش اصلی این پژوهش این است که مطهری چگونه الگویی از زن مطلوب را در رقابت با گفتمان‌های دیگر و زمینه اجتماعی‌اش بر ساخت می‌کند؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش ابتدا باید بدانیم این الگو چه ویژگی‌هایی دارد.

۳. پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی وجود دارد که با روش تحلیل گفتمان و یا به‌وسیله رویکرد فوکویی به چگونگی برساخت جنسیت و کنش‌های زنان در دوره‌های زمانی خاص پرداخته‌اند. برای مثال، زهره امیدی‌پور با روش تحلیل گفتمان فرکلاف به بررسی مقاومت زنان از دوره مشروطیت تا اوایل حکومت پهلوی پرداخته است و با بررسی گفتمان مشروطه به این باور رسیده که در این مقطع زمانی، کنش زنان بیش‌تر در برابر گفتار مردسالار به‌شکل مقاومت بروز یافته است، نه به‌صورت جنبشی برای رسیدن به آزادی (امیدی‌پور ۱۳۸۰). فاطمه صادقی در کتابی به‌نام *زنان، قدرت، مقاومت در ایران پس از انقلاب* (۱۳۸۵) با رویکردی فوکویی کنش زنانه در ایران بعد از انقلاب را صرفاً بازتاب یا پیرو چهارچوب‌های ملی یا بین‌المللی نمی‌یابد. او معتقد است هر زمانی که فضای باز سیاسی وجود داشته است، زنان به‌صورت جنبشی سیاسی و اجتماعی گرد هم آمده‌اند و متشکل شده‌اند. اما در فضای اختناق نیز زنان منفعل نمی‌شوند، بلکه سیاست حضور را در پیش می‌گیرند و موفقیت‌هایی را از این راه کسب می‌کنند.

در پژوهشی دیگر، هدف جمال محمدی و فاطمه محمدی (۱۴۰۰) فهم این مسئله است که انجام کنش «مدیریت بدن زنانه» در بستر جامعه مصرفی کنونی چگونه می‌تواند به شکل‌گیری فردیت و نفس مستقل زنانه بینجامد یا برعکس، به بازتولید سلطه مردانه بینجامد. آن‌ها با روش «تحلیل گفتمان فوکویی» دریافتند که اصلی‌ترین موقعیت‌های سوژگی که به زنان ارائه می‌شود، عبارت‌اند از: «پایه زندگی»، «معشوق وفادار»، «شریک جنسی»، «زن جذاب»، «زن مهربان و فداکار»، و «زن خانه‌دار». از این میان، شش گفتمان رایج درباره زنانگی به سوژگی‌بسته زنان شکل می‌دهند: «گفتمان خودفعلیت‌بخشی»، «گفتمان عشق رمانتیک»، «گفتمان زن مستقل»، «گفتمان تناسب اندام»، «گفتمان شریک زندگی»، و «گفتمان مادر دل‌سوز». با این توضیح، می‌توان گفت که سه گفتمان نخست به پرورش نفس مستقل زنانه کمک می‌کنند و سه گفتمان دوم به بازتولید سلطه مردانه می‌انجامند.

سیده راضیه یاسینی (۱۳۹۸) به دنبال فهم این موضوع است که زیبایی‌شناسی پوشاک زنان ایرانی چگونه از نهاد قدرت تأثیر پذیرفته است. او با روش تحلیل گفتمان نشان داد که میزان پوشش زنان در اجتماع به‌شدت تحت تأثیر رویکرد دینی-سیاسی بوده، اما نهاد قدرت در زیبایی‌شناسی ساختار پوشاک تأثیر قابل‌اعتنایی نداشته است. ازسوی دیگر، تقیدات مذهبی گفتمان حاکم سیاست‌هایی را برای تمایزبخشی روا می‌داشته که به تغییراتی در نوع و حدود پوشش زنان اقلیت‌های دینی منجر شده است. نهاد قدرت هم‌چنین بر اثر تعاملات تجاری-

فرهنگی خارجی با ممالک اروپایی تأثیرات مهمی در زیبایی‌شناسی پوشاک زنان باقی گذاشت (یاسینی ۱۳۹۸).

در پژوهشی دیگر، محمدسالار کسرائی و نرگس نیک‌خواه قمصری (۱۳۸۸) به دنبال این بودند که مشارکت گسترده زنان را در انقلاب با روش تحلیل گفتمان تبیین کنند. آن‌ها مشارکت گسترده زنان را در نتیجه نبرد بین گفتمان‌های سنتی، مدرن، و انقلابی می‌یابند که به پیروزی گفتمان انقلابی منتهی می‌شود. این پژوهش مانند بسیاری از پژوهش‌ها، که به برخی از آن‌ها اشاره کردیم (به جز پژوهش فاطمه صادقی)، عاملیت سوژه‌های موردبررسی را به فراموشی سپرده است.

پروین پایدار (۱۳۸۰) در پژوهشی گفتار مدرنیته را بین دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به عنوان گفتار غالب سیاسی معرفی می‌کند و نسبت آن را با وضعیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و گفتار اپوزیسیون سکولار و اسلامی را با محوریت وضعیت زنان بررسی می‌کند. در این میان، او به تلاش مطهری و علی شریعتی توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد، از این جهت که هریک از آن‌ها از مجرای گفتار مدرنیته الگویی از زن مسلمان را صورت‌بندی می‌کنند. اما پایدار تلاش آن‌ها را برای چگونگی برساخت الگوی زن مسلمان توضیح نمی‌دهد تا نسبت بین این کنش‌گران و زمینه اجتماعی‌شان وضوح یابد.

در پژوهشی دیگر، پرشش شیما کاشی و سارا شریعتی (۱۴۰۰) این است که آیا دین عامه می‌تواند عاملی برای تغییر شود یا تنها برای حفظ وضع موجود به کار می‌آید. این پژوهش از آن جهت مهم است که به بررسی نسبت عمل و گفتار سه واعظ شاخص و عامه‌پسند در دوره پهلوی دوم (محمدتقی فلسفی، احمد کافی، و حسینعلی راشد) با مسئله عدالت اجتماعی می‌پردازد. واضح است که مسئله زن بخشی غیرقابل حذف از مسئله عدالت اجتماعی است. نتیجه این که آن واعظی که مسئله عدالت اجتماعی دغدغه‌اش بود در حاشیه قرار می‌گیرد. از این رو واعظی که دغدغه عدالت اجتماعی نداشتند توانستند در میان عامه مردم بستری را فراهم کنند که با گرم شدن فضای انقلاب، توانستند طبقه متوسط مرفه مذهبی و فرودست شهری هردو را به هم متصل کنند و این دو طبقه با «توسل» و «پناه» بردن به یک رهبر کاریزماتیک مذهبی هویت و خلوص ازدست‌رفته را در او جست‌وجو کردند.

همان‌طور که مشخص است، تحقیقات انجام‌شده هیچ‌کدام برساخت الگوی جنسیتی خاصی را در نسبت بین کنش‌گران فعال و زمینه اجتماعی‌شان بررسی نکرده‌اند، در حالی که دست‌بر قضا اهمیت بررسی گفتمان‌ها در کشف همین نسبت است؛ یعنی کشف نسبت بین کنش‌گران فعال با زمینه اجتماعی‌شان.

۴. ملاحظات نظری

در تلاش‌هایی که در ساحت تفکر برای مسئله‌مند کردن وضعیت زن صورت گرفت، لحظه‌ای جنس از جنسیت تفکیک شد که سیمون دوبوار (۱۳۹۷)، در کتاب جنس دوم، با عبارت «زن» زن به دنیا نمی‌آید، زن می‌شود» به تمایز میان امر بیولوژیک و امر اجتماعی اشاره کرد. رویکرد تئوریک او بعدها در اندیشه جامعه‌شناسان فمینیست به تمایز دو مقوله جنس و جنسیت منجر شد. یکی از کسانی که در دهه ۱۹۷۰ م از این واژه برای توضیح برساخت اجتماعی بودن زنانگی و مردانگی استفاده کرد، آن اوکلی است. اوکلی (Oakley 1972). به اعتبار پژوهش‌های تاریخی و مردم‌شناختی ادعا می‌کند که نقش‌هایی که برای زنان و مردان مناسب دانسته می‌شود مختص جوامع خاص در زمان‌های خاص است. آبوت و والاس توضیح می‌دهند که جنس مبنای زیست‌شناختی دارد؛ یعنی در تفاوت پیکر پسر و دختر تردیدی وجود ندارد، اما مهم شیوه تعبیر این تفاوت‌هاست. شیوه تربیت پسران و دختران به آن‌ها می‌آموزد چه رفتاری را متناسب با جنسیت خود بدانند و چه رفتاری را با ارزش تلقی کنند (آبوت و والاس ۱۳۸۰: ۲۷). وقتی متون کلاسیکی مثل شهر زنان دوپیزان (۱۳۸۹) نوشته شده در قرن پانزدهم میلادی و از آن‌سو معایب الرجال استرآبادی (۱۳۷۱) نوشته شده در قرن نوزدهم^۱ را می‌خوانیم، متوجه می‌شویم که هر دوی این آثار با استفاده از «متون مقدس و آموزه‌های دینی» با یک نوع وارونه‌سازی استدلالی به مسئله زن پرداخته‌اند؛ یعنی اگر در زمان آنان از آیات و احادیث به نفع نظام مردسالار استفاده می‌شد، آنان اکنون با وارونه‌سازی‌ای از تفسیر این آیات و احادیث، تفسیری براساس عدالت و اخلاق شکل می‌دهند که علیه تبعیض جنسیتی باشد. آن‌ها سعی کردند آن‌چه بر سر زنان می‌رود، با محوریت اخلاق به مسئله تبدیل کنند و اختلالی در نظام تبعیض به وجود بیاورند. همین موضوع را در اثر لگیت (۱۳۹۶) می‌بینیم که تاریخ تفکر به مسئله زن در غرب را توضیح می‌دهد. او کنش‌های زنانی را توضیح می‌دهد که با وارونه‌سازی تفاسیری از متون مقدس و آموزه‌های دینی در جهت رفع روابط تبعیض‌آمیز استدلال‌هایی را ارائه می‌کردند. باین‌همه، آن‌ها تبعیض علیه زن را نظام‌مند نمی‌دیدند و فکر می‌کردند با زیرسؤال‌بردن این روابط غیراخلاقی می‌توان آن را از بین برد، درحالی‌که تبعیض نظام‌مند هیچ‌گاه با اختلال ایجاد کردن در آن از بین نمی‌رود، بلکه این نوع اختلال می‌تواند صرفاً آگاهی‌بخش باشد. حال باید به این نکته توجه کرد که این آگاهی چگونه به ظرفیتی برای کنشی هدف‌مند تبدیل می‌شود. به نظر می‌رسد یکی از این راه‌ها نظام‌مند دیدن مسئله است؛ به این معنا که در عین حال که ما مسئله را در سطحی انضمامی مشاهده می‌کنیم، بتوانیم ربط آن را در چهارچوبی کلی‌تر ردیابی کنیم.

باین وصف، این مقاله با روش تحلیل گفتمان انتقادی به دنبال پاسخ به این سؤال است که چگونه یک الگوی جنسیتی از یک سو به وسیله یک فرد در نسبتش با گفتمان‌های دیگر و از سوی دیگر در نسبتش با شرایط تاریخی (اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی) بر ساخت می‌شود. رویکرد نظری ما رویکردی بر ساخت‌گرایانه است، اما از روش تحلیل گفتمان انتقادی به عنوان رویکردی نظری نیز بهره می‌بریم. این روش حامل رویکردی نظری است مبنی بر این که هر متن و گفتمانی را باید در نسبتش با آن لحظه تاریخی و هم‌چنین با قبل و بعد از آن لحظه تاریخی فهمید. این رویکرد به ما امکان می‌دهد تا برای رسیدن به سطح تبیین به صورتی روش‌مند مدام بین سطوح خرد و کلان در رفت‌وآمد باشیم.

۵. روش پژوهش

برای پاسخ به پرسش‌های مقاله ناگزیریم از روش تحلیل گفتمان انتقادی استفاده کنیم. از میان کتاب‌هایی که مطهری درباره مسئله زن نوشته است دو متن را، که از انسجام بیش‌تری برخوردارند، برای تحلیل انتخاب کردیم؛ کتاب‌های *مسئله حجاب و نظام حقوق زن در اسلام* را با روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بررسی کردیم. تحلیل گفتمان در سه سطح انجام می‌شود: توصیف، تفسیر، و تبیین.

در سطح توصیف درگیر توصیف در سطح واژگان نخواهیم شد و از میان سؤالاتی که در سطح دستور و ساخت متن مطرح است به برخی از آن‌ها توجه خواهیم کرد. در سطح تفسیر از مفهوم بافت بینامتنی بیش‌ترین استفاده را خواهیم کرد؛ زیرا باید بدانیم که متن متعلق به کدام مجموعه تاریخی است تا بتوانیم زمینه مشترک و مفروضات مشترک را درک کنیم. ضمن این که ما به انسجام موضعی و ساختار متن و جان‌مایه نیز توجه می‌کنیم. ما با مطالعه بخش‌هایی از متن می‌توانیم به انسجامی موضعی دست یابیم. مثلاً بررسی این نکته که آیا مطهری بحثش را با آن اهدافی که این بخش از کتاب را شروع کرده، به پایان می‌برد یا این که آن بخش به لحاظ معنایی دچار نوسان شده است و بین پیش‌فرض‌های مختلف رفت‌وآمد می‌کند و در نهایت آن بخش به گونه‌ای پایان می‌یابد یا نتیجه‌گیری در شرایطی رقم می‌خورد که با مقدمه‌چینی‌ها هماهنگ نیست؟

برای بررسی ساختار یا جان‌مایه متن که مبین چگونگی انسجام فراگیر و مبین چگونگی پیوند اجزا با یکدیگر است (فرکلاف ۱۳۷۹: ۲۱۹)، لازم است بدانیم آن زن مطلوبی که مطهری در کتاب *مسئله حجاب و یا در کتاب نظام حقوق زن در خانواده* معرفی می‌کند، نشان‌دهنده موضوع کلی مدنظر مطهری است.

مرحله تبیین را می‌توان در سه پرسش خلاصه کرد که می‌توان آن‌ها را درمورد یک گفتمان معین پرسید:

۱. عوامل اجتماعی: چه نوعی از روابط قدرت در سطوح گوناگون نهادی، اجتماعی، و موقعیتی در شکل‌دادن به این گفتمان موثر است؟

برای مثال، به‌نظر می‌رسد مطهری در سطح نهادی در پی دگرگون‌سازی روابط قدرتی است که حول گفتمان «زن پرده‌نشین» می‌چرخد.

۲. ایدئولوژی‌ها: چه عناصری خصوصیت ایدئولوژیک دارند؟

برای مثال، کاربرد مفاهیم شرق درمقابل غرب در گفتمان مطهری دارای خصوصیت ایدئولوژیک است.

۳. تأثیرات: جایگاه این گفتمان نسبت به مبارزات در سطوح گوناگون نهادی، اجتماعی، و موقعیتی چیست؟ آیا این مبارزات علنی است یا مخفی؟ گفتمان یادشده نسبت به دانش زمینه‌ای هنجاری است یا خلاق؟ آیا درخدمت حفظ روابط موجود قدرت است یا درجهت دگرگون‌ساختن آن عمل می‌کند؟ (همان: ۲۵۰).

باتوجه‌به آن‌چه گفته شد، در این مقاله ابتدا به بررسی زندگی مطهری می‌پردازیم و بعد به بررسی دو کتاب او خواهیم پرداخت. در این بین، به زمینه موقعیتی و بین‌متنی این آثار توجه خواهیم کرد. درواقع، از مجرای گذراندن مراحل که فرکلاف پیش‌روی ما گذاشته است، می‌توان به الگوی زن مطلوب از دیدگاه مطهری و چگونگی برساخت آن دست یافت.

۶. یافته‌های تحقیق

۱.۶ شرایط کنش مطهری

مطهری در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ با آرا و گفتمان‌های مختلفی سروکار داشت که با برخی از آن‌ها از جهاتی دارای اشتراک و از جهاتی متفاوت است. در این بین رویکردهایی وجود دارد که او آن‌ها را نادیده می‌گیرد، مثل رویکرد شریعتی درباره زن؛ زنی که هم مسلمان و هم مبارز است. به‌نظر می‌رسد ریشه آرای مطهری حول مسئله زن به جزوهای که نواب صفوی آن را در سال ۱۳۲۹ با عنوان «اعلامیه فداییان اسلام» یا «راهنمای حقایق» نوشته است، برمی‌گردد. نواب در این جزوه تأکید زیادی بر شهوت‌زدایی از عرصه عمومی دارد و از این‌رو معتقد است زنان و مردان در عرصه عمومی باید از هم جدا باشند. او در پی این بود که حضور زنان در جامعه

به حداقل برسد. این نگاه از یک سو شهوت را به زنان منتسب می‌کند و از سوی دیگر کلیه مناسبات اجتماعی، به‌ویژه مناسبات میان زن و مرد، را جنسی می‌بیند. همین موضع فداییان اسلام بعدها در آثار مطهری به‌گونه‌ای دیگر بازتاب می‌یابد (صادقی ۱۳۸۵) و از همین حیث مطهری و فداییان در آرایش‌شان شبیه یک‌دیگر می‌شوند.^۲

تفاوت آرای نواب با مطهری در این است که برعکس فداییان، که رویکردشان قهرآمیز است، مطهری سعی می‌کند این آرا را با آوردن استدلال به‌صورت عقلانی بازسازی کند. سؤال این‌جاست که چه می‌شود که مطهری خودش را از رویکرد قهرآمیز نواب جدا می‌کند و سعی می‌کند تا با استدلال عقلانی همان آموزه‌ها را بازسازی کند. درواقع، از سال ۱۳۴۱ وقتی که شاه به فکر اصلاحاتی می‌افتد تا ایران را به‌عنوان کشوری مدرن به جامعه بین‌الملل نشان دهد، هم‌زمان علم و عقل با این فرض که (دست‌کم در تئوری) مدرنیزاسیون سوژه خودآیین می‌طلبد، شأن بالاتری از گذشته پیدا می‌کنند. البته نباید از نظر دور داشت که بیش و پیش از این، بالارفتن شأن عقل و علم حاصل تلاش گروه‌های روشن‌فکر و چپ است. سوژه به‌معنای فاعلی آن معمولاً منطبق و یا هم‌زمان با روند مدرنیزاسیون به‌معنای عینی آن است؛ سوژه‌ای که با زیرسؤال‌بردن هر شکلی از پیروی و بنابراین زیرسؤال‌بردن هرآن‌چه با استدلال عقلانی یا علم نتوان اثبات کرد، تعریف می‌شود. با همین دیدگاه است که مطهری در مقدمه کتاب مسئله حجاب ادعا می‌کند که جوانان از دین بیزار نیستند و از نظر او مسئله در این‌جاست که مریبان زبان و منطق جوانان را درک نکرده‌اند. تا این‌جا ادعا این است که مطهری آموزه‌های اصلی‌اش حول مسئله زن را از گفتمانی می‌گیرد که نواب سعی در برساخت آن داشت، اما در روش ارائه به گفتمان «زن مدرن»^۳ رجوع می‌کند که با مدرنیزاسیون حکومتی در ایران عینیت می‌یابد. گفتمانی که مطهری سعی در برساخت آن دارد، از حیث رویکردش به مسئله زن درمقابل گفتمان «زن مدرن» است^۴ و از حیث روش ارائه آموزه‌هایش درمقابل گفتمانی است که نواب سعی در برساخت آن را داشت. سؤالی که در این لحظه به‌جا خواهد بود این است که چرا مطهری عقلانی‌سازی دین را حول مسئله زن انجام می‌دهد؟ به‌نظر صادقی (همان) از آن‌جاکه اسلام گراها دغدغه ساختن مدینه فاضله اسلامی را دارند، مناسبات جنسیتی و جنسی بین افراد در کانون توجه آنان قرار می‌گیرد، اما ساناساریان (۱۳۸۴) در کتاب جنبش حقوق زنان در ایران و نوشین احمدی خراسانی (۱۳۹۰) در کتاب حجاب و روشن‌فکران توجه به زن در این دوران را نوعی نقطه درگیری می‌دانند، نه مسئله اصلی. مسئله زن به‌عنوان نقطه درگیری از این حیث موجه جلوه می‌کند که در همین دوران و در رویکرد شاه، پرداختن به مسئله پوشش زن گویی ویرینی برای نشان‌دادن روند مدرنیزاسیون شاهی و بستن دهان آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها

می‌شود. به همین دلیل است که در این دوره گروه‌های مخالف نیز مخالفتشان علیه شاه را حول پوشش زن شکل می‌دهند. در این بین، مطهری تلاش می‌کند زن مطلوب جامعه اسلامی را درمقابل زنی قرار دهد که در آمریکا و اروپا ساخته شده است و البته به‌زعم خودش با زن پرده‌نشین نیز متفاوت است.

از آن‌سو، شریعتی نیز از «زن مسلمان مبارز» سخن می‌گوید. دغدغه او به‌عنوان روشن‌فکر مذهبی این است که زنان از دوگانگی الگوی سنتی، که زن را مطیع و در پرده می‌خواهد، و الگوی مدرنیستی حکومت، که زن را مصرف‌گرا و تجملاتی می‌خواهد، خلاص شوند (صادقی ۱۳۸۵). در رویکرد شریعتی نیز اضطراب پرداختن به مسئله زن از این حیث است که زن به نقطه درگیری تبدیل شده است. اتفاقی نیست که در همین زمان مطهری تصمیم می‌گیرد در مجله زن روز درباره زن بنویسد؛ در مجله‌ای که بیش از هر چیز به مدرن‌کردن زن در چهارچوب برنامه‌های مدرنیزاسیون پهلوی اهمیت می‌دهد.^۵

حاکمیت سیاسی با هدف مدرن‌کردن جامعه و نشان‌دادن ایران به جهان به‌عنوان کشوری مدرن در نظم گفتمانی سیاسی خویش دگرگونی تصویر زن را به‌عنوان یکی از محورهای مدرن‌شدن پذیرفت. نهاد دین نیز به‌دلیل مخالفت با این‌گونه مدرن‌شدن دست به کار شد و در نظم گفتمانی دینی خود، پرداختن به تصویر زن را یکی از محورهای اصلی قرار داد. به‌بیان‌دیگر، تلاش برای مبارزه با نظم گفتمان سیاسی به دگرگون‌سازی نظم گفتمان دینی به‌وسیله فاعلان نهاد دین منجر شد.

باین‌وصف، به‌نظر می‌رسد دوره و زمانه مطهری را در نسبت با گفتمانش درست در لحظه‌ای باید جدی گرفت که مسئله زن با مدرنیزاسیون حکومتی بیش از همیشه به‌چشم می‌آید، به‌طوری‌که گویی زن نماد تغییر و تحولی تاریخی است و درست در همین لحظه اسلام‌گراهایی هم‌چون مطهری با مسئله‌ای که همیشه برایشان مسئله بوده است، نقطه تلاقی‌ای تاریخی پیدا می‌کنند.

دغدغه مطهری رو به‌سوی جوانان داشت و می‌خواست جوانان از دین اسلام روی‌گردان نشوند و مطابق آموزه‌هایش دست به عمل بزنند.^۶ مطهری این دغدغه را چه آن زمان که کتاب *داستان راستان* (۱۳۳۹) را نوشت، چه در سخن‌رانی‌هایش و چه زمانی که در مجله زن روز می‌نوشت، در ذهن داشت. او سعی می‌کرد با زبانی منطقی - عقلانی با مخاطبانش سخن گوید. باین‌حال، جوانان تحصیل‌کرده با سؤالات پی‌درپی که نشان از تلاش برای به‌بن‌بست‌رساندن منطق مطهری داشت با او رودررو می‌شدند. دوانی،^۷ هم‌چون مطهری، این مسئله را به‌دلیل نفوذ

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب ... (زهره نوذری و خدیجه کشاورز) ۱۶۳

کلام حریفی قدر قدرت می دانست که اتفاقاً به جای عمامه کلاهی بود و به جای دروس حوزه جامعه‌شناسی خوانده بود، آن‌هم نه در شرق، بلکه در بلاد غرب و او کسی نبود به جز علی شریعتی. با همه این موانع مطهری به این نتیجه می‌رسد که به‌غیر از سخن‌رانی و نوشتن برای جوانان، باید برای مؤثر واقع شدن حوزه را دچار تحول کند. از این‌رو در سال ۱۳۵۶ تصمیم می‌گیرد به قم برود و در رشته اقتصاد اسلامی شاگردانی تربیت کند (دوانی ۱۳۹۰).

مطهری، علاوه بر متحول کردن حوزه، لازم می‌داند پای دین را به نهادهای دیگر باز کند. از همین موضع است که او طرف‌دار قرائتی می‌شود که اسلام را سیاسی می‌بیند؛ قرائتی که می‌گوید باید طبق آموزه‌های اسلامی، حاکمیتی اسلامی شکل داد و همه ارکان جامعه را اسلامی کرد تا بتوان جامعه را طبق برنامه‌ای اسلامی اداره کرد. برای همین دغدغه مطهری حضور دین در تمام ابعاد زندگی می‌شود و رسیدن به این نقطه را از مجرای نهادهای سیاست و آموزش دنبال می‌کند. او زمانی که تلاش می‌کند در نهاد آموزش منشأ اثر باشد تا به قول خودش مردم از دست نروند، به زبان منطق و استدلال‌ات عقلانی تعالیم اسلامی را بازگو می‌کند و بین خودش و روحانیانی که از زبان عقل کمک نمی‌گیرند فاصله‌ای ایجاد می‌کند و به همین دلیل است که به اخباری‌گری نقدهای صریحی وارد می‌کند.^۸ در عین حال که او سوژه (مجری) نهادی مثل نهاد دین است، کنش‌هایش او را به سوژه‌ای (فاعلی) تبدیل می‌کند که در صدد است بر نهادهایی چون خود نهاد دین اثر بگذارد.

۲.۶ کلیاتی از گفت‌وگوی انتقادی آیت‌الله مطهری حول زن مطلوب

مطهری در مسئله حجاب (۱۳۷۶) سعی می‌کند از خلال گفت‌وگوی انتقادی با کسانی که با منطقی عقلانی سعی در بی‌اعتبارسازی آموزه‌های دین اسلام دارند، با زبان خودشان در افتد؛ به این معنی که با استدلال‌اتی منطقی - عقلانی دلایل آن‌ها را از اعتبار ببندازد و جوانانی را که از راه منحرف کرده‌اند، به راه برگرداند. از سوی دیگر، او بر این باور است که باید به تربیت معلمان دین هم پرداخت و در بخش دوم کتاب سعی می‌کند وارد گفت‌وگوی انتقادی با معلمان دین شود. او در یک چرخش زبانی در مقایسه با بخش قبل با زبان معلمان دین سخن می‌گوید؛ یعنی به وسیله آیات و روایات با آن‌ها وارد گفت‌وگو می‌شود. به نظر می‌رسد هدفش این است که با آیات و روایات از الگوی زن مطلوبی که با استدلال‌ات عقلانی در بخش اول کتاب سخن گفته بود دفاع کند، اما به واقع او در این گفت‌وگوی انتزاعی مقهور می‌شود و الگویی را که به نظر می‌رسید در بخش قبل در حال بر ساختن است، در بخش دوم تعدیل می‌کند.

درواقع، هنگامی که مطهری می‌کوشد بین گفتمانی که خود کارگزار آن است و گفتمان زن پرده‌نشین تمایز قائل شود، مخاطبان خود را با تناقض روبه‌رو می‌کند؛ زیرا مطهری خود یک روحانی و فاعل نهادی چون حوزه علمیه است. یعنی درست هنگامی که می‌کوشد بین گفتمانی که نهاد دین تولیدکننده آن است و گفتمانی که علم تولیدکننده آن است از طریق گفتمان جدیدی، که خود مؤسس آن است، نوعی آشتی برقرار کند که دین در آن دست بالا را داشته باشد تناقض شکل می‌گیرد. در این جا ما با تناقض‌هایی در جایگاه مواجهیم که درنهایت به تشکیل «معماهایی ایدئولوژیک» در بین مخاطبان منجر خواهد شد؛ معماهایی که به وسیله مخاطبان و با رجوع آن‌ها به مبارزه‌ای که بین گفتمان‌های مختلف در افتاده است، حل خواهد شد.

چنان‌که قبلاً گفتیم، گفت‌وگوی انتقادی مطهری در بخش اول کتاب با کسانی است که مخالف حجاب هستند و با زبان عقل از مخالفتشان سخن می‌گویند. او سعی می‌کند دلایل آن‌ها را با دلایل عقلانی از درون تهی کند یا از آن‌ها اعتبارزدایی کند. بحث‌های عقلانی مخالفان حجاب زن حول محورهای عدالت و آزادی شکل گرفته‌اند، بنابراین، مطهری باید حول همین محورها سخن گوید، اما به نظر می‌رسد او تنها بحث عدالت را جدی می‌گیرد.

او با تعریف دوباره عدالت تلاش می‌کند تا معنای عدالت را از نظر مخالفان حجاب از درون تهی کند. او عدالت را زمانی محقق شده می‌یابد که با زن و مرد براساس طبیعتشان رفتار شود، نه آن‌طور که مخالفان حجاب می‌گویند عدالت به معنای تشابه حقوق بین زن و مرد باشد. به همین دلیل مطهری سعی می‌کند از طبیعت و یا از فطرت زن و مرد سخن گوید. او معتقد است که اگر چپستی طبیعت زن و مرد کشف شود و اگر بتوان حول طبیعت به تعریف نقش زن و مرد در خانواده و اجتماع پرداخت، آن وقت است که عدالت را محقق کرده‌ایم.

از این رو او سعی می‌کند به ما نشان دهد که اولاً طبیعت زن و مرد چیست و ثانیاً کدام تقسیم نقش و درنهایت کدام سیاست اجتماعی برای زن و مرد براساس حقوق و وظایف طبیعی‌شان مناسب‌تر است. مطهری مبنا را برپایه طبیعت می‌گذارد، چون معتقد است طبیعت با هدف خلقت مطابقت دارد و در همین جاست که عقلانیتی که از نظر مطهری در دستورهای اسلامی وجود دارد، کشف می‌شود و بدیهی جلوه می‌کند.

بنابراین، در گام نخست مطهری باید از طبیعت زن و مرد سخن بگوید. او برای رسیدن به این مقصود گاهی به زندگی حیوانات ارجاع می‌دهد و در برخی موارد به آرای فیلسوفان و روان‌شناسان غربی رجوع می‌کند، اما هم‌زمان از این حیث که آن‌ها غربی هستند، درمقابلشان از

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب ... (زهره نوذری و خدیجه کشاورز) ۱۶۵

آرای حکما و اشعار شعرای شرقی استفاده می‌کند و به وسیله شرقی‌ها سعی در اثبات و یا تأیید ادعایش دارد. او گاهی نتیجه‌گیری‌هایش را براساس اخباری که درباره زنان غربی منتشر شده است استوار می‌سازد و در باقی موارد ادعاهایش را بی‌هیچ ارجاعی مطرح می‌کند و همین بی‌ارجاع بودن می‌تواند به بداهت موضوع بیفزاید.

درواقع، هم در کتاب مسئله حجاب و هم در کتاب نظام حقوق زن در اسلام (۱۳۹۲) می‌توان زنجیره‌ای بینامتنی را مشاهده کرد؛ هنگامی که مطهری گزارش‌های علمی و حتی خبری را به گفتار دینی خود پیوند می‌زند و از نظم‌های گفتمان به نحوی گزینش گرانه استفاده می‌کند. درواقع، همین استفاده گزینش گرانه است که در نهایت به ما نشان خواهد داد که چگونه متن‌ها این منابع تاریخی و اجتماعی را تغییر می‌دهند.

مطهری، در گفت‌وگوی انتقادی‌اش با عقل‌گرایان، علت اجتماعی پدید آمدن حجاب را در غریزه زن جست‌وجو می‌کند و می‌گوید در خلقت زن این است که ارزشش حفظ شود. بنابراین، «حیا و عفاف و ستر و پوشش تدبیری است که خود زن با یک نوع الهام برای گران‌بها کردن خود و حفظ موقعیت خود در برابر مرد به کار برده است»، «ضمن این‌که در مرد هم تمایل به عفاف و پاکی زن وجود دارد» (مطهری ۱۳۷۶: ۶۱). با این وصف، مطهری زن را ذاتاً یا طبیعتاً عفیف می‌داند و مرد را ذاتاً دوست‌دار زن عفیف. از سوی دیگر، او مرد را ذاتاً شکارگر می‌داند؛ شکارگری که در کمین نشسته است تا تن زن را شکار کند. از آن‌سو، زن نیز شکارگر است، اما شکارگر قلب مرد. چون زن ذاتاً شکارگر قلب مرد است، بنابراین دل‌بری کردن‌های زن براساس طبیعتش توجیه‌پذیر است. از نظر مطهری به همین دلیل دستور پوشش مخصوص زنان است و برهنگی از انحرافات مخصوص زنان محسوب می‌شود.

حال چگونه دل‌بری کردن با عفیف بودن قابل جمع است؟ پاسخ مطهری این است که زن هر قدر عفیف‌تر باشد و خودش را سخت‌تر در دست‌رس قرار دهد، مردان بیش‌تری به‌سوی او کشانده می‌شوند؛ یعنی زن عفیف مردان را بیش‌تر دل‌باخته خود می‌سازد؛ زیرا مرد ذاتاً زن عفیف را دوست دارد و در پی شکار اوست.

مطهری در ادامه می‌گوید زنان نیز به‌مانند مردان نگران‌اند؛ نگران از این‌که مردشان با زن دیگری رابطه داشته باشد، اما او ریشه روانی این نگرانی در زن را متمایز از آن‌چه در طبیعت مرد است می‌داند. در زنان این حسادت است که باعث این نگرانی می‌شود و در مردان غیرت. حسادت زن نشان از میل به تصاحب و به تملک‌درآوردن و در نتیجه خودخواهی دارد، اما غیرت براساس مأموریتی است که خلقت برعهده مرد گذاشته است که نشان از دفاع از

هم‌نوع و نگره‌بانی از جامعه دارد تا نسب در نسل آینده حفظ شود (همان: ۶۲). مطهری از ابتدای تاریخ احساس زن از خودش در نسبت با مرد را براساس یک نوع احساس حقارت توضیح می‌دهد؛ احساسی که به‌زعم او، خود زن و ادیان زرتشتی و یهودی در ایجاد و شدت‌بخشیدن به آن دخیل بودند. از نظر او این احساس حقارت به دو دلیل به‌وجود آمده است؛ یکی به‌دلیل احساس نقص عضو نسبت به مرد، دیگری خون‌ریزی ماهانه و حین زایمان و حین ازاله بکارت. او در ادامه می‌گوید به‌هرحال، اسلام نه زن را حقیر می‌داند به‌خاطر حیض‌شدنش، حتی اگر زن خودش را به این دلیل حقیر بداند، و نه حجاب را به این دلیل برای زن مطرح کرده است و درواقع، برخورد اسلام با زن از برخورد زن با خودش بسیار محترمانه‌تر بوده است.

۳.۶ زن مطلوب در کتاب مسئله حجاب

این کتاب را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد. در بخش اول مطهری بیش‌تر مصر است که پاسخ کسانی را بدهد که با حجاب زن مخالف‌اند و با استدلال‌های منطقی سعی در اثبات نظرشان دارند و بر روی عدالت بین زن و مرد و همین‌طور آزادی زنان تأکید می‌کنند و در بخش دوم مطهری با کسانی وارد گفت‌وگو می‌شود که مرییان دینی محسوب می‌شوند. به‌نظر می‌رسد تصویر زن مطلوبی که او در بخش اول به آن نظر دارد، در بخش دوم دچار تغییراتی می‌شود و به زن مطلوب سنت‌گرایان دینی نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین، الگوی زن مطلوب مطهری در این کتاب انسجام ندارد، اما تأکیدات او ما را در نهایت به‌سمت این قضاوت می‌کشاند که عناصر سستی دینی دست بالا را دارد و مدرن‌بودگی زن را مقید می‌کند.

در بخش اول کتاب، مطهری به حضور زن در عرصه عمومی می‌پردازد. او می‌گوید شرافت زن اقتضا می‌کند که هنگامی که از خانه بیرون می‌رود متین و سنگین و باوقار باشد، در طرز رفتار و لباس پوشیدنش هیچ‌گونه عمدی را که باعث تحریک و تهییج شود به‌کار نبرد (مطهری ۱۳۷۶: ۱۰۲). او اضافه می‌کند که مصلحت خانوادگی ایجاب می‌کند که خارج‌شدن زن از خانه با جلب رضایت شوهر و مصلحت‌اندیشی او باشد و اگر مصلحت خانوادگی ایجاب می‌کند، مرد می‌تواند زن را حتی از رفتن به خانه خواهر و مادرش منع کند (همان: ۱۰۴). مطهری در گفت‌وگوی انتقادی هم‌زمانش با سنت‌گراها و مدرنیست‌ها چگونه‌بودن زن در عرصه عمومی را چنین صورت‌بندی می‌کند که آنچه موجب فلج‌کردن نیروی زن و حبس استعدادهای اوست، حجاب به‌صورت زندانی‌کردن زن و محروم‌ساختن او از فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی،

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب ... (زهره نوذری و خدیجه کشاورز) ۱۶۷

اقتصادی است و در اسلام چنین چیزی وجود ندارد. اسلام نه می‌گوید که زن از خانه بیرون نرود و نه می‌گوید حق تحصیل علم و دانش ندارد، بلکه علم و دانش را فریضه مشترک زن و مرد دانسته است و هم‌چنین فعالیت اقتصادی خاصی را برای زن تحریم نمی‌کند. پوشانیدن بدن، به‌استثنای وجه و کفین، مانع هیچ‌گونه فعالیت فرهنگی، اجتماعی، یا اقتصادی نیست. آنچه موجب فلج‌کردن نیروی اجتماع است، آلوده‌کردن محیط کار به لذت‌جویی‌های شهوانی است (همان: ۹۲).

مطهری در بخش دوم کتاب به حدود پوشش زن می‌پردازد. او در بخش اول گفته بود وظیفه پوشش به زن اختصاص دارد؛ چون زن مظهر جمال و مرد مظهر شیفتگی است، اما در این بخش پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید چون وظیفه پوشش به زن اختصاص دارد، بنابراین قهراً به زن باید بگویند که خود را در معرض نمایش قرار ندهد، نه به مرد (همان: ۱۴۴). در این‌جا مطهری به‌وضوح توضیح می‌دهد که زن اختیاردار وضعیت پوشش خود نیست و اصولاً پوشش یک وظیفه زنانه محسوب می‌شود و اگر زن بخواهد در این‌باره مختار باشد، به‌معنی سرباززدن از زنانگی‌اش است؛ همان زنانگی‌ای که خلقت به او داده است و بنابراین از نظر او واضح است که باید قهراً او را به راه برگرداند (همان). مطهری از آیه ۶۱ سوره نور نتیجه می‌گیرد که از نظر اسلام هر قدر زن جانب عفاف و ستر^۹ را بیش‌تر مراعات کند پسندیده‌تر است و باوجود رخصت‌های تسهیلی و ارفاقی که به حکم ضرورت درباره وجه، کفین، و غیره داده شده است، این اصل کلی اخلاقی را نباید از یاد برد (همان: ۱۶۸)، اما منظور مطهری از این اصل کلی اخلاقی، که به‌نظر بی‌حد و حدود می‌آید، چیست؟ او می‌گوید: درست است که ظاهر آیات و روایات این است که پوشش وجه و کفین لازم نیست، اما شکی نیست که هرچه اصل ستر بیش‌تر رعایت شود، از نظر تأمین هدف شارع بهتر است (همان: ۲۰۷). درمورد محارم (غیرشوهر) هم هر قدر زن پوشیده‌تر باشد بهتر است (همان: ۲۱۲).

در ادامه، مطهری سختی‌های چرخش نظری‌اش را با نقل توصیه‌ای از امام علی (ع) به فرزندش هموار می‌سازد: «تا می‌توانی کاری کن که زن تو با مردان بیگانه معاشرت نداشته باشد. هیچ‌چیز بهتر از خانه زن را حفظ نمی‌کند ... اگر بتوانی کاری کنی که جز تو مرد دیگری او را نشناسد، چنین کن» (همان: ۲۳۶). برای ما روشن است که مطهری بر روایات در این بخش تأکید زیادی می‌کند و این تأکیدات به ما می‌گوید که او درصدد است که نظر تأییدی خود را بر آن‌ها الصاق کند.

۴.۶ وظایف زنان در عرصه عمومی و خصوصی

مطهری در گفت‌وگوی انتقادی‌اش با مدرنیست‌ها و سنت‌گرایان دینی می‌گوید زن با پوشاندن خود، به‌جز وجه و کفین، می‌تواند هر نوع کار از کارهای اجتماعی را عهده‌دار شود، اما بلافاصله چند نکته را مطرح می‌کند:

۱. شک نیست که ما طرف‌دار این هستیم که وظیفه اول زن مادری و خانه‌سالاری است؛
۲. آیا از نظر اسلام زن می‌تواند برخی مناصب از قبیل سیاست و قضا و افتا (فتوادادن و مرجعیت تقلید بودن) را عهده‌دار شود یا نه نیازمند بحث جداگانه و مفصل است؛
۳. از نظر اسلام مرد رئیس خانواده است و زن عضو این دایره است، علی‌هذا در حدودی که مرد مصالح خانوادگی را در نظر می‌گیرد، حق دارد زن را از کار معینی منع کند (مطهری ۱۳۷۶: ۱۸۵).

روشن است که این نکات رویکرد پیشین را تعدیل می‌کند. مطهری درخصوص وظایف زنان روایتی می‌آورد بدین مضمون که اسما به پیامبر گفت چرا وظایف بزرگ و مقدس مال مردان است و ما از آن محرومیم؟ پیامبر در جواب گفت: زن اگر خوب خانه‌داری و شوهرداری کند، نگذارد محیط پاک خانه با غبار کدورت آلوده شود، اجر و پاداش و فضیلت و توفیقش معادل است با همه آن کارها که مردان انجام می‌دهند (همان: ۲۲۷). درواقع، آوردن این روایت اتفاقی نیست؛ چون درپی آن نکته‌ای می‌آید که مطهری قبلاً بر آن تأکید کرده است؛ وظیفه اول زن مادری و خانه‌داری است. بنابراین، به‌نظر می‌رسد که مطهری به ما می‌گوید بهتر است زن در خانه باشد و به کار خانه و بچه‌ها بپردازد. ضمن این‌که او حضور زنان را در عرصه عمومی منفک از مردان می‌خواهد؛ او می‌گوید اسلام درعین این‌که به زنان اجازه شرکت در مساجد را می‌دهد، دستور می‌دهد به‌صورت مختلط نباشند؛ زیرا فتنه‌ها از همین اختلاط‌ها برمی‌خیزد (همان: ۲۳۴) و درادامه بحثش را به زمان حال می‌کشاند و می‌گوید این دوش‌به‌دوش هم کارکردن درنهایت به هم‌آغوشی می‌رسد و باید فعالیت‌ها در صفی جداگانه باشد (همان: ۲۳۷).

۵.۶ زن مطلوب در کتاب نظام حقوق زن در اسلام

این کتاب به‌صورت مقالاتی در مجله زن روز در سال ۱۳۴۵-۱۳۴۶ به‌مناسبت تعویض قوانین مدنی درمورد حقوق خانوادگی و مشخصاً در پاسخ به بحث‌های مطرح‌شده از سوی ابراهیم مهدوی زنجانی^{۱۰} نوشته شده است.^{۱۱} مطهری در این کتاب مدام یادآوری می‌کند که درمقابل فلسفه‌های غربی و به‌خصوص /علامیه حقوق بشر وارد گفت‌وگوی انتقادی می‌شود.

مطهری در هر دو کتابش برای نشان دادن خصوصیات زن مطلوب ابتدا زن را از آن جهت که زن است یا زن را برطبق طبیعتش تعریف می‌کند. به گفته او اگر زن در مدار طبیعی خود باشد، به سعادت یا به حشر خواهد رسید. او حق را براساس استعداد طبیعی می‌بیند.

۶.۶ اما چه چیز طبیعی است؟

مطهری اساس حقوق طبیعی و فطری را خود طبیعت می‌داند. او طبیعی بودن کنش را گاهی با ارجاع به نظرهای متفکران غربی و گاهی به وسیله تجربه‌هایی عینی یا تجربی در کشورهای مختلف و در بعضی مواقع براساس تکرار تاریخی یک رفتار مشخص و یا رفتار غالب در حیوانات نتیجه می‌گیرد. انتخاب هریک از این گزینه‌ها براساس مناسب بودن هریک از آن‌ها برای تأیید ادعای مدنظر صورت می‌گیرد.

او برای این‌که به ما بگوید زن چیست و چرا حقوق و وظایفش مشابه مرد نیست، باید چستی زن یا زن طبیعی را در مقایسه با مرد طبیعی به ما نشان دهد. او می‌گوید مرد متجاوزتر و غوغاگرتر است و زن آرام‌تر و ساکت‌تر. زن درمورد اموری که موردعلاقه و ترسش است زودتر تحت تأثیر احساساتش قرار می‌گیرد. زن طبعاً به زینت و زیور و جمال و آرایش و مدهای مختلف علاقه زیاد دارد. احساسات زن بی‌ثبات‌تر از مرد است. زن از مرد محتاط‌تر، مذهبی‌تر، پرحرف‌تر، ترسو‌تر، و تشریفاتی‌تر است. احساسات زن مادرانه است و این احساسات از دوران کودکی در او نمودار است. علاقه زن به خانواده و توجه ناآگاهانه او به اهمیت کانون خانوادگی بیش از مرد است. زن در علوم استدلالی و مسائل خشک عقلانی به پای مرد نمی‌رسد، ولی در ادبیات، نقاشی، و سایر مسائل دست‌کمی از مرد ندارد. مرد از زن بیش‌تر قدرت کتمان راز دارد و اسرار ناراحت‌کننده را در درون خود حفظ می‌کند و به همین دلیل ابتلای مردان به بیماری ناشی از کتمان راز بیش از زنان است. زن از مرد رقیق‌القلب‌تر است و فوراً به گریه و احیاناً به غش متوسل می‌شود (مطهری ۱۳۹۲: ۱۶۶).

از نظر احساسات نسبت به یک‌دیگر، مرد بنده شهوت خویشتن است و زن در بند محبت مرد است. مرد زنی را دوست دارد که او را پسندیده و انتخاب کرده باشد و زن مردی را دوست می‌دارد که ارزش او را درک کرده باشد و دوستی خود را قبلاً اعلام کرده باشد. مرد می‌خواهد شخص زن را تصاحب کند و در اختیار بگیرد و زن می‌خواهد دل مرد را مسخر کند و از راه دل بر او مسلط شود. مرد می‌خواهد از بالای سر زن بر او مسلط شود و زن می‌خواهد از درون قلب بر مرد نفوذ کند. مرد می‌خواهد زن را بگیرد، زن می‌خواهد او را

بگیرند. زن از مرد شجاعت و دلیری می‌خواهد و مرد از زن زیبایی و دلبری. زن حمایت مرد را گران‌بهاترین چیزها برای خود می‌شمارد. زن بیش از مرد قادر است بر شهوت خود مسلط شود. شهوت مرد ابتدایی و تهاجمی است و شهوت زن انفعالی و تحریکی است. آفرینش مرد را مظهر طلب و عشق و تقاضا و زن را مظهر محبوبیت و معشوقیت قرار داده است (همان: ۱۶۷).

او بعد از این که به‌طور مفصل از خصوصیات طبیعی زن و مرد سخن می‌گوید^{۱۲} نتیجه می‌گیرد که آن‌ها به‌لحاظ انسان‌بودن مساوی‌اند و بنابراین آزاد و با حقوقی مساوی خلق شده‌اند، اما زن انسانی است با چگونگی‌های خاص، همان‌طور که مرد انسانی است با چگونگی‌های خاص؛ به این معنا که زن و مرد در انسانیت برابرند و از این جهت حقوقی مساوی دارند، اما درعین حال باهم متفاوت‌اند. بنابراین، حقوقشان با این که مساوی است، مشابه نیست (همان: ۱۵۱). مطهری هم در نظام حقوق زن در اسلام و هم در مسئله حجاب درباره مشابه‌بودن حقوق زن و مرد به‌طور مفصل سخن می‌گوید، اما درباره حقوق مساوی آن‌ها و چگونگی مساوی‌بودن حقوق درعین مشابه‌نبودنش سخنی نمی‌گوید. او می‌گوید توجه به تفاوت آفرینش زن و مرد و بنابراین توجه به مشابه‌نبودن حقوق زن با مرد باعث رسیدن زن به تمام حقوقش می‌شود؛ چون اگر حقوق زن را مشابه مرد فرض کنیم، بنابراین ناگزیریم که وظایف آن دو را نیز مشابه فرض کنیم:

در این وقت است که کلاه زن سخت پس‌مهر است؛ زیرا زن بالطبع نیروی کار و تولیدش از مرد کم‌تر است و استهلاک ثروتش بیش‌تر؛ به‌علاوه بیماری ماهانه، ناراحتی‌های بارداری، سختی‌های وضع حمل، و حضانت کودک شیرخوار، زن را در وضعی قرار می‌دهد که به حمایت مرد و تعهداتی کم‌تر و حقوقی بیش‌تر نیازمند است (همان: ۲۰).

او می‌گوید این وضعیت زن «اختصاص به انسان ندارد؛ همه جان‌دارانی که به‌صورت زوج زندگی می‌کنند چنین‌اند؛ جنس نر به‌حکم غریزه به حمایت جنس ماده برمی‌خیزد» (همان: ۲۱). مطهری در این کتاب دست به یک تفکیک می‌زند. به‌نظر او افراد بشر در اجتماع مدنی دارای حقوق مشابه و مساوی هستند؛ برای مثال به‌نظر او زن و مرد هیچ‌یک طبیعتاً رئیس و مرئوس و... به‌دنیایامده‌اند (در مقایسه بین دو کتاب، این رویکرد مطهری دچار عدم انسجام است؛ چون به‌نظر می‌رسد در کتاب مسئله حجاب تلویحاً کار قضاوت و سیاست و فتوادادن را از عهده زن خارج می‌کند و بودن زن در اجتماع را منوط به مصلحت‌اندیشی مرد قرار می‌دهد)، اما در اجتماع خانوادگی با این که حقوق مساوی است، اما مشابه نیست؛ چون قانون خلقت آن‌ها

را در وضع نامشابهی قرار داده است (همان: ۱۴۸). مطهری این تفکیک را بدون هرگونه توضیحی درباره این که چگونه قوانین خلقت به حوزه عمومی و خصوصی تقسیم پذیر می شوند، رها می کند. این توضیح ناپذیری گویی بر پیش فرضی قطعی استوار است؛ قطعیتی که بر بداهت موضوع می افزاید.

او مساوی بودن حقوق در عین مشابه نبودن را عین عدالت می داند؛ عدالتی که ریشه در قانون خلقت دارد و از همین حیث عدالتی طبیعی است، اما معنای برابری و عدالت در کتاب نظام حقوق زن در اسلام دچار عدم انسجام می شود. اولین بار این عدم انسجام در جایی رخ می دهد که مطهری در گفت و گوی انتقادی اش با مهدوی از ازدواج موقت دفاع می کند. او به عنوان نکات مثبت این نوع ازدواج تأکید می کند که در ازدواج موقت زن و مرد از آزادی بیشتری برخوردارند، ضمن این که در ازدواج موقت دیگر مرد رئیس نیست، بلکه همه چیز را قرارداد تعیین می کند (همان: ۴۸). این در حالی است که او رئیس بودن مرد در ازدواج دائم را براساس قانون خلقت و بنابراین طبیعی و عادلانه فرض کرده است.

بار دیگر وقتی که می گوید «زن همیشه مرد را می ساخته و مرد اجتماع را» (همان: ۱۸۷)، این عدم انسجام رخ می دهد. این ادعا با این رویکرد که زن و مرد در اجتماع هم حقوقشان مساوی است و هم مشابه، جور نیست یا انسجام ندارد. بنابراین، معنای عدالت طبیعی در این جا نیز دچار عدم انسجام می گردد. برای همین مطهری در گفت و گوی انتقادی اش با مهدوی تأکید می کند: «رسم خواستگاری یک تدبیر ظریفانه و عاقلانه برای حفظ حیثیت و احترام زن است و شرکت دادن زن در وظیفه خواستگاری به زیان جامعه بشری است» (همان: ۴۰). از سوی دیگر، از نظر مطهری در اسلام برای ارزش مند ساختن شخصیت زن تدابیری اندیشیده شده است، در حالی که مرد بی نیاز از این ارزش هاست (همان) و همین قضیه معنای عدالت مدنظر مطهری را دچار شبهه می کند. از این گذشته و از این مهم تر، او بر این باور است که مرد طبعاً حامی زن است و زن طبعاً این حمایت را می پسندد. بنابراین، نه تنها قوانین اسلامی مراقب حفظ ارزش زن هستند، بلکه مرد نیز برای حفظ حرمت زن حامی او می شود، اما مرد در مقابل چه کسی حامی زن می شود؟ ناگفته پیداست که مرد در مقابل مرد از زن حمایت می کند؛ زیرا در رویکرد مطهری مردان طبعاً شکارگرند. در این جا نیز نوعی عدم انسجام به چشم می خورد؛ گویی طبیعت مردانه دچار نوعی تناقض است؛ زیرا مرد در نقش شوهر، پدر، یا برادر طبعاً یک حامی است، اما همان مرد در بی نقشی اش یا به عنوان یک مرد بیگانه در برابر زن طبعاً یک شکارگر در کمین است.

مطهری بحث خود را حول زن مطلوب با دفاع از تعدد زوجات ادامه می دهد و می گوید حق تعدد زوجات بیش تر از همه از ناحیه زن است؛ زیرا زن بیش از مرد به کانون خانوادگی

نیازمند است؛ چون ازدواج برای مرد طبعاً از جنبه مادی (نیاز به تصاحب تن زن) اهمیت دارد و برای زن از جنبه معنوی (نیاز به تصاحب قلب مرد) (همان: ۳۳۹). بنابراین، در این جا زن مطلوب آن زنی است که:

شخصیت واقعی خود را بازباید و به نام حمایت از حقوق حقه زن، به نام حمایت از اخلاق، به نام حمایت از نسل بشر، به نام یکی از طبیعی ترین حقوق بشر، تعدد زوجات را در همان شرایط منطقی که اسلام گفته، به عنوان حقی از حقوق بشر به رسمیت بشناسد و از این راه بزرگترین خدمت را به جنس زن و اخلاق بنماید (همان: ۳۵۰).

از نظر مطهری وظیفه اجتماعی تعدد زوجات یک تکلیف واجب کفایی است، آن هم نه فقط وقتی که عده‌ای از زنان از حق شوهرداشتن محروم شده‌اند، بلکه در زمانی که نیازمند تکثیر نسل باشیم، باید زنان به نفع زنان دیگر این فداکاری را بکنند.

هنگامی که مطهری با فرض‌های نواب درباره روابط زن و مرد با رویکردی عقل محور هم‌راه می‌شود، در این مسیر به طور هم‌زمان با دو رویکرد از زن مدرن روبه‌رو می‌شود، اما آن‌ها را یکی نشان می‌دهد. او گفتاری را که به وسیله فمینیست‌ها بر مبنای رویکردی عدالت محورانه و آزادی خواهانه در پی دفاع از حقوق زن است، با الگوی زن مدرنی ادغام می‌کند که حکومت به وسیله مجلات و رسانه‌هایی که در اختیار دارد بر ساخت کرده است و با یک تیر دو نشان می‌زند؛ به این صورت که با استدلال‌های عقلانی به مقابله با گفتمانی برمی‌خیزد که زن مدرن را با استقلال و آزادی‌اش تعریف می‌کنند، اما مثال‌هایی را که برای توصیف این زن مدرن برمی‌گزیند، با قالب زن مدرنی می‌خواند که مدنظر حکومت است.^{۱۳}

او در بازتعریفی که از گفتمان‌ها ارائه می‌دهد تا آن‌ها را از مشروعیت بیندازد، ۱. همه الگوهای را که حول زن مدرن شکل گرفتند یکی نشان می‌دهد و ۲. به وسیله روشی مبتنی بر استدلال به تهی کردن این الگوها از معنا می‌پردازد.

درواقع، مطهری زن تجملاتی‌ای را که حکومت مجری بازتولید آن است، به عنوان زن مدرنی معرفی می‌کند که نماینده همه طیف‌هایی است که در تلاش‌اند تا الگویی از زن مدرن ارائه کنند. به تعبیر دیگر، او با یکی کردن و یا هم‌نام کردن همه این طیف‌ها ذیل آنچه حکومت زن مدرن می‌نامد، از زن مدرن به معنای کلی و همه شمول آن اعتبارزدایی می‌کند. او برای اعتبارزدایی از آن‌ها به اخباری که در کشورهای غربی درباره وضعیت خانواده و زنان منتشر می‌شود رجوع می‌کند و هم چنین به صورت گزینشی از نظرهای دانشمندان غربی کمک می‌گیرد و بدون هر نوع توضیحی بخشی از نظر یک فیلسوف مشخص را در جایی تأیید و بخشی دیگر را در جایی

دیگر رد می‌کند. او نمی‌گوید که بر چه اساسی بخشی از نظر را در جایی تأیید و بخشی دیگر را رد می‌کند و به‌نظر می‌رسد همین عدم توضیح، به بداهت آن‌چه ادعا می‌کند، می‌افزاید.

۷. نتیجه‌گیری

مطهری در تعریف و صورت‌بندی مفاهیم اساسی‌ای مثل عدالت در روابط زن و مرد دچار تناقض‌گویی می‌شود و صورت‌بندی او از زن مطلوب در کتاب‌هایش دچار عدم انسجام است. زن مطلوب در نگاه او پیش و بیش از هر چیز به وظیفه‌مادری و خانه‌داری اهمیت می‌دهد و براساس آن‌چه قانون طبیعت است، ریاست مرد را می‌پذیرد و مطیع مصلحت‌اندیشی‌های اوست (منوط به این‌که مصلحت‌اندیشی مرد برای حفظ خانواده باشد).

زن وقتی مطلوب می‌ماند که تا حد ممکن مردی او را نبیند. عرصه اجتماع نیز باید برای این مهم آماده باشد؛ یعنی محیط اجتماع را به‌گونه‌ای مساعد کنند که اختلاطی بین زن و مرد پیش نیاید.

باین‌که مطهری ادعای فاصله‌گرفتن از گفتمان «زن پرده‌نشین» را دارد، اما با منطقی که پیش می‌رود، درنهایت همان خصوصیات «زن پرده‌نشین» را بازتولید می‌کند. تفسیر او در این‌جا کاملاً منطبق با تعبیرهای «ذات‌گرایی جنسی» و «همه جنسی‌دیدن» روابط بین زن و مرد است که صادقی (۱۳۸۵) از آن سخن می‌گوید. مطهری به‌دنبال انتقاد از نهاد دین برمی‌آید و درمقام سوژه‌ای خودآیین در سودای آشتی‌دادن نهاد دین [حوزه] و جامعه است. او با فراروی از آموزه‌های ناکارآمد نهاد دینی‌ای که خود درون آن پرورش یافته است، به برساخت الگویی از زن مطلوب می‌پردازد، اما درنهایت به همان الگوها، چهارچوب‌ها، قواعد، و حتی به منطق زبانی‌ای باز می‌گردد که این نهاد قبلاً در او نهادینه ساخته است.

مطهری زن مطلوب را زنی باحیا می‌داند که احساس خود را برای تصاحب مرد جلوه‌گر نمی‌سازد و از این راه به‌طور باواسطه به حیات جامعه‌اش خدمت می‌کند. او برای زن یک وظیفه اجتماعی قائل است که در زمانی که لازم است فداکاری کند و به‌نفع جامعه و زنان دیگر ازدواج شوهرش با دیگری را بپذیرد. بنابراین، باتوجه به این‌که زن مطلوب مدنظر مطهری زنی خانه‌سالار است، بنابراین شیوه و اندازه دخالت زن مطلوب مدنظر او در جامعه گویا باواسطه و به‌وسیله کنش‌های فردی-اخلاقی رخ می‌دهد؛ گویی زن با حفظ خود و با فداکاری‌اش به حفظ جامعه و به دیگران خدمت می‌کند. باین‌وصف، روشن است که او با صورت‌بندی‌ای متفاوت با آن‌چه در نهاد دین مرسوم است، به بازتولید الگوی زن مطلوبی می‌رسد که از قبل نهاد دین بر آن تأکید و آن را با سازوکارهایی بازتولید می‌کرد.

باید بر این نکته تأکید کرد که مطهری باین که از استدلال‌آوری به‌ظاهر روان‌شناسانه درباره طبیعت زن و مرد و هم‌چنین استدلال‌های ظاهراً جامعه‌شناسانه درباره انسجام‌یافتن جامعه^{۱۴} استفاده می‌کند تا توجه مخاطبان را به این موضوع جلب کند که با زبان منطق، علم، و عقل سخن می‌گوید، اما عملاً همان رویه‌هایی را تأیید و با زبانی دیگر بازتولید می‌کند که پیش‌ازاین توسط نهاد دین تولید شده بود؛ هم‌چون صیغه، تعدد زوجات، حق ارث کم‌تر زنان از مردان،^{۱۵} حجاب، خانه‌نشینی زنان، و داشتن حق طلاق یک‌جانبه مردان.^{۱۶}

با برشمردن خصوصیات زن مطلوبی که مطهری از او سخن می‌گوید، می‌توان به‌روشنی به این نکته رسید که مطهری براساس مقتضیات زمان و مکان فقه پویا صورت‌بندی‌اش از زن مطلوب را ارائه می‌دهد و نه براساس فهمی که از زمان و مکان اجتماعی و به‌خصوص کنش‌های زنانه داشته است. باوجوداین، می‌توان به‌وضوح وجود سیاست‌ها و قوانین و هم‌چنین خلأهای قانونی‌ای^{۱۷} را که برای تحقق تک‌تک ویژگی‌های الگوی زن مطلوب مطهری موردنیاز است، به‌یاد آورد و به‌نظر می‌رسد نیازی نیست که در این مقاله به تک‌تک این قوانین ارجاع دهیم.

با ارجاع به تحقیقاتی که به بررسی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان پرداخته است (مطهری ۱۳۷۹؛ مطهری ۱۳۸۲؛ مطهری ۱۳۹۴). درمی‌یابیم که باوجود سیاست‌گذاری‌هایی که با تأکید بر نقش زن به‌عنوان مادر و همسر انجام گرفته است، در نگرش زنان تغییراتی نسبت به نقششان در حوزه خصوصی رخ داده است؛ به این معنا که آن‌ها خواهان برابری بیش‌تری بین حقوق و وظایف خود با شوهرانشان هستند و از نقش زنانه‌ای که مطهری از زن مطلوب در خانه ارائه می‌دهد فاصله گرفته‌اند. این بررسی‌ها نشان می‌دهند که نگرش آن‌ها در حوزه خانواده از حیث برابری خواهانه‌بودن جلوتر از قوانین موجود است. می‌توان گفت که زنان از حقوق خود در خانواده آگاه‌ترند و تفاوت نسبتاً محسوسی با نگرش مردان دارند (اسدالله‌نژاد ۱۳۹۹) و دقیقاً از همین حیث زنان از زنانگی‌ای که در رویکرد مطهری وجود دارد، فاصله گرفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دو متن، دو اثر فمینیستی پیشامدرن هستند.
۲. میان این دو رویه اسلام‌گرایی [نواب و مطهری] از حیث تلقی از جنسیت اشتراکات زیادی وجود دارد. به‌نظر آن‌ها نوع بشر از دو جنس مذکر و مؤنث با ویژگی‌های ذاتی و لایتنیگر تشکیل شده است. هم‌چنین، آن‌ها انسان را موجودی تمام‌جنسی می‌دانند که غریزه اصلی او را شهوت جنسی تشکیل می‌دهد. به‌نظر مطهری نیز شهوت یکی از مهم‌ترین عوامل فساد و تباهی جامعه است و زنان تجسم عینی آن به‌شمار می‌آیند و لذا آموزه حجاب اسلامی را برای تقابل با شهوت ترویج می‌کند (Sadeghi 2013: 42).

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب ... (زهره نوذری و خدیجه کشاورز) ۱۷۵

۳. زن مدرنی که مدنظر حکومت است و بیش تر از طریق مجلات و رسانه ها تبلیغ می شود، زنی تجملاتی و مصرف گراست و برعکس زن پرده نشین با نمایش دادن بدنش تعریف می شود.
۴. لازم است همین جا اشاره شود که این «درمقابل بودن» به معنای این نیست که به تمام و کمال آموزه های مطهری خصم آموزه هایی است که حول زن مدرن [به معنای حکومتی آن] شکل می گیرد؛ زیرا گفتمان «زن مدرن» در خودش رویکردهای پدرسالار را حمل می کند. بنابراین، برخی از آموزه های مطهری یکی می شود؛ به این معنی که هر دو در غایت منطقی شان به هم می پیوندند.
۵. به طور مشخص او کتاب نظام حقوق زن در اسلام را در واکنش به اصلاح قانون خانواده در سال ۱۳۴۶ و مشخصاً در برابر لایحه چهل ماده ای آقای مهدوی زنجانی در مجله زن روز می نویسد.
۶. بنگرید به مقدمه کتاب مسئله حجاب، اثر مطهری.
۷. علی دوانی (۱۳۰۸-۱۳۸۵)، از دوستان مطهری.
۸. بنگرید به مقاله «مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی» و کتاب اصل/اجتهاد در اسلام و حد عقل در/اجتهاد.
۹. باید همین جا اشاره کنیم که ستر در دیدگاه مطهری، به غیر از پوشش، به جدایی زن و مرد نیز اشاره دارد. برای مثال، بنگرید به مطهری ۱۳۷۶: ۲۱۳.
۱۰. ابراهیم مهدوی زنجانی به کار قضاوت مشغول بوده است و در سال ۱۳۴۵ از دنیا می رود. درست همان زمان که مطهری در پاسخ به او در مجله زنان می نویسد.
۱۱. مهدوی در بحث هایش حول حقوق خانواده سعی می کند از برابری حقوق زن و مرد دفاع کند.
۱۲. او بی هیچ ارجاعی از خصوصیات زن و مرد سخن می گوید و به نظر می رسد این خصوصیات تکرار همان کلیشه هایی است که قبلاً رواج یافته است و این بار به دست مطهری بازتولید می شود.
۱۳. کتاب مسئله حجاب مملو از ادغام این گفتمان هاست.
۱۴. در هر مورد که او استدلال می آورد، مبنای این استدلال روشن نیست و بدون هر نوع تجزیه و تحلیل روش مند است و به نظر می رسد فقط برای تأیید گرفتن ادعایش چنین استدلالی را بیان می کند. او گاهی کلیشه های جنسیتی ای را که در بین مردم رواج دارد، مبانی تحلیل روان شناسانه قرار می دهد و هدف خلقت را در ادامه به همین کلیشه ها منتسب می کند و این گونه کلیشه ها را ازلی و ابدی می سازد. برای مثال، بنگرید به مطهری ۱۳۷۶: ۶۰.
۱۵. بنگرید به مطهری ۱۳۹۲.
۱۶. بنگرید به مطهری ۱۳۷۶.
۱۷. ارجاع ما به خلأ قانونی درباره خانه نشینی زنان است؛ وقتی زنان شاغل بچه دار می شوند و بین وظیفه مادری و شغلی آن ها شکافی پدید می آید و جامعه (قوانین) هیچ حمایتی از آن ها نمی کند.

کتاب‌نامه

- آبوت، پاملا و کلر والاس (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نی.
- احمدی خراسانی، نوشین (۱۳۹۰)، *حجاب و روشن‌فکران*، تهران: مؤلف.
- استرآبادی، بی‌بی‌خاتون (۱۳۱۲)، *معایب الرجال*، تهران: کتاب‌خانه مجلس.
- اسدالله‌نژاد، مهسا (۱۳۹۹)، «شکاف جنسیتی: تولید و بازتولید استعاره زن-مادر»، بازیابی در ۱۴۰۰/۳/۲۵: <https://www.problematica-archive.com>.
- امیدی‌پور، زهره (۱۳۸۰)، *تحلیل گفتمان مقاومت زنان از دوره مشروطیت تا اوایل حکومت پهلوی*، تهران: دانشگاه الزهرا.
- پایدار، پروین (۱۳۸۰)، «زنان و عصر تمدن بزرگ»، *مجله گفت‌وگو*، پیاپی ۳۲.
- جواد یگانه، محمدرضا (۱۳۹۴)، *ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج سوم)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- دوانی، علی (۱۳۹۰)، *خاطرات من از استاد شهید مطهری*، تهران: قم: صدرا.
- دوبوار، سیمون (۱۳۹۷)، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: توس.
- دوپیزان، کریستین (۱۳۸۹)، *شهر زنان*، ترجمه نوشین شاهنده، تهران: قصیده‌سرا.
- رضایی، عبدالعلی (۱۳۷۹)، *ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج اول)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- سالار کسری، محمد و نرگس نیک‌خواه قمصری (۱۳۸۸)، «جنسیت و انقلاب؛ نگاهی متفاوت به مشارکت زنان در انقلاب اسلامی ایران»، *پژوهش‌نامه متین*، پیاپی ۴۴.
- ساناساریان، الیز (۱۳۸۴)، *جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا ۱۳۵۷*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: اختران.
- صادقی، فاطمه (۱۳۸۶)، *زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب*، نشر زنان و قوانین در جوامع مسلمان.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ویراسته محمد نبوی و مهران مهاجر، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- کاشی، شیما و سارا شریعتی (۱۴۰۰)، «واعظان شاخص دوره پهلوی دوم و مسئله «عدالت اجتماعی»»، *فصل‌نامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، پیاپی ۶۵.
- گودرزی، محسن (۱۳۸۲)، *ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج دوم)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- لگیت، مارلین (۱۳۹۶)، *زنان در روزگارشان: تاریخ فمینیسم در غرب*، ترجمه نیلوفر مهدیان، تهران: نی.
- محمدی، جمال و فاطمه محمدی (۱۴۰۰)، «تحلیل گفتمان برساخت سوژه جسم‌مند زنانه در ارتباط با سلطه مردانه (زنان شهر سنندج)»، *پژوهش‌نامه زنان*، س ۱۲، ش ۲.

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب ... (زهره نودری و خدیجه کشاورز) ۱۷۷

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مسئله حجاب، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

یاسینی، سیده راضیه (۱۳۹۸)، «نهاد قدرت و زیبایی‌شناسی پوشاک زنان ایران در دوره‌های صفوی، افشار و زند»، پژوهش‌نامه زنان، س ۱۲، ش ۴.

Oakley, A. (1972), *Sex, Gender and Society*, London: Temple Smith.